

Interpretando Paititi: a epopeia amazônica e a indigenização do imaginário europeu

Nathalia Claro Moreira

Doutoranda em História pela Universidade Federal da Grande Dourados (PPGH/UFGD).

E-mail: nath.arierom@gmail.com

orcid.org/0000-0001-5968-373X



Resumo

O artigo analisa a lenda de “Paititi” como uma narrativa que destaca o protagonismo dos povos indígenas amazônicos entre os séculos XVI e XVIII. Três perspectivas são abordadas: a primeira, de Tyuleneva (2018), sugere que o Paititi estava ligado à paisagem física da Amazônia boliviana e à prosperidade dos Cayubaba. A segunda, de Combés (2012), argumenta que o Paititi era uma busca original dos Chiriguano, transmitida aos espanhóis por guias indígenas entre o Chaco e a Amazônia boliviana. A terceira, de Laurencich-Minelli (2011), sugere que o Paititi representou um projeto subversivo dos jesuítas, os quais influenciados por indígenas amazônicos, teriam visado criar uma “monarquia mestiça”. Essas perspectivas revelam a relação do Paititi com a Amazônia, destacando a atuação notável dos povos indígenas do Antisuyu no período colonial e a indigenização do imaginário europeu.

Palavras-chave:
Llanos de Moxos;
Amazônia; Paititi;
América Colonial.

Abstract

The article analyzes the legend of “Paititi” as a narrative that highlights the agency of Amazonian indigenous peoples between the 16th and 18th centuries. Three perspectives are examined: the first, by Tyuleneva (2018), suggests that Paititi was linked to the physical landscape of the Bolivian Amazon and the prosperity of the Cayubaba. The second, by Combés (2012), argues that Paititi was originally a quest of the Chiriguano, transmitted to the Spaniards by indigenous guides between Chaco and Bolivian Amazon. The third, by Laurencich-Minelli (2011), suggests that Paititi represented a subversive project by the Jesuits, which influenced by amazon indigenous, aimed create a “mixed monarchy.” These perspectives reveal the connection of Paititi to the Amazon, emphasizing the remarkable role of indigenous peoples from Antisuyu during the colonial period and the indigenization of European imagery.

Keywords: Llanos
de Moxos; Amazon;
Paititi; Colonial
America.

Resumen

El artículo analiza la leyenda de “Paititi” como una narrativa que destaca el protagonismo de los pueblos indígenas amazónicos entre los siglos XVI y XVIII. Se abordan tres perspectivas: la primera, de Tyuleneva (2018), sugiere que el Paititi estaba ligado al paisaje físico de la Amazonía boliviana y a la prosperidad de los Cayubaba. La segunda, de Combés (2012), argumenta que el Paititi era una búsqueda original de los Chiriguano, transmitida a los españoles por guías indígenas entre el Chaco y la Amazonía boliviana. La tercera, de Laurencich-Minelli (2011), sugiere que el Paititi representó un proyecto subversivo de los jesuitas, quienes, influenciados por indígenas amazónicos, habrían pretendido crear una “monarquía mestiza”. Estas perspectivas revelan la relación del Paititi con la Amazonía, destacando la notable actuación de los pueblos indígenas del Antisuyu en el período colonial y la indigenización del imaginario europeo.

Palabras clave: Llanos de Moxos; Amazonía; Paititi; América Colonial.

Introdução

É significativo observar que o leste da Bolívia, região amazônica conhecida como Llanos de Moxos, despertou um interesse notável da arqueologia europeia desde o século passado. Por outro lado, os habitantes dessa região foram comumente tratados como objetos de segunda ordem. Nesse quadro paradoxal, a famosa lenda intitulada “Paititi” foi frequentemente associada aos incas (Nordenskiöld, 1917; Métraux, 1942; Gandía, 1946; Polentini Wester, 1979) como se fosse um tema exclusivo das terras altas andinas, usualmente ignorando-se a agência dos povos indígenas da região amazônica¹. Em outras palavras, as nações do leste boliviano, caracterizadas como “tribais” no século XX pela arqueologia americana, raramente foram relacionadas como protagonistas do Paititi: retratados como meros arautos da notícia rica, essas nações eram, aparentemente, pouco complexas para serem protagonistas de uma terra próspera.

O objetivo desse artigo, portanto, é reinterpretar o Paititi com o propósito de emprendermos um olhar sobre o protagonismo das nações de Moxos presente nos diferentes desdobramentos dessa lenda. Temática atraente para um número considerável de pesquisadores desde o século XX, a busca por explicar no que consistia o Paititi, também chamado de *El Dorado*, *Gran Moxo* ou *El Candire*, logrou muitas hipóteses. Dentre elas, três suficientemente interessantes ao nosso estudo: a primeira, presente na tese *El Paititi: Historia de la búsqueda de un reino perdido*, de Vera Tyuleneva (2018), e as duas outras localizadas na coletânea *Paititi. Ensayos y documentos*, organizada por Vera Tyuleneva e Isabele Combés (2012).

Para a arqueóloga Vera Tyuleneva (2018), Paititi existiu, *factum est*, como uma paisagem relacionada ao território da nação Cayubaba e à Lagoa Rogoaguado, ao norte dos Llanos de Moxos. Isabele Combés (2012), por seu turno, argumentou que Paititi era uma busca originalmente de povos Guarani, sobretudo dos Chiriguano, constituindo uma narrativa mítica antisuyana, com certos elementos neoandinos, que foi transmitida por guias indígenas aos espanhóis que cruzaram as *tierras adentro* em direção a Moxos.

Outra hipótese, bastante distinta das apresentadas anteriormente, defendida pela arqueóloga Laura Laurencich-Minelli (2011), abordou Paititi nos termos de um projeto subversivo de jesuítas que

1. Eduardo Neves (2006) destaca que o imaginário hegemônico sobre a Amazônia é um construto intelectual de longa data, que remonta à colonização europeia da América, perpassa os projetos políticos republicanos sul-americanos, é norteado pelas demandas heurísticas do Noroeste e alcança as vaidades acadêmicas da própria comunidade arqueológica. Cf. NEVES, Eduardo Góes. *Arqueologia da Amazônia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.) Na tese do anti-paraíso, os grupos humanos que se estabeleceram nas “terras baixas” da América tiveram que se adaptar ao ambiente hostil: agriculturas de coivara de baixo adensamento, casas de palafita e uma consequente cultura ceramista pouco sofisticada. Em casos mais extremos, nas regiões aluviais onde a agricultura era praticamente impossível, a população, geralmente pequena, teria sido restrita a caça e a coleta (Meggers, 1954; 1987). Consequentemente, tal narrativa estratificou as sociedades humanas da América entre aquelas que foram condenadas pela Terra, os povos ao leste dos Andes chamados de “Tribos da Floresta Tropical”, e aquelas que prevaleceram através do progresso técnico, as ditas sociedades estatais (Steward & Faron, 1959; Lowie, 1948). Cf. MEGGERS, Betty J. *Amazônia: a Ilusão de um Paraíso*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1987.

aportaram na América do Sul no início do século XVI. A hipótese de Laurencich-Minelli se baseou em um suposto documento intitulado *Exsul Immeritus Blas Valera Populo Suo*, atribuído ao jesuíta chamado Blas Valera, que foi dado como morto na historiografia oficial, mas que, em verdade, foi exilado da Espanha por suas ideias transgressoras. Nessa obra de Valera, Paititi surgiu como uma espécie de conspiração de certos jesuítas que ambicionavam por criar uma “monarquia mestiça” na América colonial, onde haveria um possível equilíbrio entre o mundo andino e amazônico com ditames indígenas e cristãos.

Em geral, as análises destacadas nesse artigo possibilitam inferir a profunda indigenização do imaginário europeu, ao demonstrar que elementos indígenas da narrativa Paititi foram profundamente incorporados no pensamento dos colonos e religiosos que estiveram em Moxos. A abordagem objetiva, portanto, desvelar o intrincado e complexo jogo de intercâmbios culturais entre as nações amazônicas e os invasores europeus, destacando a agência das nações indígenas de Moxos, bem como a fluidez das relações interétnicas que se desdobraram no processo de colonização da referida espacialidade.

Paititi: a passagem de uma geografia mítica para uma paisagem real

Conforme Albert Meyers (2005), havia no mundo ocidental pós-renascentista um terreno fértil para a proliferação de incansáveis utopias relacionadas a busca de uma *tierra rica*. Segundo Meyers (2005), no horizonte epistemológico dos colonizadores, a ideia de terra rica combinava os seguintes elementos: a presença de metalurgia e de solos férteis, abundância de recursos minerais como ouro e prata, adensamento populacional, sedentarismo, centralização de poder, uso de vestes pelos habitantes (de preferência, roupas de algodão), dentre outros. Evidentemente, tais elementos atendiam aos apelos europeus, daquilo que eles imaginavam ser uma sociedade sofisticada (Meyers, 2005).

Johnni Langer (1999) denota que a busca pelo *El Dorado* na América teve matrizes europeias que podem ser rastreadas desde a Alta Renascença, período em que os europeus se voltaram a uma tentativa eclética de harmonização da antiguidade grega com as ingerências da civilização ocidental cristã do século XVI. Nesse quadro semântico, di-

ferentes mitos da civilização greco-romana, como as epopeias de Jasão e de Odisseu, foram reinterpretados sob a luz do cristianismo como motivações divinas que engrandeciam o homem europeu, sobretudo no que tangia aos movimentos de “descoberta” e de colonização de territórios além-mar. Para Langer (1999), portanto, o *El Dorado* era uma nova roupagem do Velocino de Ouro, e a América, no entusiasmo europeu, se converteu em uma “terra virgem” e “misteriosa” análoga à descrição dos reinos presentes nos poemas épicos.

A afirmativa do historiador é corroborada com os registros geográficos deixados por conquistadores como Cristóvão Colombo e Martin Behaim. Fernando Ainsa (1986) comenta que esses navegadores foram largamente influenciados pelos versos da tragédia *Medéia*, de Sêneca, como se o filósofo estoico do 4 a. C. houvesse feito uma profecia sobre a chegada ao Novo Mundo. Para Ainsa, os elementos greco-romanos misturados ao imaginário católico criaram aquilo que Jacques Le Goff chamou de “Longa Idade Média”, ou seja, a noção de que o Renascimento não foi necessariamente uma ruptura com o período medieval, mas seu prolongamento, com os valores medievais repaginados por superstições consideradas mais refinadas, porém não menos fantasiosas.

A ideia de uma cidade mítica, no entanto, não foi inventada com a chegada dos europeus à América. Segundo as arqueólogas Isabelle Combés (2012) e Vera Tyuleneva (2018), a narrativa do Paititi existia muito antes dos europeus, arrojada em uma longa e entrelaçada tradição de mitologias de grupos andinos, amazônicos e chaquenhos. A lenda sobre uma cidade mítica foi chamada entre os Andes e a Amazônia como *El Candire*, *Gran Moxos*, *Tierra Sin Mal*, dentre outros etnônimos, os quais envolviam elementos como a existência de uma terra próspera, com habitantes fisicamente robustos, livre de maldades e abundante em minério, sobretudo ouro e prata.

A partir de uma complexa fusão de horizontes dos invasores europeus com as nações nativas, tais mitologias foram levadas as últimas consequências e se tornaram uma *obsessio mentis* entre soldados, comerciantes e religiosos europeus e/ou “criollos”. Isso é evidenciado na longa lista de expedicionários que buscaram o Paititi entre os séculos XVI e XVII, fosse nos pântanos do Chaco ou nas densas florestas amazônicas. Essas expedições acarretaram a morte de muitos participantes e partiram de diferentes frentes, algumas de Lima, outras de Cuzco. Po-

rém, as mais renomadas, segundo Meyers (2005), começaram a ocorrer na década de 1660, a partir da província de Santa Cruz de La Sierra, importante cidade do leste da Bolívia. Entre os anos de 1553 e 1759, o *Tribunal do Consejo de Indias* recebeu mais de 30 visitas de colonos que desejavam desbravar as terras amazônicas do Novo Mundo, em busca de uma cidade mítica chamada Paititi (Tyuleneva, 2018).

É importante sublinhar que na historiografia, até a década de 1970, o Paititi foi caracterizado como “a cidade perdida dos incas”, cuja paisagem mítica estava reservada, com algumas variações, à região do Alto Peru, sobretudo entre as zonas rurais de Cuzco e dos famosos caminhos incas de Alto Madre de Dios e Paucartambo (Denevan, 1966, Polentini Wester, 1979). Para o historiador Juan Carlos Polentini Wester (1979), Paititi teria sido uma região física real no Peru, sendo o último refúgio dos incas. A ideia geral subjacente era a de que os incas, dominados pelos espanhóis, teriam fugido para os confins do Tawantinsuyu e se refugiado na selva peruana, fundando ali uma cidade que eles chamaram de Paititi. Porém, “(...) fora de seu habitat natural, que eram as alturas, aos poucos [os incas] foram desaparecendo, derrotados pelo clima rigoroso da selva, e deixando apenas a cidade coberta pela vegetação” (Polentini Wester, 1979: 71, tradução nossa)².

No entanto, na apreciação de Vera Tyuleneva (2018) os registros coloniais testemunham que, se existiu como uma paisagem geográfica real, tal paisagem estava associada à Amazônia boliviana e não ao Peru. Além disso, Paititi não teria sido propriamente uma cidade considerada sofisticada como supostamente havia nos Andes, tampouco uma “cidade de ouro”. Como observou a pesquisadora, variadas fontes entre os séculos XVI e XVII, tais como relatos de viajantes e registros de missionários que atuaram em Llanos de Moxos, associaram o nome Paititi à um topônimo da paisagem e, em determinadas vezes, à uma chefatura amazônica: “às vezes é usado como um gentílico. Os contextos da palavra não possuem a aura mítica do “além”, pelo contrário, buscam ser convincentes e específicos quanto à existência e localização da terra almejada”. (Tyuleneva, 2018: 39, tradução nossa)³.

Por conseguinte, a hipótese apresentada por Tyuleneva (2018) foi a de que o nome Paititi, no final do período pré-hispânico, estava associado a uma aldeia próspera e populosa da Amazônia boliviana no auge da cultura hidráulica de Moxos, cuja fama supostamente chegou aos Andes e despertou o interesse dos incas. Os incas, motivados em

2. “(...) fuera de su hábitat natural, que eran las alturas, poco a poco [los incas] fueron desapareciendo, derrotados por el clima riguroso de la selva, dejando solo la ciudad cubierta por la vegetación”. (Polentini Wester, 1979: 71).

3. “A veces se utiliza como un gentilicio. Los contextos de la palabra carecen de la aureola mítica del “más allá”, por el contrario, buscan ser convincentes y específicos en cuanto a la existencia y ubicación de la tierra anhelada”. (Tyuleneva, 2018: 39).

conhecer as tecnologias desenvolvidas em Moxos (diques, canais, plataformas de terras, pirâmides, etc.), teriam enviado uma ou várias expedições militares na direção leste de seu império, o Antisuyo. O boato, posteriormente captado pelos espanhóis que adentraram o Chacho e a Amazônia no século XVI, supostamente tomou a forma de “notícia rica”, gerando a febre da busca por uma cidade de ouro chamada Paititi por mais de dois séculos (Tyuleneva, 2018).

Para a arqueóloga, portanto, Paititi estava localizado geograficamente na parte norte dos Llanos de Moxos, na província de Yacuma, que faz fronteira com a região onde hoje é o estado brasileiro do Acre. De fato, a região norte de Moxos possui numerosas evidências arqueológicas de agricultura intensiva com uso de *camellones*, bem como a presença de terraplenagens e lagos tectônicos (Betencourt, 2016). Nesse sentido, Tyuleneva (2018) concluiu que o Paititi estava relacionado objetivamente com o território do Lago Rogoaguado, povoado pela etnia Cayubaba, cujos descendentes ainda hoje por lá permanecem.

Antes de falarmos sobre a relação do Paititi com os Cayubaba, é importante estabelecermos uma apresentação geral desse grupo amazônico. Desde o século XVII, os Cayubaba constituíram uma nação notável para os jesuítas, cujas aldeias, supostamente enormes, estavam distribuídas ao longo dos rios Mamoré e Iruyani, na região norte de Llanos de Moxos. Os Cayubaba foram frequentemente chamados pelos jesuítas e militares espanhóis de os “mais elegantes”, os “mais inteligentes” e “os mais leais”. Tanto que o historiador Gabriel René-Moreno comentou que os comerciantes de pessoas escravizadas tinham preferência na captura de membros dessa nação: “se preferem sempre os Cayubaba... O Cayubaba era fiel até a morte” (René-Moreno, [1888]1973: 472, tradução nossa)⁴.

Infelizmente, além do que foi relatado pelos jesuítas Agustin Zapata e Diego de Eguiluz ([1696] 2010), pouco se documentou sobre os Cayubaba antes deles serem estabelecidos na missão jesuítica Exaltación, em 1704. Ainda assim, a esse respeito, quem melhor forneceu dados sobre os Cayubaba foi o naturalista francês Alcide Des-saline D’Orbigny. Em *El Hombre Americano*, o francês escreveu que os Cayubaba eram homens e mulheres altos, conhecidos pelo bom preparo físico:

4. “Por el color, la estatura elevada de los hombres, sus formas robustas, sus miembros llenos, sus facciones regulares y agradables y su dulce fisonomía, los Cayuvavas se asemejan a los Moxos, de los cuales se diferencian tal vez por ser más serios en su aspecto general, reuniendo por lo demás, todas sus características físicas”. (D’Orbigny, [1839]1959: 362).

pela sua cor, a estatura elevada dos homens, suas formas robustas, seus membros cheios, seus traços faciais regulares e agradáveis e sua doce fisionomia, os Cayuvavas assemelham-se aos Moxos, dos quais talvez se diferenciam por serem mais sérios em seu aspecto geral, reunindo, no entanto, todas as suas características físicas. (D'Orbigny [1839] 1959: 362, tradução nossa)⁵.

Segundo o francês, a língua dos Cayubaba se distinguia de todas as outras línguas de Moxos, pois possuía uma fonética dura, porém harmônica como o “doce som da pronúncia francesa”:

(...) a língua cayuvava se distingue de todas as outras línguas da província de Moxos pelo conteúdo das palavras (...) Os sons de “dz” e “dj”, antes de vogais, são um pouco duros; no entanto, após a segunda consoante, há sempre o som suave da pronúncia francesa. (D'Orbigny [1839]1959: 362, tradução nossa)⁶.

Ele complementa que os adjetivos da língua Cayubaba são de ambos os sexos e o sistema de numeração não tem relação aos dedos das mãos, mas apresenta uma particularidade notável:

o sistema de numeração não tem relação com os dedos das mãos, mas apresenta uma nova particularidade. Os nomes dos números, que geralmente não se juntam a outros até depois de dez, são combinados na língua cayuva a partir do número seis. Por exemplo: outras línguas americanas têm números diferentes até dez, e depois contam dez e um, para onze, enquanto nos Cayuvavas os números mudam apenas até cinco; para seis, dizem “Carajta rirobo,” que significa cinco e um; para sete, “Mitia rirobo,” que significa dois e cinco, e assim por diante até dez; então começam as dezenas, indo até cem”. (D'Orbigny, [1839]1959: 362, tradução nossa)⁷.

Na época de D'Orbigny, os Cayubaba ainda preservavam nomenclaturas de adorações antigas, como a crença em Idaapa, o protetor de todas as coisas, e Mainajé, o gênio do mal, *causa de todas las desgracias* (D'Orbigny [1839]1959: 362). É provável que houvesse outras deidades e que os jesuítas tenham, no entanto, a partir do dualismo cristão, reduzido o panteão de deuses dos Cayubaba a essas duas figuras antagônicas: Idaapa (Deus) e Mainajé (Satã). D'Orbigny (1959) complementa que os Cayubaba compartilhavam com os indígenas da nação Itonama de uma crença “selvagem”: a de que poderiam impedir que a alma saísse do corpo de um doente se tampassem a boca e o nariz. Outra característica mencionada pelo olhar colonizador do francês era a de que os homens não realizavam nenhum trabalho quando suas esposas estivessem menstruadas, pois acreditavam que o sangue era sinal de uma eminente desgraça.

5. “Por el color, la estatura elevada de los hombres, sus formas robustas, sus miembros llenos, sus facciones regulares y agradables y su dulce fisonomía, los Cayuvavas se asemejan a los Moxos, de los cuales se diferencian tal vez por ser más serios en su aspecto general, reuniendo por lo demás, todas sus características físicas”. (D'Orbigny, [1839]1959: 362).

6. “(...) La lengua cayuvava se distingue de todas las otras lenguas de la provincia de Moxos por el fondo de las palabras (...) Los sonidos de la dz y dj, antes de vocales, son algo duros; sin embargo, después de la segunda consonante hay siempre el sonido dulce de la pronunciación francesa”. (D'Orbigny [1839]1959: 362).

7. “El sistema de numeración no tiene relación con los dedos de las manos, pero presenta una nueva particularidad. Los nombres de los números, que por lo general no se unen a otros sino después de diez, se unen en la lengua cayuva desde el número seis. Por ejemplo: las otras lenguas americanas tienen números diferentes hasta diez, y después cuentan diez y uno, por once, mientras que en los Cayuvavas los números solo cambian hasta cinco; por seis, dicen “Carajta rirobo,” que significa cinco y uno; por siete, “Mitia rirobo,” que significa dos y cinco, y así sucesivamente hasta diez; luego comienzan las decenas, llegando hasta cien”. (D'Orbigny [1839]1959: 362).

Em 1832, D'Orbigny registrou que havia 2.073 indivíduos da nação Cayubaba. No século XX, William Denevan (1966) escreveu em *The Aboriginal Cultural Geography of the Llanos De Mojos of Bolivia* que, até 1909, pouco restava da cultura Cayubaba que fosse distintivo - a seu ver, naquela época, a etnia estava praticamente extinta. É compreensível a afirmação do geógrafo uma vez que, na primeira metade do XX, depois de inúmeros processos etnocidas, restassem cerca de 100 remanescentes da etnia na Bolívia (Crevels & Muysken, 2012, p. 266). Todavia, como demonstraram Mily Crevels & Pieter Muysken (2012), ao longo de todo o século XX, os Cayubaba se expandiram, alcançando o número de 1.424 habitantes, segundo o censo boliviano de 2012.

Atualmente, os dados mais profundos sobre os Cayubaba se referem a sua língua e se encontram na tese de Harold Hayden Key (1963) intitulada *Morphology of Cayubaba*. O interesse pela língua Cayubaba derivou, em partes, do prognóstico negativo dos antropólogos e arqueólogos que estiveram na Bolívia na primeira metade do século XX de que essa etnia pudesse desaparecer. Por outro lado, o interesse também derivou largamente da complexidade da língua Cayubaba, que difere substancialmente de outras línguas amazônicas (Crevels & Muysken, 2012)⁸.

Paititi e o ideário nativo: uma chefatura entre os Cayubaba e um gentílico do Lago Rogoaguado

No rastro dos estudos conduzidos por Vera Tyuleneva (2018), podemos afirmar que há, pelo menos, quatro fontes jesuítas importantes que relacionam a nação Cayubaba à narrativa do Paititi. As duas primeiras se referem às duas cartas do jesuíta Pe. Agustin Zapata, redigidas respectivamente em 1696 e em 1697, nas quais o missionário abordou seus encontros com um cacique de nome ou cargo homônimo. É preciso destacar que o registro completo da carta de 1696 (bem como de outras produzidas pelo missionário), se perdeu em um incêndio na Biblioteca de Lima (Tyuleneva, 2018). No entanto, o provincial jesuíta Diego de Eguiluz ([1696] 2010) resumiu e parafraseou certos trechos das missivas de Zapata e, desse modo, temos apenas um acesso parcial e secundário ao conteúdo do primeiro encontro de um jesuíta com o chefe Paititi.

8. O texto de Key foi expandido recentemente por Mily Crevels e Pieter Muysken (2012) em um livro organizado sobre línguas isoladas da Amazônia. Conforme os referidos estudos, portanto, a língua Cayubaba possui uma série de características tipológicas marcantes, a começar por uma morfologia verbal bastante complexa envolvendo “marcadores de aspecto e posição e uso significativo de reduplicação”. Segundo os pesquisadores, o verbo, na língua Cayubaba, tem nada menos que seis posições de prefixo, o que é excepcional para uma língua amazônica. No domínio nominal é a composição do complexo produtivo: a posse é feita por circunflexos possessivos. A linguagem provavelmente tem alinhamento ergativo dividido, uma vez que em certas estruturas intransitivas os marcadores de sujeito de referência cruzada correspondem aos marcadores de objeto em estruturas transitivas.

Pe. Eguiluz ([1696] 2010) argumenta em *História de las misiones de Moxos* que, por volta de 1693, Zapata teria sido informado pela nação Canichana acerca de uma etnia “inimiga mortal” chamada Cayubaba que habitava mais abaixo do mesmo rio. Nessa feita, o missionário teria ido visitar os Cayubaba e se encontrara com um cacique venerável chamado Paititi: “o cacique principal dessas sete aldeias era um velho venerável, com uma barba grisalha e muito longa, chamado Paititi, a quem em particular presenteou o Padre Agustin” (Eguiluz [1696] 2010: 33, tradução nossa)⁹.

Em sua tese, Vera Tyuleneva (2018) destacou que teve acesso a um manuscrito de Agustin Zapata, datado em 1698, na qual o missionário teria qualificado o chefe Paititi como um grande feiticeiro. Em uma de suas cartas, Zapata o descreveu como “grande feiticeiro” (BNP Manuscritos C63, 1698, f1r). Aparentemente, ele era um “sacerdote principal” cuja autoridade ultrapassava os limites de uma única população e se estendia a várias “parcialidades” (Tyuleneva, 2018: 133, tradução nossa)¹⁰.

Acerca do conteúdo da carta de Zapata, registrada no ano de 1697, temos acesso ao fragmento transcrito por Victor M. Martua (1906):

sobre a grande população que V. R. me menciona, onde está o índio chamado Paititi, digo que a visitei por três anos seguidos; está em paragens (há um espaço em branco), diversas delas semelhantes às nossas, de melhor temperamento, onde se vê (há um espaço em branco) e o solo é pedregoso, e lá bebem água do poço, que eu mesmo provei, muito fresca e clara; a três léguas de distância por terra, existem cinco grandes povoações, sendo a maior onde está o tal Paititi, e parece-me que haveria até quatro ou cinco mil almas nesses cinco povoados, com mais modos e higiene, sem comparação, do que todos os que vimos; deram-me notícias de muitas povoações próximas, que não pude ver, pois estava de canoa e tudo o mais é muito acidentado com montanhas. [...] Eu, na época das chuvas, quando a canoa avança o dobro, percorri oito dias rio abaixo até chegar à população de Paititi, e durante todo esse tempo não há nenhum rio que deságue neste, apenas pequenos riachos. Além disso, estive com alguns índios que vivem a quatro dias de viagem rio abaixo, os quais me disseram que mais abaixo de suas aldeias um grande rio deságua neste, vindo do Oriente”. (Zapata [1697] 1906: 25-26, tradução nossa)¹¹.

Curiosamente, a correspondência de Zapata fere dois coelhos na mesma tacada: diz que Paititi era um sujeito, pois o missionário registra: “(...) onde se encontra o indígena chamado Paititi”. Por outro lado, a missiva sugere que o padre teria visitado uma região com mes-

9. “El cacique principal de estos siete pueblos, era un viejo venerable, con una barba cana y muy larga, llamado Paititi, á quien en particular regaló el Padre Agustin”. (Eguiluz [1696] 2010: 33).

10. “En una de sus cartas, Zapata lo calificó como “gran hechicero” (BNP Manuscritos C63, 1698, f1r). Al parecer, él era un “sacerdote principal” cuya autoridad excedía los límites de una sola población y se extendía a varias “parcialidades”. (Tyuleneva, 2018:133).

11. “Acerca de la población grande que V. R. me dice, donde está el indio llamado Paititi, digo que la he visitado en tres años seguidos; está en parages es p (hay un blanco), diversos de estos nuestros, de mejor temple, donde se ve (hay un blanco) y el terruno es cascajoso, y por mejor beben agua de pozo, y la bebí yo muy fres//ca y delgada; en tres leguas de distancia por tierra están cinco poblaciones grandes, y la mayor es donde está el dicho Paititi, y me parece habría hasta cuatro ó cinco mil almas en esos cinco pueblos, con más modo y aseo, sin comparación, que estos todos que hemos visto; diéronme noticias de muchas poblaciones cercanas, que no pude ver, porque iba en canoa y ya todo lo demás es muy alto de lomerías. [...] Yo, en tiempo de aguas, que anda la canoa dos veces más, e andado ocho días rrio abajo donde está la población del Paititi, y en todo este tiempo no hay rrio ninguno que entre en éste, sino rriesitos pequeños. De más á más he estado com unos indios que viven cuatro días de

mo nome “(...) percorri oito dias rio abaixo até chegar à população de Paititi”. Sobre o Paititi, como pessoa, no entanto, ele pouco aprofunda, pois diz apenas que o encontrou por três anos. Já acerca do lugar, o jesuíta destaca que era uma área geograficamente diferente da qual ele viera “está em paragens diferentes das nossas”, a descreve como de “melhor temperatura” e sugere que o clima e a paisagem eram mais agradáveis em comparação aos lugares que Zapata visitara em Moxos. Ele observou ainda que o terreno era cascalhento e a população local bebia água de poço, descrita pelo autor como “fresca” e “pura”. Mais adiante, o jesuíta destacou que a uma distância de três léguas por terra (cerca de 15 quilômetros) estavam cinco grandes povoações dessa mesma nação, sendo a maior delas onde supostamente se encontrava o referido chefe Paititi. O missionário mencionou ainda que recebeu informações sobre muitas outras povoações próximas que não pode visitar, uma vez que encontrou obstáculos nas colinas e montanhas durante sua viagem de canoa (Zapata [1697] 1906: 25-26).

camino rrio abajo, que me dicen que más abajo de sus pueblos entra un gran rrio en éste, el cual viene del Oriente”. (Zapata [1697] 1906: 25-26).

A fim de verificar a pertinência das informações fornecidas por Pe. Zapata, Vera Tyuleneva (2018) esteve em campo observando a paisagem e buscando comparar os elementos descritos com a região da província de Yacuma, mais precisamente da cidade de Exaltación, onde atualmente residem os remanescentes Cayubaba. Por outro lado, é preciso observar que os Cayubaba não vivem somente em Exaltación, mas estão, conforme afirmou o antropólogo Alvaro Diez Astete (2011), em outras comunidades menores nos arredores de o extremo norte de Yacuma: Las Peñas, Carnaval, Bocorondo, Trompillo, Ginebra, Coquinal, San Carlos, Puerto Santiago, Maravilla, Cooperativa, Peñitas de Nazareth, Piraquinal, El Triunfo, Las Abras, Puerto Yata, Villa Lourdes, Puerto San Martín, Nueva Esperanza, Libertad del Carmen, Campo Ana María e Bienvenido.

Ao comparar as descrições dos jesuítas sobre a região dos Cayubaba com os aspectos geofísicos de Exaltación, Vera Tyuleneva (2018) considerou que as informações eram razoavelmente correspondentes:

segundo mencionado por Zapata, na região correspondente ao território Cayubaba (...) o terreno é realmente pedregoso, sendo que a cascalho de cor avermelhada é resultado da laterização dos sedimentos próximos à superfície do solo, causada por altas temperaturas. A pureza e o bom sabor da água dos poços, comparados com a água em Trinidad e arredores, são conhecidos e foram

comprovados na prática durante a temporada de campo de 2005. (Tyuleneva, 2018: 134-135, tradução nossa)¹².

Apesar das convergências, Tyuleneva (2018) destacou que há um contrassenso enigmático nas correspondências de Pe. Agustín Zapata: a suposta presença de *altas lomerías*, isto é, de montanhas altas. Como denota a pesquisadora, as terras dos Cayubaba são, invariavelmente, planas e sem elevações consideráveis. Existe, segundo ela, apenas um único acidente geográfico nessas regiões que mereceria o nome de *cerro*, o qual é inclusive chamado de *El Cerro* pelos moradores locais:

trata-se de uma solitária formação rochosa do escudo pré-cambriano brasileiro, localizada ao norte da confluência dos rios Omi e Iruyáñez, com aproximadamente 10 hectares de superfície e apenas 40 metros de altura, um marco proeminente nessas condições. “El Cerro” é visível de longe e é um local muito famoso na região, além de ser objeto de lendas locais. (Tyuleneva, 2018: 137, tradução nossa)¹³.

Ao ver de Tyuleneva, porém, *El Cerro* não era tão alta nem tão extensa para que fosse considerada um empecilho ao jesuíta. Este último, inclusive, alegou não ter visto outras aldeias Cayubaba por causa das montanhas daquela região. Seriam as montanhas avistadas por Zapata no território dos Cayubaba montículos artificiais que desapareceram no decorrer do processo colonial?

Para pensarmos essa questão, é interessante mencionar uma reportagem do jornal boliviano *Opinion*, de outubro de 2022, a qual destacou alguns elementos interessantes sobre o referido território. A reportagem de autoria de Ivette Sierra relatou que um grupo de pesquisadores do instituto *Wildlife Conservation Society* havia realizado uma extensa pesquisa de campo sobre os grandes lagos tectônicos de Exaltación e, destarte, haviam encontrado evidências da presença de *camellones* e montanhas altas nessa paisagem. Vejamos um trecho da reportagem:

Na apresentação do livro, Roddy Chávez Atotay, presidente da Subcentral Indígena Cayubaba, comentou que esta expedição lhes “abriu a mente” e gerou expectativas quanto ao valor do território, a importância de cuidar da natureza, do patrimônio arqueológico e de promover o desenvolvimento do turismo.

(...)

O estudo arqueológico foi uma solicitação das populações indígenas da área. Eles nos permitiram entrar para estudar a biodiversidade, mas fizeram um pedido especial para que também

12. “Según lo mencionado por Zapata, en la región correspondiente al territorio Cayubaba (...) el terreno es realmente pedregoso, siendo que la gravilla de color rojizo es el resultado de la laterización de los sedimentos cercanos a la superficie del suelo, causada por altas temperaturas. La pureza y el buen sabor del agua de los pozos, en comparación con el agua en Trinidad y sus alrededores, son conocidos y fueron comprobados en la práctica durante la temporada de campo de 2005”. (Tyuleneva, 2018:134-135).

13. “Se trata de una solitaria formación rocosa del escudo precámbrico brasileño, ubicada al norte de la confluencia de los ríos Omi e Iruyáñez, con aproximadamente 10 hectáreas de superficie y apenas 40 metros de altura, un destacado hito en estas condiciones. “El Cerro” es visible desde lejos y es un lugar muy famoso en la región, además de ser objeto de leyendas locales”. (Tyuleneva, 2018: 137).

investigássemos os locais arqueológicos”, lembra Rivero. “Particularmente, me senti muito emocionada quando encontramos os **camellones (plataformas elevadas)**, pois, embora não estivesse lá para realizar estudos arqueológicos, o simples fato de estar lá, de saber que houve uma cultura anterior, encheu-me de emoção”. (Sierra, *Opinion*, outubro de 2022, tradução nossa, grifo nosso)¹⁴.

A área exata que os Cayubaba ocupavam no momento de seu primeiro contato com os jesuítas, antes de serem reduzidos às margens do Rio Mamoré, não é conhecida com precisão. Ademais, podemos conjecturar que, à época de Pe. Zapata, houvesse variadas formações em cume naquela paisagem, consideradas montanhosas na percepção dos jesuítas.

Sobre os outros dois registros que relacionam os Cayubaba com o Paititi, pode-se caracterizá-los como secundários, pois abordam a provável relação em cronologias tardias, com base em documentação histórica anterior e não propriamente em contatos etnográficos. Estamos nos referindo à carta do Padre Julián Bovo de Revello, *Sobre el Paititi y los Cayubaba*, escrita em 1848, e ao comentário do franciscano Nicolás Armentia, *Sobre el Paititi*, de 1905.

Em um artigo sobre o povo amazônico Ashanika, o historiador Oscar Espinosa (2016) destacou que o franciscano Julián Bovo de Revello foi um dos mais apaixonados entusiastas da Amazônia peruana e um dos mais fiéis defensores da existência do Paititi. Não por acaso, Revello publicou, em 1848, uma obra curiosa intitulada *Brilhante porvenir del Cuzco*, na qual defendeu que a Amazônia deveria ser cuidadosamente preservada, pois seus “grandiosos recursos” proveriam um futuro “brilhante” para as nações de Cuzco, como ele, inclusive, sugere com seu título. Nessa obra, o franciscano compilou diversos documentos relacionados ao tema do Paititi, mas ao ver de Vera Tyuleneva (2018), a obra tem uma organização estranha e suas referências não são sempre citadas. Vejamos um trecho dessa obra:

o antigo missionário dos Mojos, Padre Diego de Eguiluz, na relação da Missão Apostólica dos Mojos de 1696, ao falar da nação Cayubaba, coloca em suas terras o grande Paytiti. Esta nação, antes de ser reduzida ao Cristianismo e transferida para a Missão da Exaltação, nas margens superiores ocidentais do rio Mamoré, habitava as margens setentrionais do Beni, um pouco acima de sua confluência com o Mamoré e o Itenes ou Guaporé, ao formar o caudaloso rio Madeira. Esta situação corresponde exatamente com tudo que expus até agora e com o que expôndré adiante sobre outras entradas de conquistadores e missionários, onde o Paytiti ou terra dos Musus, jaz entre o Purus ou Amaru-mayu e o Beni já

14. “En la presentación del libro, Roddy Chávez Atotay, presidente de la Subcentral Indígena Cayubaba, comentó que esta expedición les “ha abierto la mente” y ha generado expectativa por el valor del territorio, la importancia de cuidar la naturaleza, el patrimonio arqueológico y potenciar un desarrollo turístico. El estudio arqueológico fue una solicitud de las poblaciones indígenas de la zona. Nos permitieron ingresar a estudiar la biodiversidad, pero hicieron un pedido especial para que también se investigaran los lugares arqueológicos”, recuerda Rivero. “Particularmente me sentí muy emocionada cuando encontramos los **camellones (plataformas elevadas)**, pues aunque no iba para hacer los estudios arqueológicos, el simple hecho de estar ahí, de saber que hubo una cultura anterior, me llenó de emoción”. (Sierra, *Opinion*, outubro de 2022, grifo nosso).¹⁵ El antiguo misionero de los Mojos Padre Diego de Eguiluz en la relación de la Misión Apostólica de los Mojos de 1696, hablando de la nación Cayubaba, coloca en sus tierras el gran Paytiti. Esta nación antes de ser reducida al Cristianismo, y trasladada a la Misión de la Exaltación, sobre la orilla superior occidental del río Mamoré, habitaba las riberas septentrionales del Beni, algo mas arriba le su confluencia con el Mamoré y el Itenes o Guaporé, al formar el caudaloso río de la Madera. Esta situación corresponde precisamente con todo lo que he espuesto hasta ahora, y con lo que espondré adelante de otras entradas de conquistadores y misioneros, á

incorporado ao Mamoré. Se devemos acreditar nos materiais que Mr. Brué utilizou para construir seu grande Mapa da América Meridional, também vem corroborar minha opinião o território onde ele faz os índios Cayubabas habitarem, posicionado ao Norte da grande lagoa dos Cayubabas, localizada sob o gr. 10 de latit. austral. Portanto, ainda não se deve considerar uma ficção e ser falsa a existência do império do Grande Paytiti (...). (Bovo de Revello [1848] 2018: 360, tradução nossa)¹⁵.

Em seu comentário, o franciscano mencionou o livro de Pe. Diego de Eguiluz, o qual faz referência ao Paititi nas terras da nação Cayubaba. Bovo de Revello defendeu que a localização mencionada por Eguiluz ([1696]2010) correspondia a outras explorações de conquistadores e missionários, que situavam o Paititi ou “terra dos Musus” entre o rio Amaru-mayu (Rio Amazonas) e o Rio Beni, já incorporado com o Mamoré. Revello argumentou ainda que o famoso mapa do viajante Adrien Hubert Brué, o *Nouvelle carte de l’Amérique méridionale et des Iles qui en dependente*, utilizado para construir o grande Mapa da América Meridional, corroborava sua opinião, pois Brué colocou o território dos índios Cayubaba ao norte de uma grande lagoa “localizada sob o grau 10 de latitude austral”, entre o Amazonas e o Beni.

De fato, como podemos visualizar na figura 1, Brué destacou a região dos Cayubaba acima de uma grande lagoa:

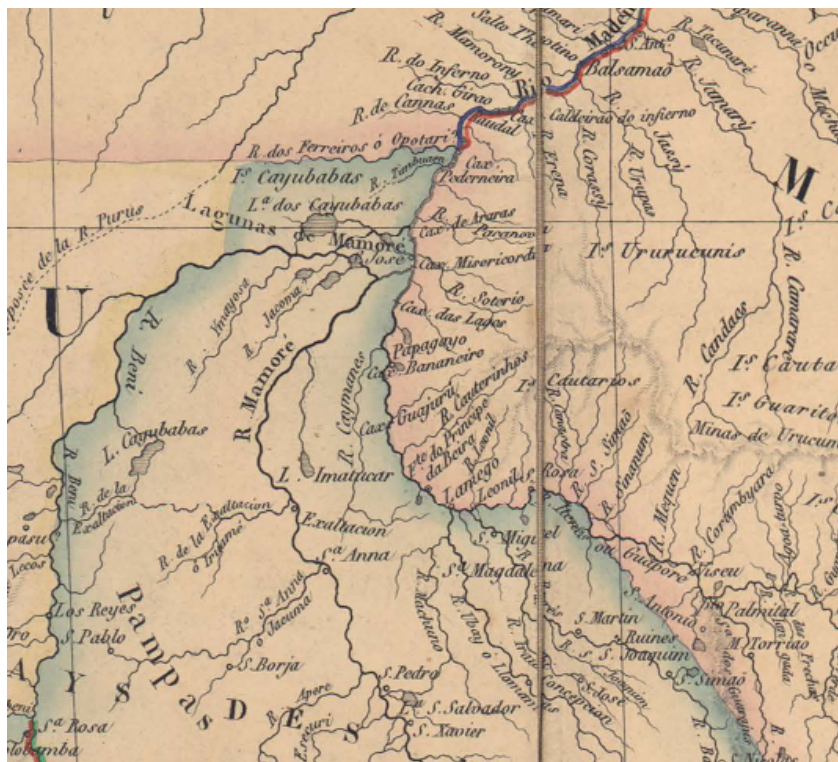


figura 1. Nouvelle carte de l’Amérique méridionale et des Iles qui en dependent. [zoom de material cartográfico]. Fonte: Biblioteca Nacional Digital.

que el Paytiti o tierra de los Musus, yace entre el Purus ò Amaru-mayu, y el Beni ya incorporado con el Mamoré. Si debemos creer en los materiales de que se ha valido Mr. Brué, para construir su gran Mapa de la América Meridional, viene tambien a corroborar mi opinion, el territorio en que éste hace habitar a los indios Cayubabas, puesto al Norte de la gran laguna dos Cayubabas, colocada bajo el gr. 10 de latit. austral. Por tanto, aun no se debe tener por ficcion, y ser falsa la existencia del imperio del Gran Paytiti (...). (Bovo de Revello [1848] 2018: 360).

15. El antiguo misionero de los Mojos Padre Diego de Eguiluz en la relacion de la Mision Apostolica de los Mojos de 1696, hablando de la nacion Cayubaba, coloca en sus tierras el gran Paytiti. Esta nación antes de ser reducida al Cristianismo, y trasladada a la Mision de la Exaltacion, sobre la orilla superior occidental del rio Mamoré, habitaba las riberas septentrionales del Beni, algo mas arriba le su confluencia con el Mamoré y el Itenes ò Guaporé, al formar el caudaloso rio de la Madera. Esta situacion corresponde precisamente con todo lo que he espuesto hasta ahora, y con lo que espondré adelante de otras entradas de conquistadores y misioneros, á que el Paytiti o tierra de los Musus, yace entre el Purus ò Amaru-mayu, y el Beni ya incorporado con el Mamoré. Si debemos creer en los materiales de que se ha valido Mr. Brué, para construir su gran Mapa de la América Meridional, viene tambien a corroborar mi opinion,

De todo modo, o referido lago, ao ver de Tyuleneva (2018), chamado de Lagoa Paititi em algumas fontes, corresponde ao que atualmente se chama de grande Lagoa Rogoaguado, conforme a figura 1 a seguir:

el territorio en que éste hace habitar a los indios Cayubabas, puesto al Norte de la gran laguna dos Cayubabas, colocada bajo el gr. 10 de latit. austral. Por tanto, aun no se debe tener por ficcion, y ser falsa la existencia del imperio del Gran Paytiti (...). (Bovo de Revello [1848] 2018: 360).

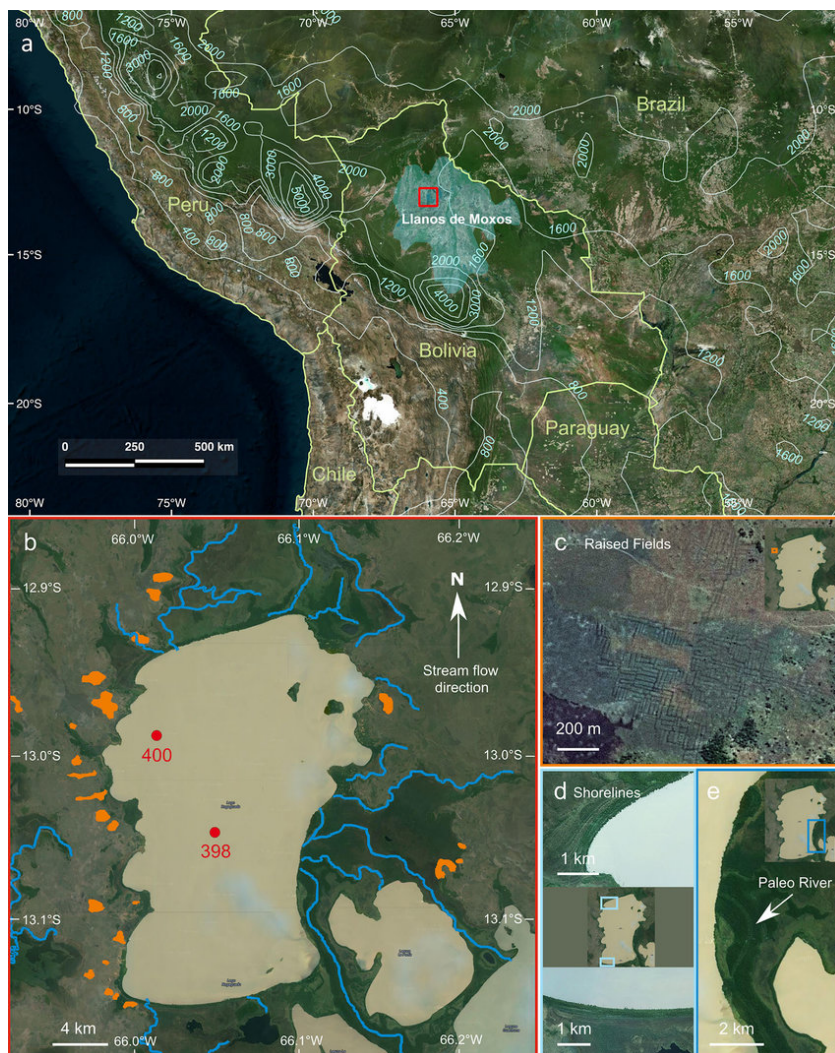


figura 2. Localização da Lagoa Rogoaguado (Bolívia). Fonte: Google.

Com base nessas considerações, o franciscano Bovo de Revello (1848) chegou à conclusão de que a existência do Império do Grande Paititi não deveria ser tratada como uma mera ficção. No entanto, ele também compartilhou a opinião de que a busca por Paititi não deveria ser realizada de forma exagerada, como algumas pessoas fizeram ao atribuir-lhe uma grandiosidade comparável aos impérios dos Medos, Persas e Romanos. Segundo Bovo de Revello (1848), era plausível que o império realmente existisse, sendo governado por um grande líder tribal ou capitão, com suas próprias leis, costumes, práticas religiosas, artes e outras tradições. Ele acreditava que esses elementos poderiam

ter sido influenciados pelos incas, que supostamente teriam estabelecido uma presença na região após uma expedição pelo rio Amazonas.

Já o comentário do franciscano Nicolás Armentia, escrito em 1906, apresenta uma opinião mais comedida sobre o assunto, baseando-se novamente nos escritos dos jesuítas, além de outras fontes. Tyuleneva (2018) destaca que a originalidade de Armentia foi associar diretamente Paititi com o Lago Rogoaguado, mencionando-o não como Lagoa dos Cayubabas, mas pelo seu nome atual, Rogoaguado:

não se pode considerar, portanto, Bohórquez, Gil Negrete, Saavedra ou Salazar como inventores desta que eu não sei se devo chamar de fábula ou história. Não me atrevo a chamá-la de fábula, pois houve um Capitão dos Cayuvabas, com este nome, e é sabido que os Cayuvabas residiam ao redor e nas proximidades do lago Rogoaguado, ou Rojoaguado, onde, no ano de 1843, Don Agustín Palacios descobriu vestígios claros das trincheiras que tinham para se defender dos outros bárbaros (...) Com isso, acreditamos que fica esclarecido o que há de verdadeiro e o que há de fabuloso nas histórias e relações do grande Paititi. (Armentia [1906] 2018:360, tradução nossa)¹⁶.

Como podemos ver, Armentia ([1906]2018) inicia seu comentário com uma atitude de desconfiança, questionando se deveríamos considerar o Paititi como “uma fábula” ou “uma história”. No entanto, ele argumentou que não ousaria rotulá-lo como fábula, pois havia registros suficientes sobre um provável líder ou capitão dos Cayubaba com esse nome. Por conseguinte, ele destacou que os Cayubaba eram conhecidos por residirem nas proximidades do Lago Rogoaguado. Ao nosso ver, essa informação é peculiar, pois, como apontado por Tyuleneva (2018), poucos pesquisadores relacionaram objetivamente a “Lagoa dos Cayubaba” com a “Lagoa Rogoaguado”, embora tal relação seja revista em estudos recentes.

Por outro lado, o registro de Armentia ([1906]2018) nos permite inferir que o franciscano relutou em chamar o Paititi de “história”, pois ele acreditava que a narrativa foi cercada por muitas fantasias que obliteravam sua veracidade. Não obstante, ele sugeriu que a base real dessa história, se houvesse, estaria ligada a uma paisagem física amazônica. A esse respeito, Armentia indicou que Paititi deveria corresponder à região dos Cayubaba, pois o rio Paititi só poderia ser o rio Beni (Diabeni), e que as missões do Paititi seriam, portanto, as missões de Moxos que foram separadas das missões de Apolobamba através do rio Beni. Por fim, ele afirmou que o território do Paititi seria o triângulo formado pelos rios Beni, Mamoré e Yacuma (Armentia [1906] 2018).

16. “No se puede pues considerar á Bohórquez, Gil Negrete, Saavedra ni Salazar como inventores de esta que yo no se si llamar fábula ó historia. No me atrevo á llamarla fábula, por quanto hubo // un Capitán de los Cayuvabas, de este nombre y sabido es que los Cayuvabas, residían al rededor y en las inmediaciones del lago Rogoaguado, ó Rojoaguado, donde en el año 1843 descubrió don Agustín Palacios vestígios claros de las trincheras que tenían para defenderse de los demás bárbaros (...) Con esto creemos queda aclarado lo que hay de verdadero y lo que hay de fabuloso en las historias y relaciones del gran Paititi”. (Armentia [1906] 2018: 360).

A nosso ver, os dados arqueológicos recentes que confirmam a existência de um urbanismo de baixa densidade em várias regiões da Amazônia contribuem com a tese de Vera Tyuleneva (2018), qual seja, de que o Paititi se referia a uma paisagem real, mais especificamente ao território dos Cayubaba e do Lago Rogoaguado, ao norte de Yacuma, na Bolívia. Como mencionado pelos extensos estudos de Erland Nordenskiöld (2022[1913]; (1917), William Denevan (1966), Horácio Calandra & Suzana Salceda (2004), Carla Jaimés Betancourt (2016) e Heiko Prümers *et al* (2022), o norte da região amazônica Llanos de Moxos apresenta complexos arqueológicos notáveis, como o sítio de *El Cerro*, próximo ao território dos Cayubaba, por exemplo. No entanto, é importante ponderarmos que a abordagem da arqueóloga se concentrou mais na interpretação das fontes escritas do que na análise de dados arqueológicos, por exemplo.

Nesse sentido, é relevante considerarmos que, embora o jesuíta Agustín Zapata possa realmente ter conhecido um chefe indígena Cayubaba que se identificava como Paititi, e mesmo que o território dos Cayubaba estivesse próximo de uma grande lagoa, o Lago Rogoaguado, que poderia ser a suposta Grande Lagoa Paititi, é possível que o termo Paititi não estivesse restrito apenas a essa região territorial. Paititi poderia ter sido um topônimo que abrangia outras áreas de Llanos de Moxos, onde existiam outros grandes assentamentos étnicos e evidências de terraplenagens, lagoas artificiais, valas, montículos monumentais e outras construções sazonais.

Em última análise, como sugerido por Donald Lathrap (1970), Clark Erickson (2008) e Prümers *et al* (2022), é pertinente mencionarmos que parecia haver nessa região amazônica uma espécie de sistema de comunicação entre suas várias aldeias. Estas, embora não formassem uma unidade, pareciam responder a cosmologias e a um ordenamento compartilhado. Os vestígios arqueológicos demonstram a existência de sistemas sofisticados com relativa densidade demográfica que coexistiram em Llanos de Moxos, tanto no Sul quanto no Norte, ainda que predominassem no Sul, como é o caso da Cultura Casarabe. Portanto, ao nosso ver, é possível que a nomenclatura Paititi tenha sido mais do que uma chefatura Cayubaba ou um elemento geográfico daquele território ao norte de Moxos; uma vez que poderia corresponder a interpretação e aos elogios feitos por outros povos sobre um modelo societário razoavelmente próspero, organizado e difundido sazonalmente no oriente amazônico.

Paititi e a *Tierra Sin Mal*: narrativas transversais entre os Chiriguano e o território de Moxos

Como mencionado anteriormente, o Paititi é uma narrativa que figurou no imaginário colonial por quase dois séculos e que, academicamente, foi constantemente associada a uma cosmologia inca. Desde o século XXI, no entanto, diferentes autores buscaram destacar a dimensão indígena e antisuyana dessa lenda. Uma delas foi a antropóloga francesa Isabele Combés (2012), para quem a narrativa do Paititi e sua interpretação enquanto uma terra próspera foi propagada, sobretudo, pelas migrações dos indígenas Chiriguano, pertencentes a família etnolinguística Guarani. Para Combés (2012), a lenda rica do Paititi foi noticiada entre os espanhóis quando os Chiriguano migraram para as proximidades dos Llanos de Moxos, arrojados na busca pela *tierra sin mal*.

Segundo Combés (2012), um dos problemas na abordagem das migrações dos Chiriguano é o das generalizações desse etnônimo, algo similar ao que ocorreu com as nações de Moxos. A arqueóloga francesa explica que o termo *Chiriguanaes*, pejorativo na língua quéchua, é um genérico que se refere a diversos grupos a leste dos Andes, o que dificultaria uma análise unificada. No entanto, podemos assinalar que os grupos Chiriguano, aos quais a autora se refere, são os indígenas falantes de língua do tronco Guarani que habitam a região entre Santa Cruz de La Sierra e Camiri (Áva), amplamente conhecidos pelos espanhóis por sua resistência no século XVI. Os Chiriguano teriam, antes mesmo da chegada dos espanhóis, resistido bravamente à expansão dos incas em direção às planícies amazônicas. Justamente por essa razão, foram constantemente acusados pelos incas de serem “selvagens” e “antropófagos”. Quando os espanhóis invadiram o atual território boliviano, os Chiriguano foram considerados um dos principais perigos nesse flanco do império colonial, sobretudo da região próxima as minas de Potosí e de Santa Cruz de la Sierra.

Em geral, pode-se afirmar que os Chiriguano eram uma etnia mestiça, filhos do encontro de um grupo Guarani, que migrou ao Andes no período pré-colonial, com os Chané, nação de origem Arawak, que por lá já se encontrava e foram escravizados pelos Guarani recém-chegados. Em “Os mestiços mais puros”, escreveu a antropóloga:

todos concordam que os Chiriguano são uma etnia “essencialmente” mestiça. Nasceram no Chaco ocidental devido ao encon-

tro de dois grupos ameríndios: os Chané, de origem arawak, e os Guaraní, chegados em épocas pré-hispânicas ao pé do monte andino desde o Paraguai e o Brasil”. (Combés, 2007: 42, tradução nossa).

As rotas migratórias de povos falantes do Guaraní ocorreram em massa em tempos pré-coloniais, oriundas da Costa Atlântica e do Paraguai em direção ao oeste. Essas rotas buscavam, de modo geral, tanto o metal andino quanto a lendária “terra sem mal”. Segundo Combés (2007; 2012), embora um número significativo de grupos Guaraní tenha se estabelecido no sopé dos Andes, outros indígenas continuaram se movendo para o norte e, possivelmente, foram eles que serviram de guias aos espanhóis que saíram Santa Cruz de La Sierra na busca pelo Paititi no século XVI.

No capítulo *El Paititi y las migraciones Guaraní*, Combés (2012) argumenta que a busca dos Chiraguano pela “terra sem mal” foi compreendida pelos espanhóis como uma busca por Paititi, uma procura que tinha dois propósitos não excludentes: a busca por riquezas minerais e por uma terra espiritualmente significativa. No que tange ao domínio espiritual, Combés (2012) cita um elemento importante da cosmologia guaraní: Pai Sumé. É mister destacarmos que Pai Sumé é um personagem mítico presente na cosmologia de diferentes grupos indígenas falantes de Tupí e de Guaraní. O nome dessa entidade, mormente chamado de Pai Abaré, Payguacú e Payçumé, é composto por um título que significa “pai” e que era utilizado como um sinal de respeito. Combés (2012) observa que essa designação também foi aplicada posteriormente aos padres cristãos, especialmente os jesuítas, os quais se apropriaram da narrativa de Pai Sumé para se comportarem como “pais” dos povos indígenas catequizados.

A antropóloga denota que Pai Sumé foi e ainda é mencionado nas narrativas de diversos grupos indígenas da América do Sul, incluindo os Tupinambás, Cariós, Itatines e Guarayos. Esse personagem foi, no período jesuítico, remodelado pelos padres jesuítas e associado aos papéis de pregador e o de herói civilizador. Em tempos pré-hispânicos, no entanto, Combés (2012) acredita que Pai Sumé tinha uma relação cosmológica com a figura mítica do Rey Blanco. A figura do Rey Blanco, referenciada por grupos indígenas do litoral do estado brasileiro de Santa Catarina, foi mencionada pelo espanhol Luis Ramirez, em uma carta de 1528 (Combés, 2012). O Rey Blanco era supostamen-

te um rei muito rico, conhecido por ostentar uma longa barba e trajar vestes brancas: “Dono de riquezas em algum lugar do ocidente, o Rei Branco tem barba e veste-se ‘como nós’. Este misterioso personagem, dono de fabulosas riquezas distantes para o ocidente, foi geralmente assimilado ao próprio Inca” (Combés, 2012: 85, tradução nossa)¹⁷. Ao ver de Combés (2012), tanto Pai Sumé quanto o Rey Blanco se referiam a mesma figura de um amplo imaginário compartilhado sobre a existência de um reino de riquezas entre os Andes e a Amazônia: o Paititi.

Sob tal contexto, Isabelle Combés (2012) argumentou que o desbravador Ñuflo de Chaves, ao buscar por Paititi no século XVI, teria ouvido inicialmente a notícia de uma rica terra e desenhado sua rota de expedição a partir de informações advindas dos indígenas Chiriguano. A antropóloga destaca que os testemunhos do século XVII, como as cartas escritas pelos espanhóis Diego Lopes Roca e Lorenzo Caballero confirmam sua hipótese, uma vez que “(...) os testemunhos do século XVII afirmam isso: Chaves obteve suas informações sobre o Paititi através dos “Chiriguano” (...) que o tinham descoberto primeiro e o mostraram aos espanhóis”. (Combés, 2012: 86, tradução nossa)¹⁸.

Embora nem todas as migrações chiriguanas tenham sido relacionadas ao Paititi, Combés (2012) considerou que uma parcela notável de indígenas dessa etnia teria se movido para as proximidades dos Llanos de Moxos em busca do que eles imaginavam ser uma *tierra rica*, no século XVI. A ideia de terra rica, se estabeleceu, em parte, por razões oriundas das conquistas incaicas, e, por outra, pela imagem que os Chiriguano possivelmente tinham das tecnologias hidráulicas desenvolvidas pelos povos amazônicos de Llanos de Moxos. Em relação aos incas, Combés (2012) mencionou o texto do missionário Diego Felipe de Alcaya intitulado *Relación Cierta*, no qual o padre escreveu uma longa narrativa sobre as conquistas dos incas nas planícies bolivianas, as quais teriam motivado as migrações Guarani às planícies amazônicas. Mesmo que incoerências, contradições e dados fantasiosos sejam identificados no texto de Alcaya, os dados fornecidos pela *Relación* são importantes o suficiente para não serem negligenciados.

A *Relación Cierta* registra as histórias dos líderes incas Guacane e Manco Inca, supostos parentes do Inca do Cuzco, os quais teriam empreendido uma série de conquistas nas terras baixas do oriente boliviano. Guacane e Manco Inca, segundo Alcaya, teriam estabelecido reinos satélites em Samaipata e nos Llanos de Mojos, respectivamen-

17. “Dueño de riquezas en algún lugar del occidente, el Rey Blanco tiene barba y viste “como nosotros”. Este misterioso personaje, dueño de fabulosas riquezas lejos hacia el occidente, fue generalmente asimilado al mismísimo Inca”. (Combés, 2012: 85).

18. “(...) los testigos del siglo XVII los que lo airman: Chaves consiguió sus informaciones sobre el Paititi de boca de los “chiriguanaes” (...) que la habían primero descubierto y llevaban a ésta a los españoles”. (Combés, 2012: 86).

te, com certo grau de independência do Inca de Cuzco. Desse modo, Combés (2012) sugeriu que os Chiriguano estavam interessados nesses líderes e em suas supostas riquezas, além disso, muitos migrantes teriam ido àquela região para ver os respectivos reis. O que os Chiriguano encontraram em Moxos poderia ter ampliado a ideia desses indígenas de que ali, de fato, havia uma cidade rica. Destarte, os descendentes dos migrantes que sobreviveram na região continuaram a compartilhar informações sobre Manco Inca e Guacana e sobre a rica terra que eles supostamente haviam povoado em Moxos, corroborando com as efígies do imaginário dos espanhóis, que também ouviram histórias similares.

Combés (2012) concluiu que a atuação dos Chiriguano, de seus levantes pré-hispânicos em busca da *tierra sin mal* e de seus interesses materiais e espirituais por uma suposta cidade próspera nas planícies bolivianas, foi preponderante para que houvesse a propagação do imaginário de Paititi entre os espanhóis do século XVI. Concordando com a antropóloga, acreditamos que os Chiriguano foram grandes responsáveis – embora não os únicos – pela ampla indigenização do imaginário da *tierra rica* do Paititi.

Assim, tomamos de empréstimo o conceito de indigenização proposto inicialmente por Marshal Sahlins (1997), no artigo “O ‘pessimismo sentimental’ e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um ‘objeto’ em via de extinção”, para destacar um movimento dialético de alteridade. Para Sahlins, as nações autóctones (da América, da África, da Oceania, etc.) não perderam sua cultura com o imperialismo europeu, mas na complexidade de seus sofrimentos “(...) souberam extrair, de uma sorte madrastra, suas presentes condições de existência” (Sahlins, 1997: 53). Segundo Sahlins, caberia aos antropólogos atuais compreender essas indigenizações. No entanto, buscamos um caminho proporcionalmente inverso ao de Sahlins, embora com objetivo similar: o de que o contato dos europeus com os chamados “nativos” produziu deformações, ilusões, tendências, paixões e demais efeitos também sobre o inconsciente do invasor - e não apenas o contrário, como é de praxe na discussão sobre a etnogênese.

É claro que na dialética do exógeno e do endógeno, os invasores espanhóis tinham ao seu favor armas, pestes e um amplo rol de estratégias de domínio. Porém, as nações indígenas também tinham suas estratégias de defesa, de convencimento e de enganação contra seus algozes. Para nós, não é de espantar que o Paititi tenha vigorado como

uma narrativa sedutora por longos séculos de conquista: conscientemente ou inconscientemente, os indígenas que noticiavam essa lenda, como os Chiriguano, e que guiavam os espanhóis em busca da tal terra rica, também se aproveitavam dos benefícios que aquela narrativa poderia lhes prover. Tendo em vista os condicionantes das estruturas coloniais, por exemplo, havia guias indígenas que eram protegidos pelos militares espanhóis, eram condecorados, recebiam presentes e eram elogiados pelos cronistas (Combés, 2012).

Paititi e a indigenização do imaginário cristão: a utopia de Blas Clavera

Falecida em 2018, a arqueóloga Laura Laurencich-Minelli deixou-nos como herança um peculiar estudo sobre o Paititi. Trata-se do longo capítulo intitulado *Paytiti através dos documentos jesuíticos secretos del siglo XVII* no qual a pesquisadora explorou o Paytiti (escrito por ela com “y”) enquanto uma utopia viva desde o século XVI. Na apreciação de Laurencich-Minelli (2012), além de ser um local no Antisuyu – e não uma localidade inca –, o Paititi estava ligado a um curioso programa reformista em defesa dos povos indígenas. Para tecer seu argumento, a autora analisou dois documentos aparentemente inéditos: *Exsul Immeritus Blas Valera Populo Suo e Historia et Rudimenta Linguae Piruanorum*. Esses documentos, mantidos no arquivo Miccinelli e acessados por ela em Nápoles, na Itália, narram supostos eventos controversos sobre a conquista dos espanhóis no Peru. Além disso, os documentos supostamente descrevem que um jesuíta chamado Blas Valera, dado como morto na América, teria voltado ao Peru em segredo, sob o nome indígena Ruruiruna, e teria escrito um manifesto chamado *Nueva Coronica y Buen Gobierno* usando o nome indígena Guamán Poma¹⁹.

Apesar de Laurencich-Minelli (2012) sugerir que esses documentos sinalizam a luta de alguns jesuítas pelos direitos dos indígenas no século XVI, nossa posição é a de que os documentos analisados, se, de fato, forem autênticos, refletem uma retórica de produção do outro. No caso, a mencionada indigenização do imaginário dos missionários, os quais arrojaram suas expectativas escatológicas, próprias do cristianismo, no jogo simbólico das populações amazônicas e andinas. Essa possibilidade, ao nosso ver, surge nos elementos que supostamente compõem a utopia do jesuíta Blas Valera, a qual apresenta um sensível

19. É necessário mencionar que nem todos os pesquisadores da área concordam ou aceitam a validade dos documentos acessados por Laurencich-Minelli. Desde que a arqueóloga divulgou suas análises na década de 1990, têm ocorrido debates acadêmicos sobre a autenticidade dessa documentação e sobre a alegada relação entre Blas Valera e Guamán Poma. Autores como Juan Carlos Estenssoro (1997) questionaram duramente variados aspectos dos manuscritos, que vão desde a qualidade dos papéis, a grafia e o vocabulário do texto, considerando as análises de Minelli sobre essas fontes como tendenciosas e sensacionalistas. Na opinião de Estenssoro, “a verdade é que neste breve manuscrito parecem estar contidas demasiadas revelações, demasiados prodígios, demasiadas notícias sensacionais... E curiosamente tudo isso é sempre relacionado a personagens e textos que já nos eram conhecidos; além disso, respondendo em todos os casos a questões que atualmente nos preocupam e que frequentemente têm como pano de fundo uma certa carga política e ideológica, como por exemplo o papel desempenhado pelos curacas e pela nobreza indígena em geral, ou a própria figura de Huamán Poma como autor e crítico indígena”. (Estenssoro, 1997:564. tradução nossa). Cf. ESTENSSORO, Juan Carlos. Falsificación y revisión histórica: informe sobre un supuesto nuevo texto colonial andino. *Revista de Indias*, v. 57, n. 210, 1997, pp. 563-578. Por outro lado, acreditamos ser pertinente trazer o trabalho de Lau-

fascínio do jesuíta pelos elementos ameríndios. Vejamos, a seguir, a reprodução de uma ilustração do *Exsul Immeritus*:



figura 3. Pictografia 13: O Paititi De Blas Valera. Fonte: Laurencich-Minelli (2012).

A pictografia com etiqueta 13 (EI, c. 13v), segundo Laurencich-Minelli (2012), refere-se ao que o jesuíta Blas Valera alegou representar o Paititi: um território entre os Andes, o qual está representado pelas montanhas e a selva amazônica na porção mais baixa da imagem. Na imagem, vê-se a presença de árvores e animais típicos da Amazônia, como quatro cobras, uma onça-pintada e um macaco, que caminham em direção a um rio. A selva é refletida em águas paradas, sugerindo, segundo Laurencich-Minelli (2012), que o autor quis indicar que ali o rio formava uma lagoa (o que nos remete às descrições frequentes de Paititi como uma grande lagoa, como o Lago Rogoaguado, ao norte dos Llanos de Moxos). Além disso, há a presença de um condor, símbolo de Inti, o Sol, empoleirado no pico central da cordilheira.

Vejamos, a seguir, uma segunda pictografia de suposta autoria de Blas Valera.

Laurencich-Minelli ao debate etnohistórico brasileiro, onde as pesquisas sobre a temática “Paititi” ainda são bastante escassas. Embora reconheçamos que a pesquisa de Laurencich-Minelli possa apresentar fragilidades documentais, acreditamos ser relevante para a História Indígena da América do Sul, em especial a amazônica, explorarmos a interpretação da arqueóloga sobre uma possível “utopia” que reuniu elementos indígenas andinos e amazônicos no ideário jesuítico. No entanto, é imprescindível que não nos abstenhamos da crítica necessária à hipótese mencionada. Sobre a crítica à Laurencich-Minelli, citamos: Adorno, Rolena. *Contenidos y contradicciones: la obra de Felipe Guaman Poma y las aseveraciones acerca de Blas Valera*. *Ciber-Letras*, n. 2, 2000; Albó, Xavier. *La Nueva cronica y buen gobierno: obra de Guaman Poma o de jesuitas?*. *Anthropologica*, n. 16, 1998, pp. 307-348; Ossio, Juan. M. *Nota sobre el Coloquio Internacional Guaman Poma de Ayala y Blas Valera: Tradición andina e historia colonial*. Instituto Italo-Latinoamericano, Roma, 1999. *Colonial Latin American Review*, n. 9, n. 1, 2000, pp. 113-116.



figura 4. Pictografía 14: O Paititi Segundo Blas Valera. Fonte: Laurencich-Minelli (2012).

Na segunda pictografia etiquetada com o código 14 (EI, c.13v), o nome de Paititi surge no céu ao lado da frase em latim, traduzida pela arqueóloga como: “Dominador, aqui está o ouro que não roubaste, aqui está a liberdade que não nos arrancaste e que confio a ti, povo do Tahuantinsuyu” (Laurencich-Minelli, 2012: 128). Já a palavra Paititi surge através de um jogo de palavras: trata-se do uso de um sistema de escrita codificada análogo ao quipu dos incas. Lembremos que o quipu consistia no uso de nós em cordas entrelaçadas os quais representavam quantias. Segundo Laurencich-Minelli (2012), os incas convertiam cada nó em uma numeração específica. No caso da figura 4, Laura Laurencich-Minelli alega ter decifrado uma série de palavras-chave em forma de yupana, o tabuleiro de contagem inca. A arqueóloga supostamente identificou que, ao ler as palavras codificadas para a direita,

estas formavam a pronúncia PAYQUIQUIN, uma referência, segundo ela, ao Paititi.

Para a arqueóloga, não há dúvidas de que o jesuíta Blas Valera acreditava que o Paititi se localizava naquele território, entre o Peru e a Bolívia. Mas o que desejava esse jesuíta com tais descrições e pictografias? Laurencich-Minelli (2012) sugere que o Paititi era para Valera um ideal. Em outros pictogramas expostos no trabalho da arqueóloga e que, mesmo que excedam presente artigo, são válidos de serem mencionados, podem ser verificados que o jesuíta supostamente realiza uma “mestiçagem” de elementos cristãos e indígenas. Caracteriza com a palavra BABEL, referência bíblica à cidade corrupta Babilônia, o resultado das matanças cometidas pelos espanhóis, sobretudo pelas tropas de Francisco Pizarro. Por outro lado, Valera utilizou elementos da paisagem amazônica para caracterizar a superação desses males. Ou seja, para combater a “Babel” dos espanhóis, os jesuítas precisavam acessar o Paititi amazônico.

As ilustrações de Blas Valera, contidas nos supostos documentos analisados por Laurencich-Minelli (2012), destacam o rio Madre de Dios, rio compartilhado pelo Peru e pela Bolívia, que representaria o “caminho ao Paititi”. Esse caminho culminaria em um reino onde os indígenas, cristianizados, se submeteriam a Jesus Cristo. No entanto, diferente de uma submissão completa ao cristianismo, haveria um governo “diárquico” onde um rei de origem indígena compartilharia com o rei da Espanha, a fim de estabelecer certo equilíbrio cósmico.

Seria Blas Valera um louco? Um romântico? Ou um homem que foi potencialmente atingido pelo mundo simbólico daqueles que ele pretendeu catequizar? Ainda que os documentos de Laurencich-Minelli sejam frágeis em relação a sua autenticidade (Estenssoro, 1997), é certo dizer que Valera não é um caso isolado e que narrativas sobre jesuítas que se “encantaram” e que se “adequaram” ao cotidiano indígena a ponto de defender “apaixonadamente” e adotar signos locais não são propriamente raras (Cf. Block, 1997). A bem da verdade, o que os jesuítas chamavam de estratégia de adaptação e que era, para eles, o grande trunfo da pedagogia inaciana, pode ser interpretada de maneira inversa. Pois se os jesuítas adequavam o catecismo à paisagem dita “selvagem” e a cosmologias indígenas, isso exigia que eles também *se adequassem*, ainda que inconscientemente, ao quadro nativo.

Blas Valera, tal como Laurencich-Minelli (2012) o apresentou, parece ser produto de um jogo de persuasões. A sua utopia de um reino

governado por um líder ameríndio e um líder cristão entre os Andes e a Amazônia não expressa apenas um desejo privado desse missionário, mas revela muito do ambiente que ele percorreu, das narrativas e das demandas que ouviu, das tecnologias indígenas que ele avistou, bem como das violências que os espanhóis empreenderam naqueles territórios. Em algum momento de sua vida, Blas Valera supostamente assumiu o alter ego de Guamán Poma, conhecido no Peru como Ruiruruna, e se tornou uma voz “mestiça” por onde muitos indígenas poderiam ter se expressado em maior ou menor grau.

Essa interpretação, no entanto, não despoja o branco de sua agência colonial, mas procura destacar como tal agência era complexa, sobretudo, quando buscava expressar-se a partir daqueles que o próprio Valera pretendia defender. Em um artigo de 1999, Laura Laurencich-Minelli escreveu que a “heresia” de Valera residia em ser o líder de um movimento indigenista cristão. No entanto, a autora também salientou que Valera não estava sozinho, pois sua confraria incluía muitos membros, incluindo indígenas amazônicos e alguns pertencentes à nobreza inca. Laurencich-Minelli escreveu:

Blas Valera era o líder de um movimento indigenista cristão cujo núcleo era a confraria Nome de Jesus, que o acolheu em seu retorno ao Peru, e essa confraria era composta por numerosos índios amazônicos, incluindo vários da nobreza inca. (Laurencich-Minelli, 1999: 99, tradução nossa)²⁰.

É pertinente a essa discussão a análise que o professor Guilherme Galhegos Felipe (2022) faz sobre a capacidade de apreensão e de transmissão de conhecimentos por parte dos povos indígenas. Ao ver de Felipe (2022), ao indígena foi negada a capacidade de gerenciar novos contextos e atuar cognitivamente frente às adversidades que se impõem. As sociedades ameríndias são frequentemente retratadas como ingênuas e instintivas, sem capacidade criativa e, sobretudo, sem capacidade de persuasão. É comum, inclusive, reafirmarmos constantemente que os missionários, sobretudo os jesuítas, enganavam, dominavam, aliciavam e encantavam de inúmeras formas, as nações indígenas, como se estas fossem crianças:

o que diferencia, de fato, as sociedades não é o grau de complexidade de sua tecnologia ou de seus apetrechos instrumentais, mas o que Descola (2014, p. 272) chamou de “worlding”: o processo de juntar o que é percebido no ambiente – e que resulta na diversidade de resoluções que cada sociedade encontra para os problemas impostos pelo meio, bem como a posição que a subjetividade

20. “Blas Valera era el líder de un movimiento indigenista cristiano cuyo núcleo era la cofradía Nombre de Jesús, que lo acogió a su regreso a Perú, y dicha cofradía estaba compuesta por numerosos indios amazónicos, incluyendo varios de la nobleza inca”. (Laurencich-Minelli, 1999: 99).

toma frente à relação entre humanos e não humanos com os quais suas vidas estejam entrelaçadas. (Felippe, 2022: 05).

Afinal, poderíamos conjecturar que os indígenas contatados por Blas Valera teriam seduzido aquele missionário, bem como tantos outros, trazendo-o para seu próprio mundo simbólico. É notável que um missionário branco tenha tão fortemente acolhido os ideários indígenas e as ditas imoralidades adjacentes a ponto de assumir uma identidade indígena e ser, com isso, encarcerado e dado como morto pela Companhia de Jesus para evitar o escândalo de suas heresias. Como destacou Frederick Barth (1998), é muito comum que, na dialética do domínio, os povos dominados realizem transmutações com os elementos dos dominadores, costurando-os às suas narrativas do que o contrário. No caso de Blas Valera, tem-se um jesuíta que deliberadamente assumiu um projeto revolucionário indígena, costurando o horizonte nativo à escatologia cristã.

Considerações finais

A narrativa do Paititi nos permite compreendê-la, em suas diferentes dobras, como uma projeção sobre os povos indígenas amazônicos, de sua importância, prosperidade e estratégias nativas. Tenha sido o Paititi uma paisagem real amazônica, como argumentou Tyuleneva, ou uma lenda compartilhada de modo multiétnico dos andes à Amazônia como analisou Combés, ou ainda uma conspiração de padres e indígenas para o estabelecimento de um governo mestiço em pleno contexto colonial como denotou Minelli, todas essas modulações nos permitem inferir a agência dos indígenas do Antisuyu frente à invasão hispânica. O fato de muitos espanhóis terem se convencido de que o Paititi existia no meio da Amazônia boliviana, movidos em perigosas e fatais jornadas por caminhos desconhecidos, guiados por narrativas que ouviam especialmente dos guias indígenas, deixa claro que havia nessas notícias elementos de persuasão que contradizem a imagem ingênua e intelectualmente estagne das nações amazônicas. Ao nosso ver, a interpretação do Paititi diz muito sobre seus intérpretes europeus, bem como sobre os interlocutores indígenas, até porque o processo hermenêutico é, ele mesmo, uma dialética que não encontra uma verdade objetiva, mas revela efeitos, tensões, persuasões e todo um jogo de interesses e estratégias subjacentes.

Referências

- Armentia, Nicolás. [1905]2018. “Sobre el Paititi”. In: Tyuleneva, Vera. *El Paititi: Historia de la búsqueda de un reino perdido*. (Colección estudios andinos). Cusco: Fondo Editorial Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- Beingolea, Juan de. [1768]2018. “La relación de 1768 del Padre Juan de Beingolea, último superior jesuita de las misiones de Mojos”. In: Tyuleneva, Vera. *El Paititi: Historia de la búsqueda de un reino perdido*. (Colección estudios andinos). Cusco: Fondo Editorial Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- Bovo de Revello, Julián. [1848]2018. Sobre el Paititi y los Cayubaba. In: Tyuleneva, Vera. *El Paititi: Historia de la búsqueda de un reino perdido*. (Colección estudios andinos). Cusco: Fondo Editorial Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- Block, David. 1997. *La cultura reduccional en los llanos de Mojos: tradición autóctona, empresa jesuítica & política civil, 1660-1880*. Traducción de Josep M. Barnadas, Sucre Historia Boliviana, 258p.
- Combès, Isabelle. 2012. “El Paititi y las migraciones guaraníes”. In: Combès, Isabelle; Tyuleneva, Vera. (Org.). *Paititi. Ensayos y documentos*. Cochabamba: Itinerarios, v. 1, 52-98.
- Crevels, Mily. 2002. “Speakers shift and languages die: An account of language death in Amazonian Bolivia”. In: Crevels, Mily; Kerke, Simon Van de; Meira, Sérgio & Voort, Hein van der (Eds.). *Current Studies on South American Languages - Indigenous Languages of Latin America*, v. 3, 9-30.
- Dorbigny, Alcide Dessaline. [1833] 2002. *Viaje a la América Meridional*. Tomo I. Segunda Edición. Madrid: Instituto Francés de Estudios Andinos, Plural editores.
- Denevan, William. 1966. *The Aboriginal Cultural Geography of the Llanos De Mojos of Bolivia*. California Press, 185p.
- Erickson, Clark. 2008. “Amazonia: The Historical Ecology of a Domesticated Landscape”. In: Silverman, H., Isbell, W.H. (Eds.) *The Handbook of South American Archaeology*. Springer, New York, NY, 157-183.
- Estenssoro, Juan Carlos. 1997. “Falsificación y revisión histórica: informe sobre un supuesto nuevo texto colonial andino”. *Revista de Indias*, v. 57, n. 210, 563-578.
- Felippe, Guilherme Galhegos. 2022. “Etnocentrismos incômodos: saberes, ontologias e cosmo-centrismo ameríndio”. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*. v. 17, n. 2.
- Gandía, Enrique de. 1946. *Historia crítica de los mitos y leyendas de la conquista americana*. Buenos Aires: Centro Difusor del Libro, 288p.
- Key, Harold; Key, Mary. 1967. *Bolivian Indian Tribes: Classification, Bibliography, and Map of Present Language Distribution*. Oklahoma: Summer Institute of Linguistics of the University of Oklahoma, 128p.
- Langer, Johnny. 1997. “O mito do eldorado: origem e significado no imaginário sul-americano (século XVI)”. *Revista de História (São Paulo)*, n. 136, 25-40.

- Lathrap, Donald. 1975. *O Alto Amazonas*. Lisboa: Editorial Verbo, 271p.
- Laurencich-Minelli, Laura. 1999. "La 'culpa' del cronista peruano P. Blas Valera". *Anales del Museo de América*, v. 7, 95-109.
- Laurencich-Minelli, Laura. 2011. "Paititi através dos documentos jesuíticos del siglo XVII". In: Combés, Isabelle; Tyuleneva, Vera. (Org.). *Paititi. Ensayos y documentos*. Cochabamba, Itinerarios Editorial, 116-157.
- Maurtua, Víctor. 1906. *Juicio de Límites entre Bolivia y Perú. Prueba peruana presentada al Gobierno de la República Argentina*. Tomo 9. Madrid: Imp. de Henrich and Company.
- Metraux, Alfred. 1942. "The native tribes of Eastern Bolivia and Western Matto Grosso". *Bulletin* 134. Washington: Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology.
- Meyers, Albert. 2008. "Incas, Españoles y el Paytiti: la perspectiva desde el Fuerte de Samaypata, Oriente de Bolivia". *Chachapuma. Revista de Arqueología Boliviana*, n. 3, 53-63.
- Neves, Eduardo Góes. 2006. *Arqueologia da Amazônia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 86p.
- Nordenskiöld, Erland. 1917. "The Guaraní Invasion of the Inca Empire in the XVI. An Historical Indian Migration". *Geographical Review*, 9, 103-121.
- Polentini Wester, Juan Carlos. 1979. *Por las rutas del Paititi*. Salesiano Editorial, Peru, 159p.
- Prümers, Heiko; Betancourt, Carla Jaimes; Iriarte, J. et al. 2002. "Lidar reveals pre-Hispanic low-density urbanism in the Bolivian Amazon". *Nature*, 606, 325-328.
- René-Moreno, Gabriel [1888]1973. *Catalago de Moxos y Chiquitos atendidos pela Audiencia de La Plata*. La Paz: Librería Juventud, 583p.
- Sahlins, Marshal. 1997. "O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um 'objeto' em via de extinção". *Mana. Estudos de Antropologia Social do Museu Nacional*, v. 3, n.1, UFRJ.
- Sierra, Ivette. Bolivia: científicos exploran y descubren algunos secretos de los Llanos de Moxos. *Jornal OPINION*. Disponível em: <https://www.opinion.com.bo/articulo/revista-asi/bolivia-cientificos-exploran-descubren-algunos-secretos-llanos-Moxos/20220929234201882118.html>. Acesso em julho de 2023.
- Tyuleneva, Vera. 2018. *El Paititi: Historia de la búsqueda de un reino perdido*. Colección estudios andinos. Cusco: Fondo Editorial Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 326p.
- Zapata, Agustín. 1906. "Carta del Padre Agustín Zapata al Padre Joseph de Buendía, en la que da noticias del Paititi". In: Maurtua, Víctor. *Juicio de Límites entre Bolivia y Perú. Prueba peruana presentada al Gobierno de la República Argentina*. Tomo X. Madrid: Imp. de Henrich and Company.