

## Capítulo H2

### Chaco

<a href="#">Página inicial</a>	<a href="#">Lista das áreas</a>
------------------------------------	-------------------------------------

A área geográfica conhecida como Grã-Chaco, ou simplesmente Chaco, situa-se no sul da Bolívia, oeste do Paraguai, norte da Argentina e ainda numa pequenina parte do oeste do Brasil. Fica entre a margem direita dos rios Paraná e Paraguai, de um lado, e o sopé dos Andes, de outro. Como limite norte podemos tomar grosseiramente como referência a estrada de ferro que liga Corumbá a Santa Cruz de la Sierra. No sul, passa pouco a pouco para os Pampas.

Trata-se de uma área plana, de baixa altitude, pouco inclinada. Sua pluviosidade média é baixa, sendo que as chuvas se concentram de novembro a abril, e são sucedidas por uma estação seca e poeirenta. Alterna a extrema secura com chuvas torrenciais que alagam os terrenos em depressão. Seus rios (entre os quais o Pilcomaio, o Bermejo e o Salado), afluentes da margem direita do Paraguai ou do Paraná, cruzam a área com águas captadas nos Andes e suas vizinhanças, e alternam cheias com a quase estagnação. Certos setores desta área são salinosos ou salitrosos e imprestáveis para a agricultura. De um modo geral cobre o Chaco uma mata seca, pouco densa, fazendo-se presentes também espécies xerófitas. São importantes na vida dos povos que o habitam vegetais como a algarroba, o quebracho e o caraguatá.

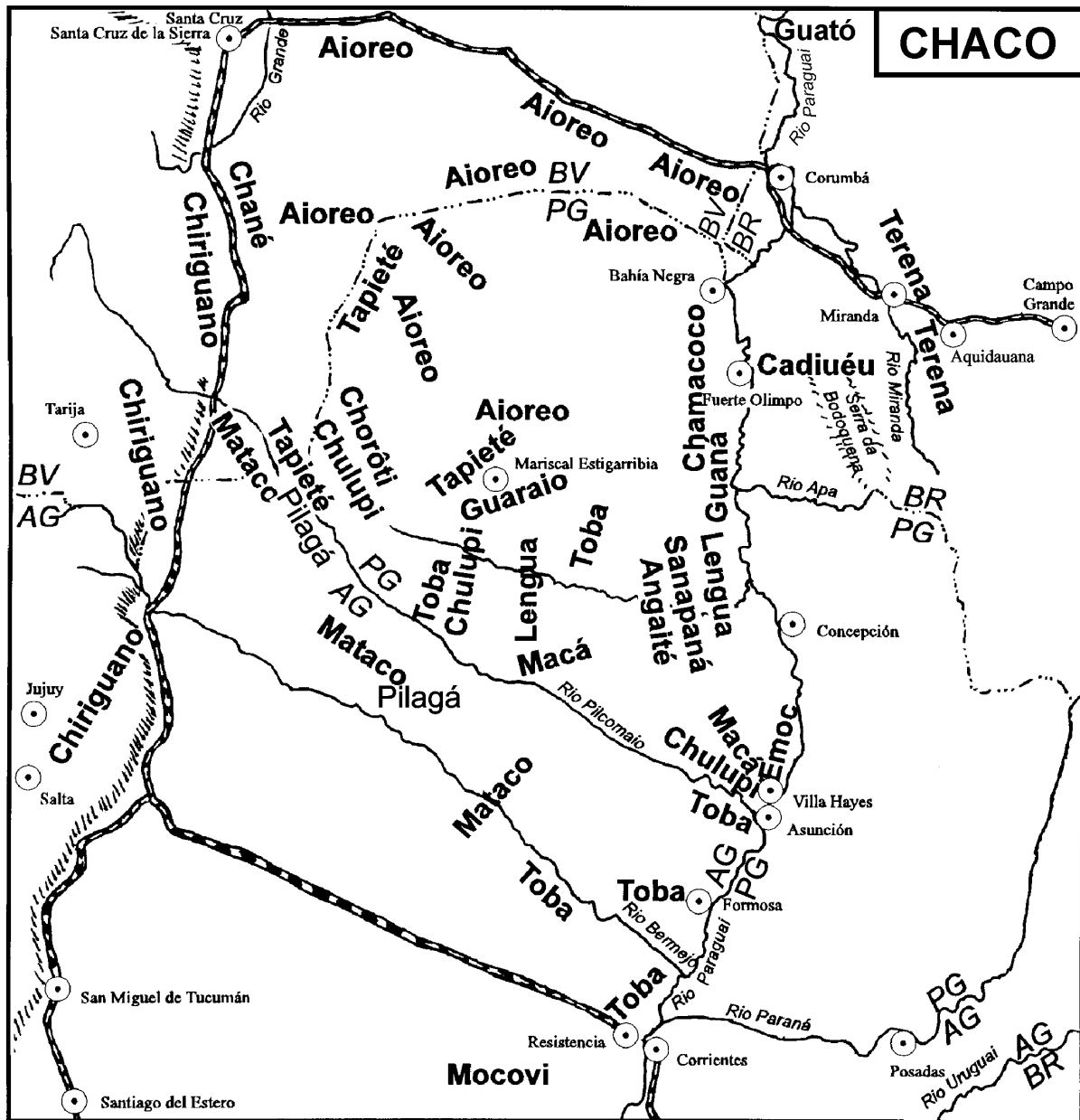
### Cavaleiros e canoeiros

Com exceção de seu pequeno trecho brasileiro, entre a serra da Bodoquena e a margem esquerda do rio Paraguai, o Chaco se estende para oeste a partir da margem direita do referido rio e do Paraná. E foi nessa borda que se concentraram as diferentes sociedades que logo no primeiro século de colonização europeia adotaram o uso do cavalo, atraídas pelas oportunidades de comércio, saque e raptos que lhes poderiam oferecer os colonizadores de Assunção e os guaranis sujeitos a esses últimos.

Branislava Šusnik (1989) nos dá um excelente apanhado histórico das populações indígenas que simultânea ou sucessivamente se concentraram nas vizinhanças de Assunção, do outro lado do rio, e que punham em constante sobressalto os colonizadores. Começa pelas sociedades guaicurus. Uma delas se dividia em dois ramos: os "eyiguayiqui", entre os rios Verde e Pilcomaio, afluentes da margem ocidental do rio Paraguai; e os "eyiguayegi" ou "mbayá", que desalojaram os guaranis itatins e ocuparam a área entre os rios Miranda (no atual Mato Grosso do Sul) e Jejuí (no Paraguai), tributários da margem oriental do rio Paraguai. Um dos vários ramos dos "mbayá", os cadiuéus, foi o único que chegou até a atualidade, tendo-se extinguido os demais "eyiguayegi" e todos os "eyiguayiqui".

Outros guaicurus, como os abipons (atualmente extintos), os mocovis, os tobas, aproximaram-se e localizaram-se junto à confluência dos rios Paraná e Paraguai.

Um ramo dos guaicurus, os paiaguás, em vez de adotar o uso do cavalo, dominava o curso do rio Paraguai, desde sua foz até o Pantanal, pela utilização de canoas. Mas seu comportamento para com os vizinhos era semelhante ao dos guaicurus cavaleiros, combinando comércio, raptos, saques, indenizações pela devolução dos raptados.



Não apenas os falantes de línguas da família guaicuru adotaram esse gênero de vida. Os chamados "cochaboth", constituídos por uma aliança entre os "lengua juiadge" e os "enimagá", também o fizeram. Talvez seja apenas aos primeiros que se aplica a afirmação de

Šusnik (1989: 444) de que eram originalmente, talvez, da família linguística lule-vilela[-charrua], porém "mascoizados". Quanto aos "enimagá", constituem a origem dos atuais macás (que, no quadro de línguas e população, aparecem como pertencentes à família mataco-macá).

De um modo geral, esses índios desenvolveram sociedades estratificadas, com uma camada nobre ou de chefes, outra de comuns e uma terceira de cativos, havendo também mecanismos de incorporação dos cativos como membros de pleno direito segundo o mérito. Obviamente, peculiaridades culturais distinguiam essas várias sociedades.

Se o início do período colonial proporcionou oportunidades de expansão dessas sociedades, o mesmo regime conduziu um processo de progressivo domínio sobre as mesmas, em que vários recursos foram acionados, como estabelecimento de missões (geralmente fracassadas), permissão de cruzamento dos rios para comerciar em certos locais sob controle, aliança com um grupo contra outro, disseminação intencional da varíola. E até ciladas, como a falsa proposta que o tenente governador Avalos de Mendoza fez em 1678 ao cacique principal dos "eyiguayiqui" de casar com sua filha, estabelecendo uma aliança e paz duradoura. Mas os índios que compareceram para assistir à cerimônia foram todos degolados. Assim debilitados, os sobreviventes se integraram aos "eyiguayegi" ou "mbayá", que viviam mais ao norte. As terras que abandonaram foram ocupadas pelos "cochaboth" (Šusnik 1989: 433-434).

Outras sociedades do Chaco não chegaram a usar o cavalo, o que não quer dizer que necessariamente ficaram à mercê dos cavaleiros e canoieiros. Certos grupos chaquenhos anteriormente caçadores-coletores, que não fizeram uso intenso do cavalo, adotaram a criação de carneiros, como os chorôtis ou os lenguas (da família linguística mascóí; não confundir com os lenguas que faziam parte da aliança "cochaboth").

## Agricultores

Havia também os agricultores, destacando-se os grupos aruaques conhecidos como chanés, no ocidente, ou guanás, no oriente chaquenho. Os guanás foram vassalos e aliados dos guaicurús "mbayá" e com estes ocuparam a bacia do alto Paraguai. Constituíam subgrupos guanás os terenas, os quinquinaus, os laianas, os exoaládís, os niguecatemic, tendo os quatro primeiros atravessado para o lado do Brasil no século XVIII. Ainda hoje se contam descendentes dos quinquinaus e laianas entre os terenas (Cardoso de Oliveira 1976: 26). Aliás, os terenas atualmente não ocupam mais o Chaco, mas a região que lhe fica imediatamente a leste, ao longo da estrada de ferro Novoeste, que liga Bauru a Corumbá. Não se limitam a Mato Grosso; há um certo número deles do interior de São Paulo, levados pelo antigo Serviço de Proteção aos Índios para ajudar a "civilizar" os guaranis desse estado.

Vale notar que os índios vassalos em certos casos participaram do mesmo processo de estratificação dos hegemônicos. É conhecida a organização antiga dos terenas em três camadas endogâmicas que se sobrepunham a uma outra divisão em metades também endogâmicas e a oportunidade que tinham aqueles homens da camada dos cativos de se incorporarem a uma camada acima por mérito guerreiro (Cardoso de Oliveira, 1976: 41-47). Também os chamacocos, obrigados pelos "mbayá" a lhes fornecerem escravos, procuravam tomar cativos em outros grupos para cedê-los àqueles, em vez de membros de sua própria sociedade, acabando por criar uma estratificação entre eles próprios (Cordeu 1989: 550).

Já no alto curso do rio Paraguai, entre as bordas orientais do Chaco e o Pantanal, estão os guatós, da família linguística macro-jê. No final de 1826 e começo do ano seguinte, a expedição do Barão de Langsdorff encontrou-se com alguns deles. E Hercules Florence, um dos desenhistas que dela participava, deixou algumas informações sobre eles em seu livro, assim como retratou-os em alguns desenhos (Florence 1977: 114-128). Diz que que eram pouco aplicados à agricultura, plantando algumas raízes e milho. Vendiam aos brancos couros de animais caçados, entre os quais os de onça, para a qual tinham uma técnica especial de abater (incitá-la a se atirar sobre a azagaia contra ela empunhada). Os guatós que encontraram viviam na área da confluência do rio São Lourenço (Cuiabá) com o Paraguai. Florence ouviu dizer, sem acreditar, que havia outros, numerosos, sem contato, na baía (lagoa) de Guaíba, mais ao norte. Digna de nota é a informação de que os guatós colhiam arroz selvagem, que cresce em abundância dentro d'água, sacudindo suas espigas dentro das canoas, que logo se enchiam até as bordas (: 98 e 117). Vale lembrar que colheita semelhante fazem os índios dos Grandes Lagos, na América do Norte. Dos índios vistos por Hercules Florence, é dos guatós que ele fala com mais simpatia.

## No ocidente chaquenho

No que tange à parte mais ocidental do Chaco, um artigo de Isabelle Combès e Diego Villar (2007) apresenta uma discussão bastante esclarecedora sobre a identidade étnica de certos povos falantes da língua guarani: os chiriguanos, os chanés e os izoceños.

Os chiriguanos, que vivem ao longo das encostas andinas, descendem de guaranis que se deslocaram do leste e dominaram os chanés, transformando-os em seus servidores, casando-se com suas mulheres e até mesmo sacrificando-os em rituais antropofágicos. Os chanés, que falavam uma língua da família aruaque, abandonaram-na em favor da língua dos dominadores, o guarani. Os colonos espanhóis, que foram precedidos pelo estabelecimento dessas relações assimétricas entre indígenas, abriram mais uma alternativa para os subjugados chanés: passaram a comprá-los como escravos.

Não obstante sua origem mestiça, os chiriguanos de hoje se consideram exclusivamente guaranis, auto-denominando-se *avá*, palavra que designa “homem”. Negam-se assim a reconhecer a ascendência de uma outra etnia, que desempenhou um papel subalterno.

Mas nem todos os chanés foram absorvidos na constituição do povo chiriguano. Houve aqueles que escaparam à dominação, embora tenham passado a falar guarani. É o caso dos que vivem nos banhados do Izozog, formados pelo rio Parapeti, a sudeste de Santa Cruz de la Sierra, e que desaguam no rio San Miguel, da bacia do rio Guaporé (no artigo o nome dos banhados está grafado como “Isoso”, e o tradutor informa equivocadamente em nota da p. 43 que suas águas se dirigem para o rio Paraguai). Eles também recusam a ascendência chané, mas não se admitem como chiriguanos e sim como guaranis.

Um terceiro caso quebra a unanimidade dos chiriguanos e desses guaranis izoceños na negação de descenderem também de uma etnia que desempenhou um papel subalterno. É o exemplo dos chanés do rio Itiyuro, do noroeste da Argentina (nenhum outro detalhe sobre a bacia a que pertence é oferecido). Também estes falam guarani, mas se consideram exclusivamente chanés. Isso leva os autores a concluir que, mais do que a recusa da ascendência de uma etnia, o que os três grupos negam é a mestiçagem (: 49).

Os autores enumeram características culturais e sociais que comprovam um influxo aruaque nesses grupos, apesar da língua guarani (: 46-47). Entretanto, a pequena extensão do artigo não permite ir além de uma referência genérica, que não chega a fazer perceber seus aspectos distintivos, o que certamente conseguem lograr em outros de seus trabalhos a que se referem.

Mas a mestiçagem de guaranis com chanés, apesar de negada, não é a única que existe. Há também o caso dos tapietês, que seriam wichi (matacos) ou chorôtis guaranizados (: 48 e 49). As uniões conjugais interétnicas dos chiriguanos, izoceños e chanés podem ser classificadas em três tipos. Há aquelas estabelecidas entre eles mesmos, em que as diferenças de idioma e de costumes se reduzem a muito pouco. Há aquelas com cônjuges indígenas falantes de outras línguas, como entre chiriguanos e wichi, chanés e tobas-pilagás, izoceños e aioreos. E há aquelas, mais frequentes, com cônjuges brancos. Das uniões interétnicas, as do último tipo são as mais estimadas, apesar de ambivalentes, tendo em vista os benefícios advindos nas relações com os brancos, não como categoria antagônica, mas como atores individualizados e concretos, em termos de melhorias na alimentação, educação, tecnologia, saúde e estatuto jurídico. E neste caso o cônjuge masculino geralmente é o branco, que ocupa a posição mais elevada na hierarquia das relações interétnicas, tal como ocorreu no passado nas uniões entre guaranis e chanés (: 49-53).

### **As três guerras modernas**

A partir de meados do século XIX os índios do Chaco se viram envolvidos em três guerras promovidas pelos Estados que dominam seus territórios. A primeira foi a Guerra do Paraguai, que, entre outros, teve a participação dos cadiuéus e terenas do lado do Brasil; os paiaguás, por outro lado, formaram um regimento de lanceiros, que lutou sob as ordens de oficiais paraguaios.

Logo após a referida guerra, a Argentina desenvolveu a campanha militar contra os índios do Chaco, de modo a exercer pleno domínio sobre seus territórios e abri-los a colonos europeus.

Mais recentemente, no período de 1932-1936, teve lugar a Guerra do Chaco, entre a Bolívia e o Paraguai. Guerra que envolveu as sociedades indígenas em cujos territórios se desenrolou a atividade militar, trouxe para o teatro de operações também índios de fora, como os andinos bolivianos, e terminou por aumentar o controle de ambos os Estados sobre as áreas em que finalmente passaram a exercer a soberania. Se o controle estatal se tornou mais efetivo sobre os índios chaquenos (que não eram o alvo desta guerra), por outro lado parece ter conduzido os Estados contendores a ver com outros olhos os grupos indígenas que com eles tinham colaborado. Foi uma guerra que mexeu com identidades: o guarani ganhou força como língua paraguaia, os índios andinos ganharam pontos em seu esforço por conseguir a plena cidadania boliviana. Outros se viram mal situados no jogo das identidades, como os chiriguanos da Bolívia, que eram convidados a passar para o outro lado por soldados paraguaios que falavam o guarani. Tais problemas continuaram a se colocar mesmo depois da guerra:

Os questionamentos sobre o problema nacional e os conflitos de identidade étnica e nacional não tardaram a se apresentar aos izoceños, quando uma delegação de seu povo participou na III Assembléia Geral do Conselho Mundial de Povos Indígenas. Ali encontraram uma delegação

aimara, de seu próprio país, que se atribuía o direito de representação absoluta da Bolívia, e sugeria aos izoceños apresentarem-se perante a assembléia ocupando o posto dos paraguaios, por serem falantes de guarani (Zolezzi & Riester 1987: 437).

O controle sobre os territórios indígenas permitiu aos Estados a redução dos mesmos, a colonização, a exploração de madeiras, plantio de cana-de-açúcar, extração do quebracho (para a obtenção do tanino), a exploração do petróleo, conforme a distribuição dos recursos naturais chaquenhos. Os índios que não ficaram com terras suficientes, ou entre os quais se criaram novas necessidades, tiveram de procurar trabalho nas empresas que então se instalaram.

## Organização social

Florencia Tola (2006), com base em pesquisas realizadas em duas localidades tobas — um bairro peri-urbano a 11 km do centro de Formosa e uma comunidade rural a 45 km da mesma cidade argentina — examina o processo de consanguinização e também o reforço e continuidade da aliança matrimonial. Mostra que, pelo menos na atual situação dos tobas, já não fazem mais sentido as divergências entre antigos pesquisadores sobre a adequabilidade da descrição do sistema de casamento chaquenho como exogamia dos bandos (que eram agregados de famílias extensas) e endogamia da tribo que os englobava. Nas localidades estudadas nota a frequência de casamentos de conjuntos constituídos de irmãos e/ou irmãs, reais ou classificatórios, com outros conjuntos com a mesma constituição. Também casamentos de membros de um desses conjuntos com filhos ou filhas de membros de outro conjunto. Ou ainda casamentos desse último tipo que sucedem a casamentos do tipo anterior, dando continuidade à aliança. Outro exemplo de movimento centrípeto e de continuidade são os casamentos entre concunhados. Os limites dessa convergência se marca pela proibição do casamento entre aqueles que se chamam de irmãos e irmãs ou com os ascendentes e descendentes diretos e seus cônjuges; e ainda com a mãe da esposa. Apesar da distinção entre irmãs e irmãos, de um lado, e cunhados e cunhadas, de outro, na terminologia de referência, a tendência à consanguinização dos afins é revelada pela aplicação aos segundos, como termo de tratamento, do termo de referência e tratamento destinado aos primeiros.

Tal como os tobas, os cadiués, também falantes de uma língua da família guaicurú, aplicam tanto aos primos paralelos quanto aos cruzados o mesmo termo com que se referem aos irmãos (Ribeiro 1974: 73). E assim como os tobas modernos consanguinizam os afins, os cadiués do passado iam assimilando gradualmente aos seus parentes os escravos (Darcy Ribeiro a eles se refere como “servos”) que faziam entre seus vizinhos de outras etnias. Se o cativo chamava seu captor de “meu dono” ou “meu senhor”, chamava-o também de “meu pai”, ou de “meu avô”, se apanhado ainda menino; com os termos correspondentes femininos para com a esposa do captor. A terminologia de parentesco ia sendo usada coerentemente pelos descendentes do captor e do cativo, até que pela terceira geração chamavam-se mutuamente de “meu irmão”, abandonando as expressões “meu dono” ou “meu senhor”, sem que as relações passassem a ser propriamente simétricas (: 75-77). Em 1947, quando Darcy Ribeiro fazia pesquisa com os cadiués, dos 144 moradores da reserva, somente 24 eram tidos como descendentes de pais e avós exclusivamente cadiués; os demais descendiam de cativos, a não ser 10 que haviam se fixado entre eles voluntariamente. Os terenas, falantes de uma língua da família aruaque, vizinhos dos cadiués e que lhes pagavam tributo sem entretanto serem submetidos à escravidão, também chamam de irmãos aos primos paralelos e cruzados,

com os quais não se casam, o que dificultava encontrarem cônjuges dentro do mesmo grupo local (Cardoso de Oliveira 1976: 47). Note-se que nos dias de hoje, extinta a hegemonia dos cadiués, sua população é doze vezes menor que a dos terenas, conforme a tabela anexa a este capítulo.

## Velhas e novas religiões

A conquista do Chaco trouxe também como resultado a instalação de missões das mais diversas denominações. Somando-se os convertidos a essas religiões, que chegaram a criar igrejas indígenas autônomas, aos que permaneceram fiéis às antigas crenças indígenas, e ainda aos seguidores dos surtos messiânicos, temos um verdadeiro mosaico de crenças nesta área etnográfica.

Assim, Darcy Ribeiro teve a oportunidade de estudar a magia e a mitologia tradicional cadiuê; comparando versões de mitos de séculos passados com versões que ele próprio tomou em sua pesquisa de campo, mostrou como os mitos acompanhavam a mudança de situação pela qual haviam passado os cadiués, de povo senhorial a dominado pelos brancos (Ribeiro 1980).

Por sua vez, Roberto Cardoso de Oliveira (1976) mostrou como entre os terenas a conversão ao catolicismo ou ao protestantismo, ou a frequente passagem de um para outro, se relacionavam às disputas políticas dentro das reservas e mesmo à oposição ao funcionário encarregado do posto indígena.

Elmer Miller (1979) fez o estudo do processo de conversão dos tobas ao pentecostalismo. Ele chama a atenção para a existência de quatro conjuntos tobas linguística e etnicamente relacionados, todos os quais chamam a si mesmos *qom* ou *nam qom*, isto é, “gente”. Foram objeto de seu estudo os tobas que constituem um desses conjuntos e que vivem na parte oriental das províncias argentinas do Chaco e de Formosa. Um segundo conjunto corresponde aos chamados *emoc* (uma denominação que eles próprios recusam), do Paraguai, que Miller constatou pessoalmente falarem de modo perfeitamente compreensível para os do primeiro, com poucas diferenças dialetais, apesar de não manterem comunicação com os da Argentina. Um terceiro conjunto é formado pelos tobas do sul da Bolívia, que estão intimamente relacionados em língua e padrões culturais com os pilagás localizados na Argentina, no ocidente da província de Formosa e oriente de Salta. Há quem postule, pois, uma distinção dos tobas em orientais e ocidentais (p. 12 e nota 3). Os ocidentais foram estudados na segunda década do século XX por Rafael Karsten (1967).

Em seu livro Miller apresenta inicialmente o sistema adaptativo toba, com sua complexa comunicação com a natureza por intermédio de especialistas de vários tipos, grupos de parentesco bem pequenos que cooperavam e partilhavam recursos sem um mecanismo centralizado de autoridade, sem relações de comércio com grupos de fora da região, com divisão sexual do trabalho e suficientes recursos econômicos para mudar-se quando as condições locais se tornavam problemáticas (: 21-49). Apresenta a conquista do Chaco sobretudo a partir do último quartel do século XIX como desorganizadora desse sistema adaptativo (: 50-97). E a partir daí examina o esforço de constituição de um novo sistema adaptativo para o qual a conversão ao pentecostalismo contribui de modo indispensável. Faz um breve histórico das missões no Chaco, começando pelas católicas, que se desenvolvem em

três períodos: o jesuítico (1585-1767), o franciscano (1767-1936), e o terceiro se inicia com o estabelecimento da diocese de Resistência (: 72-81). Mas são as missões protestantes, que se iniciam pouco após a conquista efetiva do Chaco, que começam realmente a mudar a orientação religiosa dos índios chaquenhos (: 81-91). Atuaram as missões anglicana, Gracia y Gloria, Go Ye e menonita. Curiosamente essas missões atuaram também no sentido da secularização, na economia, na aprendizagem, na medicina, competindo com a procura de ajuda dos espíritos companheiros do xamã, dos sonhos, das visões (: 89-91). A perda de suas terras, a diminuição da caça, as moléstias contagiosas, a exploração de seu trabalho nas obras públicas, plantações de algodão, cana de açúcar e serrarias puseram os tobas numa extrema situação de carência (: 91-97). Os esforços de líderes xamânicos para recuperar a antiga situação de acesso aos recursos oferecidos pela natureza, bloqueada pela invasão dos brancos, redundaram no massacre sofrido pelos tobas em 1924 em El Aguará, e pelos mocovis em El Zapallar em 1933 (: 98-113). A descrença nos poderes xamânicos encontrou na pregação e experiência pentecostal, que se inicia na década de 1940, a solução para reorganizarem sua relação com o mundo. A glossolalia, visões, transe, danças, profecias, imposição de mãos, do culto pentecostal, apesar de relacionados a uma outra doutrina, tinham muito da performance xamânica, com a vantagem de estender a todos o que era privilégio do xamã, como o contato direto com o sobrenatural, e dar acesso a essa experiência a qualquer momento, antes apenas disponível em situações de crise (p.160). O pesquisador apresenta os diferentes líderes introdutores do pentecostalismo, a direção de suas igrejas pelos próprios tobas, que lhe dão sua própria orientação, recusando intervenções alheias, como a tentativa de excluir a dança do culto. Em um mapa (: 120-121) mostra a distribuição das igrejas tobas nas províncias do Chaco e Formosa.

Anatilde Idoyaga Molina (1992, : 8-10) examina um movimento messiânico surgido entre os pilagás da província argentina de Formosa e que se expandiu para os tobas e matacos. Seu líder era um indígena chamado Luciano Córdoba. Sua atividade profética, com visões, transe e diálogos com a divindade, teria se iniciado quando uma Bíblia começou a lhe falar. O profeta anunciava a chegada de uma nova era, com nova ordem social e nova religiosidade. Além de divulgar o que Deus lhe revelava, Luciano queria vingar-se dos brancos, por terem se apropriado do território indígena e por maltratarem os índios nas usinas e manufaturas. Pregava o abandono do fumo, das bebidas alcoólicas, das brigas, dos roubos e dos assassinatos. Impunha mãos ou pousava a Bíblia sobre a parte afetada dos corpos dos enfermos, para retirar-lhes o mal, num procedimento que lembrava o xamanismo. E ainda cedia espíritos, para expulsar a enfermidade daqueles que os recebiam, ou para fazer com que abandonassem os vícios e maus costumes, ou ainda para lhes dar algum poder como o de cantar, chamar ou parar as tormentas ou prever o futuro. Em cada aldeia que visitava nomeava um representante e fazia construir uma “coroa”, isto é, uma pracinha circular e elevada, rodeada de palmeiras. Aqueles que abandonavam os comportamentos reprovados subiam à pracinha para dar testemunho de seus pecados. Os espíritos que cedia tinham as mais diversas procedências, fossem aqueles constantes das crenças tradicionalmente indígenas, tomados da Bíblia, como os evangelistas, inspirados nas atividades das usinas e manufaturas, ou ainda aqueles que concediam o dom de falar outras línguas; mas todos imunizavam os recebedores contra os projetos das armas de fogo. A principal “coroa” foi erigida em Las Lomitas, um núcleo branco, com estação ferroviária, onde se costumava recrutar índios para trabalho. A grande concentração de índios em Las Lomitas nessa atividade inusitada amedrontou os



brancos, e correm várias versões dos motivos que levaram os índios a atacarem Las Lomitas, sendo rechaçados com baixas pela gendarmeria argentina. Os índios entregaram as armas, mas em compensação receberam uma colônia próxima de Las Lomitas para exploração agrícola e madeireira; entretanto muitos voltaram para suas aldeias. No tempo em que a pesquisadora fez seus trabalhos de campo, aqueles que haviam recebido espíritos de Luciano ainda os guardavam; alguns tinham retornado às crenças xamânicas, outros tinham passado aos cultos pentecostais.

Entretanto, os missionários menonitas tomaram a iniciativa de assessorar os tobas na constituição de uma igreja propriamente indígena, auxiliando-os na sua legitimação perante a legislação argentina. Desse modo surgiu a Igreja Evangélica Unida, que manteve o viés pentecostal e que dos tobas se propagou entre outras etnias indígenas, inclusive os pilagás, que a ela aderiram em sua maioria. Mas aqueles que se identificam com a cultura dominante, como os jovens com rendimentos mais elevados e estáveis, preferem ingressar na Igreja Internacional Evangélica Quadrangular, de caráter secularista, integracionista, valorizando o trabalho, a educação e a ascensão social, e desprezando a cultura indígena. Mas a Igreja Evangélica Unida também combate certos usos indígenas tradicionais, como o aborto, o infanticídio, a incineração de cadáveres, a liberdade sexual pré-marital, os bailes orgiásticos. Seus pastores solapam o poder dos líderes tradicionais e competem com os xamãs no que concerne às atividades de cura. Porém os procedimentos evangélicos de cura e de culto ganham sentido sobre o fundo da antiga cosmovisão nativa (1992: 10-12).

A antiga pregação do profeta Luciano é avaliada de modo completamente desfavorável pelos membros da Igreja Internacional Evangélica Quadrangular. Entretanto, os membros da Igreja Evangélica Unida o têm em alta conta, considerando-o como que um precursor de sua atual religião; alguns deles seguem de modo bastante estrito os seus ensinamentos. E entre todos os membros da Igreja Unida perdura a espera de uma destruição e reconstrução do mundo, aguardada para o ano 2000 no tempo do trabalho de campo da pesquisadora, em que os justos — os índios — serão seus únicos habitantes, enquanto os ricos e pecadores — os brancos — morrerão para transformarem-se em animais (: 12-13).

Um artigo de María Cristina Dasso (1990) oferece um bom exemplo de como os matacos anglicanos lêem a Bíblia atentos a detalhes que lhes são significativos, pois evocativos de aspectos importantes de sua cultura, e que passam despercebidos do leitor não-indígena. Tomando a tradução da Bíblia para língua mataco pelos missionários, a pesquisadora põe em evidência os temas que os atraem no episódio de Caim e Abel (*Gên.* 4, 1-16). Destaca que o conhecimento do relato por inteiro guia a interpretação de suas partes, como se os protagonistas já estivessem de antemão destinados. Comenta a ilustração que acompanha o texto, com a fumaça do altar de Abel subindo diretamente ao céu, enquanto a do altar de Caim se dirige para o chão, evocando a cadeia de fumo que liga o xamã a seu sucessor, a quem deixou suas palavras e poder, que deve ser direta, mas se mostrará dispersa se for roubada por terceiros. Os matacos valorizam o controle emocional, cuja perda só é justificável se motivada pelo apossamento de sua vontade por uma entidade poderosa ou feitiço, mas tomam Caim como responsável por sua própria ira. O sangue de Abel, a clamar a Deus desde a terra que o bebera, evoca o personagem da mitologia mataco, Lewó, que pune aqueles que põem o sangue em contato com a terra, principalmente o menstrual e o puerperal. O castigo imposto a Caim, de ter negados pela terra os frutos de seu trabalho e de ser peregrino e errante, lembra aos matacos o episódio de sua mitologia que os obrigou ao

nomadismo e à fome. Também toca o leitor mataco o medo de Caim perante a possibilidade de ser morto em terra estranha, bem como faz sentido, perante a mitologia mataco, sua expulsão para o leste.

## Aspectos cosmológicos

Os mitos aioreos apresentados em um artigo de Celia Mashnshnek (1988/89) constituem parte de um conjunto de conhecimentos que dão sentido aos seres que habitam o mundo. Tal como ocorre com as cosmologias de outras sociedades indígenas, animais e vegetais têm origem na transformação de seres humanos primordiais. Mas no que tange à mitologia aioreo, ao tomarem sua nova forma, eles estipulam as maneiras de se comportar para com eles. Aquele que se transformou em tapir estabeleceu que os humanos não deveriam consumir sua carne, mas seu couro serviria para fazerem sandálias para protegerem os pés ao andarem no mato. Um outro que se transformou em pássaro (não identificado) estabeleceu que ninguém deveria capturá-lo, sob pena de ter dores no peito e nas costas e até de morrer. O que virou tartaruga proibiu que lhe comessem a bexiga e o coração, este a não ser sem sangue e bem cozido; o infrator ficaria enfermo dos órgãos correspondentes e morreria. Aquele que deu origem ao porco queixada permitiu o consumo de sua carne, reservando a queixada e o coração apenas aos mais velhos; os jovens que infringissem a regra morreriam de mau parto, se mulheres, ou de fratura na mandíbula, se homens. Quem deu origem ao tamanduá proibiu o consumo de seu peito, rins, cauda e coração, com as respectivas penalidades: feridas, doença nos rins, coxear e pôr sangue pela boca. As aves foram todas vedadas ao consumo, porque aqueles que nelas se transformaram eram homicidas e grandes xamãs, todos muito poderosos. Aquele que virou enguia proibiu que comessem sua cabeça e sua cauda; as mulheres que o fizessem teriam filhos com a fronte calva. Também proibiu o consumo da barriga de todos os peixes, por ter muita gordura, tornando o infrator muito fraco e impossibilitado de trabalhar. A mulher que se transformou em aranha proibiu tirar e consumir o mel de colméias obstruídas por teias de aranha. Quem virou um certo tipo de fungo proibiu seu consumo no tempo das chuvas sob pena de perder a colheita de sua roça. Já o que se transformou em uma espécie de pimenta proibiu seu consumo no período da seca; os infratores com filhos jovens sofreriam desmaio. Quem se transformou em caraguatá recomendou o seu cozimento em grande fogo, mas advertiu que não se dormisse com a cabeça próxima a seus restos, sob pena de ter pesadelos. Outras recomendações e fórmulas foram deixadas por seres humanos primordiais que se transformaram, para propiciar boa colheita, sucesso na caça e na extração do mel.

Anatilde Idoyaga Molina (1988/89) analisou diferentes tipos de categorias classificatórias entre os pilagás. Duas delas compõem o par hierárquico *loGót* (“dono”) e *lamesék* (dependente), que ordena os mais variados âmbitos do universo, relacionando teofanias (entidades sobrenaturais, míticas, metafísicas) e humanos, teofanias e animais ou vegetais, teofanias e durações, homens entre si, homens, animais e vegetais, homens e objetos, entidades constitutivas da pessoa. O cosmos como um todo tem seu dono, a divindade celeste *Dapichí*. O do campo é uma entidade de aspecto humano ou de ema. A mata tem um par de donos, personagens poderosos, pequenos, cobertos de pelo negro. As espécies ou gêneros animais, como os jaguares, os porcos selvagens, os coelhos, os veados, as cobras, os peixes, têm os seus. O mesmo acontece com o mundo subterrâneo, as enfermidades, a noite. Na organização social e política dos pilagás, os chefes de grupo local, de grupos domésticos também são *loGót*. Tanto o xamã quanto a feiticeira também têm seus *loGót* nas entidades que

os iniciam e por sua vez são *loGót* das entidades auxiliares. Essa relação também se estabelece entre jovens e a entidade que os auxilia com poderes de sedução ou nas atividades de caça. Manifesta-se também entre o homem e seus bens materiais e entre ele e seus animais domésticos. Dentre os três componentes da pessoa, o corpo, a alma sombra e a imagem refletida, as duas últimas são o *loGót*. E, no corpo, o coração o é dos demais órgãos. Não cabe aqui reproduzir em detalhes a caracterização dessa relação em cada qual desses âmbitos (: 91-95). Outro par é constituído pelas noções opostas de *layñi* (centro) e *lail* (periferia) com as quais se ordenam diferentes âmbitos, como a casa, o corpo, os vegetais, os artefatos, as pessoas que participam de um acontecimento, como um parto, um ato xamânico, um rito funerário (: 95-97). Outra noção é a de *payák*, uma condição ontológica que implica em manifestação de poder, a começar pelas teofanias, o xamã, a feiticeira, os mortos e até certos objetos (: 97-98). A noção de *dadála* se aplica a um estado de ser, de imaturidade, inocência, candura, falta de uma experiência vivida com as potências *payák*. Aplica-se até mesmo aos artefatos não terminados (: 98-99). A noção de *loyák* engloba aquelas capacidades que são próprias a cada categoria de ser e a de *iléw*, sua perda por senilidade, enfermidade, acidente (p. 99). A pesquisadora também discorre rapidamente sobre os critérios tomados em conta pelos pilagás na sua classificação de animais e vegetais (: 100-101). Sobre a classificação de vegetais, ela dá mais detalhes num outro artigo (1990/91).

Ao tratar das referidas categorias classificatórias pilagás, Anátide Idoyaga Molina (1988/89: 92) faz referência a uma entidade *payák* que tem o nome de *Wosák*, descrita como uma grande víbora de muitas cores e que tem a língua em arco-íris. Ela tem grande repugnância pelo sangue menstrual, e por isso as mulheres nesse estado não devem se aproximar das áreas pantanosas, que são o lugar em que vive essa entidade. Caso alguma delas o fizer, a teofania reagirá violentamente, enviando uma grande tormenta que inundará e fará desaparecer a aldeia. Vale notar que crença semelhante mantém os matacos, que identificam a entidade *Lewó* com o arco-íris, examinada num artigo de María Cristina Dasso (1992). *Lewó*, o arco-íris, que faz parte de um trio de entidades semelhantes e relacionadas (p. 29) — as outras são *Alchiena*, semelhante a uma iguana, e *Lewótak*, semelhante a uma serpente —, reage violentamente ao incesto (: 32-33).

Alfred Métraux, que já nas décadas de 1930 e 1940 publicava sobre o Chaco, em um de seus artigos (1967a) faz uma breve caracterização do xamanismo nessa região, apoiado em dados colhidos por ele mesmo ou por outros pesquisadores em alguns grupos indígenas. Em outro, reproduz as informações que colheu com o toba Kedoc e o mataco Pedro (1967b), sobre os espíritos, os xamãs, o tratamento das doenças, os sonhos, a gravidez e o parto, os ritos funerários e alguns mitos. Nem sempre esse texto, extraído de dois outros anteriores após a morte do autor, distingue o que é toba do que é mataco. Ao referir-se ao rito da menarca, reproduz uma narrativa de mais uma reação violenta da entidade identificada com o arco-íris porque uma mulher menstruada foi buscar água num poço (: 138-139).

## Aspectos psicológicos

Métraux (1967c) apresenta nove casos de suicídio ou de tentativas de consumá-lo entre os matacos, na maioria de jovens e motivados por relações amorosas ou maritais malogradas. Lamenta a falta de possibilidade de averiguar se a alta frequência de suicídios já ocorria antes do contato, ou se aumentou com a conquista de seus territórios pelos brancos, que lhes impôs

a escassez da caça, o desprezo, minorado apenas pela atenção dos missionários, que por outro lado reprovavam suas práticas religiosas e outras tradições.

Um artigo relacionado a esse é o de María Cristina Dasso (1990/91), que analisa o contraste entre a compostura, a introversão, o controle emocional cultivado pelos matacos, com situações em que não conseguem conter o descontrole, de que há exemplos nos mitos, no xamanismo, no namoro, nas formas modernas de religiosidade, no jogo de hóquei, na guerra, na enfermidade.

## **Arte e artesanato**

Um dos povos do Chaco, os cadiués, desde cedo despertou a atenção dos pesquisadores devido à excepcional qualidade de suas manifestações artísticas. O primeiro estudioso a ocupar-se delas foi o desenhista e pintor italiano Guido Boggiani, que passou os primeiros meses do ano de 1892 na aldeia de Nalique, curiosamente envolvido num empreendimento de compra de couros de caça aos índios a troca de artigos industrializados, entre os quais a cachaça estava presente e era o item mais solicitado. Enquanto fazia seus negócios, que pouco ou nada lhe renderam, inclusive por vigorar a estação das chuvas, quando a atividade de caça se torna difícil nessa região sujeita a alagamentos, Boggiani também se ocupava da arte. Ele próprio pintava aquarelas de paisagens da aldeia e das vizinhanças. Desenhou também algumas mulheres da aldeia, principalmente os rostos com suas pinturas faciais. Copiou pinturas em partes do corpo, como os braços. Adquiriu peças de cerâmica ornamentadas ou lisas, cintos tecidos com fios de algodão. Anotou também as marcas feitas nas reses para distinguir seus proprietários. Diferentemente das marcas utilizadas pelos fazendeiros, constituídas por uma única peça, as dos cadiués faziam somente uma parte do desenho, sendo necessário ferrar a rês várias vezes para completá-lo. Anotou as melodias de alguns cânticos, os movimentos de danças, descreveu brincadeiras, o pugilato entre homens, entre mulheres e entre crianças, o jogo de hóquei, as relações entre senhores cadiués e escravos chamacocos. Boggiani narrou essa visita num livro que foi traduzido para o português (1975). Ele fez outra visita aos cadiués em 1897, e a ela se referiu em outro texto, publicado após sua morte (1930).

Em meados do século XX Darcy Ribeiro (1980) voltou a examinar a atividade artística dos cadiués. E ela continua sendo foco de forte interesse dos pesquisadores (Siqueira Jr. 1992a e 1992b).

No que tange a artesanato, sem avaliação de intenções artísticas, há um fichário da cultura material dos aioreos, índios do norte do Chaco, falantes de língua da mesma família zamuco a que pertence a dos chamacocos. Descreve 84 peças e foi elaborado por Alicia Fernandez Distel (1983).

## **Índios urbanos**

A julgar pela situação difícil em que foram colocados os índios do Chaco na Argentina a partir da conquista de seus territórios no último quartel do século XIX, suponho que a migração para cidades como Formosa (capital da província do mesmo nome) e Resistência (capital da província do Chaco) e até mesmo Buenos Aires tenha sido considerável, mas ainda me falta leitura a respeito.

Os índios terenas migrados para Miranda, Aquidauana e Campo Grande foram tema do primeiro estudo sobre índios urbanos no Brasil, realizado por Roberto Cardoso de Oliveira (1968), numa pesquisa de campo em que foi auxiliado pela meia dúzia de alunos que faziam o curso de especialização que então dirigia no Museu Nacional, entre os quais Alcida Ramos, Roque Laraia, Roberto DaMatta e Edson Diniz. Posteriormente os terenas urbanos voltaram a ser tratados numa dissertação de mestrado de Yara Penteadó (1980), na Universidade de Brasília, que abordou também outros indígenas citadinos, chamados “cambas”, provenientes da Bolívia.

## BIBLIOGRAFIA

- ALBÓ, Xavier. 1988. “Ofadifá Ofaijá! Un pentecostés chiriguano”. *América Indígena*. 48 (1): 63-126. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- ALTENFELDER SILVA, Fernando. 1949. "Mudança cultural dos Terêna". *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, 3.
- ALVARSSON, Jan-Åke. 1988. *The Mataco of the Gran Chaco: an ethnographic account of change and continuity in Mataco socio-economic organization*. Estocolmo: Almqvist & Wiksell International (Uppsala Studies in Cultural Anthropology, 11).
- AZCONA, María Susana. 1988. "Identidad, Eficacia Simbolica y Creencias sobre el Proceso Salud/Enfermedad en un Grupo de Familias Tobas Asentadas en Villa Banana". *Cuadernos de Antropología 2* (Identidad y Identidad Étnica): 40-47. Buenos Aires: Universidad Nacional de Luján.
- BALDUS, Herbert. 1927. "Os índios Chamacocos e a sua lingua". *Revista do Museu Paulista* 15 (2): 5-68.
- BALDUS, Herbert. 1931. "Notas complementares sobre os índios Chamacoco". *Revista do Museu Paulista* 17 (1): 529-551.
- BALDUS, Herbert. 1931. *Indianerstudien in Nordöstlichen Chaco*. Verlag von C.L. Hirschfeld in Leipzig.
- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. 1989. "Nación y etnias en Paraguay". *América Indígena* 49 (3): 407-418.
- BELAIEFF, Juan. 1978. "Los índios del Chaco paraguayo y su tierra". Em *Las culturas condenadas* (Augusto Roa Bastos, org.). México: Siglo Veintiuno. pp. 112-135.
- BELAIEFF, Juan (coletor) & Augusto ROA BASTOS (versão de). 1978. "Textos mak'a". Em *Las culturas condenadas* (Augusto Roa Bastos, org.). México: Siglo Veintiuno. pp. 338-345.
- BIGOT, Margot, Graciela Beatriz RODRIGUES & Héctor VÁZQUEZ. 1991. "Asentamientos Toba-Qom en la ciudad de Rosario: procesos étnicos identitarios". *América Indígena* 51 (1): 217-251.
- BOGGIANI, Guido. 1930. “Viajes de un artista por la América Meridional. Los Caduveos. Expedición al río Nabileque, en la región de las grandes cacerías de venados, Matto Grosso (Brasil)”. *Revista del Instituto de Etnología de la Universidad de Tucumán*, tomo I, entrega 3ª, pp. 495-556. Tucumán.
- BOGGIANI, Guido. 1975. *Os Caduveos*. Belo Horizonte: Itatiaia, São Paulo: Edusp.
- BRAUNSTEIN, José. 1988/89. “Gentilicios toba del occidente chaqueño”. *Scripta Ethnologica* 12: 51-55. Buenos Aires: Centro Argentino de Etnología Americana.
- CALIFANO, Mario. 1990. “Las teofanías éticas y su dimensión ontológico-exitencial: El mito de la Luna de los Sirionó (Tupí-Guaraní) y el mito mataco (Mataco Maká) de la mujer estrella”. *Scripta Ethnologica* (Supplementa) 10: 11-20. Buenos Aires: Centro Argentino de Etnología Americana.
- CALIFANO, Mario & DASSO, María Cristina. 1993. “La noción de camino entre los Mataco (Mataco-Maká)”. *Mitológicas* 8: 37-43. Buenos Aires: Centro Argentino de Etnología Americana.

- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1968. *Urbanização e tribalismo: a integração dos índios Terêna numa sociedade de classes*. Rio de Janeiro: Zahar.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1976. *Do índio ao bugre: o processo de assimilação dos Terêna*. 2ª edição revista. Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- CARVALHO, Edgard de Assis. 1979. *As alternativas dos vencidos: índios Terena no Estado de São Paulo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- CARVALHO, Sílvia M. Schmuziger. 1992. "Chaco: encruzilhada de povos e 'melting pot' cultural. Suas relações com a bacia do Paraná e o sul mato-grossense". Em *História dos índios no Brasil* (Manuela Carneiro da Cunha, org.). São Paulo: Companhia das Letras, FAPESP e Secretaria Municipal de Cultura. pp. 456-474.
- CHASE-SARDI, Miguel. 1978a. "La concepción nivakle del mundo". Em *Las culturas condenadas* (Augusto Roa Bastos, org.). México: Siglo Veintiuno. pp. 194-206.
- CHASE-SARDI, Miguel. 1978b. "Breves notas de campo sobre algunos deportes nivakle". Em *Las culturas condenadas* (Augusto Roa Bastos, org.). México: Siglo Veintiuno. pp. 326-337.
- COMBÈS, Isabelle & VILLAR, Diego. 2007. "Os mestiços mais puros. Representações chiriguano e chané da mestiçagem". *Mana* 13 (1): 41-62. Rio de Janeiro: UFRJ – Depto. de Antropologia – PPGAS e Contra Capa.
- CORDEU, Edgardo Jorge. 1989. "Los chamacoco o ishír del Chaco Boreal. Algunos aspectos de un proceso de desestructuración étnica". *América Indígena* 49 (3): 545-580.
- CORDEU, Edgardo Jorge. 1990/91. "Lo cerrado y lo abierto. Arquitectura cosmovisional y patrón cognitivo de los Tomaráxo del Chaco Boreal". *Scripta Ethnologica* (Supplementa) 11: 9-31. Buenos Aires: Centro Argentino de Etnología Americana.
- DASSO, María Cristina. 1990. "Lectura simbólica de los textos bíblicos desde la perspectiva wichí: El exceso de significación". *Scripta Ethnologica* (Supplementa) 10: 21-25. Buenos Aires: Centro Argentino de Etnología Americana.
- DASSO, María Cristina. 1990/91a. "El camino de la interpretación wichí: El indio, el blanco y el criollo coultos en las Pléyades". *Scripta Ethnologica* (Supplementa) 11: 73-78. Buenos Aires: Centro Argentino de Etnología Americana.
- DASSO, María Cristina. 1990/91b. "Control y descontrol en la cultura wichí". *Scripta Ethnologica* 13: 55-65. Buenos Aires: Centro Argentino de Etnología Americana.
- DASSO, María Cristina. 1992. "Algunas observaciones acerca del Lewó entre los Wichí". *Mitológicas* 7: 27-35. Buenos Aires: Centro Argentino de Etnología Americana.
- FERNÁNDEZ, Eduardo. 1991. "Los Wichí: de cazadores-recolectores a ejército de reserva". *América Indígena* 51 (1): 253-276.
- FERNÁNDEZ DISTEL, Alicia A. 1983. "La cultura material de los Ayoreo del Chaco Boreal". *Scripta Ethnologica* (Supplementa) 3: 5-78. Buenos Aires: Centro Argentino de Etnología Americana.
- FISCHERMANN, Bernd. 1976. "Los Aryoreode". Em *En busca de la Loma Santa* (Jürgen Riester & Bernd Fischerman, orgs.). La Paz e Cochabamba: Los Amigos del Libro. pp. 65-118.
- FLORENCE, Hercules. 1977. *Viagem Fluvial do Tietê ao Amazonas de 1825 a 1829*. Tradução do Visconde de Taunay. São Paulo: Cultrix e Edusp. (Com gravuras do Autor).
- GRÜNBERG, Georg & Friedl GRÜNBERG. 1978. "Los Guarani occidentales". Em *Las culturas condenadas* (Augusto Roa Bastos, org.). México: Siglo Veintiuno. pp. 178-193.
- HERNÁNDEZ, Isabel. 1987. "[Argentina:] Los pueblos y las lenguas aborígenes en la actualidad". *América Indígena* 47 (3): 409-417.

- HOFFMANN, Werner. 1981. "P. Martín Schmid, artesano, arquitecto y escultor en las misiones jesuíticas entre los chiquitanos". *Scripta Ethnologica* 6: 83-91. Buenos Aires: Centro Argentino de Etnología Americana.
- IDOYAGA MOLINA, Anátilde. 1988/89. "Categorías clasificatorias entre los Pilagá". *Scripta Ethnologica* 12: 91-103. Buenos Aires: Centro Argentino de Etnología Americana.
- IDOYAGA MOLINA, Anátilde. 1990. "La muerte como cambio ontológica entre los Ayoreo del Chaco Boreal". *Mitológicas* 5: 35-40. Buenos Aires: Centro Argentino de Etnología Americana.
- IDOYAGA MOLINA, Anátilde. 1990/91. "Taxonomía y cosmología en la etnobotánica pilagá". *Scripta Ethnologica* 13: 11-22. Buenos Aires: Centro Argentino de Etnología Americana.
- IDOYAGA MOLINA, Anátilde. 1992. "Mito y mesianismo entre los Pilagá (Chaco Central). *Mitológicas* 7: 7-15. Buenos Aires: Centro Argentino de Etnología Americana.
- KARSTEN, Rafael. 1967. *The Toba Indians of the Bolivian Gran Chaco*. Oosterhout (Holanda): Anthropological Publications (Acta Academiae Aboensis [Finlândia], Humaniora, 4).
- MASHNSHNEK, Celia. 1988/89. "La instrumentación de la ciencia en la economía de los Ayoreo del Chaco Boreal". *Scripta Ethnologica* 12: 43-49. Buenos Aires: Centro Argentino de Etnología Americana.
- MASHNSHNEK, Celia. 1990/91. "La percepción del blanco en la cosmovisión de los Ayoreo (Chaco Boreal)". *Scripta Ethnologica* (Supplementa) 11: 67-72. Buenos Aires: Centro Argentino de Etnología Americana.
- MENDOZA, Marcela. 1990. "Una propuesta para el estudio antropológico de las interacciones sociales infantiles: Uso de técnicas observacionales en una comunidad toba nachilamo'lek". *Scripta Ethnologica* (Supplementa) 10: 116-126. Buenos Aires: Centro Argentino de Etnología Americana.
- MESSINEO, Cristina. 1990/91. "De la oralidad a la escritura. Narrativa mataca". *Scripta Ethnologica* (Supplementa) 11: 79-90. Buenos Aires: Centro Argentino de Etnología Americana.
- MÉTRAUX, Alfred. 1967a. "Le chamanisme chez les indiens du Gran Chaco". Em *Religions et Magies Indiennes d'Amérique du Sud* (de Alfred Métraux, edição póstuma). Gallimard. pp. 103-116. [Publicado anteriormente em *Sociologia* 7 (3): 157-168, São Paulo, 1945].
- MÉTRAUX, Alfred. 1967b. "Entretiens avec Kedoc et Pedro". Em *Religions et Magies Indiennes d'Amérique du Sud* (de Alfred Métraux, edição póstuma). Gallimard. pp. 117-159.
- MÉTRAUX, Alfred. 1967c. "L'expression sociale de l'agressivité et du ressentiment chez les indiens Mataco du Gran Chaco". Em *Religions et Magies Indiennes d'Amérique du Sud* (de Alfred Métraux, edição póstuma). Gallimard. pp. 161-175. [Um artigo anterior, "Suicide among the Mataco of the Argentine Gran Chaco", *América Indígena* 3 (3): 199-210, México, 1943, inclui parte desse texto].
- MILLER, Elmer S. 1979. *Los tobos argentinos: Armonía y disonancia en una sociedad*. México: Siglo Veintiuno.
- NIVAKLE. 1978. "Textos nivakle". Em *Las culturas condenadas* (Augusto Roa Bastos, org.). México: Siglo Veintiuno. pp. 285-337.
- PECHINCHA, Mônica Thereza Soares. 1994. *Histórias de Admirar: Mito, rito e história Kadiwéu*. Dissertação de mestrado em Antropologia. Brasília: UnB-ICS-DAN.
- PENTEADO, Yara Maria Brum. 1980. *A condição urbana: estudo de dois casos de inserção do índio na vida cotidiana*. Dissertação de mestrado em Antropologia. Brasília: UnB-ICS-DAN.
- PINCKERT JUSTINIANO, Guillermo. [1978]. *La guerra chiriguana*. [Santa Cruz de la Sierra].
- RENSHAW, John. 2006. "A eficácia simbólica revisitada. Cantos de cura ayoreo". *Revista de Antropologia* 49 (1): 393-427. São Paulo: USP – FFLCH – Departamento de Antropologia. [Número em homenagem a Joanna Overing].

- RIBEIRO, Darcy. 1974. "Sistema Familiar Kadiuéu". Em *Uirá Sai à Procura de Deus: Ensaios de Etnologia e Indigenismo* (de Darcy Ribeiro). Rio de Janeiro: Paz e Terra. pp. 61-84. [Publicado originalmente na *Revista do Museu Paulista* (Nova Série) 2: 175-192, São Paulo, 1948].
- RIBEIRO, Darcy. 1980. *Kadiwéu: Ensaios Etnológicos sobre o Saber, o Azar e a Beleza*. Petrópolis: Vozes. É republicação dos trabalhos *Religião e Mitologia Kadiuéu* (MA-CNPI-SPI, 1950, Publicação 106) e "Arte dos Índios Kadiuéu" (*Cultura* Ano 2 (4), 1951: 145-190. Rio de Janeiro: Publicação do Serviço de Documentação do Ministério da Educação e Saúde).
- RIESTER, Jürgen. 1994. "El estado de las investigaciones sobre literatura oral de los pueblos indígenas de las tierras bajas de Bolívia". *América Indígena* 54 (3): 39-54.
- RODRÍGUEZ, Graciela Beatriz. 1988. "Identidad y Autoconciencia en una Situación de Contacto Inter-étnico". *Cuadernos de Antropología* 2 (Identidad y Identidad Étnica): 21-39. Buenos Aires: Universidad Nacional de Luján.
- SERRANO, Antonio. 1938. *La etnografía antigua de Santiago del Estero y la llamada civilización Chaco-Santiagueña*. Paraná: Casa Predassi.
- SIFFREDI, Alejandra. 1989. "Interacción y cognición: el caso nivaklé". *América Indígena* 49 (3): 509-543.
- SIQUEIRA JR., Jaime Garcia. 1992a. *Arte e técnicas Kadiwéu*. São Paulo: Secretaria Municipal de Cultura.
- SIQUEIRA JR., Jaime Garcia. 1992b. "A iconografia Kadiweu atual". Em *Grafismo Indígena: Estudos de Antropologia Estética* (org. por Lux Vidal). São Paulo: Studio Nobel, Edusp e Fapesp. pp. 265-277.
- ŠUSNIK, Branislava. 1978. "El hombre y lo sobrenatural (Gran Chaco)". Em *Las culturas condenadas* (Augusto Roa Bastos, org.). México: Siglo Veintiuno. pp. 136-164.
- ŠUSNIK, Branislava. 1989. "Etnohistoria de Paraguai". *América Indígena* 49 (3): 431-490.
- TAMAGNO, Liliana E. 1986. "Una Comunidad Toba en el Gran Buenos Aires". Comunicação apresentada no II Congresso Argentino de Antropología Social, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 6 a 9 de agosto de 1986. MS.
- TOLA, Florencia C. 2006. "Estrategias matrimoniales en el proceso de repliegue y apertura de las parentelas toba (qom)". *Revista de Antropología* 49 (2): 667-687. São Paulo: USP–FFLCH–Departamento de Antropologia.
- TRINCHERO, Héctor Hugo. 1988. "Texto y Contexto: Proceso Narrativo y Configuraciones de la Identidad entre los Mataco-Wichí del Chaco Centro-Occidental". *Cuadernos de Antropología* 2 (Identidad y Identidad Étnica): 61-86. Buenos Aires: Universidad Nacional de Luján.
- ZOLEZZI, Graciela & J. RIESTER. 1987. "Lenguas indígenas del oriente boliviano. Clasificación preliminar". *América Indígena* 47 (3): 425-433.

## Webgrafia

- O site *Povos Indígenas no Brasil* (<http://pib.socioambiental.org/pt>), do Instituto Socioambiental, contém os seguintes verbetes referentes a povos indígenas desta área:
- Equipe de Edição & SILVA, Giovani José da. 2008. "Guató".
- LADEIRA, Maria Elisa & AZANHA, Gilberto. 2004. "Terena".
- PECHINCHA, Mônica Thereza Soares. 1999. "Kadiwéu".



CHACO					
Etnônimos	CGNT	Classif. linguística	População	Data	Fonte
mataco	Matáko	mataco-macá	40.036 AG	2004-5	INDEC
uichi	Witxí		973 BV [a]	2001	CEPAL
chorôti	Txorôti		2.613 AG	2004-5	INDEC
manjui	Manhúí		452 PG	2002	DGEEC
chulupi	Txulupí		553 AG	2004-5	INDEC
nivaclé	Nivaklé		12.028 PG	2002	DGEEC
macá	Maká		1.282 PG	2002	DGEEC
caduêú	Kadiwêú	guaicuru	1.629 BR	2006	PIB
toba	Tóba		69.452 AG	2004-5	INDEC
[toba quom]			1.474 PG	2002	DGEEC
emoc			756 PG	2002	DGEEC
toba-emoc	Emók				
toba-mascói					
pilagá	Pilagá		4.465 AG	2004-5	INDEC
mocovi	Mokoví		15.837 AG	2004-5	INDEC
lêngua enlhet [norte]	Lêngua Enlhêt	mascói	7.221 PG	2002	DGEEC
lêngua enxet [sul]	Lêngua Enxêt		5.844 PG	2002	DGEEC
angaité	Angaité		3.694 PG	2002	DGEEC
sanapaná	Sanapaná		2.271 PG	2002	DGEEC
aioreo	Ayoréo	zamuco	2.016 PG	2002	DGEEC
			798 BV [a]	2001	CEPAL
chamacoco	Txamakôko		1.571 PG [b]	2002	DGEEC
ixir	Ixír		40 BR [b]	1994	ISA: 10
guaná	Guaná	aruaque	242 PG	2002	DGEEC
terena	Terêna		19.961 BR	2006	PIB
chané	Txané	tupi-guarani [c]	4.376 AG	2004-5	INDEC
chiriguano	Txiriguâno		21.807 AG	2004-5	INDEC
avá-guarani	Avá Guarani		13.430 PG	2002	DGEEC
			77.121 BV [a]	2001	CEPAL
tapietê	Tapietê		2.155 PG	2002	DGEEC
			484 AG	2004-5	INDEC
			18 BV [a]	2001	CEPAL
guató	Guató	macro-jê	370 BR	2008	PIB

### Abreviaturas e notas do quadro

- [a] → Esses números, tomados do Quadro IV.2 da CEPAL, incluem apenas os indivíduos de 15 anos para cima que se identificam como pertencentes a cada povo indígena. A julgar pela proporção da soma tais indivíduos na população indígena total da Bolívia, apontada no Quadro IV.4 da CEPAL, diríamos que esses números correspondem a apenas 60% da população de cada povo.
- [b] → No Brasil os xamacocos vivem junto com os cadiuéus. Quanto ao Paraguai, o DGEEC distingue os xamacocos Ybytoso (1.468) e dos xamacocos Tomárâho (103); no quadro fizemos a soma das duas populações.
- [c] → Antes os tapietês falavam uma língua da família mataco-macá; e os chanés falavam uma língua aruaque; atualmente usam a língua dos chiriguanos (que é o guarani), da família tupi-guarani. Para o Paraguai o DGEEC não se refere a chiriguanos e nem a tapietês. Aqui nos arriscamos a tomar o que o DGEEC chama de avá guarani por chiriguanos e o que o DGEEC chama de guaranis ocidentais por tapietês. No caso da Bolívia, o número 77.121 é atribuído aos guaranis, que incluem avás (que tomamos por chiriguanos), izoceños e simbas. No que se refere à Argentina, não colocamos no quadro o que o INDEC apresenta como 22.059 guaranis e 16.365 tupis-guaranis, sem maiores especificações.
- AG → Argentina.  
BR → Brasil.  
BV → Bolívia.  
CEPAL → *Los Pueblos Indígenas de Bolívia: Diagnóstico sociodemográfico a partir del censo de 2001*. Comisión Económica para América Latina y el Caribe, Santiago, 2005, p. 40. Em: <http://www.eclac.org/publicaciones/xml/3/23263/bolivia.pdf>  
CGNT → "Convenção para da grafia dos nomes tribais", assinada pelos participantes da 1ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada no Rio de Janeiro, em 1953, de modo a uniformizar a maneira de escrever os nomes das sociedades indígenas em textos em língua portuguesa. Essa "Convenção" foi publicada na *Revista de Antropologia* (vol. 2, nº 2, São Paulo, 1954, pp. 150-152) e posteriormente nas primeiras páginas (não numeradas) do volume organizado por Egon Schaden, *Leituras de Etnologia Brasileira* (São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976). Preferimos, entretanto, usar a ortografia oficial brasileira.  
DGEEC → *Pueblos Indígenas del Paraguay: Resultados Finales*. II Censo Nacional Indígena de Población y Viviendas 2002. Cap. 1, p. 20. Em: [http://www.dgeec.gov.py/Publicaciones/Biblioteca/censo\\_indigena/Capitulo%201.pdf](http://www.dgeec.gov.py/Publicaciones/Biblioteca/censo_indigena/Capitulo%201.pdf)  
INDEC → Instituto Nacional de Estadística y Censos (Argentina). "Población de un pueblo indígena, por pueblo indígena y región muestral. Años 2004-2005". Em <http://www.indec.mecon.ar>. Também em "Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) – Información Estadística". Em <http://www.desarrollosocial.gob.ar/Uploads/i1/Institucional/6.InformacionEstadistica.pdf>  
ISA → RICARDO, Carlos Alberto (org.). 2000. *Povos Indígenas no Brasil — 1996/2000*. São Paulo: Instituto Socioambiental.  
PG → Paraguai.  
PIB → Site *Povos Indígenas no Brasil* (<http://pib.socioambiental.org/pt>), do Instituto Socioambiental, São Paulo.

[Página inicial](#)

[Lista das áreas](#)