

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA
25ª Reunião Brasileira de Antropologia

**GT 48 – Saberes coloniais sobre os indígenas em exame: relatos
de viagens, mapas, censos e iconografias**

*Quilombos, Cabixis e Caburés: índios e negros em Mato
Grosso no século XVIII.*

Maria Fátima Roberto Machado
Depto° de Antropologia – UFMT

Goiânia, junho de 2006

Quilombos, cabixis e caburés: índios e negros em Mato Grosso.

Maria Fátima R. Machado
Deptº de Antropologia (UFMT)

RESUMO: Por ordem do governador e capitão general da capitania de Mato Grosso, João de Albuquerque de Mello Pereira e Cáceres, foi realizada em 1795 uma diligência para destruir vários quilombos nas águas do Guaporé, na fronteira com a Bolívia. O diário dessa diligência é um relato minucioso dos acontecimentos e uma oportunidade rara para a abordagem das relações históricas entre os índios e os negros em Mato Grosso, que tem passado ao largo dos interesses dos historiadores, apesar das várias transcrições existentes. O objetivo deste trabalho é, a partir desse relato, fazer uma reflexão antropológica acerca das categorias *caburés* e *cabixis* utilizadas para designar os descendentes de negros e índios, especialmente Paresi e Nambiquara, que formaram em parte a tradicional população matogrossense.

Introdução

Em março de 1795, o capitão general e governador da Capitania de Mato Grosso, João d'Albuquerque de Mello Pereira e Cáceres, mandou chamar o Juiz Presidente e o vereador mais velho da Câmara da então capital Vila Bela para tratar da decadência das minas e das perdas e danos causados aos moradores pelas fugas de muitos escravos, que “tranquillamente” aquilombavam-se nas escarpas da extensa Serra dos Parecis. Eles “derramavam-se” pelas vizinhanças dos arraiais e nas águas das nascentes do Guaporé, principalmente nos rios Galera, Sararé, Pindaituba e Piolho, então denominado de São João, além de outros, dos quais tinha constantes notícias. Sendo a obrigação das câmaras socorrer às necessidades públicas, a fuga de escravos e a falta de terras minerais exigiam a formação de uma bandeira que explorasse os sertões, convocando os moradores para uma contribuição voluntária, comprometendo a Fazenda Real com a munição e a quinta parte da gente empregada nessa diligência.

A bandeira saiu em 7 de maio de 1795, descendo o Guaporé, composta por 45 pessoas, incluindo um soldado Dragão e seis Pedestres, comandada pelo Alferes de Dragão Francisco Pedro de Mello, hábil oficial comandante da povoação de Casalvasco. Embarcaram no porto da capital em 7 de maio e se recolheram de volta no dia 18 de novembro daquele ano. Uma cópia do diário das diligências foi enviada à corte em 30 de dezembro de 1795, juntamente com uma cópia da diligência feita na mesma região entre agosto e setembro de 1794 pelo Tenente-Coronel Engenheiro Ricardo Franco d'Almeida Serra.

Em marcha, por terra, até o dia 20 de maio, chegaram à confluência de dois braços do rio, examinando o menor, que depois de meio dia de jornada provou não dar navegação para as canoas. Em 22, navegaram pelo braço direito, com muitas barreiras, e descarregaram as canoas, que retornaram para Vila Bela em 23. Por terra, acompanhando a margem esquerda, cortaram e escavaram corixos, marchando até 5 de junho, encontrando pouco ou nenhum ouro.

No mesmo dia, atravessaram o rio com a água na altura do peito e, na margem direita, depois de andar meia légua, do alto de um morro, viram-se na Serra dos Parecis, confirmando a suspeita de dois dias antes, pelas repetidas cachoeiras que formava o rio e pelas colinas que revelavam a inclinação do terreno. Um “preto forro”, um camarada capturado anteriormente no quilombo do Rio Piolho, indicou o sul como direção a seguir. Em terreno áspero, de alta e fechada mataria, com muitos corixos, depois de 7 léguas, chegaram, no dia 15 de junho à margem daquele rio, que atravessaram no dia seguinte, depois de feita uma pinguela. No dia 16 notaram rastros de gente e sinais de fogos, marchando devagar, acompanhando os rastros, até o dia 18.

No dia 19, depois de andar meia légua, capturaram dois índios, um negro e um “caboré”, mestiço de índio e negro. Um índio fugiu e, ao correr, foi perseguido. Com uma curta carreira, foram dar no seu quilombo: “a gente delle logo se poz em fugida, mas apesar disso foram seguidos e neste dia ficaram prezos alem dos três negros, 32 pessoas mais entre homens, mulheres, rapazes e raparigas, dos quaes huns eram Índios, outros Caborés; faltando ainda segundo as informações que deram mais três negros e 16 pessoas”.

Na tarde do dia seguinte, três escoltas entraram no mato e capturaram mais 12 fugitivos. Até o dia 5 de agosto examinaram o terreno, com mostras de ouro, vendo muitos sinais de índios e fogos. Todos os corixos no entorno do quilombo foram socavados, dentre eles o de São Pedro e o de Sant’Anna ao Sul do quilombo. Enfim recolhida, “a gente toda do quilombo, montava a cincoenta e quatro pessoas como consta da relação junta, e tendo-se feito farinha de milho que ali se acharam, não só para os dias em que se demorou a Bandeira, mas ainda para 20 dias de marcha, deixaram aquele lugar”.

Informou o comandante em seu diário que o quilombo do Piolho, que emprestava o nome do rio onde estava situado, já havia sido atacado e destruído em 1770 pelo Sargento-Mór João Leme do Prado, quando apreendeu “numerosa escravatura”, restando ainda ali muitos escondidos pelos matos, que se estabeleceram novamente nas cercanias do lugar. Desses escravos novamente aquilombados, “morreram muitos, huns de velhice e outros ás mãos do gentio Cabixês, com quem tinham continuada guerra, afim de lhes furtarem as mulheres, das quaes houveram os filhos Caborés”.

Dos escravos antigos, só seis ainda viviam: “eram os regentes, padres, médicos, pais e avós” do pequeno povo que formava o novo quilombo, “situado em hum bellissimo terreno muito superior, tanto na qualidade das terras, como nas altas e frondosas matarias”, nas margens dos rios Galera, Sararé e Guaporé, abundantes de caça e de pesca. A bandeira encontrou no quilombo “grandes plantações de milho, feijão, favas, mandiocas, manduim [amendoim], batatas, caraz e outras raízes, assim como muitas bananas, ananazes, abobras [abóboras], fumo, galinhas e algodão de que faziam panos grossos e fortíssimos com que se cobriam”.

Depois de reconhecidas as vertentes do Rio Piolho, a bandeira partiu rumo ao Sudoeste em 6 de agosto, com 100 pessoas, acrescidos os capturados no quilombo, cortando cabeceiras de muitos corixos e ribeirões, pelo alto do terreno, paralelo às serras. Em vagarosa marcha, devido às mulheres e crianças, socavando ao percorrer as vinte léguas, no dia 27, cruzando um braço do Rio Galera e chegando mais próximo de outro maior, ao Norte do Arraial de São Vicente, mandaram pedir socorro, escrevendo o comandante ao capitão general, dando contas da diligência e das explorações, informando encontrar, do quilombo

até aquela paragem do Galera, rastros e ranchos abandonados de “pretos fugidos”, provavelmente pelas notícias sobre a bandeira, que mandou queimar.

Depois de alguns dias de descanso e espera, atravessaram o Galera, caminharam seis léguas ao Sul e, chegando ao arraial, no dia 18 de setembro, entregou o comandante a gente do quilombo ao paisano Geraldo Urtiz de Camargo, para a condução a Vila Bela.

No dia 19 de setembro, saiu o dito paisano com os quilombolas para a capital, chegando no dia 27, com todos os 54 capturados, assim relacionados:

Relação dos pretos, Índios e Caborés de que se compunha o Quilombo do Piolho em que se deu no dia 19 de Junho de 1795:

Negros	6
Índios	8
Índias	19
Caborés	10
Caborés fêmeas	11

TOTAL	54

Quando o paisano e os quilombolas chegaram a Vila Bela, teve o capitão general João de Albuquerque uma grande surpresa:

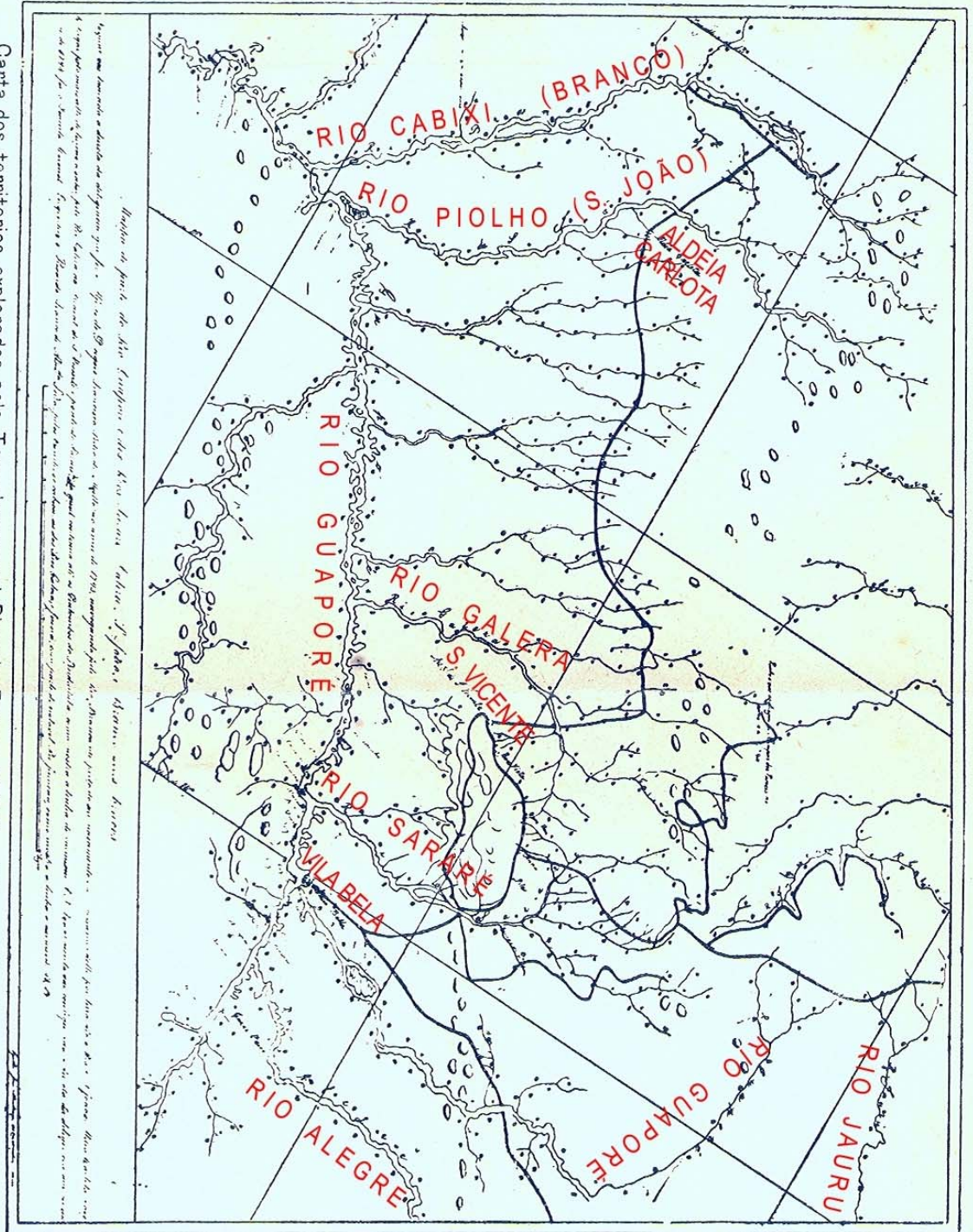
“(...) vendo sua Excellencia que todos os Caborés e Indios de maior idade sabiam alguma doutrina Christã que aprenderam com os negros, e que se instruíram suficientemente e com gosto nesta capital onde se lhe acabou de ensinar, e ainda alguns Índios adultos, pois todos fallavam Portuguez com a mesma intelligencia dos pretos de que aprenderam; e como todos estavam promptos para receber o baptismo, foi pessoalmente assestir a este sacramento sendo padrinho d’alguns, assim como d’outros as principaes pessoas desta Villa, cuja função se celebrou no dia 6 d’Outubro, recebendo este sacramento todos os de menor idade e alguns maiores que estavam mais instruídos na Religião.”

No dia 7 de outubro, todos os 54 capturados foram levados de volta ao local do antigo quilombo, “em muitas canoas, em que levavam além de mantimentos para muitos meses, vários grãos e sementes para plantarem com ferramentas correspondentes, assim como porcos, patos e galinhas para criação”, com a esperança de que aquele estabelecimento tivesse no futuro “próspera e pública utilidade”.

Depois de entregar os capturados do Rio Piolho ao paisano Geraldo Urtiz, o Alferes de Dragões Francisco Pedro de Mello deu continuidade à sua diligência, capturando outras dezenas de escravos em vários quilombos.

Os 54 índios e caborés, que batizados e “acariciados”, que foram fundar a nova Aldeia Carlota, prometeram, nas palavras de Francisco Pedro de Mello, “expontaneamente não só reduzirem á nossa amizade e comunicação outras Aldeãs de Índios Cabixês vizinhos daquelle lugar, mas a virem a esta Villa tanto a commerciar como a trazerem boas mostras d’ouro que faça conta para atrahir aquele importante lugar alguns colonos portugueses (...)”.

Carta dos territórios explorados pelo Tenente-coronel Ricardo Franco (1794) e Alferezes Francisco Pedro de Mello (1795), nos limites da RONDONIA



FONTE: "RONDONIA" - E. ROQUETTE-PINTO. Biblioteca Pedagógica Brasileira
 Série V - Brasileira - Vol. XXXIX. Companhia Editora Nacional, 3ª Edição, SP, 1935

A propósito do Diário

O “**Diário da Diligência que por ordem do Illustrissimo e Excellentissimo João d’Albuquerque de Mello Pereira e Cáceres, Governador e Capitão General da Capitania de Mato Grosso, se fez no anno de 1795, a fim de se destruírem vários Quilombos, e buscar alguns logares em que houvesse ouro**” é certamente uma das mais importantes e completas fontes documentais sobre a escravidão em Mato Grosso no final do século XVIII. Apesar de constantemente citado pelos historiadores, na perspectiva dos antropólogos ele está ainda longe de ter esgotada toda a sua potencialidade para elucidar importantes questões relacionadas aos povos indígenas, em particular os grupos Nambiquara e Paresi, abrindo novas possibilidades interpretativas acerca das suas relações com a população negra que ocupou seus territórios durante a escravidão.

Foi o célebre etnólogo Roquette-Pinto, do Museu Nacional, quem primeiro transcreveu esse documento, na primeira edição do seu clássico “Rondônia” (1916), que resultou de suas pesquisas entre os índios Paresi e Nambiquara que conviviam com as linhas telegráficas implantadas em seus territórios pelo Marechal Rondon, nas primeiras décadas do século XX. Era grande o seu fascínio pelos “selvagens”, em especial os Nambiquara da Serra do Norte, uma “civilização fóssil no coração da América do Sul”, surpreendida por Rondon “em plena idade lítica” e entregue aos estudiosos.

Roquette-Pinto transcreveu o documento encontrado no acervo do Conselho Ultramarino (Correspondência do Governador de Mato-Grosso, 1777-1805. Códice 246, pág. 165), localizado por ele no Arquivo do Instituto Histórico (certamente, o Instituto Histórico e Geográfico do Brasil, no Rio de Janeiro). Antecede o documento, uma carta do capitão general João d’Albuquerque de Mello Pereira e Cáceres a Luiz Pinto Souza Coutinho (por engano, primeiramente, a Martinho de Mello), introduzindo o diário e um importante mapa anexo (reproduzido aqui), dando conta também dos reconhecimentos geográficos da região dos rios Galera, Sararé, Guaporé e Juruena, por uma diligência do tenente coronel engenheiro Ricardo Franco de Almeida Serra.¹ Nessa carta, o governador introduziu as informações constantes no Diário sobre a população do quilombo do Piolho e suas deliberações a respeito dela.

Já nos dias atuais, no bojo da “nova” abordagem historiográfica surgida a partir dos anos de 1970, o Instituto Histórico e Geográfico de Mato Grosso também publicou, em 2001, uma transcrição do Diário da Diligência, sem a carta do governador, iniciando diretamente os relatos em 7 de maio de 1795.

Na apresentação do documento, a historiadora e presidente do IHGMT, Elizabeth Madureira Siqueira, recorreu ao trabalho de John Monteiro ² para lembrar que, no Brasil colônia, o trabalho compulsório era marcado pela escravidão não só dos negros vindos da África e seus descendentes, mas também dos índios – os *negros da terra* – preados no sertão

¹ Este trabalho utiliza a 3ª edição de “Rondônia”, de 1935 (Brasília, Série V, vol. XXXIX).

² Monteiro, J. M. *Negros da Terra. Índios e Bandeirantes nas Origens de São Paulo*, S.Paulo, Companhia das Letras, 1994.

pelos bandeirantes paulistas, que tinham no tráfico interno da mão-de-obra indígena a sua sustentação. Até bem pouco tempo, disse Siqueira, o quilombo dos Palmares, em Alagoas, era o único conhecido e veiculado na historiografia e, apenas no ano comemorativo do centenário da abolição, em 1998, tornaram-se mais conhecidas as obras de brasileiros e brasilianistas sobre a escravidão, através de novas publicações e simpósios, tornando esse tema importante, de modo irreversível, para a compreensão da cultura, do caráter e das relações da sociedade brasileira. Mato Grosso participou desse debate através de um levantamento das fontes sobre a escravidão e esse documento – o Diário da Diligência – revela a sua importância por aclarar questões que enriquecem a análise do movimento de resistência escrava.

Siqueira é divulgadora de outros documentos fundamentais acerca da história de Mato Grosso, nos séculos XVIII e XIX, inclusive dos próprios quilombos, em particular o que existiu na região de Chapada de Guimarães (Santana da Chapada ou ainda Lugar de Guimarães). Em sua publicação de 2002³, explorou dados extraídos de relatórios policiais da Província sobre o quilombo de Cansação, na margem direita do Rio Manso, ao pé da Serra Azul, na estrada de Paranatinga, que se abastecia de munições e provisões nos quilombos da região de Diamantino, em troca de ouro e diamante extraídos na serra do Roncador.

A transcrição do Diário da Diligência publicada pelo IHGMT apresenta como particularidade, em relação à transcrição de Roquette-Pinto, o fato de incorporar, no corpo do próprio relato, uma listagem dos nomes de cada um dos 54 quilombolas capturados no quilombo do Piolho, com suas respectivas idades, especificando os negros, os índios, as índias, as “caborés fêmeas” e os “caborés machos”.

Essa importante relação de nomes e idades consta também de uma terceira transcrição do mesmo Diário, com diferenças na compreensão das grafias, feita pela também historiadora Marlene G. Araújo, em uma publicação organizada por Carlos Alberto Rosa e Nauk Maria de Jesus⁴, no âmbito do Mestrado em História (CHS) da UFMT. A transcrição do IHGMT não faz qualquer referência à localização do documento quanto ao arquivo histórico de origem, enquanto que Araújo situa como fonte o Arquivo Público de Mato Grosso (Fundo Governadoria; Grupo- Séc. do Governo; Local: Vila Bela – 05 a 10-1795; Quilombo do Piolho, Lata 1795A, APMT). A pesquisadora Marlene Araújo conseguiu ainda recuperar e transcrever uma parte rasurada do documento original (“dando a entender que não era isso que deveria ser escrito”), referente à localização de ouro “de bom toque” em córregos da região do Rio Sararé.

A soma total da população do quilombo coincide, portanto, com a apresentada na transcrição de Roquette-Pinto. Eram 54, assim distribuídos: 6 negros, 8 índios, 19 índias, 10 “caburés machos” e 11 “caburés fêmeas”.⁵

Os dados são surpreendentes em vários aspectos. Quase 90% da população do quilombo eram de indígenas e caburés, homens e mulheres; não havia sequer uma mulher

³ Siqueira, E. M. *História de Mato Grosso. Da ancestralidade aos dias atuais*, Ed. Entrelinhas, Cuiabá, 2002.

⁴ Rosa, C. A. & Jesus, N. M. de (org.). *A terra da conquista. História de Mato Grosso Colonial*. Ed. Adriana, Cuiabá, 2003.

⁵ Adotei o procedimento de cotejar as duas transcrições, do IGHMT e a de Marlene Araújo, de modo a torná-las complementares, contornando problemas de digitação e de entendimento das grafias. Por exemplo: na transcrição de Araújo, embora a soma total de índios seja 8, na listagem são apresentados apenas 7 nomes, enquanto a listagem do IHGMT encontra-se completa.

negra e dos negros, o equivalente a 66% tinha 70 anos ou mais. As mulheres, indígenas e caburés, compunham quase 56% da população. Os índios mais velhos tinham 40 anos e, dentre os e as caburés, os mais velhos tinham 18 anos, tendo nascido portanto em 1777, depois da primeira destruição do quilombo, em 1770, no governo de Luiz Pinto de Souza Coutinho, a quem sucedeu Luiz de Albuquerque de Mello Pereira e Cáceres, irmão de João de Albuquerque. Os e as caburés eram, em sua maioria crianças, o que pode indicar que a população vivia em franca recuperação. Seria razoável concluir que, desconsiderando a sua história anterior, o quilombo do Piolho era mais uma aldeia indígena – renomeado Aldeia Carlota (em homenagem à princesa), do que propriamente um quilombo, embora assim tenha se consolidado na historiografia mato-grossense.

O quilombo do Piolho e os pretos de Vila Bela

Antes de ser abatido pelas forças de Luiz Pinto de Souza Coutinho em 1770, o quilombo do Piolho, conhecido também como quilombo do Quariterê (ou Quariteté, tendo por referência um outro nome do mesmo rio) foi, segundo os pesquisadores matogrossenses, o maior e mais significativo da região de Vila Bela (na Chapada e no vale do Guaporé), não só pela sua população mas também pela organização social e fartura das suas roças, tendo sido encontradas ali até mesmo duas tendas de ferreiro.

Em sua tese de doutorado, a antropóloga Maria de Lourdes Bandeira⁶ assim destacou sua importância:

Há muitas referências a esse quilombo na documentação e literatura sobre a região. Formou-se às margens do Rio Quariterê ou Piolho, afluente da margem ocidental do Guaporé. Foi abatido pela primeira vez em 1770, quando o capitão-general João Costa Pinto armou contra ele poderosa bandeira. Esse quilombo era formado de escravos fugidos das minas do Mato Grosso [Vila Bela], de pretos livres e de índios.

Na organização política residia a especificidade do quilombo Quariterê, que nisso se distinguia de Palmares e dos quilombos do Ambrósio e de Campo Grande. A forma de governo adotada foi a realeza. Havia rei, mas à época da primeira destruição era governado por uma preta viúva, a Rainha Teresa [de Benguela], assistida por uma espécie de parlamentar, com capitão-mor e conselheiro. A alcunha do conselheiro da rainha, José Piolho, transformou-se em uma das designações do quilombo. Nos quilombos de Alagoas e de Minas Gerais, a chefia era masculina e não assumia o caráter de reinado formal, como no quilombo de Vila Bela. (Bandeira, 1988:118).

Na sua rigidez disciplinadora, a rainha ficou conhecida por aplicar duros castigos aos desertores, como enforcamentos, fraturas das pernas e enterramento vivo. Como em Palmares, na religião havia um sincretismo entre cristianismo e valores religiosos africanos. Quando abatido pela primeira vez, sua população era de 79 negros, homens e mulheres, e 30 índios, levados a ferros para Vila Bela, morrendo e fugindo muitos.

A rainha Teresa ficou de tal modo chocada e inconformada com a destruição do quilombo que enlouqueceu. Taunay (1891:150) diz que “quando

⁶ Bandeira, M. de L. *Território Negro em Espaço Branco*, Ed. Brasiliense, SP, 1988.

foi preza, esta negra Amazona parecia *furiosa*. E foi tal a paixão que tomou em a ver conduzir para esta Vila que morreu enfurecida”. Os vexames e a grande violência que se abateram sobre a Rainha e seu povo, com o objetivo expresso da subjugação humilhante, foram demais para Teresa que encontrou na loucura uma forma de reação, recusando-se a se entregar e a curvar-se à autoridade dos brancos. Os quilombolas sofreram castigos cruéis em praça pública, expostos à curiosidade do povo, e foram marcados a ferro com a letra F, conforme determinação de alvará régio. Traumatizada pela ruína e aniquilamento de seu quilombo, num dos acessos de furor, expressão de revolta, a Rainha matou-se. O suicídio foi o gesto supremo de rebelião da Rainha à dominação dos brancos. (Bandeira, 1988:119-120).

Pela sua importância, pelo seu pioneirismo, a tese de Maria de Lourdes Bandeira tornou-se uma referência obrigatória para os novos pesquisadores interessados e envolvidos com o reconhecimento de territórios negros no Brasil contemporâneo.

Em Mato Grosso, as reivindicações em torno das terras de quilombo cresceram em visibilidade nas últimas décadas, em parte favorecidas pela expressão histórica e cultural da população negra da cidade de Vila Bela. Uma cidade construída pelos portugueses em meados do século XVIII, com centenas de moradias, que passou a ter como únicos habitantes uma comunidade de negros e que assim permaneceu até por volta de 1950-1960, quando os novos migrantes, oriundos do sul do Brasil, descendentes principalmente de colonizadores alemães e italianos, ocuparam a região e fundaram um núcleo urbano separado, voltado para a agroindústria de exportação, nas margens do centro de arquitetura colonial.

Essa caracterização de Vila Bela configura o que nós poderíamos chamar de seu “mito de origem” e podemos ver a velha cidade colonial acentuando hoje essa sua particularidade, entendida como expressão da resistência da comunidade negra, que tomou posse de um território branco. Como um grande quilombo às avessas, instalado nas antigas moradias do colonizador, do seu próprio senhor. Isolada, sobrevivente, adaptada às agruras do sertão, a população ocupou a cidade e fez florescer a sua própria cultura, resultado das influências africanas e portuguesas

Na tese de Maria de Lourdes, ao procurar reproduzir a perspectiva da comunidade de Vila Bela, questões relacionadas diretamente com a escravidão foram consideradas secundárias. Era provavelmente de origem banto a maioria dos ex-escravos de Vila Bela, vindos da Guiné e de Angola, segundo informações genéricas de Peter Fry e Carlos Vogt (1983)⁷, com dados esparsos de Nina Rodrigues. Mas a autora descartou refletir nessa direção, por não vê-la como frutífera e por ver racismo nos estudos evolucionistas de Nina Rodrigues que, ao abordar a temática dos africanos no Brasil, “postulou a hierarquização das raças africanas, ressaltando a superioridade dos sudaneses sobre os demais estoques da população negra traficada para o Brasil” (Bandeira, 1988:15).

De modo amplo, através de dados esparsos, podemos concluir que, comparada com a população de outras capitâneas, a população de escravos de Mato Grosso era em geral mais masculina do que feminina, não jovem e de origem africana diversa, pois era comprada no

⁷ Em 1981, realizei juntamente com Virginia Valadão e Vincent Carelli uma primeira pesquisa de campo em Vila Bela, a convite de Carlos Vogt, para identificar a possibilidade de expressões de origem africana entre aquela população, tendo coletado informações através do ritual da festa do Congo, além de entrevistas sobre as relações com os povos indígenas da região.

Rio de Janeiro, na Bahia, Pernambuco, Minas Gerais e no Pará quando, no período pombalino, seu comércio pelo rio Madeira foi um monopólio da Companhia do Grão Pará e Maranhão, de onde chegavam “escravos da Guiné e Angola” (Bandeira, 1988:72). Em documentos como os do Núcleo de Documentação (NDIHR) da UFMT explorados pela autora, há unicamente referências genéricas a escravos procedentes do “Congo-Benguela, Ussa, Nagô e Africana”.

Pelos dados do governador Rolim de Moura, de 1752, logo no início da administração da capitania (desmembrada da capitania de São Paulo) havia uma população total de 1.175 escravos. Já em 1780, o governador Luiz d’Albuquerque de Mello Pereira e Cáceres registrou que três quartos dos habitantes da capitania eram negros, mulatos e outros mestiços “das muitas diferentes espécies”, sendo a mais considerável parte as que tinham “aliança com os ditos Negros de África, sujeitos ao cativo” (Bandeira, 1988:51). Em Vila Bela, nos seus arraiais de mineração, no Forte Príncipe da Beira e nas missões de índios da fronteira com a Bolívia havia, ainda segundo Luiz d’Albuquerque, uma população total de 5.994 habitantes.

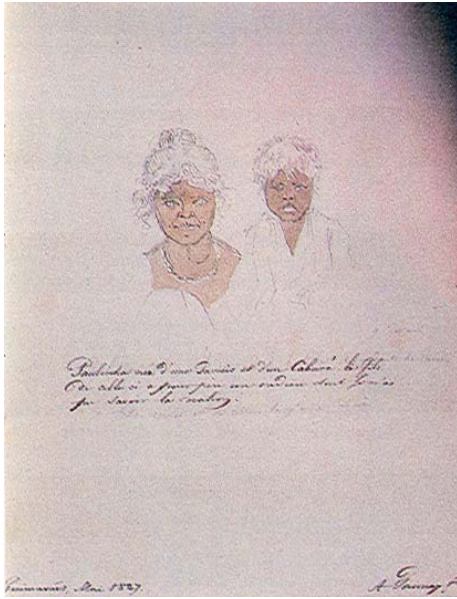
Os relatos orais dos informantes mais idosos parecem indicar a Maria de Lourdes Bandeira que entre 1860 e 1960 Vila Bela foi um território exclusivo da população negra, mesmo que os dados históricos não evidenciem claramente isso. Ao incorporar essa compreensão da comunidade, ela incluiu como autotaxonomia dos negros não só a cor da pele - que pode ser também “clara” - mas também a textura dos cabelos. “Por esse critério” – ela diz – “os indivíduos de pele clara e cabelos encarapinhados são pretos” (Bandeira, 1988:69). E ainda: “É essencial ter presente que a comunidade começou a se constituir em torno de 1860. Se ainda havia, por ventura, indivíduos brancos, eles ou ‘empreteceram’ como membros da comunidade, ou lhe eram marginais. Sua presença, após 1860, nem reverteu o processo de formação da comunidade de pretos nem interferiu no seu curso, uma vez que o igualitarismo eleito pelos pretos como princípios constitutivos de sua comunidade é concretamente a negação absoluta do modelo de sociedade dos brancos. Os brancos ali existentes, portanto, não passavam de indivíduos brancos de uma coletividade negra em formação” (Bandeira, 1988:69-70).

Ao adentrar no emaranhado quase indecifrável, no verdadeiro cipó de classificações identitárias presentes no processo histórico da constituição social da comunidade de Vila Bela, vemos o fundamental: a cor de cada um depende do olhar de quem olha, de onde, quando se olha e para quê. Em 1827, por exemplo, Hercules Florence, que visitou a cidade durante a Expedição Langsdorf (1825-1829), conseguiu ver ali apenas uma família de cor branca, não mais do que cinco pessoas: dona Matilde, o marido e suas filhas. O “resto” era constituído de “alguns centos de *caburés*”, como eram denominados os descendentes de negros e índios, particularmente índias “*cabixis*” capturadas nas aldeias da região. As designações “*cabixi*” e “*caburé*” nos dão uma pista da sociedade que resultou da memorável debandada dos brancos ainda no século XVIII.

Caburés e cabixis: negros e índios

Adrien Taunay, também participante da Expedição Langsdorf, pintou em Chapada de Guimarães, em 1827, um ano antes da sua morte nas águas do Guaporé, em Vila Bela, algumas aquarelas retratando os *caburés*. A seguir, são reproduzidas três delas, onde

podemos ver descendentes de uma mulher Paresi com um caburé, portanto mais especificamente cabixi.



Em francês: *Paulinha, nascida de uma Pareci e de um caburé. O filho dela tem como pai um índio, mas eu não pude saber a que tribo pertence.*



Em francês: *Aninha, irmã da anterior.*

Fonte: *A Expedição Langsdorff em Mato Grosso*. Moura, C. F. EdUFMT, 1984

Embora toda a extensa região de colonização portuguesa ao longo da fronteira, nas águas do Rio Guaporé e seus tributários, fosse reconhecidamente habitada pelos inúmeros grupos Nambiquara (falantes de uma língua isolada), que tinham como seus vizinhos mais próximos a Sudeste os Paresi-Cozárini (aruaque)⁸, as expressões cabixi e caburé são consideradas de origem tupi, o que não é impossível, por serem as águas do Juruena também território dos Apiacá e Caiabi e pelo intenso uso da língua geral entre os colonizadores, além da presença expressiva de índios das missões jesuíticas espanholas da Bolívia. Ainda hoje não é difícil encontrar falantes do guarani entre os habitantes de Vila Bela.

Pelo dicionário Aurélio, caburé é o cafuzo, o caboclo, como também um “indivíduo atarracado, achaparrado”, “pessoa que só sai à noite”, “pessoa feia e de ar tristonho” ou ainda designação de pequenas corujas e de “vaso de feitiço”, de barro, pequeno, bojudo no centro e estreito na base.

Nina Rodrigues, em *Os Africanos no Brasil*, publicado em 1906 (2004), no capítulo sobre as sobrevivências lingüísticas, percebeu que o prefixo *ca* (ou *ka*) em quimbundo ou “na língua d’Angola” indicava justamente o diminutivo do singular, tal como nas palavras espingarda (*uta*) e espingardinha (*ka-uta*) ou cobra (*niok*) e cobrinha (*ka-niok*). Na língua

⁸ O povo Paresi (que se autodenomina *Haliti*) é formado por grupos endogâmicos - Wáimare, Caxíniti e Cozárini, além de outros já extintos - autosuficientes econômica e politicamente, habitantes do extenso divisor das águas do Paraguai e do Amazonas, no noroeste matogrossense. Ver: Machado, 1994.

quimbundo⁹, o sufixo *ixi* indica naturalidade, terra, da terra. Também a expressão quilombo, utilizada nos documentos portugueses de Vila Bela no século XVIII, tem origem no quimbundo: *kilombo* significa acampamento fortificado, entre os M'bangala.

Parece ao menos plausível, diante das incertezas, levantar a hipótese de que as expressões “caburé” e “cabixi” pudessem ser de origem banto, usadas no contexto das relações étnicas, incorporadas pelos portugueses, designando identidades pejorativas, atribuídas pelos negros aos Nambiquara e Paresi (em particular do grupo Cozárini, habitantes das cabeceiras do Guaporé, Jauru e Cabaçal), que partilhavam limites de território e que faziam incursões guerreiras entre si, praticando eles mesmos o rapto de mulheres e crianças. A expressão “caburé” (ou “caboré”), que desapareceu dos relatos e dos documentos históricos de Mato Grosso a partir do final do século XIX¹⁰, parece ter indicado uma atribuição mais genérica para os mestiços de índios e negros, enquanto que “cabixi” (presente ainda hoje) pode ter sido uma atribuição mais propriamente aplicada a esses dois povos indígenas, com os quais os negros formavam os seus quilombos, inclusive “dialogando” com as culturas indígenas, através igualmente do rapto de mulheres e crianças, como ficou constatado no quilombo do Piolho e em outros. O uso do prefixo diminutivo *ka* pode ter tido relação com a estatura dos índios, pois não passou despercebido dos pesquisadores (Roquette-Pinto e Lévi-Strauss) que os Nambiquara e igualmente os Paresi tinham (e têm) em média não mais do que 1,60m.¹¹ Em todo caso, mesmo pelos dicionários, é enfatizada a característica negativa, pejorativa do “caburé”, como um sujeito “atarracado, achaparrado”¹².

A mestiçagem entre índios e negros já era referida em carta de 1759 do primeiro Governador da Capitania, Antonio Rolim de Moura, utilizando o termo “curiboca”. A expressão “cabixi” pode ser encontrada no relato de Alexandre Rodrigues Ferreira, que registrou em sua Viagem Filosófica (1783-1792), com base nos Anais de Vila Bela, que nas águas do Guaporé encontravam os sertanistas “vários lotes de *Kabixis*”, “gentios” que serviam “aos outros” de escravos. Ele os distinguia dos “*Paresis*”, uma “Nação” populosa também dominada pelos sertanistas, quando dela já eram encontrados apenas “raros” indivíduos (Ferreira, 1974:28-29). Em 1734, Fernando Paes de Barros e seu irmão, Artur Paes, bandeirantes preadores de índios, naturais de Sorocaba, capturavam índios Paresi quando atingiram o Rio Galera e descobriram o ouro, tirando nas fraldas da serra (onde

⁹ Pesquisa bibliográfica realizada no acervo do Real Gabinete Português de Leitura (RJ), em março de 2006. Ver, dentre outros: *Lições de Gramática de Quimbundo (Português e Banto). Dialecto Omumbuim, língua indígena de Gabela, Amboim – Quanza, Sul de Angola – África Ocidental Portuguesa*. Maia, Antonio da Silva, Edição do Autor, 2ª Ed., Luanda, 1964.

¹⁰ O comerciante português Joaquim Ferreira Moutinho, em sua *Notícia sobre a Província de Matto Grosso...*, publicada em 1869, ainda se referiu aos “caburés” entre os muitos mestiços aí encontrados.

¹¹ David Price (1972) discordou de L. Strauss a esse respeito, por encontrar também entre os Nambiquara índios com estatura maior, comparável à dele, de 1,80m. Porém não seria exagerado dizer que, de um modo geral, eles ainda hoje são mais baixos do que altos.

¹² Se, apenas por curiosidade, utilizarmos hoje os recursos dos meios digitais, acessando através da Internet um serviço de buscas (a exemplo do Google) não encontraremos nenhuma referência ao termo “cabixi” mas poderemos encontrar a expressão “caburé” em várias situações e em várias regiões do país (Pernambuco, Bahia, litoral do Rio de Janeiro), além de ser o nome de um conhecido prêmio anual de concurso de publicidade, que tem sempre um negro em sua propaganda. É verdade que isso não indica muita coisa além da possibilidade de concluir que a expressão é mais genérica do que o termo “cabixi”, que parece mais particularmente referido a Mato Grosso.

depois seria fundado o arraial de São Francisco Xavier) os primeiros três quartos de uma oitava ¹³

Em 1797, em sua descrição geográfica da Província de Mato Grosso, Ricardo Franco ¹⁴ assim se referiu aos “Cabixis” e “Parecis”:

“(…) Nas montanhas, serras, matos e campos dos Parecis vivem muitas nações de índios ainda não domados, de que os mais próximos a nós e conhecidos são os seguintes: - Cabixis, nação que transita os campos dos Parecis, vivem nas cabeceiras e matos dos rios Guaporé, Sararé, Galera, Piolho e Branco, entre os quais se ocultam muitos escravos fugidos (...). - Parecis, antiga nação dominante dos campos d’este nome, que habitavam as origens dos seus principais rios que correm para o Tapajoz, e que as incursões, captivos, e emigração causadas pelos portugueses, quasi extinguiu, devendo esta nação a sua ruína ao seu valor e pacífica conducta: o resto que escapou se misturou com os cabixis e mambaras [Waimare] (...) – Mambaré[a]s, com quem se misturam os cabixis n’um braço do Juruena (...).”

Já no século XIX, o Diretor Geral dos Índios da Província de Mato Grosso, Joaquim Alves Ferreira, em sua célebre “Notícia sobre os Índios de Mato Grosso dada em ofício de 2 de dezembro de 1848 ao Ministro e Secretário de Estado dos Negócios do Império” ¹⁵, localizou nas Serras e Campos dos Parecis: os “Parecis”, com uma população de 250 índios; os Maibarés, 400 índios; e os “Cabixis”, com um total de 500 índios. Ainda no mesmo documento, ele se referiu aos “Nambiquara” (600 índios) e aos “Tapanhunas”, que compunham a maior população, 800 índios, ambos localizados nos afluentes do Arinos.

É interessante observar que, em seu trabalho sobre a escravidão indígena (em São Paulo, para onde eram levados muitos Pareci capturados), John Monteiro (1994:220) diferenciou os escravos indígenas – os “negros da terra” – dos cativos negros (que substituíram os indígenas no século XVIII), sendo estes denominados “gentio da Guiné”, “peças da Angola” ou, “mais freqüentemente, tapanhunos – um termo tupi designativo de escravo negro (...)”. Roquette-Pinto, em sua Carta Etnográfica, de 1934, situou índios “Tapanhunas” nas águas do Arinos, assim como “Nhambikuaras”, entre o Arinos e o Rio do Sangue (embora expressasse sua dúvida com uma interrogação). Também os chamados Beço-de-Pau (devido ao uso masculino do disco labial) foram denominados de “Tapayunas” e atacavam os Pareci das cabeceiras do Arinos, nos primeiros tempos das linhas telegráficas construídas pela Comissão Rondon, particularmente na estação de Ponte de Pedra, na primeira metade do século XX ¹⁶ (Machado, 1994:194).

Grümbert ¹⁷ suspeitou serem Caiabi os índios habitantes da foz do Rio dos Peixes, tributário do Juruena, e mencionados como Tapanhunas em depoimentos dos Apiacá (índios

¹³ *Anais de Vila bela da Santíssima Trindade desde o descobrimento do Sertão do Mato Grosso no anno de 1734*. IHGMT, Publicações Avulsas, nº 28, Cuiabá, 2001.

¹⁴ *Extracto da descripção geographica da província de Matto Grosso feita em 1797, por Ricardo Franco de Almeida Serra, sargento mór de Engenheiros*. RIHGB, T.VI, 1844.

¹⁵ IHGMT, Publicações Avulsas, nº 33, 2001.

¹⁶ Os Beço-de-Pau ou Tapayunas, vítimas das epidemias e da violência dos seringais, foram transferidos para o Parque do Xingu em 1969.

¹⁷ Georg Grümbert. *Beitrage zur Ethnographie der Kayabi Zentralbrasiliens*. Archiv für Völkerkunder, Viena, 24, sem data (tradução em Travassos, 1993:449-450).

de língua tupi, na qual *jhü* significa a cor preta). Em suas palavras, esses Tapanhunas eram o principal obstáculo à coleta de pedras para os machados dos Apiacá e, dentre outros grupos, foram mencionados os “*tapanhónaúhum*”, que “pintavam três círculos pretos no rosto”. Ainda segundo Grümberg, durante as primeiras décadas da expansão dos seringais, nas águas do Arinos e do Juruena, havia muitos ataques de “tapanhunas”, identificados ocasionalmente como “caiapós”. Não é impossível pensar, com base nesses dados esparsos, que os índios tidos como Tapanhuna ou Tapayuna fossem os Caiapó meridionais, chamados também de Beijo-de-Pau, que pressionados pela expansão das frentes de colonização nos séculos XVIII e XIX migraram para as águas do norte, disputando territórios com outros grupos.

Roquette-Pinto (1935:50) considerou “bem provável” que os Tapanhunas fossem os Nambiquara do Juruena, “de pele muito escura”, como também recusou-se a julgar “digna de consideração” a opinião dos que os concebiam como “um *mocambo* de antigos escravos fugidos às lavras de Mato-Grosso [Vila Bela], vivendo isolados nas matas do Arinos”. Isso era uma “fantasia” como tantas outras, que “atravancavam” a etnografia no Brasil, desesperando os dispostos a estudar “com sinceridade”. Para ele, “a existência de uma tribo de negros [*Tapuiuna*, “bárbaro negro”] nunca passou de fato lendário, embora repedido por autores de nota”, sendo o nome uma “alrunha pejorativa a índios escuros de algum tributário da bacia do Juruena”.

Embora tenha sido um pioneiro na divulgação do Diário da Diligência, Roquette-Pinto não incorporou o seu conteúdo enquanto informação etnográfica ao contemplar os Nambiquara, adotando um comportamento metodológico bastante reproduzido ainda nos dias atuais, inclusive por novos pesquisadores em Mato Grosso, quando buscam observar as sociedades e culturas indígenas como se estivessem “isoladas”. Ao desenvolver o interesse em estudar temáticas relacionadas aos povos indígenas, trabalham na perspectiva de um “modelo” de sociedade estático, a-histórico, adotando-o como se fosse “a fórmula” do fazer antropológico. Desse ponto de vista, as possibilidades do contato, das trocas culturais entre índios ou, mais ainda, entre índios e negros, são complicadores na sua construção explicativa ou interpretativa. É possível observar o mesmo comportamento entre pesquisadores que estudam as comunidades negras, quando operam também estratégicas para tornar “invisível” (ou secundária) a presença expressiva dos índios nos quilombos¹⁸.

Na dissertação *Senhores da Memória: uma história do Nambiquara do cerrado*, defendida em 2.000 no mestrado em História da UFMT (publicada em 2002), Ana Maria

¹⁸ Em *Os Quilombos e as Novas Etnias* Alfredo W. de Almeida (2002:69-70) está atento a essa questão, que se coloca nos movimentos atuais de reivindicação em torno das terras de quilombos, afirmando a importância de levar em conta a autoidentificação dos grupos “remanescentes. Ele se refere a situações em que as *terras de índio* e as *terras de preto* se sobrepõem, como no Maranhão e no Piauí, ou mesmo nos casos em que há relações estreitas entre quilombolas e índios, como registrou em seu diário Darcy Ribeiro (1996), no relato de 1949 sobre os Urubus-Kaapor, mais especificamente os denominados “Urubus negros” das margens do Turiaçu, escuros e de cabelos menos lisos, que atacavam os “negros mocambeiros”, inclusive raptando suas mulheres. Lembra ainda que no Diretório dos Índios, de 1758, a política pombalina proibiu que os índios fossem chamados de *negros*, inclusive que eles próprios assim se autodenominassem, para distinguí-los dos pretos da costa da África.

Dentre outros, também Rodrigo Grünewald (1999) fornece elementos da presença de negros na formação da comunidade indígena Atikum, na Serra do Umã, no sertão pernambucano.

Costa, ao descontextualizar historicamente as relações étnicas, desconhece a expressão “cabixi” como indicadora de uma identidade pejorativa atribuída aos Nambiquara e aos Paresi, como se não fosse mais do que mera “imaginação” de suas fontes, que representariam uma compreensão “errônea” a respeito dos índios. Curiosamente, ela recorre ao depoimento do único índio Paresi que carrega em seu próprio nome o termo “cabixi” (ao menos de quem se tem notícia), Daniel Matenho Cabixi, que diz: *“Eu tenho quase certeza absoluta que os Cabixi talvez nunca existiram. Talvez existiram sim, na imaginação dos exploradores e dos historiadores”* (Costa, 2002:73).

É fundamental a informação de que Daniel Matenho Cabixi é um índio Paresi do grupo Kozárini, que nasceu na região da Aldeia Queimada (*Koterekô*) e que foi adotado ainda criança por um Paresi do grupo Waimare, quando seus pais faleceram em decorrência de epidemias, em meados do século XX. Ao ser levado para um internato para crianças órfãs no Utiariti (que havia sido uma estação telegráfica), os missionários jesuítas, inadvertidamente, o batizaram e incorporaram em seu nome o estigma de ser um “cabixi”, assim denominado pelos Waimare e Caxíniti¹⁹.

Sendo uma identidade pejorativa atribuída, não se pode esperar que alguém se assumia de bom grado como sendo um “cabixi”. Sem que haja uma boa razão para isso, ninguém estaria disposto a se reconhecer orgulhoso como um portador de um estigma. Dentre os meus próprios informantes (Machado, 1994:91), em várias ocasiões isso se tornou manifesto, quando respondiam às minhas insistentes indagações a respeito. Um deles, Caxíniti (grupo que se assumia como sendo o “verdadeiro” Paresi), disse:

- Os cabixi? A senhora nunca viu? É uma parte que talvez não [lhe] explicaram muito bem. Minha mãe me contava que os Paresi desde o começo foram poucos. Os índios Paresi são uma tribo de índios mais... bons que os outros. Não fazem mal um ao outro, têm coração bom, essas coisas. Agora: os cabixi são diferentes. Cabixi faz mal, mata os outros... mataram muito nossa gente. Sangue ciumento, sangue jovem, essas coisas...

Os cabixis: Nambiquara e Paresi em situação histórica

Como sabemos, não existe uma autodenominação coletiva para os inúmeros grupos Nambiquara, como existe entre os Paresi (de designação desconhecida), que se reconhecem como *Haliti*, expressão que tem um sentido de “povo, nós, nossa gente”. Sua língua é isolada e seu território já ocupou uma extensa região entre os tributários do Guaporé e do Juruena, na Serra do Norte e na Chapada dos Parecis.

Nambiquara é uma identidade atribuída, encontrada em relatos do início do século XVIII (presente nas notícias de Pires de Campos) que expressa, em tupi, orelha furada. Eles eram também conhecidos como os Guainguacuré (ou Guaiguacuré), segundo Max Schmidt, já no começo do século XX. Para Roquette-Pinto (1935:215), *Uaikoakôrê* era uma designação dada pelos Paresi, significando “irmão do chão”, por dormirem diretamente sobre o solo, sem o uso de esteiras ou redes.

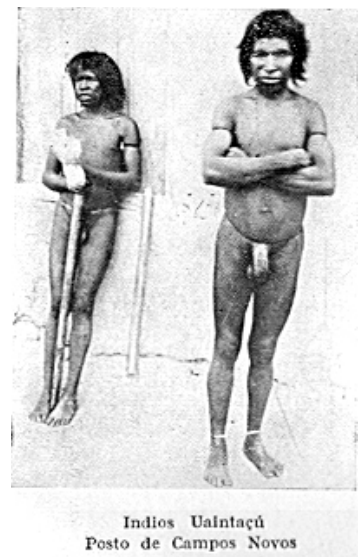
¹⁹ Em minha pesquisa para a tese de doutorado, tive oportunidade de conhecer Pedro Kezo e Emiliano Kalomezoré, no P.I. Umutina (em Barra do Bugres), ambos Paresi-Waimaré, hoje falecidos, que me forneceram esses dados, envolvidos diretamente com esses acontecimentos.

Ainda hoje os pesquisadores, em decorrência de problemas enfrentados com a língua pouco conhecida, têm dificuldade para identificar os diferentes grupos, entre dezenas de nomes, pois estão sempre referidos a um universo de relações étnicas que podem expressar tanto autodesignações quanto designações entre os vários grupos ou ainda uma variedade de identificações atribuídas pelos outros povos da região. Em um terreno sempre movediço, raramente os dados decorrentes de abordagens etnográficas coincidem e os pesquisadores correm riscos ao elaborar as suas próprias identificações. De um total de quase 30 grupos locais relacionados por David Price nos anos de 1980²⁰, informações colhidas atualmente entre os próprios índios²¹ indicam a existência dos seguintes grupos, assim distribuídos: Aikutesu, Kwalisatesu, Namkutesu, Erahinkâtesu, Alakutesu, Yotusu, Alantesu, Hahaintesu (Manairisu), Waikutesu, Katithaulu (Saráré), todos no Vale do Guaporé; Sawentê, Yalakaloré, Lacondê (Yalakunté), Sabanê, Hinkatesu, Latundê, Siwaihsu (Manduca), Nagarotê, Mamaindê, todos na Serra do Norte; Wakalitesu, Kithaulu, Halotesu e Sawantesu, conhecidos como os Nambiquara do cerrado.

Não é possível saber ao certo quais grupos Nambiquara recebiam no século XVIII a designação pejorativa “cabixi”, mas é possível afirmar sem vacilar que eles partilharam esse estigma com os Paresi do grupo Kozárini, que habitavam a região da fronteira de Vila Bela, com os quais trocavam mulheres e crianças, principalmente através das incursões guerreiras.

Roquette-Pinto não parecia ter alguma dúvida a esse respeito: os Kôkôzu (talvez os Tapanhunus, “os mais escuros de todo o vale do Juruena”), chamavam de Uaintaçu o grupo Nambiquara do Sudoeste e, em suas palavras:

São esses *Uaintaçu* ou *Uáindzê*, os mesmos que, nas vizinhanças de Mato-Grosso [Vila Bela], no Guaporé, recebem o nome de *Kabixis*; denominação que por outro lado, tem sido aplicada pelos Parecis, como título pejorativo, a certo grupo de sua mesma tribo: o dos *Kozárinis*. (1935:215).



Índios Uaintaçu
Posto de Campos Novos

Para ir além das constatações de que índios e negros conviviam nos quilombos, como ocorreu efetivamente no quilombo do Piolho, o que é evidenciado pelos relatos históricos mercedores de um investimento de pesquisa, de riqueza comparável ao Diário da Diligência, é necessário recorrer a um quadro conceitual antropológico que permita superar os problemas colocados ou provocados pelas fontes, que possibilitem uma releitura e uma nova interpretação dos dados disponíveis. O que as informações do Diário podem nos dizer efetivamente sobre as relações estabelecidas entre os grupos indígenas e os não-índios, negros, portugueses e bandeirantes, naquele momento histórico? Como fazer com que os

²⁰ Tawandndé, Lakondé, Taiaté, Yaludndé, Ta'wedndé, Latundé, Tocokiru, Mamaindê, Negarotê, Silwaihsu, Hingutdsésú, Niyalhósú, Kitaunlu, Juina (Kitaunlu), Salwedndésú, Halo'tesú, Wakalitdesú, Âinggütdesú, Nandesú, Kwalinsãndésú, 'Yó'dunsú, Erahí'daunsú, Âlãndésú, Alakatdesú, Wáikatdesú, Wahsusu e Katditaunlu (Price, D. *The Nambiquara*, in: *In the path of Polonoroeste: Endangered Peoples of Western Brazil*, Maybury-Lewis (e outros), s.d.)

²¹ Fornecidas pessoalmente por Aloir Pacini (Museu Rondon-UFMT), em outubro de 2005.

relatos e as pesquisas realizadas posteriormente participem de um “diálogo” com esses dados, com vistas à produção de um conhecimento acerca desses povos?

Ao propor a noção de situação histórica, João Pacheco de Oliveira (1988) buscou elaborar um instrumento alternativo de abordagem e de enquadramento teórico do contato interétnico, a partir das contribuições da visão processualista de Max Gluckman, que incorpora a historicidade do objeto de investigação, postura questionadora da naturalização das sociedades, entendidas como entidades fechadas e homogêneas²². Ele concebe o contato como um conjunto de relações entre atores sociais vinculados a diferentes grupos étnicos, cuja unidade não é preconcebida, não é um pressuposto teórico mas sim “algo a ser pesquisado e cuidadosamente definido pelo estudioso do contato, que deve buscar tal unidade no processo concreto de interação social e nas percepções que dele têm os diferentes grupos (étnicos e outros) envolvidos” (Pacheco de Oliveira, 1988:57). O contato interétnico é um *fato constitutivo*, por presidir a organização interna e o estabelecimento da identidade do grupo étnico (Barth). Os valores da tradição são ressignificados na situação de contato, podendo refletir e incorporar padrões e símbolos de outras culturas.

Ao procurar compreender as relações estabelecidas entre o Marechal Rondon e os índios Paresi dos grupos Waimare e Caxíni, na instalação das linhas telegráficas em seu território, no início do século XX, recorri (Machado, 1994) às reflexões de Pacheco de Oliveira para discutir a questão da temporalidade da cultura, da relação entre cultura e história em situações de mudança e de dominação. Procurei levar em conta a visão que os próprios índios tinham do processo histórico no qual estavam inseridos, quando as ressignificações culturais propiciaram e legitimaram o empreendimento militar que acabou por levar à perda total dos seus territórios. Ao observar a instauração da dominação, além da possibilidade do uso de meios coercitivos, Pacheco de Oliveira (1988:59) nos lembra a importância metodológica de considerar a perspectiva dos índios, o que pressupõe estar atento ao “estabelecimento de *diferentes graus de compromisso* com cada um dos diversos atores, além de certa *dose de legitimidade*, proveniente de uma conexão positiva, estabelecida pelo grupo étnico subordinado, entre essa dominação e seus próprios valores últimos”.

Em sua conferência de 1997, no Museu Nacional, Pacheco de Oliveira (1998) delineou quatro pontos de ruptura com os pressupostos dos estudos americanistas, fundamentais para os propósitos deste trabalho: a) o questionamento às abstrações dos contextos em que os pesquisadores produzem os seus dados etnográficos²³; b) a incorporação, em uma história constitutiva, das diferentes temporalidades; c) as sociedades

²² Sua reapropriação da análise situacional de Gluckman vai além da sua compreensão como sendo referida a um “repertório de atores relacionados por determinadas ações e eventos”, remete a contextos de interação e formas de inter-relação, tornando mais denso o relato das situações (ao apreendê-las através da observação das condutas manifestas). O objeto de investigação é concebido como uma “comunidade” no sentido de um conjunto de atores interagindo socialmente em um certo momento, o que é distinto da noção de sociedade como uma unidade predefinida, “podendo abranger efetivamente duas ou mais sociedades, classes, grupos étnicos ou culturas”.

²³ “Os povos indígenas estão hoje tão distantes de culturas neolíticas pré-colombianas quanto os brasileiros atuais da sociedade portuguesa do século XVI, ainda que possam existir, nos dois casos, pontos de continuidade que precisam ser melhor examinados e diferencialmente avaliados. As sociedades indígenas são efetivamente contemporâneas àquela do etnógrafo (Laraia, 1995), da qual participam mediante interações socioculturais que precisam ser descritas e analisadas, pois constituem uma dimensão essencial à compreensão dos dados gerados.” (Pacheco de Oliveira, 1998:68).

indígenas, em suas complexidades e diversidade, não projetam unicamente em suas ações e conteúdos simbólicos modelos atemporais e inconscientes ²⁴; d) ênfase no caráter constitutivo da cultura, não-estrutural, dinâmico, virtual, como sugerem autores como Barth, abandonando “imagens arquitetônicas de sistemas fechados” e passando a trabalhar com processos de circulação de significados.

Nessa perspectiva metodológica, apesar de fornecer uma valiosa contribuição para uma abordagem etnográfica do Diário da Diligência, os trabalhos do etnólogo alemão Max Schmidt parecem exemplares para uma confirmação dos equívocos de uma visão americanista acerca das relações étnicas envolvendo os Nambiquara e os Paresi, especialmente na contextualização da identidade atribuída “cabixi”.

Em *Die Aruaken. Ein Beitrag zum Problem der Kulturver Beitrung*, publicado em Leipzig em 1917 ²⁵, Max Schmidt estava interessado na questão da difusão das culturas aruaque pela América do Sul, considerada por ele como um postulado da etnologia negligenciado pelos estudos americanistas. Influenciado pela sua postura difusionista, ele viu o que era próprio de uma situação histórica como sendo uma característica da cultura, compreendida como algo naturalizado, atemporal.

Ele descreveu uma sociedade paresi diferenciada, com a incorporação do que chamou de “elementos étnicos de nível inferior”, subordinados a uma classe dominante tanto cultural quanto economicamente, composta principalmente pelos Waimare. Eram os *Pareci-Kabisi* do grupo Cozárini que “se deixavam aproveitar”, transportando pesadas cargas de lenha e empreendendo grandes caçadas, mandados para as matas por seus “senhores” diariamente, pela manhã.

Eram também chamados de *Kabisi* os “Guainguacuré aruaquisados”, uma “camada étnica subalterna” que tinha sua origem nos Nambiquara da região ocidental da Serra dos Parecis. Os relatos de Max Schmidt indicaram os conflitos que ocorriam na constituição dos territórios e as excursões de raptos de mulheres e crianças, já presentes no século XVIII, como constava no Diário da Diligência:

Quando atravessei em 1910 a região da Serra dos Parecis e visitei as diferentes aldeias dos Pareci-Kabisi, o alto Juruena formava a divisa da região desses índios com a região dos Guainguacuré, que com eles viviam na mais feroz inimizade. Mas, por certos dados, ainda se pode verificar e provar que a região desses Guainguacuré anteriormente se estendia mais para o ocidente, pelo menos até as cabeceiras do Jauru. Assim me foi assegurado pelo meu informante, um índio meio sangue que vivia entre os Pareci-Kabisi, de nome José Vieira, que no lugar de sua atual morada, em Calugaré, existia, ainda não há muito tempo, uma aldeia Guainguacuré. A mesma foi assaltada pelos Pareci-Kabisi e foi incendiada. Sob a gente de José Vieira existiam dois irmãos que tinham sido carregados durante esse assalto, após ter seu pai sido morto na luta. Outro assalto consta ter sido efetuado pelos Pareci-Kabisi

²⁴ Mas sim “representam uma solução a problemas (inclusive com uma dimensão ético-valorativa) surgidos no curso das interações sociais (vide Bellah, 1983; Velho, 1995).” (Pacheco de Oliveira, 1998:68).

²⁵ Schmidt, M. *Die Aruaken. Ein Beitrag zum Problem der Kulturver Beitrung*. Studien zur ethnologie un soziologie. Herausgeben von A. Vierkandt, Heft I. Leipzig, 1917. (“Os Aruaques. Uma contribuição ao estudo da difusão cultural”, tradução do original alemão existente na Biblioteca do PPGAS do Museu Nacional – UFRJ).

contra uma aldeia Guainguacuré, que teria existido na cabeceira do Juruena, não longe da atual aldeia Pareci-Kabisi Hanauihahirtigo. Consta serem ainda visíveis os vestígios de duas casas destruídas. No ataque foram mortos dois homens e os demais habitantes, mulheres e crianças, foram carregados. Esses assaltos foram levados a cabo, como me asseguraram, principalmente para raptar as mulheres e crianças das tribos vizinhas, inimigas, e o grande número de índios Guainguacuré que moravam como classe trabalhadora entre os Pareci-Kabisi mostra claramente que esses encontros, muitas vezes, devem ter sido muito produtivos. (Schmidt, 1917:31).

Uma das razões do sucesso dessas expedições de captura estava no fato de que os Cozárini já adquiriam armas de fogo. Seu informante, José Vieira, “que pelos seus hábitos se transformara em legítimo Pareci”, havia comprado de não-índigenas cartuchos para sua espingarda de repetição, demonstrando, com mímicas, alegremente, que dali em diante abateria com mais facilidade os Nambiquara, “para enriquecer-se com mulheres e crianças”. Embora não portassem armas de fogo, os Nambiquara também haviam surpreendido e carregado algumas mulheres dos Cozárini de Hanauihahirtigo, de modo que as mulheres nessa região limítrofe viviam bastante temerosas. Os Nambiquara “aruaquisados” demonstravam o mesmo pavor e inimizade pelos seus “irmãos de sangue independentes” e viviam em completa dependência da proteção que os seus antigos conquistadores e opressores lhes proporcionavam.

Na aldeia Calugaré, José Vieira vivia com a família do chefe Makazoré, deixando-se adotar, chamando-o de pai e sendo chamado por ele de filho, cujos filhos o identificavam como irmão. Os capturados eram “muito bem tratados” segundo Max Schmidt, apesar dessa relação ser definida por ele como sendo de escravidão, devido ao rapto à força, servindo a um determinado senhor, cuja posse poderia transferir.

Assim, meu companheiro José Vieira adquirira seus dois meninos Guainguacuré do cacique Chiquinho de Zagurigatsé, no Cabaçal, o qual por sua vez os apanhara como presas em uma das suas caçadas na região dos Guainguacuré, além do Juruena (...) Essa população dependente me foi indicada sob o nome português “camarada”, sob o qual se designam entre os brasileiros os trabalhadores que vivem em servidão da gleba (...) (Schmidt, 1917:40).

As crianças raptadas eram criadas “em absoluta união com os próprios filhos”, mas logo cedo eram moldadas para determinadas ocupações, destinadas na juventude a formar a população dependente, colocadas em trabalhos que correspondiam à sua capacidade física, preparadas para a posição de “classe trabalhadora”. Aos dependentes, que recebiam abrigo e alimentação, só era permitido possuir bens destinados ao consumo do momento: a terra de cultura, os objetos produzidos para troca com outras mercadorias, tudo pertencia à chamada classe dominante. Principalmente as miçangas de fabricação européia que a eles chegavam e que eram incorporadas como símbolo de riqueza, tornando-se uma unidade de valor generalizado.

Orientado por sua postura difusionista, Max Schmidt acreditava que haveria um modelo de cultura aruaque baseado em um “instinto de dominação”, em “formas econômicas mais elevadas” do que as encontradas entre os seus dependentes. Um instinto que se sobrepunha aos demais instintos humanos, “até que esses, com o desenvolvimento humano

mais elevado”, pudessem ser satisfeitos pelo “instinto de aquisição”. Ao seu ver, aí estava a comprovação natural da desigualdade, este seria o ponto central da divisão da humanidade em duas “classes”: os dominadores e os dominados. Essa expansão cultural aruaque era comparável com o que a cultura européia realizava naquele momento no continente africano.

Esse “instinto de colonização” das culturas aruaque era descrito como puramente econômico-administrativo, sem qualquer relação com o poderio político. Os que eram chamados de “Parecis puros”, ou seja, os Waimare e Caxíniti que não se misturavam com os grupos nambiquara, “sempre reconheciam os caciques das comunidades de Uazírimi” e nas tentativas de reduzir Makazoré à dependência econômica, “não se tratava de tirar-lhe a dignidade de cacique para apoderar-se da posição política dominante”

Os Parecis devem ter já há muito tempo penetrado como portadores de cultura nas regiões da cabeceira do Cabaçal, do Jauru, do Juruena e do Guaporé, anteriormente habitados pelos Guaiguacuré, absorvendo a parte da população restante após os encontros guerreiros, como esposas e como camada dependente, trabalhadora, da população. A população mesclada assim formada, classifica a si mesma, pela parcela preferida dos habitantes, como Parecis, que consideram mais avançados quanto à cultura, considerando ofensa violenta quando alguém quer duvidar da sua pura qualidade Pareci. Mas os dois subgrupos da tribo Pareci, localizados ao norte, os Uaimaré e Kaxíniti, que vivem disseminados pelos rios Arinos, Sucuri-uma, Tahuru-ina e Timalatiá, de maneira alguma reconhecem esses irmãos da tribo do sul, denominados Kozurini, como iguais, chamando-os pela denominação pejorativa Kabisi. São distinguidos como Kabisi mansos dos Kabisi bravos, por sua vez idênticos aos Guaiguacuré.” (Schmidt, 1917:63).

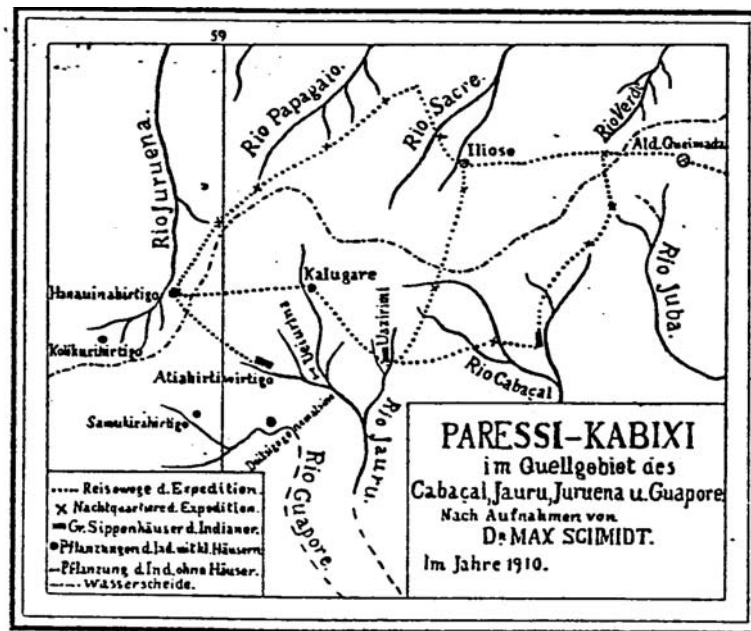


Abb. 9.

Não seria difícil demonstrar como, mesmo se fosse o caso de uma identificação com a postura americanista, a eleição da superioridade das culturas aruaque não resistiria a outros

exemplos históricos. Os índios Terena (grupo Guaná, também falante de língua aruaque, cujo território está hoje em Mato Grosso do Sul), por exemplo, vivenciavam no século XVIII uma condição bastante comparável ao que é retratado quanto aos “cabixi”.

Em outra oportunidade (Machado, 2002), discuti as relações entre os Guaná, os Guaicuru e os portugueses, através dos documentos produzidos por Ricardo Franco de Almeida Serra. Em um de seus últimos relatos, de 1803²⁶, logo depois de compor uma junta que governou Mato Grosso, em decorrência da morte de João de Albuquerque, ao elaborar um parecer sobre o aldeamento desses índios, ele descreveu entre seus usos e costumes o mito de origem dos Guaicuru que, nascidos de uma ave de rapina, receberam de sua divindade a lança e o porrete, para com eles “conquistar as outras nações, e fazê-las suas captivas, pois sobre todas ellas lhes dava o domínio e senhorio”.

Ricardo Franco se perguntava se essa “fábula”, bastante respeitada pelos índios, que não matavam a ave que era o pai fundador do seu povo, não teria alguma semelhança com a ficção que os romanos haviam espalhado, de que os deuses haviam concedido a eles o domínio sobre os demais povos do universo. Supunham os Guaicuru serem eles mesmos “a primeira e dominante nação de índios”, não se julgando inferiores nem aos portugueses e nem aos espanhóis. Ao contrário, apesar de serem os portugueses “muito bravos”, gabavam-se diariamente de tê-los “amansado”.

Em sua produção etnográfica, Roberto Cardoso de Oliveira, ainda entre os anos de 1958 e 1959, quando escreveu o seu livro clássico sobre os Terena, já chamava a atenção para a impossibilidade de compreender a cultura dos Guaná sem estar atento para as relações que se estabeleceram no passado entre eles e os Mbaya-Guaicuru. Relatos históricos já apontavam, na primeira metade do século XVI, o que poderia ser visto como sendo uma posição subalterna dos Guaná, tidos como “vassalos ou súditos dos Mbayá”, tal qual acontecia com os camponeses, sujeitando-se aos seus senhores.

Nas palavras do espanhol Félix Azara, em relato de sua viagem à América Meridional, de 1871 a 1801, citado por Cardoso de Oliveira (1976:320):

À época da chegada dos espanhóis, os Guaná iam, como atualmente, se reunir em bandos aos Mbayás, para lhes obedecer, servi-los e cultivar suas terras, sem nenhum salário. Daí o motivo dos Mbayás os chamarem sempre escravos seus. É verdade que a escravidão é bem doce, porque o Guaná se submete voluntariamente e renuncia quando lhe agrada. Mais ainda, seus senhores lhes dão bem poucas ordens, não empregam jamais um tom imperativo, nem obrigatório, e tudo dividem com os Guanás, mesmo os prazeres carnis (...).

Havia relações de parentesco entre eles, meio através do qual era estabelecido o domínio, sem recorrer às armas. Denominados *Niyololas* pelos Guaicuru, os Guaná casavam com eles as suas “cacicas” e, quando essas morriam, seus “vassalos” permaneciam nos “feudos” dos descendentes dos seus maridos. Nem todos os Guaná eram “vassalos” e só os chefes Guaicuru tinham criados. Não era uma situação de escravidão, embora os Mbayá os chamassem de escravos.

²⁶ *Parecer sobre o aldeamento dos Índios Uaicurus e Guanás, com a descrição dos seus usos, religião, estabilidade e costumes.* (RIHGB, T. VII, 1845). Esse parecer teve continuidade no T. XIII da mesma RIHGB.

As visitas Guaicuru às aldeias Guaná eram retribuídas com alimentos e presentes (grãos, mantas de algodão). Segundo Cardoso de Oliveira, é preciso entender como se processava o “estilo da interação intertribal”, para compreender que havia interesse por parte dos Guaná no relacionamento com os Guaicuru, pois eles eram fontes de bens bastante desejados, “como facas, machados e outras coisas mais, que somente seus hóspedes podiam fornecer, graças aos assaltos que efetuavam contra os espanhóis e portugueses”.

A presença portuguesa no cenário de domínio pode ter favorecido o recrudescimento de conflitos entre eles, descritos também por Ricardo Franco. Desde o início da expansão espanhola, os Guaicuru exerciam sua superioridade bélica inclusive em relação aos colonizadores, tornando o seu rebanho equino uma arma de guerra. A aproximando-se dos Guaná, os portugueses passaram a supri-los com os bens e serviços mais cobiçados, aproximação essa facilitada pelos aldeamentos e pela construção do forte de Coimbra a Nova, no Fecho dos Morros, na margem oriental do Rio Paraguai.

Desde o começo de 1791, os Guaicuru também se aproximaram dos portugueses do forte Nova Coimbra, reunindo-se em torno de Albuquerque (hoje Corumbá) e Miranda. Aldeados, ao conhecer as ordens da Coroa portuguesa para construir as casas, plantar milho, feijão e criar porcos, em troca de ferramentas, roupas, rapaduras e aguardentes, quiseram saber quantos escravos iriam receber para o serviço, por não serem eles cativos. Quanto às casas, as madeiras foram consideradas “muito duras” e “mollestavam” seus ombros: todos queriam, mas que “lh’as fossem fazer os portugueses...”

Essas abordagens das relações históricas, suscitadas pelas observações acerca dos contatos entre colonizadores, índios e negros, parecem ser um material de reflexão promissor para a constituição de um novo diálogo entre antropólogos e historiadores, desde que superem uma intencionalidade quase ritual e impliquem em um esforço conjunto para a proposição de bases conceituais, que possam resultar em um avanço na produção de conhecimento.

No momento atual, como o que é vivido em Mato Grosso, com a ampliação e diversificação dos estudos historiográficos e antropológicos, em grande parte impulsionados pela consolidação da pós-graduação e de novos ambientes de pesquisa, documentos como o Diário da Diligência, assim como as etnografias produzidas por etnólogos consagrados, da expressão de Roquette-Pinto, Max Schmidt e outros, podem efetivamente contribuir para renovações nas maneiras de olhar os temas já consolidados.

Por certo, a discussão sobre as relações históricas envolvendo os Paresi, os Nambiquara, os negros e os colonizadores portugueses, assim como outras relações referidas a outras situações históricas, como as que envolveram os Guaná e os Guaiacuru, apontam uma necessidade de tornar mais complexas tanto as abordagens sobre os quilombos e as populações negras - vistas geralmente através de um esforço para fazer uma historiografia “correta”, que Marshall Sahlins (1990) chamou de “populista” - quanto as que se referem aos povos indígenas, compreendidos ora como vítimas passivas, ora como agressores sanguinários dos colonizadores, quando as fronteiras econômicas avançam sobre os seus territórios. Eles produzem e produziram, com o recurso de suas culturas, dinâmicas, versáteis, respostas que incorporam novos significados, que constituem estratégias de sobrevivência diferenciada em uma situação mais ampla de dominação.

Do que foi exposto aqui, especialmente acerca da identidade atribuída “cabixi”, coloca-se o desafio de decifrar os seus diversos significados, em torno dos quais é preciso

construir novos instrumentos para a compreensão. Um categoria de identificação, norteadora de relações sociais, que oscila entre seus vários sentidos: “servos”, “vassalos”, “criados”, “escravos”, “súditos”, “classe trabalhadora”, “camaradas”, “filhos” e “irmãos”, submetidos a uma relação de dependência e de complementaridade com o seu “patrão”, “pai”, “senhor” e até mesmo “dono”, como evidencia a categoria *yuáykate*, entre os Paresi, entendido também como “companheiro” e “compadre”.

A complexidade dessas relações não cabe no universo limitado dos nossos conceitos, o que nos obriga a reconhecer que remetem a uma história totalmente desconhecida, cujas pistas estão nos documentos da qualidade do Diário da Diligência, disponíveis e à espera de novas abordagens de fato multidisciplinares.

Bibliografia

ALMEIDA, A. W. *Os quilombos e as novas etnias*. In: O'DWYER, E. C. *Quilombos. Identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: ABA,FGV, 2002.

BANDEIRA, M. de L. *Território negro em espaço branco*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

BORGES, F. C. *Anais de Vila Bela da Santíssima Trindade desde o descobrimento do sertão no ano de 1734*. Publicações avulsas, nº 28. Cuiabá: IHGMT, 2001.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. *Do índio ao bugre. O processo de assimilação dos Terena*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.

COSTA, A. M. R. F. M. *Senhores da Memória. Uma história do Nambiquara do cerrado*. Cuiabá: Unicen, 2002.

FERREIRA, A. R. *Viagem Filosófica pelas capitânicas do Grão-Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá*. Memórias, Antropologia. Conselho Federal de Cultura, 1974.

FERREIRA, J. A. *Notícia sobre os índios de Mato Grosso dada em ofício de 2 de dezembro de 1848 ao Ministro e Secretário de Estado dos Negócios do Império, pelo Diretor Geral dos Índios da então Província*. [Revista *O Archivo*, ano 1, vol. 2, 1905] Publicações avulsas nº 33. Cuiabá: IHGMT, 2001.

GRÜNEWALD, R. de A. *Apresentando: índios e negros na Serra do Uma*. In: BACELAR, J. & CAROSO, C. (org.). *Brasil: um país de negros? 2ª ed.* Rio de Janeiro: Pallas; Salvador, BA: CEAO, 1999.

LÉVI-STRAUSS, C. *Tristes Trópicos*. Lisboa: Edições 70, 1986.

MACHADO, M. F. R. *Índios de Rondon. Rondon e as linhas telegráficas na visão dos sobreviventes Wáimare e Kaxíniti, grupos Paresi*. Tese de doutorado, PPGAS, 2 vols. Rio de Janeiro, Museu Nacional, 1994.

Memórias portuguesas sobre os selvagens: cultura e história nas relações étnicas em Mato Grosso no século XIX. Actas do Congresso Luso-Brasileiro “Portugal: Memórias e Imaginários”, Vol II. Fundação Calouste Gulbenkian. Lisboa: 2000.

Relações coloniais e confrontos culturais: índios e portugueses em Mato Grosso no século XVIII. ANPOCS, 2002.

Que história é essa? Que barulho é esse? Uma introdução ao debate sobre a antropologia história e a história cultural. In: MACAHDO, M. F. R. (org.) *Mato Grosso Português: ensaios de antropologia histórica*. Cuiabá: EdUFMT, 2002.

MAIA, A. da S. *Lições de Gramática de Quimbundo (Português e Banto). Dialecto Omumbuim, língua indígena de Gabela, Amboim – Quanza, Sul de Angola, África Ocidental Portuguesa.* 2ª ed. Luanda: Ed. do autor, 1964.

MELLO, F. P. de. *Diário da Diligência que por ordem do Ilmo. Exmo. Sr. João de Albuquerque de Mello Pereira e Cáceres, Governador e Capitão General da Capitania de Mato Grosso, se fez no ano de 1795, afim de destruir vários quilombos e buscar alguns lugares em que houvesse ouro.* Publicações avulsas nº 24. Cuiabá: IHGMT, 2001.

MONTEIRO, J. M. *Negros da Terra. Índios e bandeirantes nas origens de São Paulo.* São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

MOURA, C. F. *A expedição Langsdorf em Mato Grosso.* Cuiabá: EdUFMT, 1984.

MOUTINHO, J. F. *Notícia sobre a Província de Matto Grosso seguida d'um roteiro da viagem da sua capital a São Paulo.* São Paulo: Typ. De Henrique Schroeder, 1869.

PACHECO DE OLIVEIRA, J. *O nosso governo. Os Ticuna e o regime tutelar.* São Paulo: Marco Zero, 1988.

Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. Mana 4(1) 47-77, 1998.

PRICE, D. *Nambiquara society.* Department of Anthropology, Faculty of the Division of Social Sciences, The University of Chicago, 1972.

Pareci, Cabixi, Nambikwara: a case study in the western classification of native people. Journal de la Société des Americanistes, Musée de l'Homme, T.69, Paris, 1983.

RODRIGUES, N. *Os africanos no Brasil.* 8ª Ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2004.

ROQUETTE-PINTO, E. *Rondônia.* Brasiliana, Série V, vol. XXXIX. 3ª ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1935.

ROSA, C. A. & JESUS, N. M. de. *A terra da conquista. História de Mato Grosso colonial.* Cuiabá: Ed. Adriana, 2003.

SAHLINS, M. *Ilhas de história.* Antropologia Social. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

SCHMIDT, M. *Die Aruaken. Ein Beitrag zum Problem der Kulturver Beitrag.* Studien zur Ethnologie und Soziologie. Herausgeben Von A. Vierkandt, Heft 1. Leipzig, 1917. (*Os Aruaques. Uma contribuição ao estudo da difusão cultural.* Tradução existente na Biblioteca do PPGAS-Museu Nacional, UFRJ).

Los Paressis. Revista de la Sociedad Científica Del Paraguay, 6 (1), 1943.

SERRA, R. F. de A. *Extracto da descrição geographica da província de Matto Grosso feita em 1797, por Ricardo Franco de Almeida Serra, sargento mor de Engenheiros.* RIHGB, T. vi, 1844.

SIQUEIRA, E. M. *História de Mato Grosso. Da ancestralidade aos dias atuais.* Cuiabá: Entrelinhas, 2002.

TRAVASSOS, E. *A tradição guerreira nas narrativas e nos cantos Caiabis.* in: COELHO, V. P. (org.) *Karl von den Steinen. Um século de antropologia no Xingu.* São Paulo: Edusp, Fapesp, 1993.