

Capítulo H-2

Chaco

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

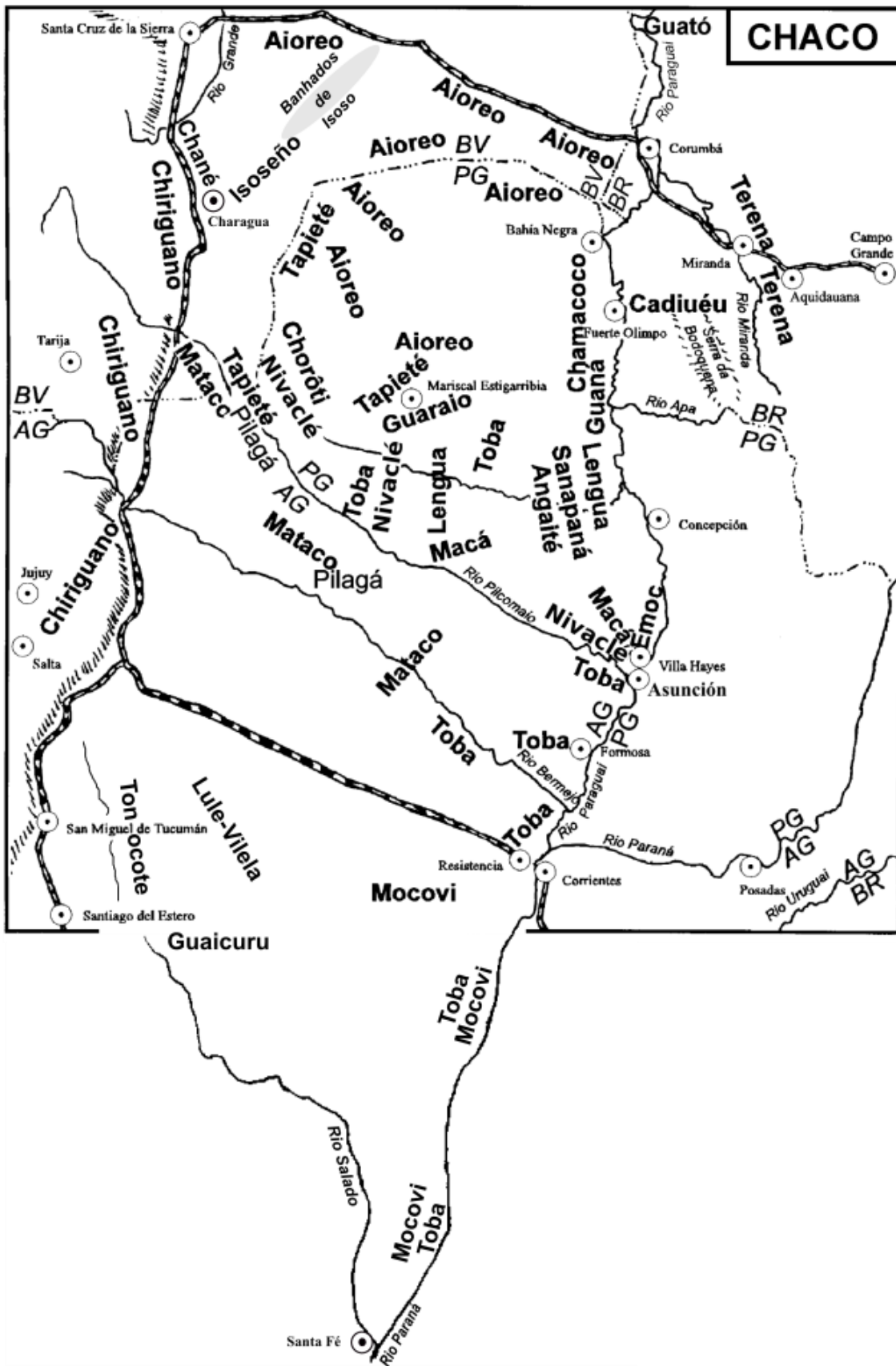
A área geográfica conhecida como Grã-Chaco, ou simplesmente Chaco, situa-se no sul da Bolívia, oeste do Paraguai, norte da Argentina e ainda numa pequenina parte do oeste do Brasil. Fica entre a margem direita dos rios Paraná e Paraguai, de um lado, e o sopé dos Andes, de outro. Como limite norte podemos 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 alfarroba, o quebracho e o caraguatá. A região é mais úmida na parte oriental que na ocidental. Mas também se costuma dividi-la em três partes que são, de sul para norte: Chaco Meridional, entre os rios Salado e Bermejo; Chaco Central, entre o Bermejo e o Pilcomaio; Chaco Boreal, do Pilcomaio para o norte. As duas primeiras estão na Argentina; a última, no Paraguai e na Bolívia.

Cavaleiros e canoeiros

Com exceção de seu pequeno trecho brasileiro, entre a serra da Bodoquena (em Mato Grosso do Sul) 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 na borda oriental que se concentraram as diferentes sociedades que logo no primeiro século de colonização européia 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 guaicurús. 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 cadiués, foi o único que chegou até a atualidade, tendo-se extinguido os demais "eyiguayegi" e todos os "eyiguayiqui".



Outros guaicurús, como os abipons (atualmente extintos), os mocovís, os tobás, aproximaram-se e localizaram-se junto à confluência dos rios Paraná e Paraguai.

Um ramo dos guaicurús, 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 guaicurús cavaleiros, combinando comércio, raptos, saques, indenizações pela devolução dos raptados.

Não apenas os falantes de línguas da família guaicurú 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 canoeiros. Certos grupos chaquenos anteriormente caçadores-coletores, que não fizeram uso intenso do cavalo, adotaram a criação de carneiros, como os chorôtis ou os lenguas (da família linguística mascói; não confundir com os lenguas que faziam parte da aliança "cochaboth").

Guatós. Na ponta noroeste do mapa de Mato Grosso do Sul, entre o estado de Mato Grosso e a Bolívia, estão os guatós. Habitam um trecho do alto curso do rio Paraguai, no noroeste do Pantanal e a nordeste do Chaco. Sua língua se inclui no tronco linguístico 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 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 encontrados viviam na área da confluência do rio São Lourenço (ou do Cuiabá) com o Paraguai. Florence ouviu dizer, sem acreditar, que havia outros,

numerosos, sem contato, na baía (lagoa) de Gaíba, 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.

Max Schmidt esteve por três vezes junto aos guatós. A primeira foi no último trimestre de 1901. Eles continuavam à beira rio Paraguai e das lagoas Gaíba e Uberaba, ligadas à margem direita do mesmo rio e cortadas pela fronteira internacional. Os resultados dessa etapa, apresentou-os como parte de um livro que foi traduzido para o português (Schmidt, 1942). Seu interesse incide sobretudo nos artefatos, fazendo uma descrição minuciosa, acompanhada por fotos e desenhos: arcos, flechas, lanças, molinilhos para obter fogo, cestos, esteiras, chapéus, abanos para espantar mosquitos, pulseiras, colares, fusos, “facas” para tecelagem, colheres de pau, bancos, remos, zingas, cerâmica. Demora-se também na apresentação de um vocabulário e de frases da língua guató. Faz alguns comentários sobre o aspecto físico dos homens guató, apontando o contraste entre o tronco e os braços bem desenvolvidos com a fraqueza das pernas, que, além disso, se dispõem com se fossem um “X”, aproximando-se nos joelhos e afastando-se nos pés, que são chatos. Atribui essa formação à vida aquática dos guató, passada longo tempo embarcados, a mulher na popa pilotando, as crianças no centro e o homem de pé, na proa, dando o impulso com remo ou zinga, com os pés apoiados no fundo côncavo da canoa.

Hoje os guatós dispõem de uma terra indígena homologada em 2003. É uma parte da ilha Ínsua ou Bela Vista, no rio Paraguai, no trecho entre as baías (lagoas) Uberaba e Gaíba. A outra parte é do Exército. Nem todos os guató se instalaram nessa terra indígena. Alguns permaneceram em diferentes pontos da região tanto em Mato Grosso como em Mato Grosso do Sul, pois a área em que outrora viviam, muito mais extensa, foi gradualmente ocupada por fazendas e outros estabelecimentos dos brancos.

Agricultores

Havia também os agricultores, destacando-se os grupos aruaques conhecidos como chanés, no ocidente, ou guanás, no oriente chaqueño. Os guanás foram vassallos e aliados dos guaicurús “mbayá” e com estes ocuparam a bacia do alto Paraguai. Constituíam subgrupos guanás os terrenas, os quinquinaus, os laianas, os exoládis, 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 terrenas (Cardoso de Oliveira 1976: 26). Aliás, os terrenas 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 do Sul; 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 vassallos em certos casos participaram do mesmo processo de estratificação dos hegemônicos. É conhecida a organização antiga dos terrenas 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 obrigados pelos “mbayá” a lhes fornecerem escravos, os chamacocos 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).

No ocidente chaqueño

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 isoseños.

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 Isoso (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 (o tradutor do artigo 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 isoseños 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 eles 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, isoseños 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 antagonica, 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).

Dos escalpos-troféu

O controle estatal mais efetivo, exercido a partir do final da Guerra do Chaco, foi impondo o abandono dos conflitos armados entre os grupos indígenas e, àqueles que ainda a faziam, o fim da escalpação dos vencidos. Cronistas do período colonial, missionários e pesquisadores de tempos mais recentes descreveram esse costume e até adquiriram escalpos para museus e coleções. Mas não cuidaram muito de procurar o significado desse ato, das ideias, símbolos e comportamento a ele relacionados.

Adriana Sterpin (1993), empenhando-se em lançar luz sobre esses tópicos, organizou os fatos observados e publicados pelos diferentes autores, dispendo-os em um fio condutor constituído pela sequência de ritos relacionados aos escalpos. Selecionou como foco os nivaclés (também conhecidos como chulupis e ashluslays, nomes que considera inexatos), do médio Pilcomaio, entre os quais a prática do escalpo perdurou por mais tempo. O período histórico considerado foi o de 1900 (quando as fontes começam a referir-se aos nivaclés) a 1945. A sequência ritual, inicialmente entrevista nas narrações nivaclés publicadas por Chase Sardi, foi reconstituída por Adriana Sterpin com a ajuda dos anciãos nivaclés (: 34-35).

Não se tem notícia de que os nivaclés, falantes de uma mesma língua e dispostos em contiguidade territorial, tenham constituído uma unidade política. Distribuídos por uma área triangular que tinha por base o curso do Pilcomaio entre 60° e 62° W, distinguiram-se em cinco conjuntos, dentre os quais Sterpin tomou os nivaclés ribeirinhos de jusante como seu grupo de referência. Todas as outras etnias, inclusive os brancos, eram em princípio consideradas inimigas, alvo de incursões bélicas e obtenção de escalpos, além de crianças e mulheres. Mas havia exceções, como as relações amigáveis com os chorotis e macás, inclusive intercassamento e residência temporária, sem que haja registros conhecidos de hostilidades. Mesmo entre os povos que se faziam guerra havia tréguas em que se visitavam e comerciavam. Mas havia implacáveis adversários preferenciais. Para os nivaclés do jusante eram os tobas-pilagás. Considerada a frequência com que faziam cativos e arrancavam escalpos uns dos outros, conclui à margem a pesquisadora que haveria entre os dois grupos étnicos uma certa co-substancialidade bem como algum tipo de relação entre as almas de seus escalpados (: 35-40).

Na época da Guerra do Chaco, os nivaclés do jusante teriam cerca de 15 comunidades idealmente exogâmicas, cada uma composta por um número variável de famílias extensas uxoriocais. Seus membros se reuniam na estação da alfarroba e de outros frutos silvestres (outubro-dezembro) e ocasionalmente, e em número menor, nas pescarias coletivas da estação seca (abril-junho). As celebrações periódicas da estação da alfarroba envolviam os rituais da puberdade feminina e as festas de bebida, estas ligadas ao ciclo dos escalpos-troféu. Das festas de bebida participavam os homens adultos, pais de família e guerreiros experientes. Homens sem filhos e mulheres não podiam consumir bebidas fermentadas. Ainda mais prestígio tinham aqueles que traziam o título de *caanvacle*, guerreiros que, após ter conseguido seu primeiro escalpo, tinham celebrado sua primeira festa de bebida. As expedições guerreiras, com as

mortes, extração de escalpos, apresamento de mulheres e crianças, apossamento de cavalos e gado impostas aos inimigos eram justificadas como vingança por perdas semelhantes deles sofridas (: 38-40).

A sequência ritual relacionada aos escalpos obtidos por um guerreiro era constituída por três cerimônias ou festas. A primeira era a celebração de um novo escalpo. No retorno de uma expedição guerreira à comunidade, apitos, buzinas ou mensageiros anunciavam às mulheres o número de escalpos conseguidos. As mulheres que já tinham passado pela menopausa apoderavam-se deles, ainda ensanguentados (estado em que somente elas e os *caanvacles* podiam tocá-los), e entravam na aldeia demonstrando grande alegria, por vezes nuas, dando várias voltas em torno da praça central. Cantavam. Com um diadema que é uma miniatura daquele dos *caanvacles* e rostos pintados com motivos guerreiros, elas proferiam imprecações violentas contra os inimigos e dirigiam aos escalpos palavras burlescas de cunho sexual e gestos sugestivos. Depois dessa recepção, cada escalpo devia de passar por um longo processo de limpeza, secagem e penteado, realizado pelo próprio guerreiro que o tinha retirado da vítima, se era um *caanvacle*, ou então com ajuda e instrução de um velho *caanvacle* que já tinha passado por toda a sequência dos ritos. Findo o preparo, o escalpo era colocado no topo de uma vara no centro do pátio. As mulheres velhas dançavam todos os dias em torno do escalpo durante cerca de um mês até que perdesse todo o odor de sangue. Nesse período o matador tinha de ficar alerta para desfazer as intenções homicidas do espírito do escalpado, dirigindo-se a ele com um canto (os cantos *nivaclés* não têm palavras) que lhe fora transmitido por esse espírito, geralmente em sonho. O espírito se manifestava com choro, grito ou canto e até se tornava visível. O matador cuidava de pentear, controlar a secagem e despiolhar o escalpo. Tratava de amansar, domesticar o espírito. Mas o matador corria também o perigo de ser domesticado, tornar-se inconsciente e ir entregar-se aos inimigos. Porém, se o escalpador conseguisse controlar a vítima, o espírito dela passava a fazer parte da pessoa do matador, sem confundir-se com o espírito dele. A partir daí, todos os resguardos alimentares, sexuais e ocupacionais que estava mantendo terminavam (: 41-44).

A segunda cerimônia da sequência ritual referente ao escalpo era a festa de bebida fermentada. Realizava-se somente quando o escalpo estava seco e o matador tinha pleno domínio sobre o espírito do escalpado, dirigindo-o com cantos que este reconhecia com seus. A festa, multicomunitária, tinha lugar na estação da alfarroba e o preparo da bebida exigia a coleta de grande quantidade de frutos silvestres e de mel. Também era necessário fazer uma grande cuba escavada no tronco muito grosso de uma bombácea, provida de uma tampa de cortiça. Uma vez pronta, os homens urinavam dentro dela, de modo a facilitar a fermentação da bebida que aí seria depositada. Ao chegarem os convidados de outras comunidades, o dono do novo escalpo punha-se à frente deles, a pouca distância da aldeia, com sua couraça e cinturão de guerra, seu diadema rosa, montado em seu cavalo decorado de contas e guizos, e aguardava que duas adolescentes guiadas por mulheres velhas viessem pegar as rédeas. Elas tiravam suas tangas e, nuas, o conduziam para dentro da aldeia, dando várias voltas na praça, onde estava o escalpo. As velhas fechavam o cortejo. Então servia-se a bebida, ficando a cuba envolvida por dois círculos de homens: os *caanvacles* no mais interno e os guerreiros comuns no outro. Os *caanvacles*, que tinham seus escalpos previamente pendurados próximo à cuba, neles bebiam. As mulheres, de longe, velavam para intervir caso seus maridos brigassem. Os solteiros de ambos os sexos ficavam à parte, fazendo a “dança da sedução” (: 45-47).

A realização da festa de beber por ter conseguido seu primeiro escalpo fazia do guerreiro um *caanvacle*, um líder. A partir daí, promoveria outras festas motivadas por outros escalpos. Ao chegar à velhice, seus escalpos também já estavam velhos, furados, perdendo os cabelos. Era o momento de se desfazer deles. Podia pendurá-los em uma árvore pouco visível na floresta, enterrá-los ou oferecê-los às mulheres velhas que faziam a dança do escalpo. Realizava então a terceira e última celebração da sequência. Era uma festa de bebida um pouco diferente da que comemorava um novo escalpo. Ele não entrava desfilando triunfalmente na aldeia. Desta vez, à frente de guerreiros montados, simulava um ataque à sua própria comunidade, perseguindo principalmente crianças e adolescentes, que eram capturados como inimigos. Oferecia em seguida uma ovelha ou uma cabra a todos os que o tinham ajudado no “ataque”, como a evocar a distribuição do butim. Depois, mudando seu comportamento agressivo para uma aparência esgotada e envelhecida, o *caanvacle* era carregado com muito cuidado e colocado sobre um grande número de peles empilhadas diante de seu tambor. Ele começava a tocá-lo, acompanhando a dança das velhas. Após a dança as velhas assaltavam o *caanvacle* para tomá-lhe as peles e os ornamentos distintivos e até mesmo, por algum tempo, seu tambor, e ele rolava por terra despojado. Daí por diante o velho *caanvacle* não mais promoveria festas de beber, mas continuaria a tocar seu tambor e seu chocalho, entoando os cânticos que aprendera com os espíritos daqueles que escalpou, em comemorações de iniciativa de outros, inclusive para ajudar a fermentação da bebida. Depois de desfazer-se de seus escalpos, o que lhe restava eram os espíritos e seus cânticos. E cantando mobilizava esses espíritos que, sob a forma de pássaros, espionavam os inimigos e lhe ditavam as arengas a serem pronunciadas (: 47-50).

Haveria mais a dizer sobre esse artigo. Porém limito-me a lembrar que Carlos Fausto, no seu livro *Inimigos Fiéis* (ver área “Amazônia Oriental”), faz-lhe frequentes referências. E o modelo que Fausto propõe para o que denomina predação familiarizante também dá conta das relações entre os nivaclés e os inimigos.

Oito décadas de operações de guerra (1864-1935)

Guerra do Paraguai. O confronto bélico da Tríplice Aliança (Brasil, Argentina e Uruguai) contra o Paraguai (1864-1870) não se desenvolveu sobre o Chaco, mas afetou sua borda oriental, marcada pelos rios Paraguai e Paraná. Cadiués e terenas combateram pelo Brasil. Os paiaguás, por outro lado, formaram um regimento de lanceiros que lutou sob as ordens de oficiais paraguaios. Provavelmente a participação indígena não ficou apenas nesses dois exemplos.

Campanha do Chaco. Logo após a Argentina deu início à campanha militar para submeter a seu controle os índios do Chaco Meridional (entre os rios Salado e Bermejo) e do Chaco Central (entre o Bermejo e o Pilcomaio), de modo a abri-los às atividades de colonos *criollos* e imigrantes europeus. A ação militar não se fez do mesmo modo que a realizada nos Pampas e Patagônia. Sua duração foi mais longa e em várias etapas. A ação começa em 1870 com o estabelecimento de sucessivas linhas de fortins entre os rios Paraná e Salado, de sul para norte, com o rompimento de acordos com as comunidades indígenas e o estabelecimento de um sistema de colonização por particulares e empresas extrativas e agrícolas. Em 1884 dá-se um avanço mais drástico e violento, com regimentos de cavalaria e batalhões de infantaria terrestre e fluvial que cortam o acesso dos indígenas às águas do Salado, do Paraná e do Bermejo e lhes dificultam alcançar as áreas de caça e coleta, o que os obriga, na parte oriental do Chaco, a procurar trabalho entre os *criollos* ou intensificar, se já existissem, suas relações com eles,

incorporando-se à indústria do tanino e explorações de quebracho colorado. Na parte ocidental, transformam-se em mão de obra para os engenhos açucareiros das províncias de Salta e de Jujuy. Porém, como certas áreas continuavam inacessíveis ao controle estatal, outras campanhas violentas e com tropa numerosa se fizeram em 1899, 1907/8 e 1911. Esta última teria vencido os últimos pontos de resistência e levado o controle estatal até as margens do rio Pilcomaio, o limite com o Paraguai. Mas não totalmente. Em 1916 tropas bolivianas e argentinas reprimiram os tobas que atravessaram o Pilcomaio da margem esquerda para a direita a fim de atacar criadores de gado no lado argentino. E, em 1917, as pregações nativistas de dois xamãs, um pilagá e o outro toba, em prol da expulsão dos invasores *criollos* provocaram uma agitação que motivou a vinda de forças repressoras que derrotaram os tobas, pilagás e maticos.

Fiz esse resumo a partir de um texto simples e claro que não traz o nome do autor e que por isso entra na bibliografia como “Nuestra Escuela”, nome do programa argentino de que faz parte. Mais detalhes são encontrados no texto de Beatriz Figallo (2001), que põe a conquista argentina do Chaco Meridional e Central aos índios no contexto de ajuste ao limite com o Paraguai, estabelecido em 1878 por arbitragem internacional como o rio Pilcomaio.

Guerra do Chaco. De 1932 a 1935, teve lugar o confronto bélico entre a Bolívia e o Paraguai. Motivada não apenas pela disputa de jazidas de petróleo, mas também por outras razões, como a aspiração da Bolívia a um porto no rio Paraguai que a comunicasse com o oceano, a guerra envolveu as sociedades indígenas em cujos territórios se desenrolou a atividade militar e trouxe também índios de fora para o teatro de operações, como os andinos bolivianos. Os combates ocorreram em toda a área do Chaco Boreal, a oeste do rio Paraguai e ao norte do rio Pilcomaio, como mostra um mapa do *Atlas Histórico Escolar* (Albuquerque *et alii* 1960: 57; 1991: 74). E terminou por aumentar o controle de ambos os Estados sobre os índios das áreas em que vieram a consolidar a soberania. Por outro lado, os Estados contendores passaram 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 lado oposto 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 ao Paraguai e à Bolívia a redução dos mesmos, a colonização, a exploração de madeiras, o plantio de cana-de-açúcar, a 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.

Reacomodando as relações interétnicas

Argentina. Várias décadas após o período de drástica espoliação de terras e direcionamento forçado ao trabalho nas usinas açucareiras e em empreendimentos agrícolas, os indígenas do Chaco argentino começaram a encontrar alguma receptividade nas reivindicações de correção da situação em que tinham sido lançados. A Argentina, com base na nova constituição de 1994 e na ratificação do Convênio 169 da OIT, estendeu aos indígenas de todo o seu território o reconhecimento da sua preexistência étnica e cultural, garantindo-lhes a personalidade jurídica das comunidades e a posse e propriedade de terras nas áreas em que tradicionalmente viviam, regulamentando também a entrega de outras suficientes para o desenvolvimento humano, inalienáveis, não transmissíveis e nem suscetíveis de gravames ou embargos e assegurando a participação das comunidades na gestão de seus recursos naturais e demais interesses que as afetam. Reconheceu também às províncias o exercício concorrente dessas atribuições. E ainda criou o modo de educação bilíngue intercultural a ser instalado nas escolas frequentadas por indígenas.

A coleção de 18 volumes *Pueblos Indígenas en la Argentina*, dirigida por Silvia Hirsch e Axel Lazzari, que também redigem o volume 1 (Hirsch e Lazzari 2016), focaliza a vida de diferentes povos originários da Argentina auspiciada por essa nova legislação. Quatro volumes são dedicados a povos do Chaco. O volume 11 (Hecht e Zidarich 2016) constitui um elucidativo comentário sobre a educação intercultural bilíngue, focalizando sua aplicação nas escolas da província do Chaco que têm tobas (qom) ou maticos (wichí) entre seus alunos. Mostra como, desde sua criação nos anos 1980, esse modelo é objeto de observação e aprimoramento. Diz dos cuidados que foi necessário tomar para aperfeiçoar os alfabetos destinados à escrita nas suas línguas, herdados de missionários que os tinham preparado para a tradução de textos bíblicos. Aborda a relação entre o professor e seu auxiliar indígena, que podem ser mais ou menos felizes na divisão de suas tarefas e no tratamento dado aos alunos. Dependendo da localização da escola, as turmas não incluem exclusivamente indígenas. Informa como a experiência inicial com esse molde levou à criação de cursos para esses auxiliares, abertos também a outros interessados, de modo a formá-los como professores voltados para a educação intercultural bilíngue. Alude às dificuldades de publicação de textos para esse tipo de ensino. E ainda à possibilidade de ir além do ensino bilíngue (a língua dos alunos indígenas e o espanhol) com a inclusão de uma terceira língua. O volume 2 (Hirsch, Huenuan e Soria 2016) discorre sobre os guaranis, de Salta e Jujuy, e os chanés e tapietês, de Salta, todos na parte ocidental dessas províncias, ou seja, em ambiente chaquenho. Os guaranis nele abordados são os historicamente chamados de chiriguano, atualmente referidos como avá-guaranis. Mas todos os três grupos são falantes da língua guarani, embora pelo menos os chanés tenham falado uma outra língua no passado, da família aruaque. Tanto o volume 16 (López e Tola, 2016) como o 7 (Martínez e Villarreal 2016) tratam dos mocovis (moqoit) e dos tobas (qom), o segundo na área urbana. O volume 16 contém um box sobre os pilagás (p. 22) e o volume 7, um sobre os (não chaquenhos) charruas (p. 39).

Paraguai. Um artigo de Melià e Telesca (1997) e um livro de Ortega (2013) comentam a situação indígena desde a segunda metade do século XIX até a atualidade. O primeiro o faz a partir das leis e sua aplicação em todo o território paraguaio. O segundo, que se atém à parte chaquenha do país, considera os diferentes interesses particulares e empresariais sobre as terras ocupadas por indígenas e os meios usados para delas se apoderarem.

Em 1848, o presidente Carlos Antonio López (pai de Francisco Solano López) declarou por decreto cidadãos da República os indígenas de 21 pueblos, mas tornando seus bens, direitos e ações propriedade do Estado. Melià e Telesca (1997: 89-90 e nota 2) não indicam quais eram esses “pueblos” (que aqui suponho significar “comunidades” e não “povos”) nomeados no decreto, mas parecem considerar essa medida como aplicada a todos os indígenas do Paraguai. Porém aos indígenas de pouco lhes valia a cidadania uma vez que só podiam votar e ser eleitos os proprietários de algum imóvel. Ao findar a guerra com a Tríplice Aliança, o Paraguai, em severa crise econômica, foi obrigado a privatizar todas as terras “fiscais” (devolutas?), o que por certo incluía aquelas de que os indígenas tinham sido espoliados pelo decreto. Isso possibilitou a duas grandes empresas se tornarem proprietárias de uma considerável porção do território nacional. Em 1904 uma lei autorizava o poder executivo a estimular a redução das tribos indígenas por meio de missões. Cada missão seria estabelecida em terra “fiscal” da zona adequada, em extensão não superior a 7.500 hectares, a quarta parte da qual poderia ser concedida como propriedade à pessoa ou organização que a empreendesse (: 90). As terras assim concedidas nunca o eram a uma nação ou povo indígena, mas a uma parcialidade e com objetivos integracionistas. Apesar das várias agências indigenistas, governamentais ou não, criadas a partir de então (: 91-93), as comunidades indígenas continuarão sem personalidade jurídica e sem reconhecimento de seu direito às próprias terras até que a Reunião de Barbados (1971) desencadeia uma forte movimentação a seu favor que deixará sua marca na nova constituição do Paraguai de 1992. Ela reconhece a existência dos povos indígenas como anteriores à formação do estado paraguaio, garante seu direito à identidade étnica, suas normas consuetudinárias, à propriedade comunitária da terra, à participação na vida econômica, política, social e cultural do país, o respeito à suas peculiaridades culturais no que se relaciona à educação formal (: 94-106).

Ortega (2013) cobre a ação das empresas no Chaco. Após a guerra da Tríplice Aliança, 1.267 proprietários adquiriram 14.544.355 de hectares, ou seja, 59% da área total do Chaco. O corte do quebracho e a extração do tanino, uma das principais atividades, se fazia conforme um sistema em que os trabalhadores, a maioria indígena, ficavam presos por uma dívida que nunca conseguiam saldar e guardados por milícias privadas. Comunidades indígenas eram expulsas de suas terras com a cumplicidade e apoio das autoridades. E situações semelhantes se repetem até os dias de hoje (: 15-19). As mesmas empresas, estrangeiras, aplicavam-se à pecuária, que se desenvolvia também com a apropriação ilegal de terras. Ainda em 1990 empresários estrangeiros interessavam-se pelas terras do Chaco, atraídos por seu preço baixo e quase inexistência de impostos (: 20-22). A partir de 2012 se outorgaram permissões para a procura de petróleo e gás. Além da extensão das concessões superar a superfície do Chaco, o direito e a participação dos indígenas não está considerado na lei que as regula (: 22-24). Os menonitas (grupo religioso com origem nos antigos anabatistas) chegaram ao Chaco na década de 1920, aproveitando a abertura das fronteiras a contingentes estrangeiros que aí quisessem se estabelecer permanentemente. Compraram cerca de 400.000 hectares à empresa Carlos Casado e nessas terras criaram colônias dedicadas à agricultura e pecuária, vendendo carne bovina e sobretudo laticínios. Exploram a mão de obra indígena. A religião fundamenta a organização socio-econômica das colônias, controlando também a vida de alguns grupos indígenas. O centro urbano de cada colônia dispõe de todos os recursos de uma cidade moderna, mas os bairros dos trabalhadores, principalmente indígenas, estão afastados do centro, onde esperam por alguém que os contrate. Os indígenas, a quem cabem os piores trabalhos, ganham menos que os brancos. E há aqueles que trabalham para pagar as mercadorias que lhes são adiantadas (: 24-

25). Hoje os menonitas possuem 5 milhões de hectares. Seu modo de lidar com os índios pelos chamados meios pacíficos e atuando a longo prazo resultam em um domínio bem mais eficaz. Seu controle sobre terras tituladas em nome dos enlhet (lenguas do norte) transformou-as em locais de cooperativas e venda de tratores (: 62-63). A partir do meio do livro, várias referências aos esforços dos ayoreos, enlhet, enxet (lenguas do sul) e tobas maskoy para defender seus direitos frente ao assédio de diferentes empresas, recorrendo a agências governamentais que lhes dão pouco ou nenhum apoio, quando não atuam em sentido contrário, mostram quão longe estão se alcançar o que lhes garante a constituição de 1992.

Bolívia. A porção mais setentrional do Chaco fica na Bolívia, contornando o noroeste e o norte da fronteira com o Paraguai, desde o limite com a Argentina. Dentre os povos indígenas que habitam o arco assim formado, a população mais numerosa é a dos falantes de língua guarani: chiriguanos, tapietês, chanés e isoseños. Hoje o nome chiriguano tem sido evitado como pejorativo e substituído por guarani ou avá-guarani. Por sua vez, isoseño deriva de Isoso, novo modo de escrever o nome dos banhados de Izozog, do rio Parapeti. Entre outros povos dessa faixa se contam os ayoreos, da família linguística zamuco.

Já fiz acima referência ao artigo de Isabelle Combès e Diego Villar (2007) que explica como se formaram esses povos falantes de guarani. Em um outro texto, Combès (2010) faz uma crítica às abordagens que tomam índios e brancos como dois blocos monolíticos que se defrontam e atuam com interesses e objetivos opostos e claramente definidos. O brancos incluem misionários, criadores de gado, empresas de mineração e gas e petróleo, antropólogos, funcionários do governo, com diferentes objetivos e modos de pensar e agir. Por outro lado, os indígenas também disputam entre si por interesses diversos, entre outros posição social e política. A autora alude a vários casos que tiveram lugar nos dois últimos séculos em que chiriguanos e os isoseños se comportaram de modo contraditório nas suas relações com diferentes agentes do mundo dos brancos. Lembra até que na batalha de Kuruyuki, em 1892, celebrada todos os anos como símbolo da união guarani, de chiriguanos e isoseños combinados (: 18 e 30), foram apenas 190 brancos, apoiados por 1.500 chiriguanos, que combateram e derrotaram os indígenas rebeldes.

Um dos tópicos abordados no texto “Os Guarani e seu bem viver”, de Xavier Albó (2015), é o empoderamento dos guaranis no município de Charagua, o maior da Bolívia, com 74.000 km², 24.000 habitantes, dos quais 67,5% são chiriguanos em seus dois ramos: avás, no sopé dos Andes e isoseños, na planície chaquenha, ao longo do rio Parapeti, que vai formar logo adiante os banhados do Isoso (Izozog). Os 32,5% restantes são brancos (*karai*), collas e menonitas imigrantes, os últimos chegados em 1986 e que correspondiam a 20% na passagem para o presente século, assentados no começo da planície. Há ainda um minúsculo grupo de ayoreos. Desde o episódio de Kuruyuki até os anos de 1970 os *karai* mantinham a hegemonia e a propriedade da terra, sem que nada mudasse apesar da Guerra do Chaco (1932-1935) e da revolução boliviana de 1952, seguida da reforma agrária, que no Chaco, segundo o autor, foi feita “ao contrário”, consolidando mais terras nas mãos dos antigos proprietários. A reação da população guarani era o êxodo temporário ou definitivo, primeiro para a Argentina, depois para os focos de desenvolvimento em Santa Cruz de la Sierra. Mas por volta de 1970 começaram a chegar membros de organizações religiosas ou não governamentais comprometidos com o empoderamento da população guarani. Com seu apoio se criou a Coordenação Indígena do Oriente Boliviano (depois Confederação de Povos Indígenas da Bolívia). Realizou-se também um diagnóstico nas 72 comunidades guaranis da província Cordilheira, na qual se inclui o

município de Charagua, publicado em sete volumes, que estimulou-as a formar uma organização conjunta, a Assembleia do Povo Guarani, em 1987. Ela e as organizações de apoio publicaram no mesmo ano o plano de desenvolvimento da província Cordilheira, em nove volumes. A Lei de Participação Popular de 1994 criou as condições que levaram pela primeira vez à eleição de um prefeito guarani para Charagua (2005-2009). A Lei de Reforma Educativa, do mesmo ano, que enfatizou a educação intercultural bilíngue, teria sido inspirada na experiência prévia dos próprios guaranis. A Lei INRA (sigla do Instituto Nacional de Reforma Agrária), de 1996, abriu caminho para um processo longo e participativo de consolidação e ampliação de terras indígenas. A nova Constituição da Bolívia de 2009 possibilitou transformar certos municípios em autonomias indígenas se satisfizessem as condições estipuladas. Os guaranis do município de Charagua logo o candidataram a essa transformação, trabalhando ativamente no seu estatuto e vencendo as etapas necessárias. Submetido ao Tribunal Constitucional Plurinacional, o estatuto teve sua constitucionalidade certificada, faltando apenas ser aprovado em um segundo referendo para entrar em vigor.

Voltando à Lei INRA, encontramos na tese de Rafaela Pannain (2014: 81) a explicação de que essa lei criou as Terras Comunitárias de Origem (TCOs), título coletivo, indivisível, inalienável concedido a povos e comunidades indígenas que ocupam determinada área. As TCOs devem ser administradas pelos próprios indígenas, porém são reconhecidas as terras privadas de terceiros que estiverem dentro delas. No final da tese (: 251-268), a autora faz um comentário do processo de criação da *Autonomía Guarani Charagua Iyambae* com base em entrevistas com os próprios envolvidos na sua realização. O andamento do processo também é relatado no artigo de Alejandra Anzaldo García e Magaly Gutiérrez Galean (2014).

Em resumo, apesar de ações contrárias de operadores e militantes de partidos políticos relacionados ao governo departamental de Santa Cruz e municipal de Charagua, um referendo de consulta concedeu 56% dos votos a favor da transformação do município em autonomia. A assembleia para elaboração do estatuto então instalou-se com 52 membros, sendo 45 representantes da *Asemblea del Pueblo Guarani* (no caso, das quatro capitánias ou zonas guaranis do município) e sete de Charagua Estación (estação da via férrea que liga Santa Cruz de la Sierra ao norte da Argentina). Charagua Pueblo (sede do município) recusou-se a participar, por não ter atendida a exigência de comparecer com 50% dos membros. Os menonitas, que já têm sua própria autonomia reconhecida por decretos estatais, mantiveram-se à margem, mas nem por isso deixaram de ser consultados. O estatuto que resultou dos trabalhos da assembleia respeita, mantém, desenvolve e fortalece a identidade cultural guarani, sem discriminação, democratizando a participação e exercício pleno da cidadania de guaranis e não guaranis. Dentro da autonomia geral, mantém uma margem de autonomia interna para as quatro zonas (capitánias) guaranis e um regime especial de governo para as duas zonas urbanas, que são mais pluriétnicas. E admite o acesso rotativo das seis zonas ao cargo principal.

Organização social

Florencia Tola (2006), com base em pesquisas realizadas em duas localidades tobas — um bairro suburbano 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 do termo de referência e tratamento destinado aos primeiros.

Tal como os tobas, os cadiués, também falantes de uma língua da família guaicuru, 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; e 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 dificulta 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 18 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 cadiués; 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, das cabeceiras dos rios Pilcomaio e Bermejo, que estão intimamente relacionados em língua e padrões culturais com os do quarto conjunto, os tobas-pilagás, nas províncias argentinas de Formosa e Salta. Há quem postule, pois, uma distinção dos tobas em orientais (1º e 2º conjuntos) e ocidentais (3º e 4º conjuntos) (: 12 e nota 3).

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, iniciado com o estabelecimento da diocese de Resistência (: 72-81). Mas são as missões protestantes, criadas 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 operaram 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 introdutórios do pentecostalismo, a direção de suas igrejas pelos próprios tobas, que lhes 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 maticos. 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 tradicionais indígenas, os tomados da Bíblia, como os evangelistas, os 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 projetis 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. 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 desapercibidos 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 *lamasék* (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, Anatilde 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 mantêm os maticos, 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 artigo, 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 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).

No volume 16 da coleção *Pueblos Indígenas en la Argentina*, Alejandro López e Florencia Tola (2016: 35-38) referem-se a objetos de poder (*nqolaq*) que os mocovis admitem proporcionar sorte, bênçãos ou favores a quem os encontre, como sinal de presença de um ser poderoso. Entre eles se incluem pequenos fragmentos de osso ou chifre que outrora se usavam como talismãs protetores nos combates. Também se incluem nessa categoria fragmentos rochosos ou metálicos, como as “pedras de trovão”, associadas ao céu, às chuvas e à água, manipuláveis apenas por xamãs. Também assim são considerados um grande número de meteoritos metálicos espalhados numa faixa de 176 km de comprimento por 3 km de largura entre as províncias de Chaco e Santiago del Estero, resultantes de um meteoro que se fragmentou na atmosfera há uns quatro mil anos. Essa faixa é conhecida como Campo de Cielo. Para os mocovis são estrelas caídas do céu, tal como outras que continuam a cair, anunciando chuvas e secas. Associados aos meteoritos há uns pequenos fungos cuja parte superior é coberta por um pó ferruginoso que, manipulados com o devido cuidado, servem para curar feridas originadas por cortes. Aos meteoritos do Campo del Cielo os mocovis têm atribuído um importante papel nas reivindicações por terras e direitos culturais, como a “Marcha al Meteorito” relativa ao Parque Provincial de los Meteoritos. Não exigiam a propriedade do Parque, mas sim a possibilidade de acesso e cuidado, como um lugar de poder associado a toda a área de dispersão meteórica.

Aspectos psicológicos

Métraux (1967c) apresenta nove casos de suicídio ou de tentativas de consumá-lo entre os maticos, 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 maticos, 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, o cadiuéu, 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 troco 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 feitas 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 cadiuéus 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 cadiuéus e escravos chamacocos. Boggiani narrou essa visita num livro que foi traduzido para o português (1975). Ele fez outra visita aos cadiuéus 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 cadiuéus. 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 aiores, 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. O volume 7 da coleção Pueblos Indígenas em la Argentina focaliza os mocovis (moqoit) e os tobas (qom) nas áreas urbanas da província de Santa Fé (Martínez e Villarreal 2016).

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 Penteado (1980), na Universidade de Brasília, que abordou também outros indígenas citadinos, chamados “cambas”, provenientes da Bolívia.

BIBLIOGRAFIA

- ALBÓ, Xavier. 1988. "Ofadifá Ofafá! Un pentecostés chiriguano". *América Indígena*. 48 (1): 63-126. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- ALBÓ, Xavier. 2015. "Os guarani e seu bem viver". *Revista IHU Online*. 27/08/2015. Instituto Humanitas Unisinos.
<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/546154-os-guarani-e-seu-bem-viver>
- ALBUQUERQUE, Manoel Maurício de; FERREIRA REIS, Authur Cézar; DELGADO DE CARVALHO, Carlos; CASTRO, Therezinha de. 1960. *Atlas Histórico Escolar*. Rio de Janeiro: MEC. Consultada também a 8ª edição: Ministério da Educação – FAE.
- 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).
- ANZALDO GARCÍA, Alejandra e GUTIÉRREZ GALEAN, Magaly. 2014. "Avances y desafíos de la Autonomía Guaraní Charagua Iyambae". *Tinkazos. Revista Boliviana de Ciencias Sociales* 36: 81-91. La Paz.
<https://www.redalyc.org/pdf/4261/426141578006.pdf>
- 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 etnías 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-existencial: 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, Silvia 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. 2010. "Índios y Blancos? Hacer (etno) historia en las tierras bajas de Bolivia". *Boletín Americanista*, ano LX, 1 (60): 15-32. Barcelona.
<http://revistes.ub.edu/index.php/BoletinAmericanista/article/view/13158>
- 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 ocultos 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 Wichi: 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.
- FIGALLO, Beatriz. 2001. "Militares e indígenas en el espacio fronterizo chaqueño. Un escenario de confrontación argentino-paraguayo durante el siglo XX". Texto preparado para a reunião da Latin American Studies Association, em Washington, D.C., de 6 a 8 de setembro de 2001.
<http://lasa.international.pitt.edu/Lasa2001/FigalloBeatriz.pdf>
- FISCHERMANN, Bernd. 1976. "Los Aryoreode". Em *En Busca de la Loma Santa* (Jürgen Riestler & 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.

- HECHT, Ana Carolina & ZIDARICH, Mónica. 2016. *Educación Intercultural Bilingüe en Chaco: Toba/Qom y Wichí*. Buenos Aires: Ministerio de Educación y Deportes. (Pueblos Indígenas en la Argentina, 11). <http://www.bnm.me.gov.ar/giga1/documentos/EL005427.pdf>
- HERNÁNDEZ, Isabel. 1987. "[Argentina:] Los pueblos y las lenguas aborígenes en la actualidad". *América Indígena* 47 (3): 409-417.
- HIRSCH, Silvia, HUENUAN, Catalina & SORIA, Marcelo. 2016. *Guaraníes, Chanés y Tapietes del Norte Argentino. Construyendo el "ñande reko" para el Futuro*. Buenos Aires: Ministerio de Educación y Deportes. (Pueblos Indígenas en la Argentina, 2). <http://www.bnm.me.gov.ar/giga1/documentos/EL004094.pdf>
- HIRSCH, Silvia e LAZZARI, Axel. 2016. *Pueblos Indígenas en la Argentina: Interculturalidad, Educación y Diferencias*. Buenos Aires: Ministerio de Educación y Deportes. (Pueblos Indígenas en la Argentina, 1). <http://www.bnm.me.gov.ar/giga1/documentos/EL005249.pdf>
- 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, Anatilde. 1988/89. "Categorías clasificatorias entre los Pilagá". *Scripta Ethnologica* 12: 91-103. Buenos Aires: Centro Argentino de Etnología Americana.
- IDOYAGA MOLINA, Anatilde. 1990. "La muerte como cambio ontológico entre los Ayoreo del Chaco Boreal". *Mitológicas* 5: 35-40. Buenos Aires: Centro Argentino de Etnología Americana.
- IDOYAGA MOLINA, Anatilde. 1990/91. "Taxonomía y cosmología en la etnobotánica pilagá". *Scripta Ethnologica* 13: 11-22. Buenos Aires: Centro Argentino de Etnología Americana.
- IDOYAGA MOLINA, Anatilde. 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).
- LÓPEZ, Alejandro & TOLA, Florencia. 2016. *Qom (Tobas) y Moqoit (Mocovies): Antigas y Nuevas Andanzas por el Gran Chaco*. Buenos Aires: Ministerio de Educación y Deportes. (Pueblos Indígenas en la Argentina, 16). <http://www.bnm.me.gov.ar/giga1/documentos/EL005239.pdf>
- MARTÍNEZ, María Eugenia & VILLARREAL, María Claudia. 2016. *Pueblos Mocoví y Toba en los Espacios Urbanos de la Provincia de Santa Fe*. Buenos Aires: Ministerio de Educación y Deportes. (Pueblos Indígenas en la Argentina, 7). <http://www.bnm.me.gov.ar/giga1/documentos/EL005424.pdf>
- 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.
- MELIÀ, Bartolomeu e TELESCA, Ignacio. 1997. "Los pueblos indígenas en el Paraguay: Conquistas legales y problemas de tierra". *Horizontes Antropológicos*, año 3, nº 6. Porto Alegre. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71831997000200005>
- 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 Matakos of the Argentine Gran Chaco", *América Indígena* 3 (3): 199-210, México, 1943, inclui parte desse texto].
- MILLER, Elmer S. 1979. *Los Tobas 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. [Versões e comentários de Miguel Chase-Sardi e Pierre Clastres].
- NUESTRA ESCUELA. s.d. "Las campañas militares al Gran Chaco argentino durante el siglo XIX". Clase 3. Presidencia de la Nación [Argentina] – Ministerio de Educación – Nuestra Escuela, Programa Nacional de Formación Permanente.
<http://www.ceapi.info/wp-content/uploads/2015/12/Expansi%C3%B3n-estatal-y-Pueblos-originarios.-Pampa-y-Patagonia-y-el-Gran-Chaco-Clase-3.pdf>
- ORTEGA, Guillermo. 2013. *Extractivismo em el Chaco Paraguayo: Um Estudio Exploratorio*. Asunción: Base Investigaciones Sociales.
http://209.177.156.169/libreria_cm/archivos/pdf_1239.pdf
- PANNAIN, Rafaela Nunes. 2014. *A Crise do Estado Boliviano e a Autonomia Indígena*. Tese de doutorado. São Paulo: USP – FFLCH – Departamento de Sociologia.
https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8132/tde-06042015-190057/publico/2014_RafaelaNunesPannain_VCorr.pdf
- 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 Kadiwéu". 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 Kadiwéu* (MA-CNPI-SPI, 1950, Publicação 106) e "Arte dos Índios Kadiwéu" (*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.
- SCHMIDT, Max. 1942. *Estudos de Etnologia Brasileira: Peripécias de uma viagem entre 1900 e 1901 e seus resultados etnológicos*. Tradução de Catharina Baratz Cannabrava. São Paulo: Companhia Editora Nacional (Brasiliana, Grande Formato, vol. 2).
<http://www.brasiliana.com.br/obras/estudos-de-etnologia-brasileira-peripecias-de-uma-viagem-entre-1900-e-1901-e-seus-resultados-etnologicos/preambulo/1/texto>
- SERRANO, Antonio. 1938. *La Etnografía Antigua de Santiago del Estero y la Llamada Civilización Chaco-Santagueña*. 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.
- STERPIN, Adriana. 1993. "La chasse aux scalps chez les Nivacles au Gran Chaco". *Journal de la Société des Américanistes* 79: 33-66.
https://www.persee.fr/doc/jsa_0037-9174_1993_num_79_1_1468
- ŠUSNIK, Branislava. 1978. "El hombre y lo sobrenatural (Gran Chaco)". Em *Las culturas condenadas* (Augusto Roa Bastos, org.). México: Siglo Veintiuno. pp. 136-164.
<http://www.bibvirtual.ucb.edu.bo:8000/etnias/digital/106002176.pdf>
- 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 Congreso 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 Antropología.
- 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.
- WALLIS, Cristóbal. 2016. *Iguales pero Diferentes: Uniendo lo Propio con lo Ajeno: El Pueblo Wichí en la Actualidad*. Buenos Aires: Ministerio de Educación y Deportes. (Pueblos Indígenas en la Argentina, 4).
<http://www.bnm.me.gov.ar/giga1/documentos/EL005425.pdf>
- 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 uichi	Matáko Witxí	mataco-macá	50.419 AG ? BV [a]	2010 2012	INDEC INE
chorôti manjui	Txorôti Manhúí		2.270 AG 582 PG	2010 2012	INDEC DGEEC
nivaclé chulupi	Nivaklé Txulupí		1.100 AG 14.768 PG	2010 2012	INDEC DGEEC
macá	Maká		1.888 PG	2012	DGEEC
caduiéu	Kadiwéu		1.413 BR	2014	PIB
toba [toba quom]	Tóba	guaicuru	126.967 AG 1.939 PG	2010 2012	INDEC DGEEC
emoc toba-emoc toba-mascói	Emók		2.072 PG	2012	DGEEC
pilagá	Pilagá		5.137 AG	2010	INDEC
mocovi	Mokoví		22.439 AG	2010	INDEC
lêngua enlhet [norte]	Lêngua Enlhêt		8.167 PG	2012	DGEEC
lêngua enxet [sul]	Lêngua Enxêt	mascói	7.284 PG	2012	DGEEC
angaité	Angaité		5.992 PG	2012	DGEEC
sanapaná	Sanapaná		2.866 PG	2012	DGEEC
aioreo	Ayoréo	zamuco	2.461 PG 1.862 BV [a]	2012 2012	DGEEC INE
chamacoco ixir	Txamakôko Ixír		2.067 PG [b] 40 BR [b]	2012 1994	DGEEC PIB
guaná	Guaná		393 PG	2012	DGEEC
terena	Terêna	aruaque	26.065 BR	2014	PIB
chané	Txané	tupi- guarani [c]	3.034 AG	2010	INDEC
chiriguano avá-guarani	Txiriguâno Avá Guarani		17.899 AG 17.921 PG 58.990 BV [a]	2010 2012 2001	INDEC DGEEC INE
			3.587 PG 407 AG 99 BV [a]	2012 2010 2012	DGEEC INDEC INE
			tapietê	Tapietê	
guató	Guató		macro-jê	419 BR	2014

Abreviaturas e notas do quadro

- [a] → O INE não indica o número de matacos na Bolívia, que constava no censo anterior. Indica 58.990 pessoas como população guarani na Bolívia, sem distinguir as etnias. Por isso coloquei todo esse número na linha deste quadro correspondente a chiriguano ou avá-guarani, que supunho ser a maioria.
- [b] → No Brasil os chamacocos vivem junto com os cadiuéus. O PIB ainda não tem verbete para eles e repete a população que tinham no Brasil em 1994, conforme *Povos Indígenas no Brasil — 1996/2000*, org. por Carlos Alberto Ricardo, São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000, p. 10. Quanto ao Paraguai, o DGEEC distingue os xamacocos Ybytosos (1.915) e dos xamacocos Tomárão (152); 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 tomo por chiriguanos), isoseños e simbas (que não sei identificar). No que se refere à Argentina, não colocamos no quadro o que o INDEC apresenta como 105.907 guaranis e 3.715 tupis-guaranis sem maiores especificações.
- AG → Argentina.
BR → Brasil.
BV → Bolívia.
CEPAL → *Los Pueblos Indígenas de Bolivia: 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 Emologia Brasileira* (São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976). Preferimos, entretanto, usar a ortografia oficial brasileira.
- DGEE → Dirección General de Estadística, Encuestas y Censos. *Pueblos Indígenas del Paraguay: Resultados Finales de Población y Vivienda 2012*. III Censo Nacional de Población y Viviendas para Pueblos Indígenas, Censo 2012. p. 51. Em:
<https://www.dgeec.gov.py/Publicaciones/Biblioteca/indigena2012/Pueblos%20indigenas%20en%20el%20Paraguay%20Resultados%20Finales%20de%20Poblacion%20y%20Viviendas%202012.pdf>
- INDEC → Instituto Nacional de Estadística y Censos (Argentina). *Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010*. Resultados definitivos, Serie B, nº 2, tomo 1, p. 281. Em:
https://www.indec.gob.ar/ftp/cuadros/poblacion/censo2010_tomo1.pdf
- INE → Instituto Nacional de Estadística (Bolívia). Como meu antivírus bloqueou-me o acesso ao site do INE (<https://www.ine.gob.bo>), procurei seus números por intermédio do site do CEJIS (Centro de Estudios Jurídicos e Investigación Social): <http://www.cejis.org/bolivia-censo-2012-algunas-claves-para-entender-la-variable-indigena/>
- PG → Paraguai.
PIB → *Povos Indígenas no Brasil*, site do Instituto Socioambiental, São Paulo.
(https://pib.socioambiental.org/pt/Quadro_Geral_dos_Povos)

Página
inicial

Lista das
áreas