

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

RELAÇÕES DE GÊNERO ENTRE POPULAÇÕES INDÍGENAS NÔMADES DO  
CHACO: ABIPÓN, MOCOVI, TOBA, PAYAGUÁ e MBAYÁ  
século XVIII

ELAINE SMANIOTTO

Orientador: Prof. Dr. Pedro Ignacio Schmitz

Dissertação apresentada como requisito  
parcial e último para obtenção do grau de  
Mestre em História na Área de Estudos  
Históricos Latino-Americanos

São Leopoldo, Maio de 2003.

# **Livros Grátis**

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

## AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador, Prof. Dr. Pedro Ignácio Schmitz, por ter me acolhido e acreditado que esta idéia se concretizaria, pela dedicação e a incansável orientação que dispensou durante a elaboração desta dissertação. Também agradeço a ele por abrir as portas do Instituto Anchietano de Pesquisas, permitindo livre acesso ao acervo documental da instituição, inclusive à sua biblioteca particular.

Às professoras e aos professores do Curso de Pós-Graduação em História pelas suas aulas que se constituíram num importante auxílio para uma melhor compreensão a que me vinha propondo.

Ao meu irmão Clério Antônio Smaniotto pelo apoio emocional e financeiro. Também aos meus pais e minhas irmãs pelo apoio e incentivo recebido.

À amiga Lúcia Jacinta Backes e o seu esposo Benício Backes, que realizaram a revisão crítica deste trabalho, propondo importantes sugestões.

Às amigas Andréia H. Petry, Ivone Verardi, Janete I. Rabuske, Janice Lanz, Jorgia M. Seibel, Marlise M. Rabuske, Sônia F. Dauve e aos amigos César L. J. Machado, Ernani A. Peters, Jeferson Dias, Sérgio Trombeta, enfim, agradeço todas as pessoas que, de uma forma ou de outra, colaboraram na realização deste trabalho.

Foi fundamental o apoio prestado pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES, através de bolsa concedida parcialmente durante todo o ano de 2002 e o primeiro semestre de 2003.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	8
1. GÊNERO: UMA CATEGORIA CONSTRUÍDA .....	15
1.1 A emergência do gênero .....	15
1.2 Estudos sobre relações de gênero entre populações indígenas na América Latina .....	25
1.3 Estudos de gênero dentro da Antropologia .....	27
2. FONTES DOCUMENTAIS E CATEGORIAS DE ANÁLISE PARA UM ESTUDO DE RELAÇÃO DE GÊNERO ENTRE OS ABIPÓN, MBAYÁ, MOCOVI, PAYAGUA E TOBA no século XVIII .....	33
2. 1 Fontes documentais: .....	33
2. 1. 1 Fontes Primárias .....	33
2. 1. 2 Fontes Secundárias .....	45
2. 2 Análise das fontes .....	48
3. OS ABIPÓN, MOCOVI, TOBA, MBAYÁ e PAYAGUÁ: Espaço, história e cultura – século XVIII .....	52
3. 1 O Chaco .....	52
3. 2 Origem, migrações e características de grupos indígenas do tronco lingüístico Guaicuru .....	63
3. 2. 1 Abipón .....	68
3. 2. 2 Mocovi .....	74
3. 2. 3 Toba .....	77

3. 2. 4 Mbayá .....	80
3. 2. 5 Payaguá .....	90
3. 3. Exploração espanhola no Chaco (séculos XVI a XVIII) .....	93
3. 3. 1 Primeiros Contatos .....	93
3. 3. 2 Tentativa de Evangelização .....	97
4. A CONSTRUÇÃO DE RELAÇÕES DE GÊNERO ENTRE POPULAÇÕES INDÍGENAS NÔMADES DO CHACO .....	104
4. 1 A vida intra-uterina e o nascimento .....	105
4. 2 O nome .....	112
4. 3 A educação e tratamento das crianças .....	113
4. 4 Ritos de iniciação .....	116
4.4. 1 Tornar-se mulher .....	116
4. 4. 2 Tornar-se homem .....	118
4. 5 Matrimônio, família e “moradia” .....	121
4. 6 Pessoas adultas .....	131
4. 6. 1 As atividades .....	131
4. 6. 2 O corpo adulto: feminino e masculino .....	143
4. 6. 2. 1 Vestuário .....	144
4. 6. 2. 2 Pinturas e tatuagens .....	146
4. 6. 2. 3 Penteados .....	149
4. 6. 2. 4 Adornos .....	150
4. 7 Pessoas idosas .....	152
4. 8 A morte .....	155
CONCLUSÃO .....	163
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	167

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Quadro 01 – Dados individuais de jesuítas como: Florián Pauke, José Jolís, José Sánchez Labrador, Martín Dobrizhoffer e Pedro Lozano .....	36
Mapa 01 - Chaco: Países .....	53
Mapa 02 - América do Sul: aspectos físicos .....	54
Mapa 03 – Chaco: Relevo .....	55
Mapa 04 – Chaco: Vegetação .....	57
Mapa 05 – Chaco: Hidrografia .....	59
Mapa 06 – Carta del Gran Chaco: Populações Indígenas .....	60
Mapa 07 - Chaco: Populações Indígenas .....	64
Quadro 02 – Vocábulo Guaicuru .....	100
Figura 01 - Juego del rigilete – peteca .....	115
Figura 02 - Cerâmica chaquenha – cântaros para transportar e guardar água... ..	133
Figura 03 - Bolsas feitas com fibras de caraguatá representando a manufatura mais característica dos chaquenhos. ....	136
Figura 04 - Atividade de coleta realizada por mulheres.....	137
Figura 05 – Atividade de caça realizada por homens.....	139
Figura 06 - a) Rosto de mulher de hierarquia mais baixa. b) Corpo de mulher de hierarquia mais alta - Grupo Caduveo (Mbayá) .....	147
Figura 07 - Adornos confeccionados e usados pelos Toba.....	151

## RESUMO

A presente dissertação observa e estuda os processos, as estratégias e as práticas culturais e históricas pelos quais cinco grupos indígenas nômades do Chaco: Abipón, Mocovi, Mbayá, Payaguá e Toba, constróem sujeitos femininos e masculinos, bem como a relação entre estes, tendo como fonte relatos escritos por missionários jesuítas e governadores/militares que conviveram com estes grupos por alguns anos do século XVIII, e também estudos realizados por antropólogos, etnólogos e historiadores do século XX. Na seleção das fontes primárias, levou-se em consideração a formação dos autores destes documentos, seus objetivos, a ocupação (religiosa/militar) e o contexto ao qual pertenciam.

## ABSTRACT

The present dissertation observes and studies the processes, the strategies and the historic and cultural practices through which five native nomad groups from Chaco: Abipón, Mocovi, Mbayá, Payaguá and Toba, construct feminine and masculine subjects, so as the relation between them, having as sources written reports by jesuit missionaries and governors/military which lived together with these groups for some years of the eighteenth century, and also studies realized by anthropologists, ethnologists and historians of the twentieth century. On the selection of the primary sources, it was considered the formation of the authors of these documents, his objectives, the religious/military occupation and the context to that they belong.



## INTRODUÇÃO

O presente trabalho, observação e estudo dos processos, das estratégias e das práticas culturais e históricas da construção das relações de gênero em cinco grupos indígenas nômades do Chaco: Abipón, Mbayá, Mocovi, Payaguá e Toba, a partir de relatos escritos por missionários jesuítas e governadores/militares que conviveram com estes indígenas durante alguns anos no século XVIII, parte do pressuposto de que todas as sociedades constroem suas relações de gênero<sup>1</sup> e que nada há de universal na configuração dessas relações, a não ser que são sempre construídas, independentemente do sexo biológico.

O projeto situa-se dentro do Programa Arqueológico do Mato Grosso do Sul, sob a coordenação do Professor Doutor Pedro Ignacio Schmitz. Este projeto é mantido pelo convênio entre o Instituto Anchietano de Pesquisa, a Universidade do Vale do Rio dos Sinos e a Universidade Federal do Mato Grosso do Sul. São resultantes do projeto, acima mencionado, alguns trabalhos que buscam conhecer os grupos que ocupavam a região do Chaco: Os Mbayá–Guaicuru: área, assentamento, subsistência e cultura material; Payaguá: os senhores do rio Paraguai; os Toba do Chaco: missão e identidade (séculos XVII e XVIII), e o estudo que agora apresentamos.

---

<sup>1</sup> Entendemos gênero como “um elemento constitutivo de relações sociais baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos”. SCOTT, Joan. Gênero : uma categoria útil de análise histórica. In: **Educação e Realidade**, Porto Alegre, v. 20 (2), 1995, jul/dez ,p.86; ou seja, é a maneira culturalmente elaborada que a diferença sexual toma em cada sociedade, e que se manifesta nos papéis e status atribuídos a cada sexo. O conceito de gênero enfatiza a identidade cultural de mulheres e homens e também procura explicar as relações entre mulheres e homens.

Um dos motivos que nos levou a esta pesquisa deu-se a partir da constatação de que existe uma lacuna no que se refere ao conhecimento das relações de gênero em populações indígenas nômades do Chaco. Desta forma, pretende-se tornar visível a história de povos indígenas (Payaguá, Abipón, Mocoví, Toba e Mbayá) valendo-se do enfoque teórico sobre as questões de gênero usando como fio condutor o ciclo de vida.

Outro aspecto que nos motivou é que, enquanto professores de História, atuando em escolas municipal (ensino fundamental) e estadual (ensino médio), devemos dar visibilidade às relações de gênero em diferentes sociedades e tempos, e, também, provocar discussões sobre a construção cultural e histórica de gênero em nossa sociedade, pois entende-se que a educação implica um processo de construção de sujeitos. Gênero é, pois, um conceito relevante e apropriado para as questões educacionais. Uma vez questionado o caráter “natural” do feminino e do masculino, indica que existe um processo na construção de um sujeito de gênero e a educação tem muito a contribuir neste processo (LOURO, 2002, p.225-242).

Ressalta-se que “a história não recupera o real no passado, não narra o passado, mas constrói um discurso sobre este, trazendo tanto o olhar quanto a própria subjetividade do historiador que recorta e narra o passado” (SAMARA & SOIHET & MATOS, 1997, p.90-91). É sob este olhar histórico que se move o trabalho que se apresenta: uma interpretação ao mesmo tempo que, subjetiva porque nossa, é, também, objetiva porque baseada na metodologia de estudo de relatos, usando-se uma antropologia interpretativa com relação a gênero como proposta teórico-metodológica que melhor explica as questões que envolvem nosso objetivo.

É importante destacar que os textos, em que buscamos observar a relação de gênero, foram escritos por homens (nenhuma mulher) com mentalidade européia e tendo como principal objetivo introduzir os indígenas, que possuíam outra forma de expressão – não a escrita- , nos padrões da “civildade” e do cristianismo.

Considerando que estes textos são recursos históricos continuamente forjados e elaborados por pessoas de épocas e grupos sociais diferentes, necessariamente, a produção destas pessoas está permeada tanto pelo cargo que ocupavam quanto pela inserção social à qual pertenciam. Sendo assim, estas fontes podem ser usadas para fatos observados, mas não suficientes para as interpretações: mesmo que fossem civis com vida familiar ou social, nossas reticências continuariam, porque não eram orientados para perceber o “outro”, como os antropólogos dos séculos XX e XXI. Destaca-se que não apenas houve seleção nos fatos observados, mas na própria apreensão dos fatos observados. Mesmo fazendo uma releitura dos testemunhos, eliminando as manifestações etnocêntricas, buscando o sentido subjacente com o auxílio dos modernos conhecimentos antropológicos, ressalta-se que o observado não pretende ser imagem fiel, antes uma possibilidade de leitura do real.

É importante ressaltar, ainda, que a grafia de algumas palavras empregadas no texto como nomes de rios, cidades, reduções, plantas, cargos administrativos e outras expressões que não permitiram uma tradução apurada, foram grafadas em itálico e de acordo com o idioma espanhol. A convenção da Associação Brasileira de Antropólogos, de 14 de novembro de 1953, estabelece que os nomes das tribos indígenas devem ser escritos com maiúsculas e ser usados no singular. Nas transcrições, entretanto, respeitaremos a grafia utilizada nos documentos consultados. As citações apresentadas, nesta dissertação, serão preferencialmente feitas no idioma original –espanhol– e em algumas situações aparecerão sublinhadas, objetivando, assim, chamar a atenção dos(as) leitores(as) para determinados aspectos pertinentes à análise.

A dissertação apresenta-se dividida em quatro capítulos. Cada capítulo iniciará com uma citação relacionada ao conteúdo em discussão. O primeiro objetiva apresentar o contexto do qual emergem os primeiros estudos sobre relações de gênero no ocidente e um possível significado histórico do conceito de gênero. Também, mostra de uma forma sucinta, a produção historiográfica e antropológica de estudos sobre a mulher e relações de gênero, principalmente entre populações indígenas da América Latina.

O segundo capítulo tem como objetivo a identificação, a análise e a contextualização de fontes sobre relações de gênero entre populações indígenas nômades do Chaco do século XVIII. Para tanto, serve-se de relatos jesuíticos e militares, registrados em diários de viagens e, posteriormente, transformados em livros.

Este capítulo divide-se em duas partes. Primeiramente far-se-á um levantamento das fontes primárias (documentais), procurando saber quem escreveu sobre populações nômades do Chaco e em que contexto estava inserido. Para isso, selecionamos documentos deixados por pessoas que viveram por mais de oito anos na região chaqueña e/ou, em suas proximidades, mantiveram relações com as populações indígenas e exerceram função militar, civil ou religiosa na região, durante o século XVIII. Entre eles, destacamos os jesuítas Pedro Lozano, José Jolís, Martín Dobrizhoffer, Florian Paucke e José Sánchez Labrador. Ainda, os militares Félix de Azara e Juan Francisco Aguirre, que além de militares também eram governadores. Também como complementação das informações primeiras, apresentar-se-á fontes secundárias oriundas de pesquisas realizadas por etnólogos, antropólogos e historiadores do século XX, como Branislava Susnik, Carlos Martínez Sarasola, Alfred Métraux e Guillermo Furlong.

Na segunda parte deste capítulo, optou-se em fazer uma análise historiográfica e crítica das fontes, pois, segundo Jacques LE GOFF (1984, p.102), “o documento não é qualquer coisa que fica por conta do passado, é um produto da sociedade que o fabricou segundo as relações de forças que aí detinham o poder. Só a análise do documento enquanto documento permite a memória coletiva recuperá-lo e ao historiador usá-lo cientificamente”.

Jacques LE GOFF (1993) ressalta quatro pontos da antropologia clássica e que foram aos poucos absorvidos pela Nova História, reabrindo a aproximação entre as duas disciplinas: 1º - a família e as estruturas de parentesco; 2º - o sexo (promover a desmasculinização da história); 3º - as classes de idade; e, 4º - as classes e as comunidades rurais. Uma aproximação perdida no período Moderno quando o Iluminismo promoveu uma separação entre a História e a Antropologia

com o paradigma do racionalismo, sendo que só os povos que “progrediam” tinham direito às suas histórias. Nossa pesquisa move-se dentro do segundo ponto de aproximação (entre a História e a Antropologia) ao priorizar a relação de gênero histórica e culturalmente construídos, entre populações indígenas a partir do olhar de jesuítas e de militares.

Segundo Sylvia Caiuby NOVAES (1993, p.30)

Se a antropologia é, como se diz comumente, um “encontro com o outro”, ela é, certamente, a disciplina privilegiada para fazer também a análise dos encontros e, por que não dizer, dos desencontros entre as várias culturas, das estratégias, da dominação e da resistência que permeiam as relações que se estabelecem entre diferentes sociedades e mesmo entre diferentes grupos de uma mesma sociedade.

Este uso interpretativo com relação a gênero, busca conciliar o significado do texto com a maneira como ele funciona (a unidade e a diferença), ou seja, não apenas decifrar ou interpretar, mas como fazem os antropólogos Clifford Geertz<sup>2</sup> e Marshall Sahlins<sup>3</sup>, dialogar com a cultura diferente. GEERTZ afirma que cultura é uma teia de significados que se inter-relacionam. SAHLINS vai além, junta cultura e história e retoma a importância do indivíduo neste processo quando diz que essa teia de significados é avaliada e ressignificada. Cada sociedade constrói uma teia de significados e este processo não é estático, é dinâmico, os conceitos são reavaliados.

No terceiro capítulo, a partir de documentação escrita e cartográfica, busca-se localizar, apresentar e analisar as características físicas da região chaquenha. Para proporcionar um melhor acompanhamento deste estudo, apresenta-se mapas do século XVIII (JOLIS,1972) e do século XX (SIMIELLI, 1977, p.26),

---

<sup>2</sup> “O homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise, portanto não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado” GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas** Rio de Janeiro: LTC, 1989, p.15

<sup>3</sup> “As pessoas, relações e coisas que povoam a experiência humana manifestam-se essencialmente como valores e significados” SAHLINS, Marshall. O “pessimismo setentrional” e a experiência etnográfica: Porque a cultura não é um “objeto” em via de extinção. In: **Revista MANA**. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, V.3, n I, 1997, p.41

(MILLER, 1999, p.2), (MAEDER & GUTIERREZ,1995, p. 20, 23, 27 e 33). É conveniente ressaltar que, neste tipo de pesquisa, a cartografia tem contribuído significativamente para a compreensão do espaço, uma vez que as formas físicas, durante muito tempo, permanecem as mesmas, enquanto a sociedade está sempre em movimento.

Também neste terceiro capítulo pretende-se - através de relatos de missionários jesuítas que tentaram evangelizar estes grupos indígenas e militares destinados à demarcação de terras, bem como de estudos mais recentes sobre esta documentação - conhecer a origem, as migrações e o cotidiano destes cinco grupos indígenas, suas relações com outros grupos étnicos, com os colonizadores, com os religiosos e com os *criollos*<sup>4</sup> e ainda, as mudanças ocorridas e as “teias de significados” a partir destas novas relações.

O quarto e último capítulo está centrado nas relações de gênero entre os cinco grupos indígenas nômades do Chaco. Estas relações podem ser observadas a partir de relatos de jesuítas e governadores que conviveram com estes indígenas durante alguns anos no século XVIII. É necessário lembrar que estes cronistas adotavam uma perspectiva típica da tradição cristã e/ou militar; viam os chaquenhos pelo viés europeu, com interesse de evangelizar e colonizar o que traz alguns limites quanto ao alcance da leitura que se pretende fazer. Como tentativa de contorná-los, optou-se em “acompanhar” o ciclo de vida cumprido por mulheres e homens presente nos relatos feitos sobre os grupos nômades do Chaco (Mocovi, Abipón, Mbayá, Payaguá e Toba), todos do tronco lingüístico Guaicuru.

Não é de nossa intenção a análise detalhada de papéis/funções de mulheres e homens indígenas, mas sim uma abordagem mais ampla que nos leva a também admitir que os símbolos, as normas, as leis, as instituições de uma sociedade são constituídas pelas construções de feminino e de masculino,

---

<sup>4</sup> Descendentes dos colonos espanhóis nascidos na América. Eles controlavam as grandes plantações de açúcar e tabaco, as enormes fazendas de gado e as minas de metais preciosos, constituindo assim a elite econômica da América espanhola.

expressadas na cultura de um grupo. O gênero se constrói com ou sobre corpos sexuais.

## 1. GÊNERO: UMA CATEGORIA CONSTRUÍDA

Como forma de iniciar a presente discussão, parte-se de uma citação que, de certa forma, vem ao encontro daquilo que se discute no texto que segue: “É necessário demonstrar que não são propriamente as características sexuais, mas é a forma como estas características são representadas ou valorizadas, aquilo que se diz ou se pensa sobre elas que vai constituir, efetivamente, o que é feminino ou masculino em uma dada sociedade e em um dado momento histórico”. (LOURO 2001, p.21)

É a partir deste olhar que, neste capítulo será apresentado o contexto do qual emergiram os primeiros estudos sobre relação de gênero no ocidente e um possível significado histórico do conceito de gênero. Também, sucintamente, apresenta-se a produção historiográfica e antropológica de estudos sobre a mulher e relações de gênero, principalmente entre populações indígenas da América Latina.

### 1. 1 A emergência do gênero

A palavra gênero possui vários significados. O conceito gênero – uma categoria construída - que pretendemos analisar, está ligado à história do



movimento feminista<sup>5</sup> contemporâneo, o qual passa por três momentos históricos e teóricos (PIERUCCI, 1999) distintos: a) igualdade acima das diferenças de gênero<sup>6</sup>; b) a diferença de gênero feminino e masculino<sup>7</sup>; c) as diferenças entre as mulheres e entre os homens: “multiplicidade” dentro de uma mesma sociedade.

Os três momentos históricos e teóricos: **Igualdade, diferença e diferenças**, representam a redefinição de debates e discussões sobre a participação da mulher na sociedade da qual faz parte, bem como suas relações com outras mulheres e homens.

O primeiro momento histórico e teórico também conhecido como “primeira onda” (LOURO, 2001) ocorre em alguns países ocidentais, no final do século XIX e no início do século XX. Neste período, o operariado (homens e mulheres) lutavam por melhores condições de trabalho (salário, redução da jornada, repouso semanal, condições de higiene) e pelos direitos de cidadania. Grupos de mulheres (brancas e da classe média principalmente) se organizavam e lutavam também para se tornarem cidadãs. Como exemplo, destaca-se a luta pela cidadania mediante a participação no processo eletivo.

Segundo Frei Betto (2001, p.16-17)

Em 1791, Olímpia de Gouges lançou a Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã, onde proclamou que a mulher possui direitos naturais como o homem, e deve participar do poder legislativo. A obra incluía um “contrato social” entre os sexos. De Gouges, entretanto, morreu guilhotinada em 1793 e, no mesmo ano, o parlamento rejeitou a proposta de igualdade política entre os sexos. Só no século 20 a francesa teve direito ao voto. No século 19, o feminismo despontou na Inglaterra como movimento de emancipação, reivindicando igualdade jurídica, como direito ao voto e acesso à instituição e às profissões liberais. (...) Só em 1945 as italianas tiveram direito ao voto.

No Brasil, através do Novo Código Eleitoral, de 1932, foi instituído o voto secreto e direito das mulheres de votar e ser votadas, mas só veio a ser posto em prática

---

<sup>5</sup> “Termo adotado e consagrado para designar o movimento pelo qual é reivindicada a ampliação dos direitos e do papel da Mulher na sociedade” AZEVEDO, Antonio Carlos do Amaral. **Dicionário de Nomes, Termos e Conceitos Históricos**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997, p.185.

<sup>6</sup> Neste momento histórico e teórico o termo “gênero” ainda não era utilizado.

<sup>7</sup> No sentido muito específico e particular que nos interessa aqui, segundo Joan Scott, “o termo “gênero” parece ter feito sua aparição inicial entre as feministas americanas, que queriam enfatizar o caráter fundamentalmente social das distinções baseadas no sexo” SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. In: **Educação e Realidade**, 20(2) jul/dez. 1995, p.72

com a queda da ditadura getulista, e as mulheres brasileiras votaram pela primeira vez em 1945.

A “primeira onda” foi marcada pela luta cujo objetivo era a **igualdade** entre mulheres e homens em termos legais, civis, políticos, sociais e comportamentais.

Por volta de 1968, um ano de grande rebelião cultural, ocorrem mudanças também no movimento feminista<sup>8</sup>. Militantes feministas participantes do mundo acadêmico vão levar para o interior de instituições educacionais os estudos da mulher. É o segundo momento histórico e teórico, também conhecido como “segunda onda” (LOURO, 2001), caracterizado através do reconhecimento da diferença de gênero: **distinção sexo/gênero**.

A produção feminista passa a desafiar as narrativas masculinas universalizantes onde

num primeiro momento, as mulheres como sujeitos históricos; num segundo, alargava o campo temático para a “cultura feminina”, focalizando as histórias da vida privada, do corpo e da sexualidade, da feitiçaria, da prostituição, da família, do trabalho informal, do cotidiano das fábricas e das fazendas; questionava-se o discurso histórico neutro, revelando sua dimensão sexuada, ou **gendered**. As mulheres – entre anarquistas, socialistas, comunistas, feministas, escritoras, operárias, militantes, empregadas domésticas, cantoras – invadiram os textos históricos, forçando os homens a dividirem o espaço, mais ainda, a reconhecer os limites de seu próprio discurso.(RAGO, 2000, p. 42-43)

O feminismo deu enorme contribuição indireta para a escrita da história como a “história a partir da base” (BURKE, 2002, p.76). A história da mulher oferecia nova perspectiva sobre o passado. O movimento feminista e as teorias com ele relacionadas encorajaram os historiadores a fazerem novas perguntas a respeito do passado. Por exemplo, era realidade ou mito a supremacia masculina em diferentes tempos e lugares?

Na interpretação de Stuart HALL (2000, p.45-46) o feminismo teve também uma relação mais direta com o descentramento conceitual do sujeito cartesiano e sociológico:

---

<sup>8</sup>“O feminismo faz parte daquele grupo de “novos movimentos sociais”, que emergiram durante os anos sessenta (o grande marco da modernidade tardia), juntamente com as revoltas estudantis, os movimentos juvenis contraculturais e antibelicistas, as lutas pelos direitos civis, os movimentos revolucionários do “Terceiro Mundo”, os movimentos pela paz e tudo aquilo que está associado

- Ele questionou a clássica distinção entre o “dentro” e o “fora”, o “privado” e o “público”. O slogan do feminismo era: “o pessoal é político”.
- Ele abriu, portanto, para a contestação política, arenas inteiramente novas de vida social: a família, a sexualidade, o trabalho doméstico, a divisão doméstica do trabalho, o cuidado com as crianças, etc.
- Ele também enfatizou, como uma questão política e social, o tema de forma como somos formados e produzidos como sujeitos generificados. Isto é, ele politizou a subjetividade, a identidade e o processo de identificação (como homens/ mulheres, mães / pais, filhos / filhas).
- Aquilo que começou como um movimento dirigido à contestação da posição social das mulheres expandiu-se para incluir a formação das identidades sexuais e de gênero.
- O feminismo questionou a noção de que os homens e mulheres eram parte da mesma identidade, a “Humanidade”, substituindo-a pela questão da diferença sexual.

Na mesma perspectiva Leonardo BOFF, (2002, p.78) ressalta que o movimento feminista mundial “por um lado, colocou em xeque o projeto do patriarcado e desconstruiu as relações de gênero, organizadas sob o signo da opressão e da dependência, e, por outro, inaugurou relações mais simétricas entre os gêneros”.

A partir dos anos 70 o assunto mulher na produção científica foi adquirindo cada vez mais espaço em todas as áreas das Ciências Sociais. Inicialmente Alison G. RAYMOND (1967) fez uma abordagem feminista e gradativamente as pesquisas sobre esta temática avançaram teoricamente para a categoria de gênero.

Os estudos da categoria de gênero alcançaram a Antropologia (MOTA, 1992, p.31-48), a Educação (TORNARIA, 1993, p.60-75), a História (SCOTT, 1992, p.63-95; 1995, p.71-99), a Religião (BIDEGAIN, 1996), a Psicologia (LAMAS, 1994, p.115-123), entre outras áreas e outros exemplos.

Segundo BOURDIEU, (1995, p.133-184) classificamos o mundo à nossa volta tendo como referência o gênero: na estrutura do espaço, nas divisões interiores da casa, na organização do tempo, nas práticas tanto técnicas como rituais do corpo, posturas, maneiras. Neste sentido, aqui cabe a pergunta: Como o mundo indígena chaquenho estava organizado no século XVIII? Uma resposta a esta questão pode-se encontrar ao longo deste trabalho e principalmente no capítulo 4.

---

com 1968.” HALL. Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução Tomaz Tadeu

Para Michelle PERROT, (1993, p.125-138) gênero quer dizer que não se trabalha com as mulheres isoladamente. Um sexo só existe em relação ao outro. É preciso observar também que o gênero cultural e histórico se opõe ao sexo biológico. O sexo é uma categoria biológica, anatômica. Nós nascemos homens e mulheres nos nossos corpos, mas somos imediatamente propulsados em um universo que é aquele da cultura e da história. A idéia de gênero é a idéia de uma categoria construída pela cultura e pela história e que, conseqüentemente, pode ser analisada enquanto categoria construída. E o que percebe-se também na história e na cultura<sup>9</sup>, de populações indígenas nômades do Chaco a categoria de gênero era construída desde o nascimento até a morte.

A obra de Simone de BEAUVOIR *o Segundo Sexo*, publicada em 1949, contribuiu para a reflexão, pós anos 70, de que não há coincidência entre a identidade natural ou biológica e a identidade de gênero, uma vez que “ninguém nasce mulher: torna-se mulher” (1980, p.9), portanto, ser mulher ou ser homem é uma construção social.

Para BEAUVOIR, tornar-se mulher é um conjunto de atos propositais e apropriativos, a aquisição gradual de uma postura. Ela vê o gênero como um projeto que não para, um ato diário de reconstrução e interpretação. Não é possível assumir um gênero de um momento para outro. Trata-se de um projeto trabalhoso, sutil e estratégico.

A feminista BEAUVOIR argumenta que a mulher, ao viver em função do outro, não tem projeto de vida própria ficando a serviço do patriarcado. Esta submissão secular da identidade social da mulher que não é natural, foi construída ao longo do tempo e acreditando num fim, ela explica o começo da submissão feminina em relação à masculina utilizando-se do método e teoria evolucionistas<sup>10</sup>.

---

da Silva, Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2000, p. 43-44

<sup>9</sup> Compactuamos da idéia de que “o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu” ... cultura, portanto, “são estas teias e a sua análise”. GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas** Rio de Janeiro: LTC, 1989, p.15

<sup>10</sup> “Por este termo, não se deve entender a teoria geral da evolução, como quadro fundamental das pesquisas biológicas, mas o conjunto de doutrinas filosóficas que vêm na evolução a característica fundamental de todos tipos ou formas de realidade e, por isso, o princípio adequado

Joan SCOTT, historiadora influente nos estudos de gênero no Brasil e no exterior, define gênero como “um elemento constitutivo de relações sociais baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos” (1995, p.86). Gênero como construção cultural e social das diferenças sexuais tem sido utilizado para dar conta das formas diferenciadas de percepção das relações entre mulheres e homens, entre mulheres e mulheres e entre homens e homens. E essas diferenças se cruzam com as diferenças de idade, de posição social e de etnia<sup>11</sup>.

Segundo Joan SCOTT (1995, p.77), três abordagens se destacam na análise de gênero:

A primeira, uma tentativa inteiramente feminista, empenha-se em explicar as origens do patriarcado<sup>12</sup>. A segunda se situa no interior de uma tradição marxista<sup>13</sup> e busca um compromisso com as críticas feministas. A terceira fundamentalmente dividida entre o pós-estruturalismo francês<sup>14</sup> e as teorias anglo-americanas<sup>15</sup> de relação do objeto, se inspira nessas diferentes escolas de psicanálise para explicar a produção e a reprodução da identidade de gênero do sujeito.

---

para explicar a realidade em seu conjunto”. ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1998. p.395

<sup>11</sup> A etnia contém muitos elementos que podem incluir a ancestralidade, a cultura, a raça, a língua, o estilo de vida, etc. Todos estes elementos adquirem significados através do sentimento de pertencimento da pessoa a uma cultura e de condições de existência compartilhadas no grupo. Nas questões de gênero, as relações adquirem diferentes significados entre uma etnia e outra, portanto, ao estudar as relações de gênero e/ou a identidade cultural de mulheres e homens deve-se ter presente a sua etnicidade.

<sup>12</sup> Destacam-se as seguintes teorias do patriarcado: Mary O'Brien. *The Politics of Reproduction*; Shulamith Firestone, *The Dialectic of Sex* ; Catherine Mc Kinnon, *Femininism, Marxism, Method, and State*; entre outras. (SCOTT, 1995)

<sup>13</sup> Entre os defensores do feminismo marxista destacam-se: Frederich Engels, *The Origins of the Family Private Property, and the State*; Zillah Eisenstein, *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*; Rosalind Coward, *Patriarchal Precedents*; Hilda Scott, *Does Socialism Liberate Women? Experiences from Eastern Europe*; entre outros. (SCOTT, 1995)

<sup>14</sup> A escola francesa está baseada nas leituras em Freud no contexto das teorias da linguagem onde a figura central é Jacques Lacan – “através da linguagem é construída a identidade genirificada”. (SCOTT, 1995)

<sup>15</sup> Na Escola Anglo-americana, destacam-se: Nancy Chodorow, *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*; e Carol Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. (SCOTT, 1995)

Scott utiliza conceitos pós-estruturalistas do filósofo Jacques Derrida<sup>16</sup> para reverter a oposição binária, deslocando as construções hierárquicas, buscando compreender a construção e reprodução das relações de gênero nos contextos que os geram.

Na mesma ótica Ivone GEBARA (2000, p.106) enfatiza que “gênero significa uma construção social, um modo de ser no mundo, um modo de ser educado/a e um modo de ser percebido/a que condiciona o ser e o agir de cada um”.

Os estudos de gênero desnaturalizam as identidades<sup>17</sup>, as funções, os papéis e as relações que determinada sociedade atribui a mulheres e a homens, entendendo que estas atribuições são dinâmicas, ou seja, construídas socialmente e que podem ser desconstruídas e reconstruídas sobre outros critérios e bases.

Dentro deste segundo momento histórico e teórico ou “segunda onda” as feministas anglo-saxãs, principalmente, passam a explicar as diferenças entre sexo e gênero. Sexo refere-se às características anatômicas e biológicas, enquanto que gênero implica a representação das categorias biológicas nas dimensões sócio- culturais.

Segundo Joan SCOTT (1995, p.75) o termo gênero

---

<sup>16</sup> “Derrida está claramente interessado em ir além de desenvolver novas técnicas de leitura: a desconstrução é para ele uma prática política; é em última análise, uma tentativa de desmontar a lógica pela qual um sistema particular de pensamento e, por trás disso, todo um sistema de estruturas políticas e instituições sociais mantêm sua força. Ele não tenta negar, o que seria absurdo, a existência de verdades, significações, identidades, intenções, continuidades históricas, determinadas de maneira relativa: interessa-se, antes, em considerar tais coisas como os efeitos de uma história mais ampla e mais profunda da linguagem, do inconsciente, das instituições e práticas sociais”. EAGLETON, Terry. **Teoria da literatura: uma introdução**. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1994, p.159.

<sup>17</sup> “ A identidade é evocada sempre que um grupo reivindica, para si, o espaço político da diferença. Nessas manifestações não há um interlocutor específico. São grupos que se dirigem à sociedade, de modo geral, ou a uma entidade tão abstrata como “o governo”. É nesse contexto amplo, de reconhecimento de semelhanças e diferenças, que se pode perceber a articulação entre poder e cultura, entre a vontade de resgate de autonomia e os caminhos para se chegar até ela, que passam, necessariamente, pelas trilhas da cultura, pois é exatamente no domínio da cultura que estes grupos (sejam mulheres ou índios) resgatam sua autonomia e reafirmam a sua diferença”. NOVAES, Sylvia Caiuby. **Jogo de Espelhos**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1993. p. 27

é utilizado para designar as relações sociais entre os sexos. Seu uso rejeita explicitamente explicações biológicas, como aquelas que encontram um denominador comum, para diversas formas de subordinação feminina, nos fatos de que as mulheres têm a capacidade para dar à luz e de que os homens têm uma força muscular superior. Em vez disso, o termo “gênero” torna-se uma forma de indicar “construções culturais” – a criação inteiramente social de idéias sobre os papéis adequados aos homens e às mulheres.(...) “Gênero” é (...) uma categoria social imposta sobre um corpo sexuado.

A partir do olhar de SCOTT (1995) entende-se que as questões relativas ao gênero são mais amplas que aquelas ligadas ao sexo, mesmo que biologicamente pareçam determinantes.

É o que se percebe também na afirmação de Lia Zanotta MACHADO (2000, p.6),

a utilização do conceito de gênero propiciou um novo paradigma metodológico: em primeiro lugar porque se está diante da afirmação compartilhada da ruptura radical entre a noção biológica de sexo e a noção social de gênero. Em segundo lugar, porque se está diante da afirmação do privilegiamento metodológico das relações de gênero, sobre qualquer substancialidade das categorias de mulher e homem ou feminino e masculino. Em terceiro lugar, porque se está diante da afirmação da transversalidade de gênero, isto é, do entendimento de que a construção social de gênero perpassa as mais diferentes áreas do social.

Portanto, sexo está relacionado à questão biológica, enquanto que gênero está relacionado à questão cultural e histórica.

Daí porque na relação de gênero o corpo é parte fundamental da afirmação da vida concreta. A vida ou a morte se manifestam através do corpo (NICHOLSON, 2000, p.9). A sociedade forma não só a personalidade e o comportamento, mas também as maneiras como o corpo aparece.

Segundo Linda NICHOLSON (2000, p.21),

durante o século XVIII, aconteceu a substituição de uma compreensão da mulher como versão inferior ao homem num eixo de infinitas gradações por uma na qual a relação entre mulheres e homens era percebida em termos mais binários, e na qual o corpo era pensado como fonte deste binarismo. A consequência é nossa idéia de “identidade sexual” – um eu masculino ou feminino precisamente diferenciado e profundamente enraizado num corpo diferenciado.

É isso que se vê em sociedades de caçadores e coletores do Chaco: o corpo estampava marcas, ensinamentos, que definiam o sexo, a faixa etária, a

posição social e a função de cada indivíduo dentro daquelas sociedades. A lei estava inscrita sobre o corpo.

Dentro deste contexto situa-se também Pierre CLASTRES (1990, p.125) quando diz que é “o corpo que a sociedade designa como único espaço propício a conter o sinal de um tempo, o traço de uma passagem, a determinação de um destino”. “Destino” diferente para o corpo feminino e o corpo masculino. Mulheres e homens são, portanto, seres complexos cujos corpos sexuados são culturalmente construídos em gênero.

Rachel SOIHET (1997, p.277) lembra que “a fragmentação de uma idéia universal de “mulheres” por classe, raça, etnia e sexualidade associava-se a diferenças políticas sérias no seio do movimento feminista. Assim, de uma postura inicial em que se acreditava na possível identidade única entre as mulheres, passou-se a uma outra em que se afirmou a certeza na existência de múltiplas identidades”.

Assim a categoria de gênero, usada primeiro para analisar as diferenças entre as mulheres e os homens, foi estendida à questão das diferenças dentro da diferença – o terceiro momento histórico e teórico.

O terceiro momento histórico e teórico, iniciado nos anos 80, é caracterizada pelas diferenças coletivas significativas entre as mulheres (e aos poucos entre os homens<sup>18</sup>). Surge uma nova descoberta prático-teórica: a da *multiplicidade*. Uma nova abordagem chega ao mundo acadêmico que pretende explorar não só diferenças entre homens e mulheres, mas também diferenças entre as mulheres, levando em consideração a etnia, a raça, a idade, a posição social, a nacionalidade, a sexualidade, etc.. Fica para trás a Mulher Universal e entra em ação as Mulheres: as diferenças “dentro”.

Este momento histórico e teórico caracteriza-se através do reconhecimento das diferenças de gênero: **etnia/ posição social/ gênero/ sexualidade – a diferença na diferença**. Os estudos das relações de gênero sugerem que os

---

<sup>18</sup> Como por exemplo: ALMEIDA, Miguel Vale de. **Senhores de Si: uma interpretação antropológica da masculinidade**. Lisboa: Fim de Século Edições, LDA. 2000  
PEREIRA, Carlos Alberto Messeder. **A Desconstrução do Masculino**. Rio de Janeiro: Rocco, 1995, p.53-58.



gêneros são, o que mulheres e homens são, e o tipo de relações que acontecem entre eles são produtos de construções históricas e culturais e não simples elaborações de dados biológicos.

No terceiro momento histórico e teórico o “conceito de gênero se mostraria mais potente na medida em que fosse tomado em suas articulações como classe, raça, etnia, idade, etc.” (LOURO, 2002, p.229), ou seja só é possível a análise das relações de gênero se levar em conta a condição global das pessoas – classe, raça, etnia, idade, sexualidade, nacionalidade, espaço, tempo. Assim, mesmo que existam muitos elementos comuns na vivência e na condição das mulheres e dos homens, nem todas(os) foram criadas(os) para exercer o mesmo papel sem nenhuma diferenciação (FARIA & NOBRE, 1997, p.32)

Nesta mesma perspectiva, Margareth RAGO (2000, p.54) lembra que o “pensamento feminista e a incorporação da categoria de gênero tem sido importante não apenas para o conhecimento e produção de uma história das mulheres e, principalmente, por uma história feminina/ista das mulheres, mas para uma história também dos homens e das masculinidades, apesar de ainda serem poucos os estudos que discutem homens e masculinidades”.

Para Nalu FARIA e Miriam NOBRE (1997, p.32) o conceito gênero “supera as dicotomias entre produção e reprodução, público e privado e mostra como mulheres e homens estão ao mesmo tempo em todas estas esferas, só que a partir de seu papel feminino ou masculino”.

Os estudos de gênero foram e estão sendo marcados por distintas interpretações e várias afiliações teóricas. As diferenças ocorrem quanto a “relações”, “papéis” ou “identidades” de gênero. Mas, como enfatizou Donna HARAWAY (1995, p.221) “A pesar de sus importantes diferencias, todos los significados feministas modernos de género parten de Simone de Beauvoir y de su afirmación de que ‘una no nace mujer’ y de las condiciones sociales posteriores a la segunda guerra mundial que han permitido las construcciones de mujeres como un sujeto-en-proceso colectivo histórico. Género es un concepto desarrollado para contestar la naturalización de la diferencia sexual en múltiples terrenos de lucha”.

Pensando assim, a abordagem de estudo que segue, situa-se na perspectiva do terceiro momento histórico e teórico e tem por objetivo observar e estudar os processos, as estratégias e as práticas culturais e históricas construídas entre homens e mulheres indígenas e não mais estudar a mulher separada do homem, e também, as relações entre as mulheres e entre os homens. Ou seja, perceber as diferentes relações entre mulheres e entre homens dentro de uma mesma sociedade. Mesmo que as sociedades (Abipón, Mocovi, Mbayá, Payaguá e Toba) pareçam simples essas diferenças existem e se mostram.

## **1.2 Estudos sobre relações de gênero entre populações indígenas na América Latina**

Os estudos referentes a relações de gênero, na América Latina, acompanharam o processo histórico (os três momentos teóricos). Primeiro, sob a forma denominada “Estudos de Mulher”, (segundo momento teórico) que procuravam estudar as sociedades tais como eram vistas pela sua metade feminina. Mais tarde, as relações sociais com base no gênero passaram a ser entendidas como construção social, cultural e historicamente relativa, sobre a realidade biológica daquele (terceiro momento teórico). Sendo assim, devia-se analisar o todo – feminino, masculino e contexto.

No período do então chamado segundo momento histórico e teórico ou “segunda onda” (LOURO, 2001), no que se refere aos estudos sobre a mulher indígena na América Latina, encontramos alguns exemplos: Tzvetan TODOROV (1999), no livro *A conquista da América: a questão do outro* faz uma breve análise sobre como Colombo e outros conquistadores (da região do Caribe e do México) descreveram a mulher indígena na época da conquista.

Blanca López de MARISCAL (1997), em *La figura femenina en los narradores testigos de la conquista*, apresenta um importante trabalho sobre a mulher da Mesoamérica e do Vale do Caribe no período do descobrimento da

América a partir de crônicas e cartas de conquistadores espanhóis, indígenas e mestiços.

Ronald RAMINELLI (1997, p.11-44), em *Eva Tupinambá*, apresenta o ciclo de vida cumprido pelas mulheres Tupinambá no período entre os séculos XVI e XVII destacando o canibalismo, tendo como fonte relatos de viajantes que observaram a cultura indígena no Brasil colonial.

Sobre a mulher Guarani, encontramos significativas produções, como por exemplo: *Para una historia de la mujer paraguaya* onde MELIÀ (1988, p.79-88) apresenta aspectos da divisão social do trabalho entre os Guarani, e a modificação do status social da mulher após a chegada do europeu. Também, Ana Díaz de GUERRA (1991, p.162-168) em *mujer sinonimo de vida*, analisa as mudanças ocorridas, após as reduções jesuíticas, na vida cotidiana das mulheres Guarani.

Beatriz dos Santos LANDA, (1995) apresenta em sua dissertação de mestrado, *A Mulher Guarani: atividades e cultura material, o modo tradicional das mulheres Guarani realizarem suas atividades, identificando na cultura material os aspectos que refletem a ação ou o papel da mulher.*

Ana María LORANDI e Mercedes del RIO (1992, p.146) destacam que o estudo sobre a mulher indígena na região andina

es creciente (...) especialmente a partir de una toma de conciencia del rol subordinado de las mujeres en la pareja o en la sociedad (J.B. Isabell, 1976, 1978; O Harris, 1978; O Harris y K. Young (comps) 1979; B. Larson, 1983, M. Rostworowski 1983, 1986, 1989; L. M. Glave 1989; I. Silverblatt, 1990; M. E. Mannarelli, 1990; N. Van Deusen, 1990; M. de la Cadena, 1991; P. Harvey, 1991, entre outros). A su vez, esta corriente se vió favorecida, por un lado, por el auge y desarrollo de los movimientos feministas, tanto en los países del norte como más tarde y lentamente en los latinoamericanos, como así también por el hecho de que el tema de la mujer, obtuviera un espacio de difusión en algunas universidades y cierta promoción en la política de subsidios de muchas fundaciones.

Os primeiros trabalhos sobre gênero em sociedades andinas, começaram a destacar o papel da mulher, estudando a sua participação no trabalho e a importância deste na economia local. Atualmente as pesquisas que rondam os problemas de gênero estão mais direcionadas para o poder, hierarquia, sexos língua e etnicidade.

Marcio SILVA (2001, p.41-66) pesquisou sobre *relações de gênero entre os Enawene-Nawe*, grupo indígena da Amazônia, onde procurou demonstrar que nesta sociedade a oposição masculino/feminino deve ser entendida nos horizontes do imperativo da troca. Gênero e sexualidade são diretamente concebidos como relação entre relações. Entende que “o pensamento ameríndio parece acenar com diferentes possibilidades de combinação dos signos do gênero e da espécie, o que equivale a dizer que não se sustenta qualquer generalização etnográfica que tenha como resultado o congelamento dessa combinação, isto é, a assimilação a priori entre um gênero e uma espécie”. (SILVA, 2001, p.61)

Eni de Mesquita SAMARA (1997, p.11-51) em *o discurso e a construção da identidade de gênero na América Latina*, ressalta a importância de pesquisas que privilegiem etnia e posição social visando a “realizar estudos comparativos que vão nuançar as diferenças, mas, ao mesmo tempo, realçar e permitir o entendimento dos pontos em comum das nossas identidades”. Enfatiza que “apesar das tradições culturais comuns, é impossível traçar um perfil único para a mulher latino-americana.[...] é necessário, nas pesquisas sobre gênero, estar atento às diferenças”. Também propõe uma discussão das categorias de gênero e identidade, nos estudos sobre as mulheres na América Latina apresentando uma recente e variada produção bibliográfica.

Ainda são poucos os estudos que discutem relações de gênero entre populações indígenas. É neste sentido que este trabalho ganha ainda maior relevância na medida em que se constitui como possibilidade de contribuição para o alargamento de pesquisas historiográficas relacionadas a conceitos como: gênero/posição social e etnia.

### **1.3 Estudos de gênero dentro da Antropologia**

Nos estudos sobre relações de gênero, a antropologia tem contribuído significativamente desenvolvendo ferramentas teóricas para analisar a diversidade de organizações sociais e estilos de vida. O debate teórico tem caminhado por

alguns momentos, num sentido de afirmação da subordinação universal do gênero feminino ao masculino (criticado atualmente), e por outros momentos, na contestação da questão da determinação biológica dos papéis sexuais, indicando, assim, a necessidade de estudos mais específicos com levantamento de dados mais complexos. Apresentaremos a seguir alguns exemplos de discussões que permearam estudos antropológicos sobre relação de gênero.

Segundo Neuma AGUIAR (1997, p.37-40), os precursores dos estudos que problematizaram a construção de gênero e as relações que se estabelecem com base nesta construção foram: Gregory Bateson e Bronislaw Malinowsky, na Inglaterra e Margaret Mead, nos Estados Unidos.

Gregory BATESON (1965), abordou a construção simbólica da feminilidade e da masculinidade entre o povo Iatmul de Nova Guiné, afirmando que a extrema diferenciação na construção simbólica e no comportamento das mulheres e homens devia-se a uma sociedade simples, limitando as possibilidades de fazer da construção de gênero um tema amplo dentro da antropologia.

Bronislaw MALINOWSKY, adepto de um modelo sincrônico de análise, este funcionalista<sup>19</sup> inglês defendia a concepção que toda pesquisa antropológica deveria proceder a um estudo minucioso das sociedades concretas, de suas instituições e das relações que estas mantêm entre si e com os costumes, crenças e técnicas: relações entre o indivíduo e o grupo, e dos indivíduos entre si no interior do próprio grupo. Com a obra *'A Vida Sexual dos Selvagens'* (1983), examina a sexualidade como uma forma sociológica e cultural incorporando as relações de gênero. Porém, não separou os conceitos sexo e gênero, limitando-se ao par dicotômico homem/mulher, deixando de abordar as relações de gênero.

---

<sup>19</sup> Princípios básicos do Funcionalismo:" 1. A cultura é um todo sistêmico, dotado de racionalidade própria, cujo funcionamento deve ser captado em dado momento; 2. Constitui-se de partes interdependentes, relacionadas entre si e com o sistema sociocultural em conjunto; 3. Os conceitos de natureza humana e de cultura levaram à concepção da existência de um mundo natural e outro artificial em correspondência mútua; 4. Criação da teoria das "necessidades"; 5. Reconhecimento e valorização desempenhada pelos elementos culturais; 6. Para Malinowski, a unidade de análise são as instituições culturais. Para Radcliffe-Brown, são as estruturas sociais; 7.O arcabouço teórico de Malinowski é funcional, o de Radcliffe-Brown é estrutural-funcional; 8.Introdução do relativismo cultural, que permite visão do cenário social e cultural das sociedades diferentes, sem que nele sejam projetados os valores do observado". MARCONI, Marina de Andrade. PRESOTTO, Zelia Maria Neves. **Antropologia: uma introdução**. São Paulo: Atlas, 2001, p.266

Margaret MEAD, (1969, p.22) baseando-se nas diferenças sexuais, observa diferentes atitudes sociais em relação ao temperamento, em três sociedades primitivas da Nova Guiné na Oceania.

Estudei essa questão nos palácios montanhese Arapesh, nos ferozes canibais Mundugumor e nos elegantes caçadores de cabeças de Tchambuli. Cada uma dessas tribos dispunha, como toda sociedade humana, do ponto de diferença de sexo para empregar como tema na trama da vida social, que cada um desses três povos desenvolveu de forma diferente. Comparando o modo como dramatizaram a diferença de sexo, é possível perceber melhor que elementos são construções sociais, originalmente irrelevantes aos fatos biológicos do gênero de sexo.

Sendo assim, Mead introduz o gênero como uma questão antropológica e etnograficamente<sup>20</sup> documentável. MEAD (1969, p.295) contesta a determinação biológica dos papéis sexuais pois, segundo esta antropóloga

o desperdício, se ocorrer, não será apenas de muitas mulheres, mas igualmente de muitos homens, pois a arregimentação de um sexo traz consigo, em maior ou menor grau, também a arregimentação do outro... não pode haver sociedade que insista em que a mulher siga um padrão especial de personalidade, definido como feminino, que não viole também a individualidade de muitos homens.

Estes três clássicos, considerados desvios significativos dentro da Antropologia Clássica, estabeleceram uma certa continuidade entre a antropologia dos anos de 1930 com os enfoques de gênero dos dias atuais.

Também dentro da Antropologia diferentes afiliações teóricas e interpretações diversas marcaram as discussões sobre gênero.

A antropóloga Sherry ORTNER, sustenta que em todas as sociedades, a masculinidade está relacionada com a cultura e a feminilidade com a natureza, ou seja, a subordinação universal do gênero feminino ao masculino, ocorre devido ao fato de a mulher estar mais próxima da natureza.

---

<sup>20</sup> Clifford Geertz critica o trabalho de Margaret Mead dizendo que não passou de “fábulas de identidade”. Ressalta que “os textos antropológicos são eles mesmos interpretações e, na verdade, de segunda e terceira mão. ( Por definição, somente um “nativo” faz a interpretação em primeira mão: é a sua cultura). Trata-se, portanto, de ficções; ficções no sentido de que são “algo construído”, “algo modelado” (GEERTZ, 1989, p.25-26)

as funções fisiológicas feministas tendem universalmente a limitar seu movimento social e a confiná-las universalmente a certos contextos sociais, que por sua vez, são vistos como mais próximos da natureza. Isto é, não somente seu processo corporal mas a situação na qual seu processo físico a coloca, podem assinalar este significado E na medida em que ela está permanentemente ligada (aos olhos da cultura) com estes meios sociais, os quais acrescentam peso (talvez até sejam o fator fundamental), ao ponto de vista da maior proximidade da mulher com a natureza.(ORTNER, 1979, p.106)

Sherry ORTNER (1979, p.118) examina o gênero a partir do pressuposto estruturalista<sup>21</sup> entre cultura e natureza. “Vários aspectos da situação feminina (física, social e psicológica) contribuem para ela ser considerada como mais próxima da natureza, enquanto, por sua vez, esta proximidade é incorporada em formas institucionais que lembram sua situação”.

Nesta mesma ótica, Nancy Chodorow escreve sobre a construção da identidade de gênero, convergindo a psicanálise com a antropologia. Explica que a construção da identidade feminina é mais fácil do que a masculina, devido à proximidade dela com a mãe. Nesta concepção, enquanto o homem precisa aprender a ser homem a mulher já nasce feita. O biológico para o feminino e o social para o masculino. “O cuidado e a socialização das meninas pelas mulheres, asseguram a produção de personalidades femininas baseadas na relação e conexão com limites flexíveis do ego, ao invés de rígidos e, paralelamente, com um sentido de identidade sexual. Esta é uma explicação de como a dependência feminina é propagada de geração a geração e porque existe em quase toda a sociedade”. (CHODOROW, 1979, p.80).

Nancy Chodorow percebe a sociedade como a somatória de um sistema de produção e um sistema de reprodução (o sistema “sexo-gênero”) e igualmente universal, entre público e privado, ou doméstico. Seriam estas polaridades, com o poder concentrado na esfera pública, que estariam na origem da subordinação das mulheres em relação aos homens. “Desse modo, podemos definir e articular

---

<sup>21</sup> “Entende-se por este termo todo o método ou processo de pesquisa que, em qualquer campo, faça uso do conceito de Estrutura em um dos sentidos esclarecidos. (...) Lévi-Strauss julga possível que uma mesma estrutura possa ser encontrada em três níveis da sociedade: no sentido de que as normas de parentesco e de casamento servem para assegurar a comunicação das mulheres entre os grupos, assim como as normas econômicas servem para assegurar a comunicação dos bens e dos serviços, e as normas lingüísticas, a comunicação das mensagens”. (ABBAGNANO, 1998, p. 377)

amplas e universais assimetrias dos sexos na organização social do gênero, em decorrência da maternação das mulheres. A maternação das mulheres determina a posição principal das mulheres na esfera doméstica e pública. Mas essas esferas operam hierarquicamente [...] Cultural e politicamente a esfera pública domina a doméstica e, portanto, os homens dominam as mulheres”.(1990, p.25)

As relações de gênero são sinônimos de relações entre homens e mulheres, neste caso, uma “relação social desigual”.

Estas duas teóricas do feminismo da diferença - Chodorow e Ortner -, foram criticadas por abarcar períodos e campos indefinidos da história de sociedades diferentes, ditas “patriarcais”, e por demarcar limites imprecisos que acabaram fazendo afirmações que abrangiam as mulheres em geral, não observando as diferenças entre mulheres no interior de uma mesma sociedade. Além disso, não foram levados em conta em suas análises a contradição, a dinâmica dos processos, a diversidade e as ressignificações da vida em sociedade.

A antropóloga Michelle Z. ROSALDO,(1979, p.40-41) em seus primeiros trabalhos explica que as relações de gênero produzem estruturas hierárquicas de poder, baseadas numa desigualdade universal entre as esferas públicas (masculino) e domésticas (feminino).

As mulheres são absorvidas principalmente em atividades domésticas devido ao seu papel de mãe. Suas atividades econômicas e políticas são restringidas pelas responsabilidades nos cuidados com os filhos e o enfoque de suas emoções e atenções é particularista e dirigido para os filhos e o lar. (...) os homens não têm um único comprometimento tão duradouro, tão consumidor de tempo e emocionalmente tão submetedor – tão próximo de parecer necessário e natural – quanto a relação de uma mulher com seu filho pequeno; e assim os homens estão livres para formar essas associações amplas que chamaremos “sociedade”, sistemas universais de ordenação, pensamento e comprometimento que ligam grupos mãe-filho particulares.

Na revisão da literatura ‘*o uso e o abuso da antropologia: reflexões sobre o feminismo e o entendimento intercultural*’ ROSALDO (1995, p.11-36) propõe uma reflexão crítica sobre a tendência de pesquisadores de procurar por origens e verdades universais. Segundo esta pensadora “a busca por origens revela uma crença em verdades últimas e essenciais, uma crença sustentada em parte pela evidência transcultural da difundida desigualdade sexual” (1995, p.16). Também



destaca a importância do gênero na organização de todas as formas institucionais humanas e de todos os fatos sociais para a compreensão do gênero.

Os trabalhos divulgados por Gayle RUBIN (1975) fazem uma junção da universalidade da estrutura com o construtivismo relativista. Por um lado sustentam que a heterossexualidade obrigatória, o matrimônio e a divisão do trabalho segundo o gênero, são as raízes causadoras do predomínio masculino. Por outro lado, lança a expressão “o sistema sexo/gênero” definindo-a como “o conjunto de acordos sobre os quais a sociedade transforma a sexualidade biológica em produtos da atividade humana, e nas quais essas necessidades sexuais transformadas são satisfeitas “. (1975, p.159)

Aqui, ela separa a dimensão biológica do “sexo” anatômico da dimensão cultural agregada ao gênero, ou seja, o biológico foi assumido como a base sobre a qual os significados culturais são construídos. Para Rubin a subordinação feminina deve ser explicada como produto das relações pelas quais os sistemas sexo-gênero são produzidos e organizados e não o determinismo biológico.

Em nossa pesquisa observamos a relação de gênero enquanto construção social e cultural onde mulheres e homens estão inseridos em um processo de colaboração e não de dominação de um gênero sobre o outro. Desta forma aproxima-se da análise de Gayle Rubin.

É importante ressaltar que as abordagens que incorporam a análise de gênero não se limitam apenas à História e à Antropologia, e nem somente aos(as) autores(as) citados anteriormente. Muitas outras ciências a utilizam fazendo diferentes abordagens e interpretações. Realizamos apenas alguns recortes para ampliar a teia de discussões relacionada ao nosso objeto de pesquisa e desta forma possibilitar uma leitura mais criteriosa e “seletiva” das fontes sobre relações de gênero entre populações indígenas do Chaco, que serão identificadas, analisadas e contextualizadas no próximo capítulo.

## 2. FONTES DOCUMENTAIS E CATEGORIAS DE ANÁLISE PARA UM ESTUDO DE RELAÇÃO DE GÊNERO ENTRE OS ABIPÓN, MBAYÁ, MOCIVI, PAYAGUÁ E TOBA – Século XVIII

### 2. 1. Fontes documentais

Todo trabalho de pesquisa requer um método, um caminho pelo qual se pode chegar mais facilmente ao que se procura. Assim, partindo do princípio de que, “el historiador no se mueve vagando al azar por el pasado, como un trapero en busca de trastes viejos, sino que sale con un plan preciso en mente, un problema que resolver, una hipótesis de trabajo que verificar”, (GINZBURG, 1993, p.39) este capítulo comporta a identificação, a análise e a contextualização de fontes sobre relações de gênero entre populações indígenas nômades do Chaco do século XVIII, a partir do relato jesuítico e militar, registrados nos diários de viagens e, posteriormente, transformados em livros.

#### 2. 1. 1 Fontes primárias

No período colonial americano sucederam-se várias tentativas por parte da Igreja<sup>22</sup>, particularmente através das ordens religiosas de jesuítas e franciscanas, de evangelização das populações indígenas do Chaco.

---

<sup>22</sup> A Igreja na América Espanhola, vivia dependendo do Conselho das Índias, sendo este organismo que atingiu sua forma legal definitiva em 1524, quando passou a coordenar a

Segundo Amado Luís CERVO (1975, p.16-24)

A conquista e colonização espanholas da América processaram-se dentro da fórmula 'a serviço de Deus e de sua Majestade'. A missão religiosa espanhola tinha como objetivo evangelizar e civilizar os índios, continuando com a mesma idéia de cruzada que alimentou a luta contra os mouros durante a reconquista da Espanha. O ideal do poder universal do papa e do imperador possuía raízes na Idade Média, que ainda persistia na península Ibérica no século XVI.

Em 1549, acompanhando o primeiro Governador Geral do Brasil, o português Tomé de Souza, os primeiros jesuítas iniciaram o processo missionário na América. Em 1555, os espanhóis estabelecidos no Paraguai, solicitaram a presença de missionários jesuítas para evangelização. Porém, o trabalho de missão junto aos índios só aconteceu a partir da Congregação Provincial de Cuzco em 1576.

Beatriz Vasconcelos FRANZEN, (1999, p.36) escreve que

Em 1587, chegaram a Tucumán cinco jesuítas da Província do Brasil que também haviam sido convidados pelo Bispo Vitória. Entretanto, a não-permissão do soberano espanhol e a presença na região dos padres da Província do Peru determinaram que a nova missão ficasse sob a jurisdição da Província do Peru, até que, em 1607, fosse criada a Província do Paraguai.

No entender geral, caberia aos jesuítas apaziguar os índios e reduzi-los, assegurando, assim, a mão-de-obra indígena indispensável para o desenvolvimento dos núcleos espanhóis. Desta forma, surgiram as primeiras reduções com os índios que eram cultivadores (com certa eficiência sedentários). A idéia de que *para civilizar era necessário reduzir* não se concretizou até o século XVIII, na região do Chaco, pois, a grande maioria dos grupos que ali viviam, tinha uma grande mobilidade territorial, aumentada com a adoção do cavalo. A inexistência de assentamentos fixos lhes garantia a segurança de não serem tão facilmente encontrados e atacados pelas expedições punitivas.

Segundo Héctor Sáinz OLLERO (1988, p.18),

los jesuítas intentaban adentrarse en el extenso territorio del Chaco, habitado por un número importante de tribus indígenas de cazadores nómadas, en

---

elaboração das leis e ordenanças relativas ao Novo Mundo, dando forma legal às decisões do rei espanhol.

general muy belicosas, entre las que era extremadamente difícil realizar un proceso de sedentarización y reconversión agrícola. La labor apenas conseguía resultados; los indígenas iban y venían sin aceptar un cambio tan radical en sus modos de vida y muy a menudo destruían los precarios asentamientos y asesinaban a algún misionero. Puede decirse que fue aquella una tarea plagada de desengaños y fracasos. En el momento de la expulsión había unas 15 misiones chaqueñas, algunas solamente nominales, que agrupaban a unas 6.000 personas, aunque muchas no residían en ellas con carácter permanente.

Somente no século XVIII, os jesuítas e franciscanos chegaram a estabelecer alguns povoados entre as diferentes nações indígenas, tanto na fronteira leste próximo aos rios Paraguai e Paraná, como ao oeste seguindo o curso dos rios Dulce e Salado, como relata Sílvia M. S. CARVALHO (1992, p.463):

no século XVIII, com as violências praticadas contra os índios e o avanço da colonização, alguns grupos acabaram aceitando o estabelecimento de missões. (...) Em 1743, os Mocoví, cavaleiros belicosos e muito numerosos, buscam a paz com os espanhóis, exigindo destes, para se deixarem reduzir (nas aldeias de San Javier e em outras), que lhes dessem gado para criar. Esta era, aliás, a condição que os índios geralmente impunham. Em 1747, fundam-se as missões de San Jeronimo, San Fernando e Timbó do Rosário, com índios Abipón, Mocovi e Toba.

Para “proteger” estes grupos indígenas dos ataques que lhes eram dirigidos, não só pelos civilizados, mas também por outras tribos, os jesuítas recebiam ajuda do governo da Província do Paraguai.

Para nosso trabalho é de fundamental importância situar agora, as fontes no tempo em que foram produzidas e fazer algumas menções sobre quem as produziu. Sendo assim, apresentaremos a seguir uma breve biografia de pessoas que escreveram sobre os índios. Selecionamos aqueles que viveram por mais de oito anos no Chaco e/ou em suas proximidades, mantiveram relações com as populações indígenas e exerceram função militar, civil ou religiosa na região, durante o século XVIII. Dentro desta categoria destacaremos os jesuítas (ver quadro abaixo) Pedro Lozano, José Jolís, Martin Dobrizhoffer, Florian Paucke e José Sánchez Labrador, e os militares Félix de Azara e Juan Francisco Aguirre, que além de militares eram governadores.

DADOS INDIVIDUAIS

Dados Gerais	JESUITAS				
	Florián Paucke	José Jolís	José Sánchez Labrador	Martín Dobrizhoffer	Pedro Lozano
<b>1. Lugar de nascimento</b>	Winzig – Silesia – Polônia	San Pedro de Torrelló – Barcelona – Espanha	La Guardia – Toledo – Espanha	Frymburk – Bohemia – Checoslováquia	Madri – Espanha
<b>2. Data de nascimento</b>	24/09/1719	28/10/1728	19/09/1717	05/09/1718	16/06/1697
<b>3. Data de ingresso na Companhia</b>	09/10/1736 (com 17 anos)	29/09/1753 (com 25 anos)	19/09/1732 (com 15 anos)	20/10/1736 (com 18 anos)	07/12/1711 (com 14 anos)
<b>4. Data de chegada na Província do Paraguai</b>	01/01/1749 (com 30 anos)	17/07/1755 (com 27 anos)	25/03/1734 (com 17 anos)	01/01/1749 (com 31 anos)	08/04/1712 (com 15 anos)
<b>5. Grupo indígena que tentou catequizar</b>	Mocovi	Toba	Mbayá	Mocoví e Abipon	Payaguá, Toba, Abipón, Mocoví e Mbayá Historiador da Província do Paraguai Escreveu as Cartas Anuas do Paraguai de 1720 a 1749
<b>6. Lugar onde estava no momento da expulsão (1767)</b>	San Javier – Santa Fé – Argentina	Macapillo – Salta – Argentina	Belén de Mbayá – Paraguai	San Joaquín de Tabatines – Paraguai	-
<b>7. Data de falecimento</b>	14/07/1779	31/07/1790	10/10/1798	17/07/1791	08/02/1752
<b>8. Lugar onde morreu</b>	Neuhaus – Bohemia – Checoslováquia	Bolonia – Itália	Ravena – Itália	Viena – Áustria	Humahuaca – Jujuy – Argentina

Pedro Lozano, nasceu em Madri no dia 16 de junho de 1697, chegou ao Paraguai em 1712 e lá permaneceu até 1752, data de sua morte. Desempenhou os cargos de professor de Teologia e Filosofia, teve sob seus cuidados a Congregação de Índios e Negros, foi Prefeito da Igreja, Prefeito da Saúde e historiador da Província do Paraguai. Escreveu as Cartas Ânua<sup>23</sup>, do Paraguai de 1720 a 1749.

<sup>23</sup> CARTAS ÂNUAS de la Província Del Paraguay. Año 1735–1743. Tradução de Carlos Leonhardt, S.J. Buenos Aires, 1928. Transcrição Instituto Anchietano de Pesquisas, 1994 . 3 v.  
 CARTAS ÂNUAS de la Provincia Del Paraguay. Año 1750–1756. Tradução de Carlos Leonhardt, S.J. Buenos Aires, 1928. Transcrição Instituto Anchietano de Pesquisas, 1994  
 As Cartas Ânua, enviadas sistematicamente pelos jesuítas da Província do Paraguai aos superiores gerais da Ordem, informando sobre a evangelização junto aos grupos indígenas, eram

Segundo FURLONG (1969, V.3, p.12), Lozano foi o primeiro jesuíta a escrever sobre o Chaco.

La gloria de Lozano estriba principalmente en el hecho de haber sido el primero que penetró en el bosque chaqueño de nuestros anales, el primero que abrió una picada al través de la tupida y enmarañada selva de los sucesos, facilitando así a la posteridad la instructiva y placentera oportunidad de recorrer el camino por él esbozado y afirmado con tanto acierto y con tan halagüeño resultado.

Nas principais obras<sup>24</sup> de Pedro LOZANO, traz informações sobre a conquista e apresenta dados etnográficos e cartográficos. Porém, este jesuíta não trabalhou diretamente entre os índios chaqueños. Ressalta-se que a obra *Descripción Corográfica del Gran Chaco Gualamba* foi escrita em Córdoba (1717-1730) e apareceu na Espanha em 1733.

José Jolis nasceu em 28 de outubro de 1728 em San Pedro de Torrelló, província de Barcelona. Em 1753 ingressou na Companhia de Jesus. Em 1754 saiu do Colégio de Tarragona e chegou a Cádiz. Foi destinado pelos seus superiores para trabalhar na Província do Paraguai. Chegou ao Paraguai em 1755 e a partir de 1758 trabalhou como missionário no Chaco até a data de expulsão dos Jesuítas.

Em 27 de julho de 1762 saiu da redução de San Ignacio de Ledesma e depois de dois meses regressou com um bom grupo de índios Toba, sendo que em outubro ganhou do governador Joaquim de Espinosa, um lugar perto do rio

---

elaboradas da seguinte forma: “esas extensas misivas anuales van firmadas por los mismos Provinciales, no eran ellos, por lo general, los autores de las mismas, sino sujetos que señalaban al efecto. Estos recogían los manuscritos a quienes pudieran darles forma correcta y elegante, y como censores de la matéria y de la forma eran de rúbrica los llamados Consultores de Provincia que tenían a su cargo juzgar de la exactitud y perfección de la Anua que debía ser remitida al General. Corridos todos estos trámites, suscribía el Provincial, en caso favorable, el extenso documento y cuidaba de su remisión a Roma” FURLONG, Guillermo. **Los Jesuítas y la Cultura Rioplatense**. Argentina: Universidad del Salvador, 1984, p.76. Sendo assim, alguns fatos, eram excluídos. É importante lembrar que as Cartas Anuas possuíam um caráter edificante – sentimentos morais e religiosos. As Cartas Anuas, também são fontes importantes por se constituírem em material rico para a análise da linguagem de cunho religioso, bem como dos códigos éticos característicos da cultura européia, porém, devido ao pouco tempo disponível para esta pesquisa, torna-se inviável uma análise mais profunda das mesmas.

<sup>24</sup> LOZANO, Pedro. **Historia de la conquista del Paraguay**, Rio de La Plata y Tucumán Lima: Imprenta Popular, 1873. Tomo I.

**Descripción corográfica del Gran Chaco Gualamba**. Tucuman: Instituto de Antropología, 1941.

Dorado para estabelecer a redução de San Juan Nepomuceno de índios Toba. Também ajudou a fundar outras reduções. Em 1767 embarcou preso na fragata de guerra Esmeralda, junto com seus companheiros jesuítas: Luis Olzina, Diego Gonzáles, Roque Gorostiza, Dobrizhoffer, Pauke, Sánchez Labrador, e outros. Morreu em 31 de julho de 1790, na Bolonia - Itália, aos 62 anos de idade. Sua principal obra<sup>25</sup> descreve basicamente aspectos físicos e etnográficos sobre o Chaco.

Martin Dbrizhoffer nasceu em 5 de setembro de 1718 em Frymburk. Aos dezoito anos terminou seus estudos humanísticos e ingressou na Companhia de Jesus. Em 1746 foi para Viena estudar lógica e filosofia. Trabalhou como professor de Latim e Grego no Colégio de Linz e de Sintáxis Latina e Retórica no colégio de Steyer. Em 1746 foi para Gratz cursar Teologia e ajudar o diretor da Congregação Mariana dos estudantes maiores. Em 1747, foi destinado à América para trabalhar como missionário.

Em 20 de setembro de 1748 saiu de Lisboa rumo à América. Em 1749 chegou ao Paraguai. Em 1750, fez o Segundo Noviciado sob a orientação do Padre Antônio Miranda. Entre outras atividades, desempenhou papel de missionário por quatro anos junto aos Mocoví de Santa Fé e por sete anos junto aos Abipon, dominando o idioma deste povo. No entanto, não conseguiu formar uma Redução Jesuítica.

Escreveu sobre o cotidiano dos Abipon entre os anos de 1777 e 1782, na Europa. Morreu em Viena no dia 17 de julho de 1791. Seus escritos dividem-se em três volumes. No primeiro<sup>26</sup>, descreve aspectos físicos do sul da América, principalmente do Chaco, e algumas questões políticas. No segundo volume<sup>27</sup>,

---

<sup>25</sup> JOLIS, José **Ensayos sobre la historia natural del Gran Chaco**. Resistencia: Universidad Nacional del Nordeste, 1972.

<sup>26</sup> DOBRIZHOFFER, Martin. **Historia de los Abipones**. Resistencia: Facultad de Humanidades. Universidad Nacional del Nordeste, 1967.

<sup>27</sup> DOBRIZHOFFER, Martin. **Historia de los Abipones** Resistencia: Facultad de Humanidades. Universidad Nacional del Nordeste, 1968.

descreve o grupo indígena Abipon: localização, usos, costumes, relações. E no terceiro<sup>28</sup>, relata a resistência dos Abipon e a experiência de redução no Chaco.

Florian Paucke nasceu em 24 de setembro de 1719, em Winzig, Silésia. Em 1736 ingressou na Companhia de Jesus. Estudou filosofia em Praga e ensinou letras em Breslau e outras cidades européias. Também era músico e compositor. Em 1748 foi destinado ao Paraguai, residindo em Córdoba onde terminou seus estudos e em 1752 passou a conviver com os índios Mocoví em San Javier, perto de Santa Fé. Sua obra<sup>29</sup> - escritos e desenhos - é o resultado do que viu e escutou durante sua missão entre os índios Mocovi.

Expulsa a Companhia, foi morar em Neuhaus, Bohêmia. Entregou os manuscritos de sua obra para o prior do convento cisterciense de Zwettl, Baixa Áustria, Padre Plácido Assem. Faleceu no dia 14 de julho de 1779 em Neuhaus.

José Sánchez Labrador nasceu em La Guardia, Toledo, em 19 de setembro de 1717. Foi ordenado sacerdote em Córdoba em 1739. Foi professor em Montserrat. Por 12 anos atuou como missionário entre os índios Guaraní. Em 1759 foi professor de Teologia em Assunção. Em 1760 fundou a redução de Belén, perto da desembocadura de Ypané no Paraguai, com os índios Mbayá. Desta experiência resultou uma importante obra<sup>30</sup> sobre os índios Mbayá. Depois da expulsão foi morar na cidade de Ravena, na Itália. Faleceu em 10 de outubro de 1798.

Com um olhar atento sobre a biografia de cada um dos jesuítas apresentados, percebe-se que estes eram possuidores de uma formação especializada diferindo em muito de outros padres do século XVIII conforme relata Georges RUDÉ (1988, p.193), “em Espanha, os curas rurais eram ainda mais pobres, muitas vezes tão pobres e ignorantes como os camponeses a quem deveriam servir”. É conveniente ressaltar que a formação filosófica-religiosa dos

---

<sup>28</sup> DOBRIZHOFFER, Martin. **Historia de los Abipones** Resistencia: Facultad de Humanidades. Universidad Nacional del Nordeste, 1970.

<sup>29</sup> PAUCKE, Florian. **Ein Jesuit in Paraguay (1748–1769)**. Zwettler–Codex, nº 420. Ed. E. Becker–Donner Wien, 1966, Tomo II.

<sup>30</sup> SÁNCHEZ LABRADOR, José. **El Paraguay Católico**. Buenos Aires, 1910, Tomo I e II.



jesuítas estava fundamentada na Escolástica<sup>31</sup> sendo que o principal objetivo era conciliar a fé, a verdade revelada por Deus, com a razão humana.

A formação dos jesuítas era rigorosa .

La Compañía de Jesús es un ejército con un general formado por hombres vigorosos y enérgicos, bien preparados por un noviciado de dos años consagrados a los Ejercicios Espirituales, dos cursos de humanismo, tres de filosofía, algunos años de profesorado, cuatro de teología, después de los cuales vienen el sacerdocio, los tres votos monásticos de pobreza, castidad y obediencia, y después de un año de prueba, el voto especial de fidelidad al Papa. (GÁLVEZ, 1995, p.83)

Os jesuítas, baseados em estratégias militares e uma forte pedagogia<sup>32</sup>, vieram para a América para “evangelizar” e “civilizar” os povos indígenas, contribuindo assim para com a Igreja Católica e também para com as Coroas ibéricas, ou seja, *‘a serviço de Deus e de sua Majestade’*

Segundo Guillermo FURLONG (1962, p.296), o missionário destinado a trabalhar com indígenas deveria ter as seguintes qualidades: “grande y sólida virtud; ciencia y no cualquiera, sino bien fundada y completa en cuanto puede ser; resistencia corporal; costumbre de sufrir incomodidades y molestias”.

---

<sup>31</sup> “O problema fundamental da E. é levar o homem a compreender a verdade revelada. A E. é o exercício da atividade racional (ou, na prática, o uso de alguma filosofia determinada, neoplatônica ou aristotélica) com vistas ao acesso à verdade religiosa, à sua demonstração ou ao seu esclarecimento nos limites em que isso é possível, apresentando um arsenal defensivo contra a incredulidade e as heresias. A E. , portanto, não é uma filosofia autônoma como, por ex., a filosofia grega: seu dado ou sua limitação é o ensinamento religioso, o dogma. Para exercer essa tarefa, não confia apenas nas forças da razão, mas chama em seu socorro a tradição religiosa ou filosófica, recorrendo às chamadas auctoritates”. ABBAGNANO, Nicolas. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2ª ed. 1998, p. 344/345

<sup>32</sup> “As primeiras reflexões européias sobre a origem dos ameríndios, que datam do século XVI, viam nestes um ramo separado da humanidade comum que teria esquecido os preceitos divinos recebidos originalmente, às vezes explicando também que tal esquecimento devia-se a uma perda cultural (ou de suas políticas); as observações dos jesuítas sobre como suas ovelhas facilmente deixavam sair por um ouvido o que havia entrado pelo outro apenas reforçando esse sentimento de que estavam em presença de sociedades que por natureza se esqueciam com facilidade. (...) A ausência de escrita, a fraqueza e a instabilidade de seu temperamento, e o seu caráter, tido como “nômade”, são provavelmente a causa principal da incapacidade dos índios de fixar tanto os elementos de doutrina como os princípios de um governo ordenado; daí o plano jesuítico de aldeamento e o estabelecimento de regras que impunham horários e regulavam a movimentação e o aprendizado, lembrando a pedagogia instituída na mesma época nos colégios da Companhia na Europa.”( p. 154) MENGET, Patrick. Entre Memória e História. In: NOVAIS, Adauto. (org.) **A outra margem do ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p.153 – 167

Não basta apenas saber a formação acadêmico-religiosa dos que fizeram os relatos sobre índios chaquenhos, é preciso levar em conta que trabalhando-se com relatos feitos por jesuítas devemos sempre manter presente de que eles eram homens, brancos, europeus, cristãos, preparados para “salvar almas” em um contexto tido como “exótico”, “inferior”, “selvagem”. “A descoberta da América fornece subitamente à Europa ‘bons selvagens’.” (LE GOFF, 1993, p.315).

Neste período, a realidade europeia ainda era de que “um homem europeu pode ser príncipe ou guerreiro, artista ou humanista, mercador ou eclesiástico, sábio ou aventureiro. A mulher só raramente assume tais papéis, e, se o faz, não são esses papéis que a definem, mas outros: é mãe, filha ou viúva; virgem ou prostituta, santa ou bruxa. Maria, Eva ou Amazona”. (KING, 1991, p.193)

O interessante a notar é que os jesuítas possuíam esta visão de ambigüidade característica da representação da figura feminina. A mulher era como inclinada, “por sua própria natureza” à ambição - o pecado de Eva - e, ao mesmo tempo, dotada de uma essência pura, digna e virtuosa – Maria. Dentro deste contexto, o historiador Jean Delumeau demonstrou que entre os séculos XIII e XVIII a Igreja Católica identificava, nas mulheres, uma das formas do mal sobre a terra. A mulher era considerada como um receptáculo de pecados. Porém, “estava na lógica das coisas que uma época que tanto temeu o Juízo Final, o diabo e seus sequazes, dê uma nova dimensão ao medo milenar do ‘segundo sexo’. A cultura da época, inquieta e ainda mal firmada, busca reforçar o controle desse ser demasiadamente próximo de uma natureza da qual Satã é ‘o príncipe e o deus’. (...) a mulher é no mínimo suspeita e no mais das vezes perigosa”. (DELUMEAU, 1989, p.349). Esta era a visão europeia, da época, sobre a mulher. Como podemos observar, a superioridade masculina em relação à feminina prevalecia e era tida como correta. “A idéia de que a mulher não é nem melhor nem pior do que o homem parece ter sido estranha aos dirigentes da cultura escrita”. (DELUMEAU, 1989, p.349)

Um outro aspecto a ser ressaltado, é que, segundo Maria Bicalho KEHL, toda “alma” possui um corpo. Os corpos são dependentes da rede social a que

pertencem. Provavelmente os Manuais de Civilidade de Erasmo de Rotterdam<sup>33</sup> também fizeram parte da formação destes religiosos. Estes manuais indicavam qual deveria ser o comportamento de um corpo quando este passava a conviver com outros corpos. Deveria seguir regras de controle: seu olhar, seus gestos... Auto-contenção, auto-disciplina deveriam ser uma constante na vida de todos. Porém, a rede social indígena em relação ao corpo diferia muito da européia. Os jesuítas, muitas vezes, movidos pela perplexidade ante corpos tão anticonvencionais registravam cenas e comportamentos de homens e mulheres cuja principal preocupação era de controle social ou de punição.

Os jesuítas, também deveriam praticar diariamente Exercícios Espirituais sendo que estes

tem como ponto focal e culminante a união mais íntima possível do homem com seu Criador. Para tanto, é mister dominar todas as potências do corpo e da alma e submetê-las ao império da razão, a fim de que esta se curve ante a vontade de Deus. Vencer-se e ordenar sua vida representam as duas palavras-chave, para andar na senda do ideal de perfeição cristã, de acordo com a eleição conscienciosa de um determinado gênero de vida (ULLMANN, 1991, p. 222).

Significativo é também destacar que, estes homens, a partir do momento em que ingressavam na Companhia de Jesus, passavam a ter uma convivência não mais de família<sup>34</sup> – pai, mãe, irmãos, irmãs, parentes masculinos e femininos - e sim de grupos religiosos fechados, organizados para a evangelização de povos “bárbaros”. Acredita-se que esta realidade vivida na concentração do convento repercuta nos relatos sobre os grupos indígenas.

Segundo OLLERO (1988, p.21), a expulsão dos jesuítas da América e o exílio na Europa provocou a composição dos documentos que foram/puderam ser analisados neste trabalho. Devido à falta de recursos e de apoio institucional nem todos foram publicados. “los largos años de inactividad forzosa, provocaron que muchos de ellos decidieran dedicarse a las tareas literarias, reflexionando sobre

---

<sup>33</sup> Congresso Corpo I – O Corpo Torturado – Conferência: Da Autonomia ao Desejo – Conferencista: Dr<sup>a</sup> Maria Rita Bicalho Kehl. Data 19 de setembro de 2002.

<sup>34</sup> A idéia de família constituída por pai e mãe, casados, com filhos solteiros, é o modelo europeu, o modelo religioso e moral. Em certa medida é também o do Estado e o das Ciências Sociais que abordam a família.

su experiencia americana. El exilio de los jesuitas tuvo así como consecuencia la elaboración de un número elevado de obras de carácter científico que recogían buena parte de los conocimientos atesorados durante muchos años de actividad en el Río de la Plata”.

Não foram apenas religiosos que conviveram com populações chaquenhas durante o século XVIII. O processo de colonização avançava cada vez mais sobre este território intermediário – o Chaco. As terras precisavam ser demarcadas e os “civilizados” tomar posse desse espaço. Para realizar a demarcação o rei espanhol nomeava militares.

Toda la mitad del siglo XVIII estuvieron ocupadas España y Portugal en arreglos geográficos para fijar los límites entre sus posesiones de América Meridional; aunque por diversas causas no se llegó nunca á conclusion alguna definitiva. En este tiempo vinieron de España al Rio de la Plata cantidad de hombres peritos en las ciencias matemáticas, como era necesario para la demarcación. (HERNÁNDEZ, 1911, p.375)

Estes militares, a serviço do rei e movidos pela perplexidade diante de comportamentos tão diferentes, registraram em seus diários partes do cotidiano dos indígenas com os quais mantinham contatos esporádicos ou estabeleciam alianças.

Um dos militares que se destaca quanto aos relatos sobre indígenas do Chaco é Félix de Azara. Nasceu em 18 de maio de 1746 em Barbunhales próximo de Barbastro-Espanha. Foi estudante universitário em Aragón. Terminada a Filosofia, ingressou na Academia Militar de Barcelona. Em 1775 foi promovido a Tenente e em 1776 a Capitão com brilhante carreira militar. Em 1781 partiu para a América com o objetivo de terminar de demarcar os limites das terras espanholas em litígio com Portugal. Desembarcou em Buenos Aires e dali se dirigiu por terra até o sul do Brasil. No ano seguinte, foi para Assunção, onde exerceu a função de governador. Em seus diários, depois transformados em obras<sup>35</sup>, relatou suas

---

<sup>35</sup> AZARA, Félix de. Diário de Azara, ano de 1785. In DE ANGELIS, Pedro. **Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las Provincias del Rio de la Plata.** Buenos Aires: Editorial Plus Ultra, Vol. 6 1836. p.183-449.

\_\_\_\_\_. **Geografia física y esferica de las provincias del Paraguay y Misiones Guaranies.** Anales del Museo Nacional de Montevideo, 1904. Tomo I.

\_\_\_\_\_. **Viajes por la América Meridional.** Buenos Aires: Ed. El Elefante Blanco. 1998. Tomo I e II.

andanças revelando a vontade de descobrir todos os aspectos – natureza e gentes. Em 1793 entregou ao Ajuntamento de Assunção um mapa completo da região junto com uma descrição histórica, política e geográfica como resultado de seus escritos durante a navegação pelos rios Salado e Pilcomayo. Em 1801 retornou para a Espanha, onde foi homenageado pelas autoridades maiores. Morreu em Iluesca em 1821 aos 75 anos de idade.

Outro militar que descreve sobre populações indígenas é Juan Francisco Aguirre, nascido em Navarra – Espanha, no ano de 1758, foi companheiro de Azara na Comissão Demarcadora. Chegou em Assunção no dia 25 de abril de 1784. Permaneceu no Paraguai por doze anos.

No seu *Diario del Capitan de Fragata de la Real Armada Dan Juan Francisco Aguirre en la demarcación de límites de España y Portugal en la America Meridional*<sup>36</sup>, dentre outros assuntos, descreve os costumes dos Payaguá e dos Mbayá.

Regressou para a Espanha em 1798 e ocupou vários cargos militares. Perseguido pelos franceses viveu escondido na Áustria até seu falecimento, em 1811.

Ao se comparar os relatos dos jesuítas e dos militares é possível identificar, por exemplo, que a relação dos militares para com as índias diferia daquela mantida pelos jesuítas. “Yo pregunté á ocho Mbayá que tenía en mi cuarto el motivo de esta práctica, y me dijeron que el parir los hijos grandes las estropeaba y envejecía, que después era mucho trabajo é incomodidad el criarlos en la vida errante, y el darles que comer, cosa que muchas veces les faltaba à ellas, y queriéndome informar de los medios que practicaban para abortalos (AZARA, 1904 p.377)

A produção dos militares Azara e Aguirre ressalta com mais profundidade o espaço geográfico que tinham que conhecer e demarcar em nome do rei da Espanha<sup>37</sup> Carlos III e depois Carlos IV. Mas, enquanto esperavam pelos

---

<sup>36</sup> AGUIRRE, Juan Francisco: *Diario del Capitán de Fragata (1793) en la demarcación de límites de España y Portugal en la América Meridional*, publicado por Enrique Peña. **Boletim del Instituto Geográfico Argentino**. T. XIX. Buenos Aires, 1898, p. 464–510.

portugueses, registraram em seus diários de viagem dados significativos sobre as “gentes” do Chaco.

### **2. 1. 2 Fontes secundárias**

Compartilhamos da idéia de que “os estudos constroem-se sobre outros estudos, não no sentido de que retomam onde outros deixaram, mas no sentido de que, melhor informados e melhor conceitualizados, eles mergulham mais profundamente nas mesmas coisas” (GEERTZ, 1989, p. 35), tendo a liberdade de buscar em outras áreas informações pertinentes àtemática proposta.

Sendo assim, contamos com pesquisas realizadas por Branislava Susnik, Carlos Martínez Sarasola, Alfred Métraux e Guillermo Furlong, pessoas estas que passaram muitos anos pesquisando populações indígenas, inclusive as do Chaco, de uma forma geral, e acreditamos que poderão nos ajudar a entender melhor, as narrativas dos religiosos e militares.

É preciso lembrar também que “toda leitura tem sua história. Para um mesmo texto, leituras possíveis em certas épocas não o foram em outras, e leituras que não são possíveis hoje serão no futuro” (ORLANDI, 1996, p.41).

Estes pesquisadores utilizaram fontes de diferentes áreas: além da História, também da Arqueologia, da Etnologia e da Antropologia pois, em tempos de difícil demarcação de fronteiras e de questionamentos de paradigmas, “os historiadores não precisam escolher entre sociologia ou antropologia, ou entre antropologia e teoria literária para conduzirem suas pesquisas” (HUNT,1995, p.21). Sendo assim, é possível pensar o conhecimento histórico em sua amplitude, não o restringindo apenas a uma determinada área; como consequência poderemos encontrar “traços, pistas e sinais” (GINZBURG, 1989, p.143) que nos auxiliam no processo de conhecimento das relações de gênero nestas sociedades.

---

<sup>37</sup> Governantes da Espanha no século XVIII: Felipe V – 1700; Fernando VI – 1746; Carlos III – 1759; Carlos IV – 1788–1808. (RUDÉ, 1988, p.379)

Branislava Susnik nasceu na Iugoslávia; etnóloga, trabalhou no Museu Andrés Barbero em Assunção. Morreu em 1998. Escreveu inúmeros livros<sup>38</sup> que abrangem praticamente todos os grupos indígenas do Paraguai e do Chaco.

A etnóloga Susnik foi uma grande pesquisadora da América Meridional. Ela reuniu e analisou os documentos sobre a expansão das tribos, levando em conta traços culturais transmitidos de uma tribo para outra, de uma cultura para outra, as migrações e deslocamentos populacionais, a partir da pressão exercida por alguns grupos sobre outros na disputa de territórios; enfim, o cotidiano dos grupos indígenas antes e depois da chegada dos europeus. Ela é, segundo Pedro Ignacio Schmitz, sempre a primeira e mais rica fonte para quem se interessa pelos índios chaqueños.

Entre as crônicas e escritos documentais (séc. XVI ao XVIII) citadas por Branislava Susnik referentes ao Chaco, destacam-se os seguintes: Juan Francisco Aguirre, Félix de Azara, José Cardiel, Martín Dobrizhoffer, José Espínola, Adrián Fernández Cornejo, José Jolis, Pedro Lozano e José Sánchez Labrador.

Carlos Martínez Sarasola, licenciado em Ciências Antropológicas pela Faculdade de Filosofia e Letras da Universidade de Buenos Aires, dedicou-se aos estudos das comunidades indígenas e à cultura popular. Durante sete anos foi

---

<sup>38</sup> SUSNIK Branislava. **El indio colonial del Paraguay. El Guaraní Colonial I.** Asunción: Museo Etnográfico “Andrés Barbero”, 1965.

\_\_\_\_\_ **Dimensiones migratorias y pautas culturales de los pueblos del Gran Chaco y de su periferia** – Enfoque etnológico. Resistencia: Instituto de História, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional del Nordeste, 1972.

\_\_\_\_\_ **Clasificación de las poblaciones indígenas del área del Chaco etnografía paraguaya** – parte 1. Asunción: Manuales del Museo Etnográfico “Andrés Barbero”, 1974.

\_\_\_\_\_ **Los aborígenes del Paraguay III/1 – Etnohistoria de los chaqueños 1650–1910.** Asunción: Museo Etnográfico “Andrés Barbero”, 1981.

\_\_\_\_\_ **Los aborígenes del Paraguay. IV cultura material.** Asunción: Museo Etnográfico “Andrés Barbero”, 1982.

\_\_\_\_\_ **Los aborígenes del Paraguay. V ciclo vital y estructura social.** Asunción: Museo Etnográfico “Andrés Barbero”. 1983.

\_\_\_\_\_ **Cultura religiosa I.** Asunción: Manuales del Museo Etnográfico “Andrés Barbero”, 1989.

\_\_\_\_\_ **Guerra, tránsito, subsistencia** (ámbito americano) Asunción: Anuales del Museo Etnográfico “Andrés Barbero”, 1990.

\_\_\_\_\_ **Introducción a las fuentes documentales referentes al indio colonial del Paraguay.** Asunción: Museo Etnográfico “Andrés Barbero”, 1992.

\_\_\_\_\_ **Una visión socio-antropológica del Paraguay. XV–1/2 XVIII.** Asunción: Museo Etnográfico “Andrés Barbero”, 1993.

professor na Universidade Nacional de Salta e na Universidade del Salvador. Realizou trabalhos de campo em comunidades indígenas camponesas e urbanas, como integrante de equipe e diretor de projeto. Entre 1981 e 1983 corrigiu a revista especializada *Cultura Casa del Hombre*. Foi técnico no Instituto Nacional de Administración Pública e na Secretaria de Função Pública participando em programas de capacitação de recursos humanos. Na obra<sup>39</sup> aproveitada em nosso estudo, o autor dá prioridade às guerras do colonizador contra os índios para se apossar de seu território.

Alfred Métraux nasceu em 5 de novembro de 1902 em Lausane, Suíça. Realizou seus estudos em Lausane, na Escola Prática de Altos Estudos de Paris – Sorbona – e também em Hogskola de Gotemburgo – Suécia.

Foi fundador do Institut d’Etnologie e participou de várias expedições pelo Chaco<sup>40</sup> nos anos de 1928 e 1940, investigações arqueológicas em Salta em 1931, estudos etnográficos na Bolívia em 1932, missão etnológica no Haiti nos anos de 1948-1950 e várias investigações na África Ocidental, Cuba, Martinica, Índia, Chile, Peru, Paraguai, Equador e Guiana. Morreu em Paris em abril de 1963.

Guillermo Furlong, nasceu em 21 de junho de 1889 em Arroyo Seco - Santa Fé - Argentina. Ingressou na Companhia de Jesus em abril de 1903. Depois de dois anos de noviciado foi enviado à Espanha onde realizou seus estudos humanísticos e filosóficos. Também estudou em Woodstock College – Estados Unidos durante dois anos. Em 1913, regressou a Buenos Aires e atuou como professor de literatura, história, inglês, latim e grego; foi pesquisador em arquivos locais e regionais. Os resultados de suas pesquisas eram publicados na revista *Estudios*. Em 1920 estudou teologia na Espanha e pesquisou nos arquivos da Companhia de Jesus nas províncias de Aragão, Castilha e Toledo. Na Europa, teve acesso a muitos documentos relacionados à história platina. Também foi

---

<sup>39</sup> SARASOLA, Carlos Martínez. **Nuestros paisanos los índios – vida, historia y destino de las comunidades indígenas en la Argentina**. Buenos Aires: Emecé Editores, 1992.

<sup>40</sup> MÉTRAUX, Alfred. Indians of the Gran Chaco. In: **Handbook of South American Indians**, Washington, Government Printing office, 1946, vol I p. 238–245.



diretor de Congregações Marianas e assessor de vários centros de Ação Católica, Assessor nacional (1935–1940) e vice-assessor (1940-1948) do Conselho Superior da Ação Católica Juvenil. E por fim, atuou como diretor espiritual e promotor de vocações.

Dedicou-se largamente aos estudos críticos<sup>41</sup> de obras inéditas de autores jesuítas e suas respectivas biografias. Também escreveu sobre a história civil dos países platinos. Em 24 de junho de 1939, foi eleito membro da Academia Nacional de História da Argentina. Morreu em 20 de maio 1974 na cidade de Buenos Aires.

Para FURLONG (1969, V.1, p.57)

es imposible considerar al hombre separado de la profundísima realidad histórica, y ésta se adentra en lo más hondo de la existencia, en sus mismos fundamentos, para revelar lo más auténtico de la realidad. La historiografía necesita del material histórico; precisa del documento, de la fuente, de los datos, pero quien sólo se atenga a ellos no verá nunca la verdad, esa verdad que debe vivir en el ser mismo del historiógrafo, mediante la cual se puede identificar íntimamente con los hechos del pasado por el nexo indisoluble de la tradición.

A escolha destes pesquisadores deveu-se ao fator espaço no qual trabalharam: Branislava Susnik realizou suas pesquisas e análises principalmente sobre grupos indígenas do Paraguai, Carlos Martínez Sarasola sobre grupos pertencentes à Argentina, Alfred Métraux à América Meridional e Guillermo Furlong à América Platina.

## 2. 2. Análise das fontes

---

<sup>41</sup> FURLONG, Guillermo. **Los jesuitas y la cultura rioplatense**. Buenos Aires: Editorial Huarpes S. A. Biblioteca Enciclopédica Argentina. 1946, v.9.

\_\_\_\_\_ **Misiones y sus pueblos de Guaranies**. Buenos Aires: Imp. Balmes, 1962.

\_\_\_\_\_ **História social y cultural del Río de la Plata – 1536–1810 – El Trasplante Social**. Buenos Aires: Tipología Editora Argentina, 1969. V. 1.

\_\_\_\_\_ **História social y cultural del Río de la Plata (1536–1810) El transplante cultural: ciência**. Buenos Aires: Tipografica Editora Argentina, 1969, V 3.

\_\_\_\_\_ **José Cardiel y su carta-relación (1747)**. Buenos Aires. Librería del Plata S. R. L. Editores Coloniales Rioplatenses II . MCMLIII.

O documento é “o resultado de uma montagem, consciente ou inconsciente, da história, da época, da sociedade que o produziram, mas também das épocas sucessivas durante as quais continuou a viver” (LE GOFF, 1984, p.103). Sendo assim, através dos documentos selecionados para este estudo, tem-se três tipos de relatos: o primeiro de cunho religioso, o segundo de cunho militar, ambos resultantes de um contexto em que o relator e o relatado conviviam no mesmo tempo e no mesmo espaço, embora com cosmovisões diferentes. O terceiro discurso é feito a partir dos relatos dos primeiros, por pesquisadores do século XX que não testemunharam pessoalmente os fatos que relataram.

Os relatos dos missionários surgem da necessidade de conhecer o espaço e as sociedades americanas que iam evangelizar e também de convencer a Coroa, e, em geral os leitores na Europa, da qualidade de seres humanos que os indígenas possuíam. Imprescindível no estudo destas fontes é a compreensão de que os missionários jesuítas atuavam essencial e ideologicamente num processo de redução dos indígenas aos padrões comportamentais europeus.

Os relatos de procedência militar também se preocupavam com o espaço físico e humano, mas seu objetivo era a demarcação de terras para posteriores posses e não a formação ou conversão dos índios aos costumes europeus.

É importante não esquecer que os relatores tinham sua cultura e seu mundo e relatavam outras culturas, outros mundos assim como as percebiam. Ou seja, o que era relatado, se constitui na interpretação da realidade através de si mesmo (homem) e da sua visão de mundo.

Sendo assim, uma consideração importante que devemos fazer em relação a estes textos e quanto à forma como tratam o tema que hoje encontramos, é que estes relatos não tinham como finalidade primeira a de nos informar sobre a relação de gênero, e tampouco é o leitor do século XXI seu destinatário imediato. Muito pelo contrário, estes textos tinham como destinatários, em primeira instância, os superiores religiosos da Companhia de Jesus, o monarca ou o administrador que estivesse no poder e, em segunda instância, todos aqueles que desejavam estar informados sobre a evangelização e conquista da América enquanto se estava processando.

Ressalta-se que nesta pesquisa, os relatos reunidos e analisados são construídos por vozes masculinas (não existem vozes femininas), referentes aos atos, comportamentos e iniciativas de mulheres e homens indígenas durante o processo de conquista e evangelização. Através das vozes dos missionários e militares, observamos características das relações de gênero, na tentativa de mostrar que o feminino e o masculino são categorias socialmente e culturalmente construídas (PERROT, 1998, p.140) dentro de determinado tempo e espaço.

Estamos conscientes de que, numa linguagem, existe o eu (locutor), o tu (interlocutor), o aqui (lugar) e o agora (tempo). O eu tem sempre um “contrato” (contrato de discurso); está preocupado com aquele que vai ler e está inserido dentro de um grupo que também tem um “contrato” e dentro de um contexto histórico, social e ideológico.

Para Eni Pulcinelli ORLANDI (1987, p.83), “o discurso não é fechado em si mesmo e nem é do domínio exclusivo do locutor: aquilo que se diz significa em relação ao que não se diz, ao lugar social do qual se diz, para quem se diz, em relação a outros discursos, etc. Isso tudo – que se articula como formações imaginárias – pode ser analisado na relação existente entre as formações discursivas e a formação ideológica dominante.”

Segundo Carlo GINZBURG (1991, p.209), os textos “devem ser lidos como o produto de uma inter-relação especial, em que há um desequilíbrio total das partes nela envolvidas e ainda não há textos neutros”. Os textos onde buscamos observar a relação de gênero foram escritos por homens com mentalidade européia e tendo como principal objetivo introduzir os indígenas que possuíam outra forma de expressão -não a escrita-, nos padrões da “civildade” européia e do cristianismo.

Considerando que estes textos são recursos históricos continuamente forjados e elaborados por pessoas de épocas e grupos sociais diferentes, necessariamente, a produção destas pessoas está permeada tanto pelo cargo que ocuparam quanto pela inserção social à qual pertenciam. Nos documentos primários encontramos posições etnocêntricas bem acentuadas enquanto que nos

documentos secundários existe um esforço de releitura buscando elucidar a história dos povos, sociedades, culturas primitivas, que não dominavam a escrita.

O historiador deve estar atento ao modo como o texto se apresenta, não esquecendo do contexto, “deveria ser possível descobrir a dimensão social do pensamento e extrair a significação de documentos, passando do texto ao contexto e voltando ao primeiro, até abrir caminho através de um universo mental estranho”.(DARTON, 1986, p.XVII).

Para Ciro Flamarion CARDOSO e Ronaldo VAINFAS, (1997, p.377) “um documento é sempre portador de um discurso que não pode ser visto como algo transparente”. Sendo assim, é importante salientar que, para a leitura destas fontes, levamos em consideração a formação dos autores destes relatos, seus objetivos, sua ocupação e o contexto ao qual pertenciam.

O contato com os documentos referentes aos grupos indígenas do Chaco “é como tentar ler um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos, escritos não com os sinais convencionais do som, mas com exemplos transitórios de comportamento modelado”. (GEERTZ, 1989, p.20). Todo texto aborda uma realidade construída socialmente e a nossa análise sobre ele não deixa de ser, por sua vez, uma interpretação de segunda ou terceira mão (GEERTZ, 1989, p.25). Devemos lembrar também que “a partir dos fragmentos se constrói a história” (LOWENTHAL, 1998, p.62-201).

Salienta-se que este estudo de relações de gênero entre populações indígenas nômades do Chaco caminha num campo multidisciplinar, na tentativa de reconstruir experiências de construção do feminino e do masculino.

Procura-se no capítulo seguinte, a partir destas fontes, localizar, apresentar e analisar o espaço físico do Chaco, bem como conhecer a origem, as migrações e o cotidiano de cinco grupos indígenas (Abipón, Mocovi, Toba, Mbayá e Payaguá), suas relações com: outros grupos étnicos, colonizadores, religiosos, *criollos* e as mudanças daí decorridas.

### 3. OS ABIPÓN, MOCOVI, TOBA, MBAYÁ E PAYAGUÁ: Espaço, história e cultura - século XVIII

A partir da documentação escrita, busca-se neste capítulo localizar o espaço<sup>42</sup> chaquenho e analisar as características físicas mais evidentes que proporcionavam a subsistência das sociedades indígenas que o habitavam e também apresentar um pouco da história e da cultura de cinco grupos indígenas do tronco lingüístico Guaicuru. “O espaço impõe sua própria realidade, por isso a sociedade não pode operar fora dele. Conseqüentemente, para estudar o espaço, cumpre apreender sua relação com a sociedade, pois é esta que dita a compreensão dos efeitos dos processos (tempo e mudança) e especifica as noções de forma, função e estrutura, elementos fundamentais para a nossa compreensão da produção de espaço” (SANTOS, 1985, p.49).

#### 3.1. O Chaco

O Chaco é uma porção de terra que se estende no centro da América Meridional abrangendo atualmente territórios da Argentina, Paraguai, Bolívia e Brasil (mapa 01 - Chaco).

---

<sup>42</sup> “O espaço não é uma simples tela de fundo inerte e neutro. O espaço é a totalidade verdadeira, porque dinâmica, resultado da geografização da sociedade sobre a configuração territorial”. (SANTOS, 1979, p.16)



Mapa 01 – Chaco: Países

Fonte: MILLER, Elmer S. *Peoples of the Gran Chaco*. Westport: Bergin & Garvey 1999, p. 2

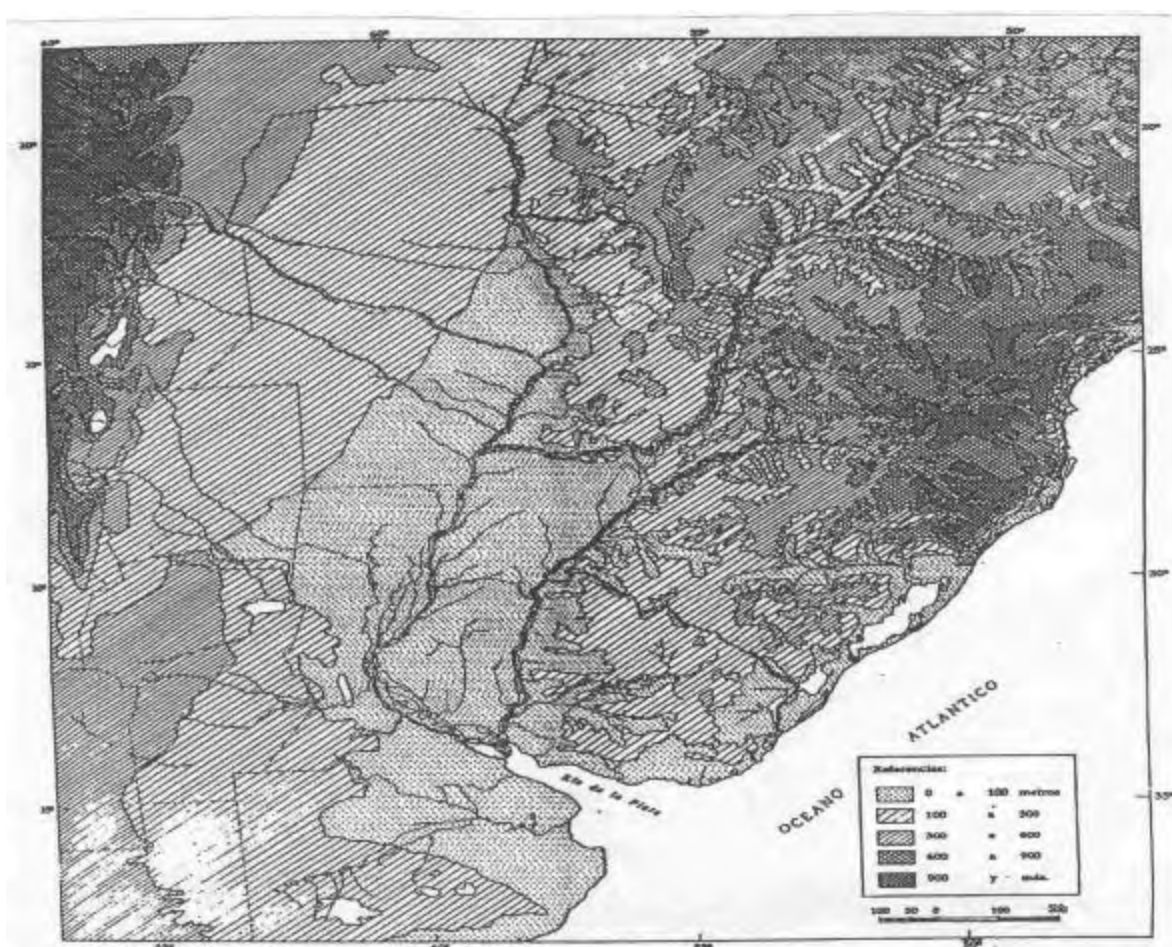
Geograficamente, limita-se ao sul com os pampas, a oeste com as serras subandinas e pampeanas, a noroeste com o planalto de Chiquitos e Velasco e a leste com os rios Paraguai e Paraná e o planalto Meridional Brasileiro. (mapa 02)



Mapa 02 – América do Sul: aspectos físicos

Fonte: SIMIELLI, Maria Elena. Geoatlas, São Paulo: Ática, 1997, p.26

O relevo do Chaco é formado por uma zona de depressão, que se apresenta como uma bacia sedimentar, de solo argiloso loessico, formada a partir da erosão das unidades geomorfológicas. Apresenta uma planície com poucas elevações, marcada por uma inclinação na direção noroeste, com altitude de 350 metros acima do nível do mar no sopé das serras subandinas. Em direção sudeste, sua altitude registra 50 metros acima do nível do mar na área próxima aos rios Paraná e Paraguai. A área situada abaixo dos 200 metros de altitude apresenta uma drenagem deficitária, favorecendo a formação de esteiros e lagunas nas margens de seus grandes rios, vales e várzeas.(mapa 03 – Relevo)



Mapa 03 – Chaco: Relevo

Fonte: MAEDER, Ernesto J. A & GUTIERREZ, Ramon. **Atlas histórico del nordeste argentino.**

Resistencia: Instituto de Investigaciones Geohistoricas (Conicet- Fundanord) – Universidad

Nacional del Nordeste, 1995, p. 20



Carlos M. SARASOLA (1992, p.43) descreve o Chaco como

una vasta llanura con porciones boscosas que se extiende desde los últimos desprendimientos del planalto brasileño por el norte; por el este, los ríos Paraná y Paraguay, por el sur el río Salado y por el oeste los primeros contrafuertes andinos. Generalmente se lo divide en tres zonas: el Chaco Boreal (al norte del río Pilcomayo); el Chaco Central (entre el Pilcomayo y el Bermejo) y el Chaco Austral (entre el Salado y el Bermejo).

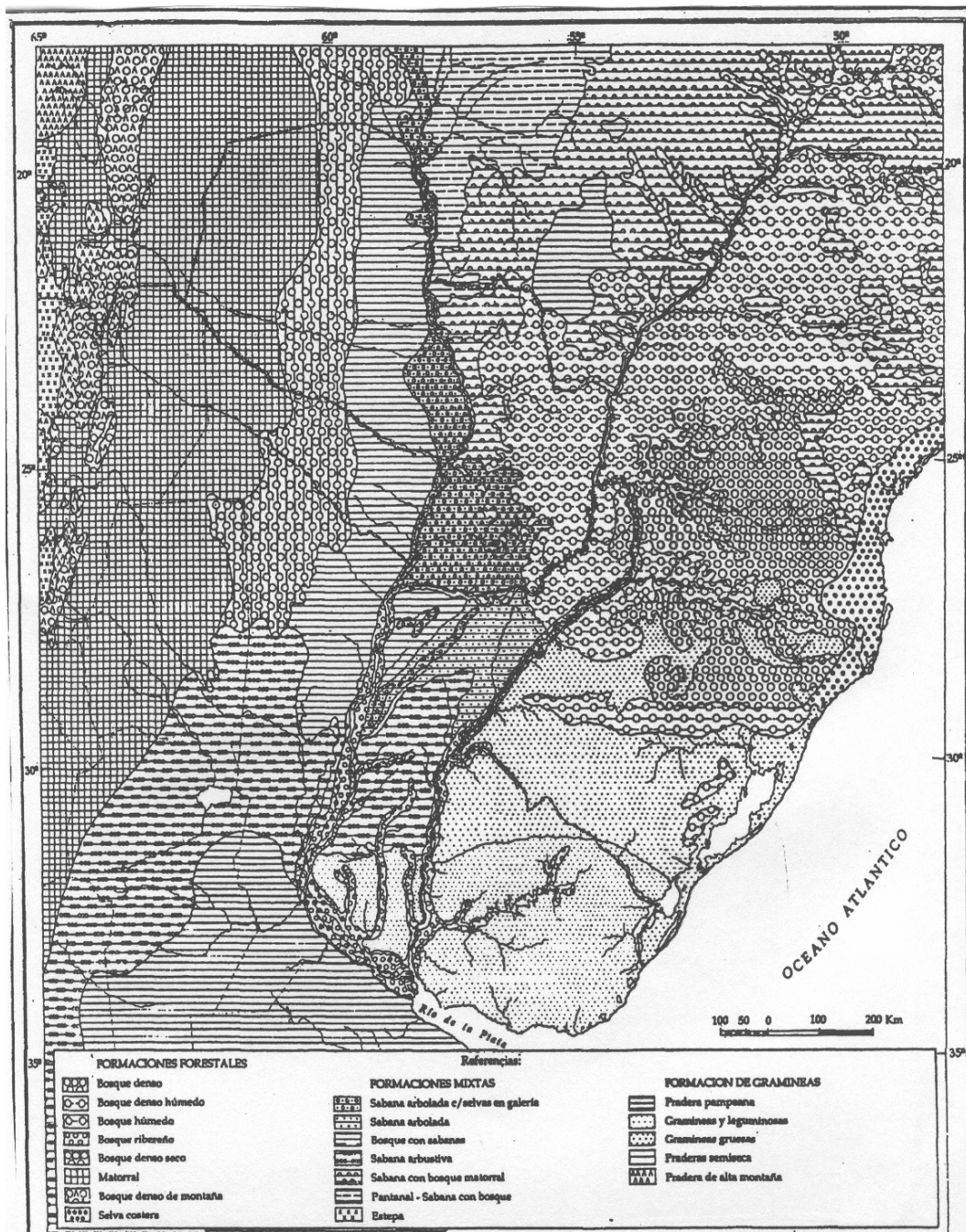
O ambiente do Chaco se caracterizava por duas estações bem definidas : o verão, estação úmida de chuvas torrenciais com inundações de grandes áreas, formando banhados e pântanos; e o inverno com um regime de precipitações escassas, ocasionando a seca e falta de água, deixando o ambiente semi-árido.

O jesuíta Pedro LOZANO (1941, p.67) relata que

Las tierras son en tiempo de aguas, tan pantanosas y llenas de anegadizos, que no se pueden andar, y en tiempo de seca son tan ardientes los soles y falta de agua, que se abre la tierra en profundas grietas, y no hay quien se atreva a andarlas, porque los caballos se ahogan de sed; bien que quedan en partes, pantanos de dos y tres leguas, y en ellos algunos esteros donde se esconden estos Guaycurús, y se sustentan de raíces de la totora, y de otras que hallan, y de aquella agua cenagosa y hedionda; conque es imposible penetren a ellos ni caballo, ni Español, sino es con evidente riesgo de perderse y ahogarse, por ignorar del todo las sendas por donde se entra.

As sociedades indígenas possuíam assentamentos pouco estáveis no Chaco. Em função das condições ambientais da região, onde há a alternância de períodos de seca e de chuvas torrenciais, realizavam deslocamentos constantes em busca de locais propícios para o seu sustento. Em períodos de seca, os grupos procuravam áreas próximas a lagoas, pântanos e charcos para seus assentamentos, pois ali obtinham água e alimentos para sua subsistência. Os deslocamentos ganharam maior mobilidade à medida em que deixaram de ser a pé e o uso esporádico da canoa como meio de locomoção e passaram a se dar a cavalo o que permitiu percorrer maiores distâncias e movimentação mais rápida.

A vegetação é formada por uma floresta rala, campos, bosques de palmeiras, plantas de área alagadiça e árvores espinhosas nas áreas mais secas. (mapa 04 – Vegetação)



Mapa 04 – Chaco: Vegetación

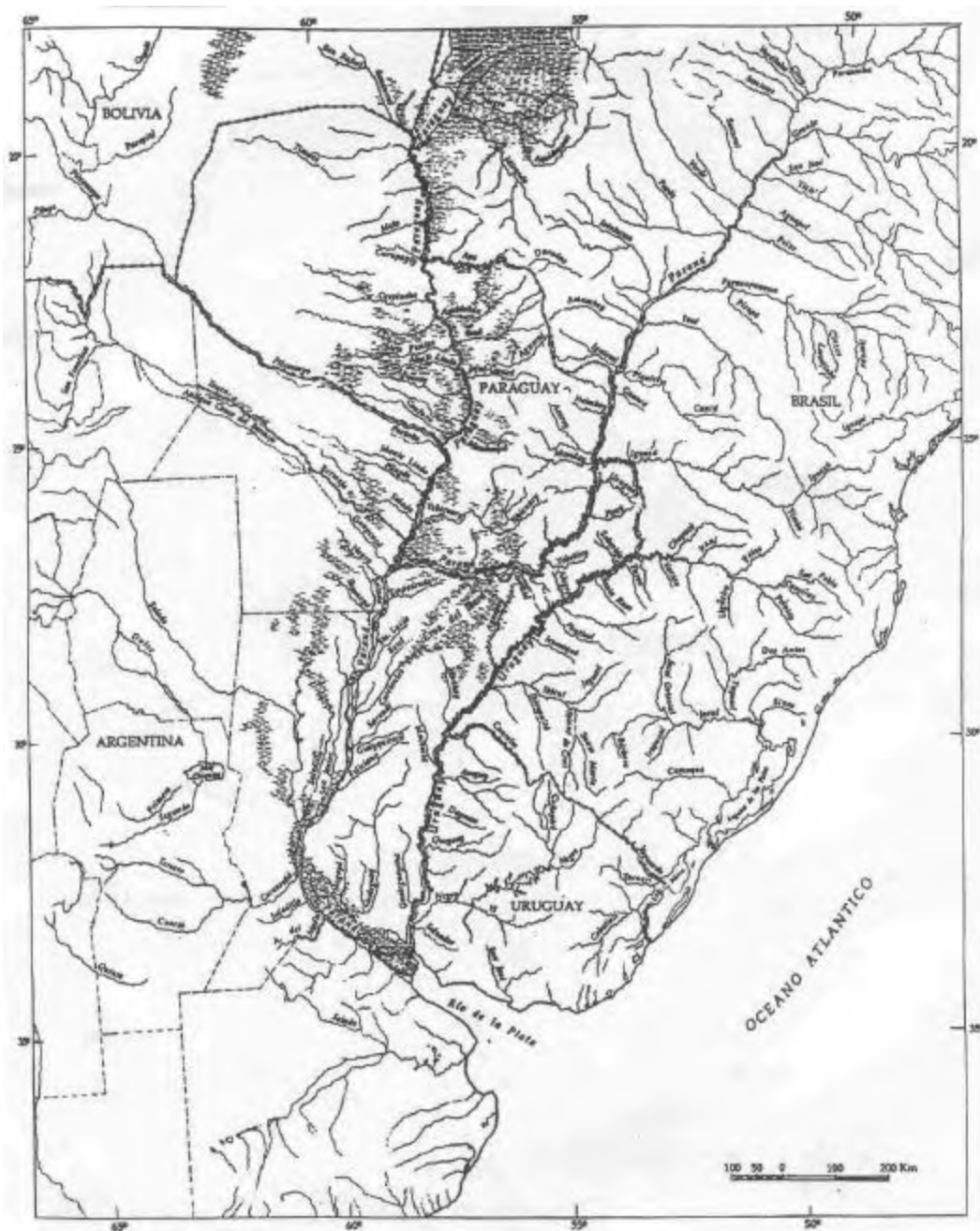
Fonte: MAEDER, Ernesto J. A & GUTIERREZ, Ramon. **Atlas histórico del nordeste argentino**. Resistencia: Instituto de Investigaciones Geohistoricas (Conicet- Fundanord) – Universidad Nacional del Nordeste, 1995, p. 27

Segundo Martin DOBRIZHOFFER (1968, p.216) “por acá se elevan colinas en suave ascenso, por allá se ven valles cubiertos de altas hierbas, que dan el mejor pastoreo a caballos y ganado de todas clase”.

José JOLÍS (1972, p.89) relata que a vegetação do Chaco “es tan rico y abundante que sólo las plantas de donde los Habitantes extraen su alimento, bebida, vestido, las que sirven de remedio en sus males y para los instrumentos de pesca y caza llegan a algunos centenares”. Também é possível perceber esta “abundância” nos relatos de AZARA (1998, T. II, p.90), quando os índios utilizavam vegetais para satisfazer suas necessidades.

el fruto de uno de estos algarrobos (ceratonia) es una gruesa vaina negruzca que, después de haber sido molida, es al menos tan buena como las agallas para hacer tinta y podría servir para otros usos en los tintes; el fruto de algarrobo, que parece una vaina de judías lo comen los pobres frecuentemente. Moliéndolo y echándolo en agua resulta por fermentación una chicha, bebida agradable, pero capaz de embriagar.

Os principais rios que atravessam o Chaco são o Pilcomayo, o Bermejo, afluentes do rio Paraguai, e o rio Salado, afluente do rio Paraná. (mapa 05 – Hidrografia) O rio Paraguai representava um limite natural para as populações chaquenhas. A zona do alto Paraguai era, no início da conquista espanhola, densamente povoada por indígenas cultivadores.



Mapa 05 – Chaco: Hidrografia

Fonte: MAEDER, Ernesto J. A & GUTIERREZ, Ramon. **Atlas histórico del nordeste argentino**. Resistencia: Instituto de Investigaciones Geohistoricas (Conicet- Fundanord) – Universidad Nacional del Nordeste, 1995, p. 23

Ressaltando o interesse dos espanhóis pelos rios, José JOLÍS (1972, p.63) (mapa - 06) escreve que

el Río Pilcomayo o Piscomayu, que en lengua Peruana significa, Río de los Pájaros, es el más grande de Chaco después del Paraná y Paraguay. Nace en la Provincia de las Charcas, entre los Montes de Potosí y de Porco hacia el Sud, uniéndose a él muchas fuentes sobre el Río Tarapaja en cuya vecindad están instaladas las máquinas de purificar la plata del rico cerro de Potosí ... Es navegable desde Potosí con barcas pequeñas en los brazos ... Pero la navegación es muy difícil y peligrosa por las naciones enemigas que impiden el cruce.



Mapa 06 – Carta del Gran Chaco: Populações Indígenas

Fonte: JÓLIS, José **Ensayos sobre la historia natural del Gran Chaco**. Resistencia: Universidad Nacional del Nordeste, 1972.

Além destes rios, existe um grande sistema de águas presente em toda a extensão do Gran Chaco, constituído por pequenos cursos de água abastecidos por chuvas locais, vertentes e lagoas. Porém, por serem rios temporários sujeitos a secarem repentinamente, estes não estimulavam uma ocupação mais perene e acabavam por forçar a migração.

As sociedades que habitavam o Chaco dispunham de uma rica fonte de alimentos devido à diversidade da fauna desta região. Uma grande variedade de peixes, répteis, aves, animais mamíferos, larvas, principalmente aquelas encontradas em tronco de árvores, além do mel e da cera das abelhas que eram muito apreciados pelos grupos indígenas e também pelos europeus. “En el Chaco hay tal cantidad de abejas, que si se pudiesen prohibir a los Indígenas sacar la miel y perturbar las colmenas por espacio de dos o tres años, dejándolas multiplicarse, la América Española estaría entonces en estado de proveer cera y de miel a toda Europa”. (JOLÍS, 1972, p.230)

Félix de AZARA (1998, p.121) também demonstra interesse comercial sobre o mel “la especie grande de la que los habitantes de Santiago del Estero recogen anualmente catorce mil libras sobre los árboles del Chaco, es más blanca y tan firme que puede mezclársele hasta la mitad de sebo. Si se criara este insecto en colmenas se podría exportar mucha cera a Europa”

Através dos atuais estudos não cabe mais dizer que os grupos do Chaco passavam por grandes dificuldades, trabalhavam muito, que suas técnicas de caça, coleta e pesca eram precárias, e viviam numa grande pobreza.

Marshall Sahlins apresenta a sociedade segmentária<sup>43</sup> como opulenta. Uma sociedade opulenta “es aquella en que se satisfacen con facilidad todas las

---

<sup>43</sup>“A tribo segmentária está marcadamente dividida em comunidades locais independentes (“segmentos políticos primários”). Estas comunidades são pequenas. Raramente incluem mais do que umas poucas centenas de pessoas, normalmente bem menores, e com exceção dos caçadores e pastores, raramente detêm mais do que umas poucas milhas quadradas como seu domínio próprio. Em termos de agrupamento, o segmento primário pode ser uma aldeia compacta ou uma “comunidade aberta” de residências e povoados. A organização precisa também varia: em certas tribos a comunidade autônoma é um único grupo de descendência (por exemplo a linhagem), em outras a associação de várias diferentes linhagens, em outras ainda uma rede frouxa de amigos e parentes que acaba por envolver a todos (um parentesco local). Mas qualquer que seja a organização precisa será a mesma das de outras comunidades da tribo: os vários segmentos primários são “estruturalmente equivalentes”. E cada um não só economicamente como

necesidades materiales de sus componentes” (SAHLINS, 1977, p.13). Geralmente são apresentadas duas formas para se chegar à opulência: as necessidades podem ser facilmente satisfeitas através de grande produção ou através do pouco desejo. Porém, no que se refere a sociedades primitivas ou segmentárias, existem outras explicações para alcançar a opulência.

Através dos registros dos missionários é possível compreender as sociedades indígenas nômades do Chaco como capazes de sobreviver neste espaço supostamente desvantajoso na visão européia:

Mientras estaban livres como las aves que vuelan de aqui para allá y sin ningún conocimiento de la agricultura, la liberal naturaleza les proveía espontánea y magníficamente de todo lo que necesitaban para vivir. Supieron por la práctica y la experiencia en qué lugar y en qué tiempo podían buscar y encontrar jabalís, ciervos, gamos, distintos tipos de conejos, avestruces, huevos de avestruz, osos hormigueros, carpinchos, nutrias, raíces comestibles, frutos de palmeras y otros árboles. Y cuando la tierra no les ofrecía todo eso en alguna época, emigraban aquí o allá, cambiando consigo sus casas. (DOBRIZHOFFER, 1970, p.352)

A partir da análise das informações destacadas observa-se que a diversidade ecológica do Chaco tornava estes grupos “opulentos” uma vez que possibilitava a obtenção de recursos naturais necessários àquela população. Mas para garantir essa opulência, a movimentação era necessária. Uma das causas do nomadismo se deve justamente ao esgotamento de recursos alimentícios. Geralmente os nômades não guardavam os excedentes, acreditando sempre que nunca lhes faltariam. A natureza armazenava quantidades de alimentos suficientes em outros lugares.

Los abipones, nunca sedentarios, siempre vagos, siempre peregrinos, se acostumbraron desde niños a no permanecer en una determinada casa. La esperanza de robo, la necesidad de caza o el peligro de enemigos que acechaban los llevaba a este género de vida, y se dejaban llevar por rápidos caballos, libres de la voluntad de nadie que les quisiera impedir una partida u ordenar un rápido regreso. (DOBRIZHOFFER, 1970, p.351)

O desperdício e a falta de armazenagem de alimentos faziam parte do cotidiano das sociedades primitivas. Uma explicação diante destas atitudes é que “inmovilizado por los productos acumulados, el pueblo podría resultar perjudicado,

---

em outros termos faz o que os outros fazem: são também “funcionalmente equivalentes”. SAHLINS, Marshall D. **Sociedades Tribais**. Rio de Janeiro: Zahar Editores. 1974, p.37

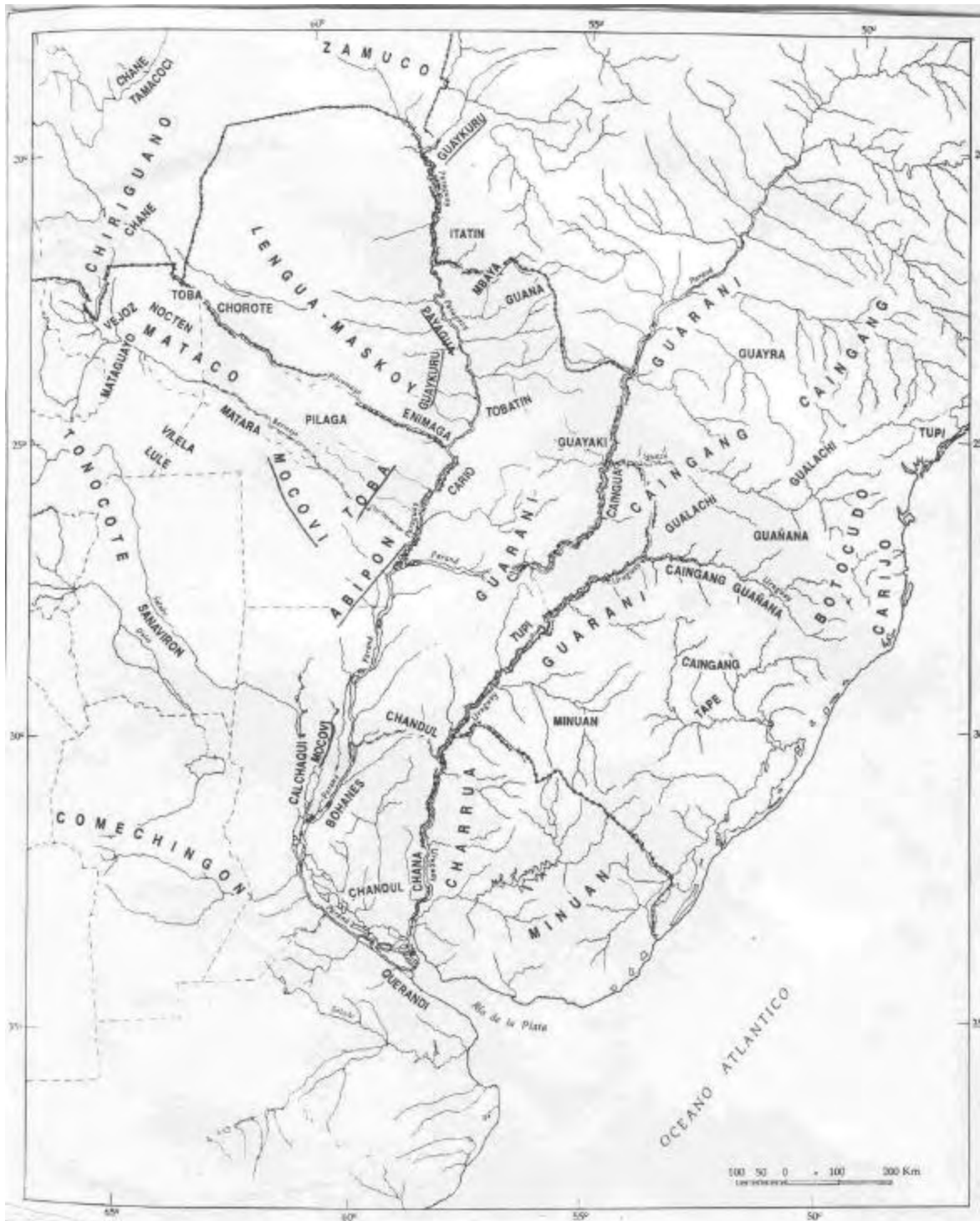
ya que con un mínimo de trabajo de caza y recolección podrían encontrar en outro lugar donde la naturaleza haya realizado su próprio almacenamiento alimentos en abundancia y mucho más variados que los hombres pueden llegar a reunir” (SAHLINS, 1977, p.46). Também devemos levar em consideração o lado social e simbólico das atividades de caça, de pesca e de coleta.

Cabe ressaltar ainda que a movimentação dos grupos indígenas do Chaco não decorria apenas da necessidade de proverem-se de alimentos, mas também das condições ambientais, citadas anteriormente, e sociais, como por exemplo, a pressão de um grupo com mais poder sobre outro com menos poder. E, por outro lado, após o século XVII, o nomadismo pode estar relacionado a outros fatores como o processo de colonização e de evangelização, que apresentaremos e analisaremos a seguir.

### **3. 2. Origem, migrações e características de grupos indígenas do tronco lingüístico Guaicuru**

As populações do tronco lingüístico Guaicuru eram essencialmente caçadoras, pescadoras e coletoras. Englobavam os Toba, os Mocovi, os Payaguá, os Mbayá e os Abipón. Ocupavam vasta zona do Chaco: praticamente todo o centro, ao norte delimitado pelo rio Pilcomayo, ao sul pelo rio Salado, ao leste pelos rios Paraná e Paraguai e ao oeste pelo meridiano de 62º aproximadamente. (mapa 07 – Populações indígenas)





Mapa 07 - Chaco: Populações Indígenas

Fonte: MAEDER, Ernesto J. A & GUTIERREZ, Ramon. **Atlas histórico del nordeste argentino**. Resistencia: Instituto de Investigaciones Geohistoricas (Conicet- Fundanord) – Universidad Nacional del Nordeste, 1995, p. 33

A denominação Guaicuru, segundo Branislava SUSNIK (1972, p.12) “es un simple apelativo guaraní para el grupo étnico que vivía en los comienzos de la Conquista hispana en la región chaqueña, desde el Rio Pilcomayo hasta el Rio Verde; en la Epoca Colonial se aplicaba este término a diferentes tribus de carácter belicoso y ecuestre, en la moderna Etnología el mismo término se introdujo para designar tribus de estrecha filiación lingüística”.

Silvia M. Schmuziger CARVALHO (1992, p.462) enfatiza que “os Guaikurú eram as tribos mais extensamente distribuídas na parte meridional e central do Chaco. Compreendiam os Abipón, Mocovi, Toba, Pilagá, Payaguá e os Mbayá”.

As sociedades Guaicuru tiveram intensas relações com todos os grupos da região, especialmente com os Mataco-Mataguayo e com as culturas da periferia como as espalhadas pelo sul da selva amazônica. Esta rede de relações se exercia fundamentalmente através da guerra, atividade vital destas sociedades.

Para Marshall SAHLINS (1974, p.37) as sociedades segmentárias

também são politicamente iguais. Por razões fortuitas, uma pode exceder a outra em bravura; no entanto, nenhuma é superior por direito e nenhuma estruturalmente subordinada, mas todas são igualmente boas na visão dos homens – se não por si mesmas, mas, sobretudo por estarem aptos a proclamar esse fato diante da mais ínfima provocação. Zelosos de sua própria soberania, não reconhecem nenhuma causa política maior que esteja acima e contra seus interesses separados. Alguns grupos podem aliar-se por algum tempo e para algum objetivo, como para um empreendimento militar,(...). Quando o objetivo pelo qual se aliaram se realizou, a aliança acaba e a tribo volta a seu estado normal de desunião.

A guerra intertribal e interétnica como meio de aquisição econômica caracteriza todas as tribos eqüestres do Chaco na época colonial.

Os grupos do tronco lingüístico Guaicuru se destacavam perante os demais, também pelo aspecto físico. O missionário José JOLÍS (1972, p.312) relata que “los Guaicurúes son de estatura algo más alta que la común, bien formados y dispuestos sus miembros, y de fuerza extraordinaria. No se ven deformes en sus Villorios, ni contrahechos porque cuando nace algún deforme, lo que es rarísimo, sus parientes le dan muerte, como también a los gemelos y a los nacidos de comercio ilegítimo”.

Segundo o jesuíta Pedro LOZANO (1941, p.61),

las naciones más conocidas del Chaco, y más cercanas a los Españoles, lo que en general se puede decir de ellos, es que son de genios vivaces, aunque muy inconstantes y torpes para las cosas del Cielo. La estatura ordinaria es bien alta y se han hallado algunos de dos varas y media. Las facciones del rostro y el color comúnmente desemejantes a las de los Europeos, de quien fácilmente se distinguen; y cuando se tiñen de colores, que es muy de ordinario, y acá llaman embijarse, están sobremanera feos, que parecen unos demonios, y causarán espanto al más animoso, si no está acostumbrado a verlos o prevenido de antemano con las noticias de su horrible fealdad.

Os grupos indígenas - Abipón, Mbayá, Mocovi, Payaguá e Toba - em estudo, apesar de ocuparem zonas ecológicas semelhantes – o Chaco – mantinham sua individualidade, tanto no plano das relações sociais como no campo simbólico. “Esta interdependencia ecológica puede adoptar varias y diferentes formas en virtud de las cuales se puede construir una tipología elemental”. (BARTH, 1969, p.23)

Ao longo deste trabalho tem-se a preocupação de indicar que estes grupos não viviam fechados numa redoma de vidro, mas em meio a grandes pressões. Primeiramente do Império Inca, depois dos europeus e também de outros grupos. Sendo assim, é importante ressaltar que a “cultura está num processo de constante transformação e que não se pode pensá-la como um conjunto estanque de traços, encerrados em baús que se sucedem no tempo, como se cada um destes baús correspondesse a um estágio pelo qual se opta”. (NOVAES, 1993, p.81)

Portanto, quotidianamente a identidade se formava. Estes grupos estavam em constantes adaptações, reinvenções. Por exemplo, a ponta da flecha que era de pedra ou madeira dura, passa a ser de ferro; conseqüentemente, modificavam-se as relações e se garantiam maiores êxitos. Também, sendo nômades estavam em constante mudança; no princípio caberia às mulheres o transporte dos pertences do grupo e filhos; com a incorporação do cavalo, o grupo adquire maior mobilidade, reforça seu ethos guerreiro e as mulheres são aliviadas daquela carga.

Sylvia Caiuby NOVAES (1993, p.82) observa que as mudanças na esfera da cultura material são mais visíveis e ocorrem num prazo mais curto do que as

que se observam na cultura espiritual. As vantagens e desvantagens de assimilação de elementos como o ferro e o cavalo, por exemplo, fazem com que estes materiais sejam rapidamente incorporados. O mesmo não acontece quando se oferece ao índio uma nova crença, uma nova forma social. Tanto é que as missões no Chaco praticamente não tiveram nenhum êxito antes do século XVIII, e as realizadas após este período, apesar de um conjunto maior de pressões, conseguiram pequenas mudanças.

Atualmente os antropólogos e os etnólogos acreditam que nas sociedades segmentárias as pessoas despossuídas de bens não são tais pelo fato de serem pobres, mas porque a liberdade de movimento era mais importante do que a quantidade de bens. “Sus posesiones materiales limitadas al extremo los liberan de todo cuidado respecto de sus necesidades cotidianas y les permiten disfrutar de la vida” (SAHLINS, 1977, p.27). A caça e a coleta, realizadas por estas populações, exigiam movimento e este garantia uma produção abundante. O excesso de produtos como ferramentas, utensílios, roupas e ornamentos inviabilizava o movimento. E ainda, as pessoas que não conseguiam transportar-se a si mesmas podiam ser eliminadas, pois acabavam atrapalhando a movimentação do grupo. Devido a estas e outras práticas os missionários classificavam os indígenas como esbanjadores, preguiçosos e bárbaros.

Geralmente os caçadores e coletores mantinham um baixo nível de vida devido às circunstâncias, porém, todas as suas necessidades materiais eram satisfeitas. Os grupos nômades do Chaco tinham poucas posses “todo su ajuar se reduce a una esterilla, y una red para dormir, com algún cantarillo o pedazo de calabaza para beber” (LOZANO, 1941, p.62), porém, não eram considerados pobres.

Quanto à questão política destes grupos indígenas Pedro LOZANO, (1941, p.62) observou que “no tienen gobierno alguno civil, ni observan vida política; solo en cada tierra hay un cacique, a quien tienen algún respeto y reverencia, que sólo dura mientras se les da alguna ocasión de disgusto, por el cual fácilmente se separan. Algunas naciones no obstante esto observan mayor sujeción a sus caciques”.

Quanto a este aspecto o antropólogo SERVICE (1971, p.73) ressalta que geralmente em sociedades primitivas

não existe um cargo permanente de chefia; a liderança passa de uma pessoa para outra segundo o tipo de atividade que está sendo planejado. Por exemplo, um homem bem idoso poderá ser o favorito para planejar uma cerimônia por causa dos seus grandes conhecimentos de ritual, mas uma outra pessoa, mais jovem e mais habilidosa na caça, poderá ser o líder natural de uma equipe que vai caçar.

No início da colonização espanhola, os povos do Chaco estavam num processo de migração e guerra na luta por espaços onde a caça, a coleta e a pesca ofereciam melhores condições de vida. Com a chegada dos europeus, as disputas territoriais foram intensificadas. A seguir serão descritas as características principais de cada grupo e o desenrolar destas mudanças valendo-se principalmente de registros e estudos de Branislava SUSNIK (1972, p.7-21).

### **3. 2. 1 Abipón**

Antes do século XVIII, os Abipón, pessoas de grande estatura, também conhecidos com o nome de Mepenes, Frentones ou Callagaes viviam na zona sul dos rios Pilcomayo, Bermejo e Salado, zona do atual Chaco argentino que se encontrava completamente descolonizado. “Fué antiguamente muy numerosa, pues en un solo pueblo de ellos cercano a la ciudad de la Concepción, halló el Padre Juan Forte uno de los primeros obreros de esta provincia, más de ocho mil almas”. (LOZANO, 1941, p.94)

Segundo José JOLÍS (1972, p.286), “esta nación está dividida en três Tribus o facciones, esto es Naquetaget, Rigagé, Yaochaniga, es decir del Bosque, del Campo y del Água. Sus Villorrios eram muchos; entre ellos uno que se veia cerca de la destruída ciudad de Concepción, tenía alreved de 8000 habitantes”.

Os Abipón pertenciam aos grupos vindos da Patagônia, com direção ao norte. Sua posterior direção, desde o médio rio Salado para o norte do rio

Bermejo inferior, ocorreu devido às pressões de outros grupos indígenas na busca de refúgio e de espaços para a caça.

A definitiva ou histórica nucleação dos Abipón ao norte do rio Bermejo inferior, diz respeito à tendência geral Guaicurú de buscar rumos nordestinos em direção ao rio Paraguai.

Na época pré-colombina os Abipón eram vizinhos dos cultivadores Matará. Ocorreram ocasionalmente inimizades, porém, nunca chegou a desenvolver-se um sistema de imposição etno-belicista. Os Matará cultivadores eram respeitados por seus vizinhos caçadores: Abipón, Mocovi e Toba. A verdadeira inimizade periférica iniciou-se frente aos ensaios espanhóis de colonização nesta área.

Devido à adoção do cavalo, (proporcionando movimentos rápidos e livres) no começo do século XVII, os Abipón adquiriram caráter expansionista, superando assim os povos vizinhos mais sedentários e pedestres. Dirigiam-se para o sul, tornando o Chaco Austral verdadeira zona de deslocamentos dos Abipón.

Obrigaram a saída dos Matará para Santiago del Estero. Apoiavam em princípio aos rebeldes e fugidos Calchaquí, porém logo os perseguiram no novo assentamento Santafesino, especialmente aos Tocaques e aos Colastines. Esta expansão de corridas livres em direção às fronteiras de Santa Fé, Santiago e Córdoba – às vezes em aliança com seus vizinhos, os Mocovi, lhes dava o *ethos* de domínio, com troféus e vitórias.

Em suas fronteiras tinham as províncias *criollas*: Salta, Jujuí, Santiago, Santa Fé, Corrientes e Paraguai. Estas províncias representavam para os indígenas lugares de caça de cavalos e gado.

Até o século XVIII penetravam preferencialmente na província de Tucumán e Santiago del Estero. Circulavam por todas as rotas até as que iam de Santa Fé aos Andes para chegar a Potosí. Esta última rota era a que canalizava o tráfico comercial colonial.

No começo do século XVIII os Abipón e seus aliados tribais passaram a interessar-se também pelas Missões Guaraníticas e arredores de Assunção sempre pegando cavalos e gado. Isso repercutiu negativamente para a segurança

tribal. Por temor a represálias por parte dos *criollos* resultavam às vezes, o deslocamento dos seus núcleos básicos de assentamento. Assim o antigo princípio dos caçadores e coletores mantinha-se vivo: “fazer guerra, quando se sabe que se ganhará a guerra. Em condições menos seguras se prefere o refúgio em terras novas do que a desmoralização”. (SUSNIK, 1972, p.16)

Viviam em constantes guerras, sendo as mais simples contra quem vinha pescar e caçar dentro de seus limites. Eles limitavam o território com umas forquilhas grandes em cujas pontas eram espetadas as cabeças dos mortos que haviam violado o território.

Segundo Elman R. SERVICE (1971, p.37), geralmente os “recursos naturais, dos quais os bandos dependem, são propriedade coletiva, ou comunal, no sentido de que o território poderá ser defendido pelo bando inteiro contra a intrusão de estranhos. Dentro do bando, todas as famílias têm direitos iguais à aquisição desses recursos. Além disso, aos parentes em bandos vizinhos é permitido caçar e coletar à vontade, pelo menos, se o solicitarem”.

O ritual de preparo para as guerras, segundo LOZANO (1941, p.95), dava-se da seguinte maneira: furavam a língua, e aquele sangue passavam por todo o corpo; diziam que enfrentariam a todos não importando idade ou sexo e matariam todos quantos pudessem. Conforme o número de mortos seu dardo (arma menor que a lança) receberia mais penas. Para se proteger das flechas dos inimigos, os Abipón usavam camisetas de couro, confeccionadas pelas mulheres. Percebe-se aí a divisão sexual de tarefas.

Seu principal alimento provinha da pesca, da coleta e da caça. Os homens apreciavam a carne de onças e a repartiam entre os parentes e amigos, pois acreditavam que a carne destas feras proporcionava valentia. Rejeitavam, ainda tendo fome, a carne de tartaruga, ovelha e galinha, pois, com ela se tornariam preguiçosos e covardes, porém, as pessoas velhas não corriam risco algum, podendo comer este tipo de carne.

As caçadas dos Abipón se realizavam coordenadamente com adivinhações xamânicas, preparando lugar, tempo e modo de atacar animais e inimigos. Os

homens tocavam seus chocalhos (instrumento musical) para atrair a futura presa para determinado lugar.

Os Abipón de *status* social mais alto nunca participavam de simples caçada pedestre, preferiam a caça a cavalo, usando as lanças, especialmente se fossem feitas com pontas de ferro (SUSNIK, 1982, p.40). Se não encontrassem os animais, entravam nos matos e ateavam fogo, forçando a saída destes. Também usavam a boleadeira de três partes, cada uma levando uma pedra forrada em couro, tanto para a caça como em guerras intertribais.

Cuidavam muito bem dos cachorros e ensinavam-lhes a caçar ratões do banhado. Só ocasionalmente comiam carne de cachorro.

Suas habitações eram simples e práticas. Duas varas compridas cravadas na terra, sustentavam duas ou três esteiras, impedindo a entrada da água e do vento. Para a chuva não molhar o solo onde dormiam, abriam nos lados das tendas uma canaleta para desviar a água.

Os Abipón, quando temiam o ataque de alguma expedição *criolla* punitiva, rapidamente saíam com suas famílias. Transportavam seus bens em redes e bolsas de fibras de caraguatá, confeccionadas pelas mulheres da tribo. Carregavam na pelota pessoas e cargas, quando cruzavam os rios menores. Nos grandes, o homem nadador levava em uma mão a corda de caraguatá amarrada na pelota e com a outra mão segurava o rabo do cavalo que nadava na frente.

As cerâmicas mais importantes para os Abipón eram os cântaros para transportar e guardar a água. O tipo de cântaro para a água indica uma difusão andina. A mulher era a portadora de cântaros.

Os Abipón também usavam algumas panelas, de 25 a 30 cm de altura, onde as mulheres cozinhavam raízes e frutos silvestres que exigem um tratamento prévio por conter substâncias tóxicas. A adoção de panelas, por um lado, permitia um aproveitamento mais intensivo da coleta, e por outro facilitava a preparação de sopas de miúdos de animais.

Nos relatos, as mulheres aparecem como curiosas e ágeis em tecer o fio e fazer alguma coisa para as festas e em particular em costurar as peles de ratões do banhado e veados, que eram sovadas a mão e costuradas, usando espinhos-



agulhas com fio de caraguatá. Os Abipón de *status* mais alto usavam – para proteger-se do vento frio – grandes mantas de pele de ratão, e os de *status* social mais baixo usavam capas curtas, geralmente de peles de veados (SUSNIK, 1982, p.148).

Os homens, no verão, andavam nus e no inverno usavam mantas, feitas com peles de ratão do banhado ou veados, para se proteger do frio. As mulheres se cobriam com mantas de couro bem enfeitadas que chamavam de queyapí e saias de pele de ratão do banhado, cada uma levando umas 22 peles. Raspavam a parte da frente da cabeça e na parte de trás faziam uma trança. Pintavam o rosto e o corpo. Furavam o lábio inferior e introduziam nele um objeto que chamam de mbetá. Os homens e as mulheres praticavam a tatuagem facial sempre com pontuação. O motivo ornamental implicava marcas de grupos familiares. Era freqüente o desenho de uma cruz na testa, linhas que passavam desde os olhos até as orelhas, linhas transversais entre as sobrancelhas e em cima do nariz. As mulheres tatuavam também os seios e os braços. (SUSNIK, 1982, p.135)

Para o jesuíta Pedro LOZANO (1941, p.95), os Abipón, “no tienen conocimiento algun de Dios, viviendo como bestias, sin policía, ni gobierno y sólo hay algun cacique a quienes los de su familia y emparentados únicamente siguen, y sólo cuando van a la guerra tienen cabeza superior, que los gobierne”. Neste relato percebe-se a intensão do missionário em convencer a coroa espanhola da necessidade de realização de trabalhos “civilizatórios” com estes grupos “sem fé, sem lei e sem rei”<sup>44</sup>.

Segundo Felix M. KEESING (1958, p.483-514), religião é um aspecto universal do comportamento humano. Toda cultura conhecida inclui um conjunto bem organizado de crenças que representam para o povo em questão, respostas efetivas aos “porquês” da vida e também provêm organização e ação apropriadas às crenças.

---

<sup>44</sup> Pero de Magalhães Gandavo, cronista quinhentista, escreveu que os selvagens da América eram gente “sem fé, sem lei, sem rei”

Nas sociedades indígenas a religião estava relacionada com as demais esferas da vida social – rituais de caça, de guerra, de iniciação, nome, etc.

A religião pode aquietar medos pessoais, instigar confiança, encorajar alguém de prosseguir. Em certos momentos da vida de um indivíduo ela o conforta porque ele sabe que vai ver seus antepassados depois de sua morte – e permite que o trabalho da sociedade seja feito. Mas pode ser necessário, também, para este último objetivo, inculcar medo e promover ansiedade, o que as crenças e os rituais religiosos também são capazes de provocar. (SAHLINS, 1974, p.151)

Ainda quanto à religiosidade destes povos cabe destacar que acreditavam na imortalidade da alma e diziam que iam para uma terra de encanto, onde existiam danças e bebidas. Quando morria o marido, a mulher guardava celibato e ficava um ano sem comer pescado. Com o tempo saíam estas viúvas pelos campos, dizendo que seus maridos deram-lhes licença para que se casassem com outro. Quando morria um cacique de linhagem, todos os homens raspavam a cabeça em sinal de luto, sendo o cabelo sempre considerado uma expressão de vitalidade.

Segundo Alfred MÉTRAUX (1946, V.I, p.332), os Abipón acreditavam que certos patos que emitiam gritos agudos eram espíritos.

Nos relatórios dos jesuítas estes povos aparecem como ingênuos, incapazes de se organizar, não possuidores de religião. Então se incumbiram de atuar entre os índios para corrigir as deformidades de seu comportamento, organizá-los e ensiná-los na verdadeira religião. Ou seja, buscava-se a legitimação da ação missionária.

Na tentativa de evangelizar os Abipón, segundo MAEDER e GUTIERREZ, (1995, p.69) foram fundadas as Reduções de San Jerônimo (1748), N. S. Concepción (1749), S. Fernando Regis (1750) e San Carlos del Timbó (1763), esta última dependente do governo de Assunção. Esta junção dos Abipón provocou divergências entre eles. Alguns aceitaram a proposta do governo e dos jesuítas, outros não aceitaram afirmando que sua subsistência e sua vida dependiam de ter os espanhóis como inimigos.

Para fundar a redução de San Jerônimo o cabildo se obrigou a enviar ovelhas e gado, pois era uma exigência do cacique. O missionário enviado para

esta redução foi Martin Dobrizhoffer. Houve muitas queixas e revoltas pois as ovelhas que receberam eram velhas e sarmentas.

A precária existência destas reduções voltou a provocar a intranqüilidade de três tribos – Abipón, Mocovi e Toba – e reiniciou uma nova fase de antigas lutas intertribais pela posse de terras e pela segurança da tribo.

### 3. 2. 2. Mocovi

Os Mocovi ocuparam basicamente a região entre o médio rio Bermejo e o rio Salado superior, tendo como vizinhos os Abipón e os Toba. Também seu *ethos* foi belicoso-eqüestre após a adoção do cavalo.

No princípio, os Mocovi dirigiram suas correrias, dentro do âmbito intertribal, contra os Lules, Vilelas e Malbaláes, fazendo seu deslocamento para as fronteiras em terras de interesse *criollo*.

O predomínio inicial de seu interesse pela hostilidade intertribal resultou, em que os Mocovi desenvolvessem um “sistema social entre clasista, militarista y patriarcal, expresado en la institución del cacicazgo – línea de abuelos - , con clase social de prestigio hereditario” (SUSNIK, 1972, p.19). Tinham uma vantagem sobre os demais Guaicuru, pois seu potencial demográfico era muito mais elevado e seus assentamentos nucleares estavam mais distribuídos pelo território chaquenho.

Em geral, no Chaco, existia bastante caça. Devido à falta de água, os grandes mamíferos concentravam-se próximos aos rios. Os caçadores Mocovi ficavam umas semanas em choças provisórias pois, assim que terminava a água os animais saíam e eles tinham que mudar também.

O jesuíta Florian Paucke (1966) relata técnicas de caça utilizadas pelos Mocovi: formavam partidas de 5 a 10 homens a cavalo e com boleadeiras quebravam o pescoço ou as pernas dos animais. A caça do avestruz, por exemplo, dependia da velocidade dos ginetes, devendo estes ter grande destreza,

já que o avestruz movia-se rapidamente. Do avestruz aproveitavam a carne, as penas, os ossos, a pele e os ovos.

Também caçavam cervos e “javalis” nas ilhas dos rios e nos banhados cobertos por juncos.

Os Mocovi praticavam grandes caçadas de onças, especialmente a cavalo e com lanças. Como proteção a um possível ataque, colocavam pelegos de ovelha por cima do cavalo. Homens e mulheres comiam com muito gosto a carne da onça, porém se a onça feria ou matava um homem ninguém comia daquela carne. Neste caso, a onça era despedaçada para expressar a vingança. Geralmente temperavam a carne de gado ou de onça com vegetais verdes e picantes.

Levavam consigo cascos de veado, para assegurar sua habilidade de corredor; dentes de jacaré para proteger dos maus espíritos, já que os jacarés eram considerados poderosos xamãs<sup>45</sup> metamorfoseados.

A caçada era realizada coletivamente, porém, o mérito era individualizado. O primeiro que feria o animal tinha o direito de escolher a parte que melhor lhe aprouvesse. As demais eram divididas entre todos os membros do grupo.

Para a coleta, as mulheres coletoras saíam em grupos, às vezes a cavalo, levando ao lado da montaria duas bolsas feitas de couro de pecari. Se a coleta era muito grande, faziam pequenos depósitos no mesmo lugar e voltavam ao assentamento.

Este grupo se diferenciava dos demais também através de identificações corporais. As mulheres praticavam a tatuagem na testa. Os homens tatuavam três linhas entre os olhos e o nariz e várias linhas verticais no queixo. A perfuração era feita com espinho de peixe arraia na qual aplicavam cinzas quentes para prevenir a infecção.

Usavam mantas de pele de ratão do banhado ou de veado, cobrindo só um ombro, permitindo o livre movimento dos braços. A parte peluda ficava por dentro e a parte lisa por fora; era decorada pelas mulheres, com desenhos em forma de

---

<sup>45</sup>“Indivíduo que, entre povos primitivos, costuma pôr-se em comunicação direta com seres sobrenaturais, por meio de sonhos, visões ou práticas mediúnicas. Geralmente o xamã dedica-se à cura de doenças, sendo portanto, médico-feiticeiro. Muitas vezes, mas nem sempre, o xamã tem funções sacerdotais”. **Dicionário de Sociologia**. RJ, POA, SP: Globo, 1963, p.363

zigue-zague, quadrados, losangos, sempre de cor roxa. Aproveitam o caraguatá e também a pele de muitos animais para fazer bolsas.

Quanto à organização social SUSNIK (1983, p.112) ressalta que

los jefes de los linajes patrilineales eran reconocidos por el privilegio de gozar de una observante etiqueta social; como miembros de la clase lideral, tenían derecho a su "proprio lenguaje", agregando a todas las palabras los sufijos "in / en" según el status por sexo del hablante. Los plebeyos no osan hombrarse con los nobles y éstos desdeñan de juntarse con ellos. Por esta misma diferenciación social practicábase el matrimonio endogámico por clases; los "nezeleaguc" consideraban que su nobleza como principales de linajes, era precisamente no "mezclarse" con la sangre extraña.

Os Mocovi possuíam um cacique geral escolhido pelos "caciques menores" dos bandos. O cargo era hereditário, porém, caso o filho não demonstrasse habilidade de líder guerreiro era destituído do cargo. Portanto, não possuíam um líder permanente e único, uma vez que, este deveria possuir capacidade especial, competência e influências. Em sociedades segmentárias a liderança é atribuída também a questões pessoais - oralidade e generosidade. Por outro lado, o líder possui uma constante dívida com a sociedade (SERVICE, 1971).

Também os Mocovi, assim como os Abipón, faziam seus rituais anteriores e posteriores à guerra. Os guerreiros traziam na ponta de suas lanças os escalpos dos inimigos mais famosos. Eram recebidos pelos xamãs e mulheres velhas. As jovens eram sempre excluídas para evitar a vingança que provocaria a infertilidade. Entoavam dramaticamente xingamentos contra os inimigos e elogios para os vencedores. Os escalpos passeavam pelo acampamento (SUSNIK, 1990, p.54). As lanças eram adornadas, pelos guerreiros, com plumas, segundo o número de inimigos mortos.

Segundo Florian PAUCKE (1966), quando morria um homem com suspeita de feitiçaria, procedia-se com o ritual de mutilação do cadáver. O corpo do morto era levado ao campo aberto e colocado sobre um monte de palha, chamuscado com fogo e disparava-se uma flecha no pescoço e no coração. Com isso acreditava-se que a flecha estaria acertando o causador da morte. Depois era realizado o enterro do cadáver. Os cemitérios eram fixos, distantes umas 30 léguas da aldeia ou do acampamento central, divididos em seções familiares.

Como todos os Guaicuru também os Mocovi, recolhiam os ossos dos mortos em combate ou em uma caçada coletiva, e os traziam ao cemitério tribal, não importando a distância a percorrer. Só depois de apaziguada a alma – fantasma do morto - a vivência do grupo ficava assegurada .

Se morresse a mulher, o marido viúvo deveria afastar-se da comunidade, ocupando-se em caçar animais ou cavalos e só poderia voltar depois de 2 ou 3 meses. A choça antiga era queimada e erguida uma nova. Também deveria cortar o cabelo e cobrir a cabeça com uma rede de caraguatá, trançada por uma mulher xamã. Por outro lado, se morresse o homem, a viúva seguia por muito tempo com lamentações e recordações públicas da destreza caçadora e habilidade guerreira de seu marido.

Com a expedição de Esteban de Urizar, governador de Tucumã, em 1710 no Chaco, os Mocoví sofreram um notável impacto, já que se viram obrigados a retirar seus assentamentos e se aproximar de Corrientes e Santa Fé. No início do século XVIII eles compartilhavam os interesses com os aliados Abipón e Toba.

A Província de Santa Fé, pretendendo pacificar o Chaco, fundou a redução de San Francisco Xavier, onde desde o ano de 1751 achava-se trabalhando o padre Florián Paucke S. J., etnógrafo e lingüista.

Os Mocovi do norte, obtiveram do governador Pineda, em 1776 (MAEDER & GUTIERREZ, 1995, p.69), o assentamento reducional de San Francisco Solano, localizado na margem chaquenha em frente ao pueblo de Romalinos. Praticamente não funcionou. E em 1807 o governador Velazco suspendeu aquela redução devido às queixas de alianças entre os Mocovi e *criollos* no roubo e comercialização de gado.

Os bandos que não aceitaram a redução foram para zonas ainda não colonizadas, misturando-se com outros bandos errantes, dizimados e refugiados de Abipón e de Toba.

### **3. 2. 3. Toba**

Segundo Branislava SUSNIK (1972), Toba é nada mais que um apelativo Guarani, pois eles mesmos se chamam de Ntokowit. Para os Guarani a denominação Toba provém do costume destes grupos de raspar o cabelo na parte dianteira da cabeça.

Os Toba também tiveram sua origem na dispersão dos patagônicos antigos. Seu movimento migratório indicaria a direção desde o sul do Chaco Austral quase ocidental para o médio rio Bermejo, mudando logo rumo às terras do rio Pilcomayo inferior, tendo por seus vizinhos os Mocovi e também os Mbayá.

A busca de assentamento nuclear entre os rios Bermejo e Pilcomayo caracterizava a todos os migrantes Guaicuru, pois tanto os Lules-Vilelas como os Enimagá – Cochaboth significavam uma barreira belicosa.

A nucleação meridional dos Tobas Takshik do corredor Toba, entre os rios Bermejo e Pilcomayo tinha que lutar com os antigos Vilelas e também mais tarde, com os Mataco. Mesmo assim, estabeleciam estreitas relações com os parentes tribais Aguilotes e Payaguá.

Este mesmo corredor servia para os Toba de entrada para seus assaltos aos estabelecimentos da província de Tucumán e para as grandes convocatórias guerreiras em união com a vizinha tribo Mocovi .

A nucleação oriental – os Takshik – se mantinha mais firme em seus assentamentos do baixo Pilcomayo. A adoção do cavalo também os transformou em bandos guerreiros junto com os Abipón e Mocovi especialmente, para assaltos aos estabelecimentos *criollos*.

Do assentamento ocidental os Toba Komlek até chegaram a realizar algumas incursões para as terras dos Zamucos do norte. No entanto, os Jesuítas começaram a fundar a Província de Zamucos.

A nucleação Emok-Toba do Chaco Boreal, teve outras origens: as agitações Abipón–Mocovi–Toba, nos meados do século XVIII, pela posse de assentamentos seguros, frente às contínuas expedições punitivas, motivaram o novo deslocamento de algumas tribos dos Toba ao sul do rio Pilcomayo. As terras ao norte do rio Pilcomayo até o rio Aguaraý–Guazú foram ocupadas pelos Toba. Eles também conseguiram a periferia e os arredores do rio Paraguai. Os Toba

pediram uma Redução com o objetivo de ter um lugar nas margens do rio Paraguai, que fosse bom para suas trocas com os *criollos*.

Os Toba não desenvolveram o status de sociedade militarista, predominando o ethos de “caçador-guerreiro eqüestre” e a consciência de linhagens patrilineares. Por esta mesma razão os bandos trocavam mais de lugar, estando menos apegadas a assentamentos duradouros.

A conduta do homem Toba era pautada socialmente por dois aspectos: por sua relação de parente social (obrigações de companheiro, irmão e cunhado) e por seu caráter (SUSNIK, 1983, p.106). A própria comunidade se responsabilizava de excluir as pessoas que demonstravam um caráter desviante. Segundo Service (1971), por ser um grupo menor, a violação de uma regra, caberá a toda a comunidade a punição – murmurações, ridículo, isolamento.

Uma das técnicas de caça utilizadas pelos Toba era a de acender fogo em várias partes do campo deixando apenas uma saída. Os caçadores com um pedaço de pau iam matando os animais que fugiam do fogo, auxiliados sempre pelos cachorros.

Na falta de sal eles colocavam sobre a carne areia do rio para torná-la gostosa.

Os Toba eram caçadores mas não dispensavam a pesca como um abundante complemento alimentar. Adotavam as redes do tipo chulupí-chorotí, porém, preferiam usar a flecha arponada. Também usavam anzóis com isca de carne de avestruz.

Quando a coleta era abundante, as mulheres Toba armazenavam na copa das grandes árvores para proteger das intempéries.

A coleta de mel era bastante praticada pelas tribos chaquenhas e pelos Guarani. Todos conheciam vários tipos de abelhas. Os homens Toba recolhiam o mel e armazenavam em bexigas de avestruz.

Os Toba tatuavam as bochechas como identificação tribal. A pintura era realizada principalmente para ocasiões festivas. A forma de pinturas variava entre círculos e triângulos. Usavam genipapo para colorir.



De ampla difusão chaquenha eram as camisetas de fibras de “caraguatá”, sem mangas com ombreiras separadas em forma de poncho sempre tipicamente trançadas. Era uma peça do vestuário tipicamente masculino e servia para proteger o guerreiro contra as flechas de ponta de madeira.

Os xamãs Emok–Toba usavam de preferência a tiara de penas de pássaros. Os caçadores usavam penacho de penas brancas de avestruz e como pendentes bicos de tucanos. Os homens em geral usavam grandes colares de conchas. Nesta tribo, os homens se enfeitavam mais do que as mulheres. Percebemos aqui a diferença em relação ao gênero: homem/mulher e também a diferença dentro da diferença: homem/homem.

Nas armas utilizadas pelos Toba destacavam-se as flechas, os arcos, as “chikwá” de madeira de jacarandá, sendo seu tamanho uma terça parte do total da flecha, com pontas lisas e com dentes. Mais tarde também faziam flechas com pontas de ferro. Também utilizavam a boleadeira.

Além das bolsas de caraguatá como elemento principal de transporte, o trabalho em rede se aplicava também para outros fins: o entrelaçado imbricado em forma de uma bolsa retangular era usado como máscara em rituais de comemoração de vitórias contra o inimigo.

Segundo SUSNIK (1983, p.56)

en la creencia de los Toba, el “payak” desempeña el rol decisivo en la existencia del hombre; con el “payak” se designa un conjunto de espíritus malignos que causan desgracias de los individuos y de la comunidad; pueden vivir en árboles o en el agua; algunos animales pueden llevar al “payak”, pero nunca un hombre; el término “payak” se aplica asimismo a toda clase de fenómenos extraños y misteriosos; destruyen al hombre aprisionando su alma, pudiendo, a veces, servirse para tal fin de los mismos shamanes.

Os Toba se assentaram em território paraguaio recém no final do século XVIII e descendentes destes são os que habitam hoje o Chaco paraguaio.

### **3. 2. 4. Mbayá**

Segundo Pedro LOZANO (1941, p.69)

toda esta nación se divide en tres parcialidades, y aunque todas tienen una misma lengua, visten un mismo traje y observan un mismo modo de vivir, ritos y costumbres parecidos a otros del Chaco, con todo eso guardan poca unión entre sí, por ser de su natural soberbios, prefiriéndose los de una parcialidad a la otra. La primera parcialidad son Guaycurús, que en su lengua llaman Codollate o Taquiyiqui, que quiere decir los de hacia el sur, y éstos son los corsarios más ordinarios de la provincia del Paraguay, y llegarán a doscientas familias. Los segundos son los Guayacurutís, que en su lengua se llaman Napinyiqui, que significa los de hacia el poniente, que serán también otras doscientas familias, y están emparentados con los Guaycurús Codollates, y a las veces viven juntos en un puesto, pero la enemistad que tienen entre sí, y los celos con que andan sus mujeres, les hace separar muy presto su estalaje, y retirarse a sus propias tierras, que son las que caen a las espaldas del río Bermejo, que es también patria de los indios Naparús, a quienes mandan como señores, y con quienes están emparentados. Los terceros son los Guaycurús Guazus, que en su idioma se llaman Epiquayiqui, como si dijeran los de hacia el norte, y serán como trescientas familias; han sido enemigos capitales de los Españoles, y mantenido guerras continuas con ellos.

Branislava SUSNIK (1972, p.12) resalta que os Mbayá habitavam o Chaco Central, ao sul do rio Pilcomayo, ao oeste dos Toba e à direita dos Enimagás– Cochaboth, com os quais disputavam terras de caça. Esta situação se devia aos deslocamentos tribais no ocidente do Chaco Central como conseqüência da pressão periférica desde os rios Guapaý e Bermejo já nos primeiros tempos da expansão incaica. Desta maneira, os Mbayá cruzaram o rio Pilcomayo e penetraram no Chaco Boreal em dois ramos:

Um ramo constituído pelos Taqui-yiquis, Piqua-yiquis y Napipin-yiquis, foram para o rio Paraguai até a confluência com o rio Yabebirí; lutaram pela caça com os “Yaperús” do ramo “otuquis – pámpido matogrossense”, encontraram a atraente periferia dos cultivadores Guarani e a vantajosa aliança com os canoieiros Payaguá. Seguiram cultivando alianças intertribais especialmente com o grupo Napipin-yiqui do sul, sobre o rio Pilcomayo.

O outro ramo seguiu, primeiramente, o rumo ocidental do rio Pilcomayo e depois para o nordeste até penetrar nas terras do Alto Paraguai, desde o rio Verde para o norte. No caminho encontraram os cultivadores Chanés-Arawak que ali pressionados pelos deslocamentos de outros grupos da cordilheira, vieram se instalar.

Os Mbayá e os Chané possuíam culturas diferentes. A dos Mbayá era de agressividade belicosa como forma de tomar posse de bens e manter a segurança da tribo. Já a dos Chané, era uma cultura baseada na tranqüilidade dos cultivadores e na aceitação de pactos amistosos periféricos.

Se um cacique Mbayá se casava com a filha de um cacique Chané, adquiria o direito de dispor de toda a parentela e de toda a aldeia pertencente a este cacique Chané. Com este status realizava freqüentes visitas sobretudo em época de colheitas e sempre como senhor frente a seus vassallos, começando assim uma hierarquização etno-social.

Sucedió que los caciques Eyiguayeguis<sup>46</sup> que casaron con mujeres Niyololas<sup>47</sup> cacias ó capitanas, tenían por suyos los vasallos de sus esposas; y desde entonces los reconocen como tales. Por ésto los capitanes Eyiguayeguis solo tienen criados: el vulgo Guaycurú no adquirió derecho sobre aquellas gentes. De aquí és que los Niyololas á los caciques Guaycurús y á sus parientes apellidan Nuestros Capitanes, pero al resto de la nación y á los que no están emparentados con caciques llaman Nuestros Hermanos. (SÁNCHEZ LABRADOR, 1910, p. 266-267)

Este *status* intertribal contribuiu essencialmente ao posterior desenvolvimento das diferenças hierárquicas entre os Mbayá, pois a mesma convivência resultou numa estratificação *etno-social*.

Para resguardar sua integridade étnica eles chegaram até a desenvolver o matrimônio por *status* social: um homem de *status* lideral somente podia casar-se com uma mulher do mesmo *status* e nunca com uma de *status* comum, tratando de manter a pureza da linhagem.(SUSNIK, 1983, 94-114)

Nos séculos XVI e XVII, guerras e trocas de elementos culturais como o metal e o cavalo pelo resgate de prisioneiros, caracterizavam a relação dos Mbayá do sul com os espanhóis. O Paraguai Oriental seguia sendo a periferia vantajosa como antes da conquista dos Guarani.

A guerra intertribal não era motivada só pela simples vingança, mas também por uma agressividade em busca de vantagens de novos recursos

---

<sup>46</sup> Refere-se ao grupo Mbayá

<sup>47</sup> Refere-se aos cultivadores Chané

substanciais. Portanto, a troca e a guerra aparecem como parte de uma mesma estrutura reguladora das relações entre os grupos.

As moças solteiras acompanhavam os guerreiros e ficavam encarregadas de coletar frutas ou raízes durante o trajeto e carregar os objetos necessários. A relação sexual era permitida, porém em caso de gravidez, o aborto era obrigatório.

Ao voltar da expedição, os guerreiros vitoriosos traziam escalpos de seus inimigos para suas mulheres, provando sua valentia. As mulheres colocavam o escalpo em uma estaca e entoavam cânticos de glorificação. A dança de escalpos constituía um núcleo festivo da vitória. Expostos todos os escalpos, os jovens guerreiros iniciavam a dança, geralmente mascarados para proteger-se e não serem identificados pela alma vingativa da vítima. Usavam também colares com dentes de jaguar, símbolo da agressividade matadora. O matador como dono do escalpo adquiria o direito de usar adornos de penas roxas, símbolo de sangue – vida.

Pelo interesse em cativos escravos, rapidamente abandonaram a prática do escalpo, exceto em se tratando de inimigos que eram chefes guerreiros. Porém quando matavam os brancos, levavam consigo as cabeças e chegando no assentamento davam-nas para as mulheres velhas e para os moços que as arrastavam euforicamente.

Para a cidade de Assunção o perigo “Guaicuru” era constante. Para os Mbayá do Sul, entretanto, desde meados do século XVII, existia o perigo da penetração dos Lengua-Cochaboth, que abandonaram seu habitat centro-chaquenho, escolhendo o curso do médio rio Pilcomayo e assentando-se nas terras de caça dos Mbayá do sul.

A intervenção punitiva de Assunção contra os vizinhos Guaicuru em 1678, provocou uma debandada tribal importante e um estado de pânico entre as tribos. Intensificaram-se também as epidemias de varíola - o fator mais negativo do contato entre índios e espanhóis.

A nova cultura eqüestre resultou em novas formas culturais: sua superioridade de cavaleiros, favorecia o domínio sobre as tribos pedestres e a busca de prisioneiros de diferentes etnias. O grupo destacou-se dos demais por

desenvolver técnicas de domar, montar e criar cavalos, técnicas estas descritas, em detalhes, pelo jesuíta Sánchez Labrador (1910).

Os Mbayá acreditavam que as almas dos caciques guerreiros vagavam sobre os cavalos montados incitando assim novas aquisições botineiras.

A adoção do cavalo começou a ter uma verdadeira significação social, de prestígio para o Mbayá diferenciando-os dos demais grupos. Os que não possuíam cavalos eram olhados como inferiores, como vassalos. Ser homem implicava ter 2, 4 ou mais cavalos para operar melhor em suas correrias e assaltos<sup>48</sup>.

Em meados do século XVIII a situação periférica dos Mbayá começava a mudar. Os Lengua-Cochaboth e os Enimagá, que já haviam ocupado as terras de caça dos Mbayá do sul, penetraram no norte chaquenho, disputando com os Mbayá do norte terras, cavalos e prisioneiros.

Os antigos bandos dos Eyiguayegi–Mbayá viviam temporariamente em lugares e épocas apropriadas para as grandes caçadas. Uma invasão de outra tribo no espaço vital provocava guerras intertribais.

Adotaram o cavalo e praticavam as montarias coletivas para a caça de grandes animais. Saíam em grupos de 20 a 30 Mbayá. Quem descobria a caça dava gritos para avisar. Poucas vezes usavam flechas, preferiam matar com um porrete. Dos grupos do Chaco, somente os Mbayá podiam realizar tais montarias pois dispunham de grande quantidade de cavalos treinados para a caça.

Os Mbayá caçavam cervos e veados a pé ou a cavalo. Utilizavam uma técnica especial. Buscavam um espaço mais baixo, cercavam-no com ramos de árvores deixando só uma entrada e uma saída. O pasto era queimado previamente; quando brotava, formava um pasto novo atraindo os animais. Construía suas choças próximo dali e ficavam observando a entrada dos animais. Assim que entravam, fechavam as aberturas com tiras de couro. Os caçadores entravam e com flechas ou porretes matavam logo os animais assustados.

---

<sup>48</sup> Palavras como “assaltos”, “roubos”, ou ainda, “saques” estão dentro da concepção dos brancos e não dos índios.

A caça da onça era mais fácil coletivamente. Estes animais ameaçavam a segurança da comunidade e ocasionavam grandes estragos em seus cavalos, bois e ovelhas. Geralmente encurralavam o animal dentro de um círculo de fogo e ao vê-lo tonto o matavam com lança ou porrete. Não usavam flecha para não estragar a pele da onça. Os caçadores–guerreiros mais prestigiados comiam a carne da onça.

Nas caçadas coletivas a presa correspondia a quem desse o último golpe, porém a carne era repartida entre todos. Também praticavam a caça individual, uma vez que significava a prova da coragem de um caçador.

Nos meses de junho e julho, saíam para pescar na beira do rio Paraguai. Os membros da classe líder rejeitavam a pesca, porém comiam o pescado adquirido por seus servos. Nunca usavam a canoa para a pesca. Na confluência de pequenos rios pescavam com flecha simples. Na beira do rio Paraguai, lançavam suas flechas arponadas com pontas de osso ou madeira. Também recorriam ao anzol de metal (produto de troca com os espanhóis). Como isca, utilizavam caracóis ou alguma fruta silvestre.

Os grandes palmares, que se estendiam desde o rio Aquidabán ao norte era o lugar preferido para seus assentamentos. Da palma “namogoligi” retiravam uma substância farinhenta, doce e fresca de que faziam farinha vegetal e suco. A fruta servia para preparar vários tipos de comidas.

Conheciam o arroz silvestre do alto Paraguai, mas para colhê-lo precisavam canoas; como não as tinham, trocavam o arroz com os Payaguá.

Quanto às origens deste povo, segundo José SÁNCHEZ LABRADOR (1910, p.50-51), os Mbayá tinham três versões:

1ª - Dicen unos que sus antepasados vivían escondidos en cierto lugar subterráneo y que de allí salieron para poblar la tierra. Aunque estaba el sitio debajo de tierra, no era profundo, sino que tocaba la superficie. Nadie sabía que aquella tierra sirviese de arca que contenía Eyiguayeguis. Una casualidad descubrió el tesoro oculto. Pasó por aquel lugar un perro, cuyo delicado olfato percibió los hábitos que exhalaban los Eyiguayeguis, que vivían en aquella caverna como aherrojados. Paróse y empezó á arañar la tierra y abrió boca capaz por la qual salieron á ver la luz los soterrados valentones. No pasa más adelante el discurso de los que reconocen por su libertador á un perro [...]

2ª Otros, queriendo dar más elevación á su principio, lo atribuyen á un pajaro. Acaso por ésto les roban las plumas todo su cariño. No había en la tierra. Eyiguayeguis ahora muchos años. Pero se remedió este defecto por un medio

peregrino. En una encumbrada montaña buscó su habitación un pájaro de corporatura extraordinaria. Halló en las concavidades de las peñas agujeros espaciosos, en uno de los cuales formó su nido: puso sus huevos y los calentó. Veis aquí que en lugar de aves de la misma especie, por metempsicosis admirable, los que habían de salir pollos, salieron Eyiguayeguis. Estos fueron poblando la tierra, enseñoreándose de las gentes.[...] 3ª dicen los Guaycurús (...) que salió el primer hombre y la primera mujer que á su numerosa descendencia sirvieron de troncos.

Entre os Mbayá, os xamãs possuíam sua própria choça. A base era redonda e duas esteiras grandes serviam de parede. Não passava de dois metros. Neste local os xamãs praticavam sua magia terapêutica com os enfermos ou iam em busca das almas externas.

A forma mais extraordinária e quase universal de controle, na sociedade primitiva, se denomina xamanismo. (...) A tarefa normal do xamã é diagnosticar e curar doenças. A doença é sobrenaturalmente causada e sobrenaturalmente explicada; as causas mais comuns são a perda da alma (ou roubo da alma), estar possesso de espíritos malignos que se estão vingando ou foram “enviados” por feiticeiros, e a intrusão de objetos estranhos no corpo da pessoa doente por feitiçaria. Assim, o diagnóstico consiste, simplesmente, em conjecturar “quem” fez aquilo ou “o que” foi feito (isto é, que objeto estranho foi introduzido) na vítima. Uma vez diagnosticada a causa, uma contramagia que neutralize a obra do feiticeiro ou a mera remoção do objeto por artes mágicas (ou, usualmente, a escamoteação ou destreza manual do xamã) é tudo o necessário para voltar a pôr o paciente em pé. (SERVICE, 1971, p.94-95)

Nos cemitérios comuns se levantavam sobre a tumba dos caciques guerreiros pequenos cobertinhos de esteiras.

Não apreciavam muito a tatuagem, porém a pintura sim, com ornamentação estilizada. As mulheres de linhagem nobre por afiliação evitavam qualquer tatuagem no rosto, porque era sinal de vassalagem Chané-Niyololas ou de *status* de diferente origem étnica. As mulheres de hierarquia mais baixa praticavam a tatuagem facial em pequena escala: linhas verticais no queixo, deixando sempre livres as bochechas para pintar. As primeiras pontuações eram feitas na puberdade, utilizando espinhos de peixes e, como substância desinfetante e pigmento, as cinzas das folhas de palma ou de genipapo. As mulheres de linhagem se tatuavam, às vezes, desde o ombro até a mão, com formato de triângulos ou quadrados. Este aspecto será retomado no capítulo IV. Todas pertenciam ao grupo Mbayá, porém, existiam diferenças entre as mulheres de acordo com sua posição social: diferença na diferença.

Os Mbayá variavam o penteado conforme idade, gênero e *status* social. As crianças usavam o cabelo solto até a idade de 4 ou 5 anos. Depois faziam mechas nas laterais e no centro, sendo o resto da cabeça raspada. Aplicavam cera preta na mecha central. Os homens usavam dois penachos em forma de lua crescente. Pintavam os espaços raspados com urucum. Também as moças que passavam para mulher deviam submeter-se a raspagem, conservando somente uma mecha de cabelos que ia da frente até a nuca.

As mulheres Mbayá, usavam saias de peles de veado e pelego de ovelha, sendo que o pêlo e a lã sempre eram removidos. As mulheres de status cacical usavam uma sobre-veste de algodão, feita de dois pedaços de algodão costurados, que era usada sobre o ombro esquerdo e na cintura. (LOZANO, 1941, p.71)

Os penachos eram multicores e os cobre-nuca eram de penas brancas de avestruz, às vezes tingidas de urucum.

Usavam o barro fino das barrancas do rio Paraguai para fabricar cântaros, vasilhas para festas, para guardar farinha ou alimentos, pratos, vasilhas funerárias e outras. Tudo em pequenas quantidades, porque sendo nômades com poucos objetos sua mobilidade poderia ser melhor.

Somente os Mbayá adotaram o trabalho de metalurgia interessando-se basicamente pela confecção de adornos em prata. Trocavam cavalos e prisioneiros com os *criollos* para conseguir a prata.

Os Mbayá cruzavam periodicamente o rio Paraguai, atacando, assaltando e se apoderando de tudo que encontravam, até mesmo jovens mulheres Guarani e mestiças, as quais levavam cativas para depois pedir resgate.

Os Mbayá do norte eram um grande problema para os espanhóis. Ocupavam as terras desde o rio Verde até o Alto Paraguai, chegando próximo a Corumbá.

Em 1661 cruzaram o rio Paraguai, atacaram as duas reduções jesuíticas de Itatim feitas com Guarani (a de Santo Ignácio e de Santa Maria da Fé), destruindo tudo, roubando o gado especialmente o cavalari e aprisionando índios, obrigando os jesuítas a abandonar estas reduções.



Em 1673 não havia ao norte do rio Manduvirá nem estâncias, nem populações *criollas*, nem povoados Guarani, nem estancieiros e povoadores pobres, tudo estava sob o comando dos Mbayá. Durante 120 anos os Mbayá ficaram donos destas terras sem que nada pudesse fazer o governo da província do Paraguai.

Caçavam os índios pedestres e os entregavam aos Payaguá que os vendiam em Assunção. Ou os transformavam em seus vassallos, uma vez que, quanto mais vassallos possuíssem maior seria seu status e seu poder político e econômico.

Quando morria um Mbayá, era enterrado com seu arco, sua flecha e todos os seus pertences eram queimados para evitar que a alma ficasse em algum destes objetos. Porém, com o uso do cavalo, de cativos e de propriedades, começou um sistema de heranças e assim surgiu uma forte competição para ver quem deixava mais bens como herança. Aparece aqui mais um exemplo de mudança cultural.

O jesuíta José SÁNCHEZ LABRADOR (1910, p.48) relata que quando morria alguém do grupo Mbayá,

los parientes del defunto continúan su duelo con nuevos ritos. Las mujeres se tusan el pelo á su modo y no le vuelven á cortar hasta que les crece y llega casi á los hombros. Los hombres hacen lo mismo y dura la cerimonia los meses de su duelo, que suelen ser dos ó más, según la calidad del difunto. Todos los de la parentela se abstienen de algunos alimentos, como pescado, carne de ciervo, etc. ; reducidos á comer palma y legumbres si las consiguen de los Niyololas. No juegan ni concurren á las borracheras, que son sus fiestas. Tampoco se pintan con notique ó nibadena; ni se ponen adorno alguno de sus cuentas ó planchitas. Guardan un retiro, para infieles, muy estrecho, pues no salen de su toldo sino á lo muy preciso. Los hombres están sentados en ademán de absortos, haciendo flechas, etc., ó echados, de dolor rendidos. Las mujeres se entretienen en sus cuotidianas labores. Duran estas señales de dolor hasta que el cacique les manda alegrarse.

Segundo Alfred MÉTRAUX (1946, V.1, p.332) as almas dos Mbayá mortos permaneciam perto do seu domicílio funerário e gastavam seu tempo dançando sem nunca se sentir cansadas. O gemido dos vivos para os mortos era ouvido antes do amanhecer. Mulheres viúvas sentavam no chão e, olhando para o leste,

mantendo os braços sobre suas cabeças, balançavam-se para frente e para traz, choravam e proclamavam as realizações dos defuntos.

Os portugueses de São Paulo buscavam ouro no Mato Grosso e constantemente estabeleciam conflitos com os Mbayá. A via de comunicação e transporte acontecia através dos rios que estavam sob o domínio dos Mbayá. Seu interesse não era o ouro, pois preferiam a prata para seus adornos.

Diante de constantes ataques, os portugueses criaram fortes defensivos: Nova Coimbra (1775) e Corumbá (1778) sobre o rio Blanco e Pan de Azúcar.

O governo de Assunção passou a organizar melhor a defesa através de fortes e milícias permanentes.

Diante desta situação, em 1759, o governador Jaime de Saintjust, recebeu em Cabildo aberto o famoso cacique Epilig Lorenzo, dos Mbayá e se firmou um acordo de paz que se baseava em três premissas: a) o limite entre as terras Mbayá e as do governo do Paraguai ficava fixo no rio Jejuí; b) o compromisso dos Mbayá de não roubar mais gado e cavalos das propriedades ao sul do Jejuí; c) o governador se comprometia em aceitar, periodicamente, as visitas dos caciques com suas tropilhas para praticar as trocas. (SUSNIK, 1983)

Dentro daquele princípio “se não consegues vencer o inimigo, alia-te a ele” os portugueses se aliaram ao Mbayá para se apossar das terras do Mato Grosso. O gado e cavalos roubados em Assunção e arredores eram vendidos em Corumbá e Cuiabá. Isso despertou a ira do governador paraguaio, Lázaro de Ribera, que em 1796 provocou uma grande matança de índios Mbayá. Uma matança pública também foi realizada em Vila Real de Concepción de uns 75 homens Mbayá que tinham sido presos por uma expedição. Os cativos desarmados e amarrados pela cintura foram assassinados a golpes de adaga e lança.

A ação foi levada até a justiça e sobre ela se ouviu também a voz do padre Amancio Gonzáles. Surgiu uma grande polêmica no próprio Cabildo desaprovando a matança.

Através de expedições, construções de fortes e muita violência o governo paraguaio foi transformando as terras dos Mbayá em estâncias e vilas.

No governo de Francia, os Mbayá que sobraram foram obrigados a abandonar as terras paraguaias e ir para a Colônia Miranda de Mato Grosso onde hoje subsistem os últimos representantes – os Caduveo.

### **3. 2. 5 . Payaguá**

O rumo migratório do povo Payaguá indica a direção de sul para norte ao longo rio Paraná e do rio Paraguai. Eram os donos do rio Paraguai. Seus assentamentos nucleares dividiam-se em dois grupos: o do sul, conhecido historicamente como Agaces-Payaguá, que dominava a beira do Paraguai desde abaixo do rio Pilcomayo até a confluência do rio Negro com o rio Paraguai; e o do norte, os Sarigué-Payaguá, que dominavam o rio Paraguai desde o rio Verde até o Alto Paraguai.

Moravam em choças de esteiras, porém pouco espaçosas e sem corredores. Durante o inverno estas moradias eram mais estáveis. Cada uma abrigava de 15 a 20 pessoas. (SUSNIK, 1982, p.105)

Suas choças eram construídas nas margens do rio Paraguai, preferindo sempre a confluência de um pequeno rio. O rio Verde era o lugar preferido para uma convivência local de vários grupos de canoeiros pescadores para as cerimônias, guerras e saques.

As mulheres iniciavam suas tatuagens aos 7 a 9 anos. Em linhas, do couro cabeludo até o queixo. Linhas horizontais sobre os lábios. Linhas verticais sobre as sobrancelhas.

Estimavam muito a pintura no rosto e no corpo. Pelo fato de estarem em contínuo contato com os Mbayá e Chané, acabaram adotando muitos de seus desenhos. Os homens preferiam as cores negras de genipapo e vermelhas de urucum. Pintavam os braços, especialmente para os combates competitivos do norte contra o sul. As mulheres aplicavam desenhos estilizados no rosto, peito, braços e às vezes nas coxas.

Quando um Payaguá morria, era envolvido em uma manta de caraguatá, colocado em uma canoa e enterrado em uma ilha.

José JOLÍS (1972, p.289) relata a atuação dos Payaguá sobre o rio Paraguai da seguinte forma:

Aparte de ejercitar el oficio de piratas por agua emplean en tierra el odiado e infame de asesinos y ladrones, con mil artes y astucias para salir sin exponer la vida. No menos cobardes que infieles, salen más usualmente de noche, acercándose quietamente y en silencio a los barcos de los Españoles que transitan por esos ríos, y empujándolos fuertemente a la vuelta de un banco de arena o donde hay poca agua, los hacen encallar de manera que no pudiendo escapar del peligro, quedan en su poder.

A pesca era a base alimentar dos Payaguá, sendo de menor importância a coleta ou a caça ribeirinha. Para a pesca utilizavam canoas, flechas, uma espécie de arpão e pequenas redes. Remavam em pé, pescavam sentados deixando-se levar pela correnteza.

Na época colonial adotaram o anzol de ferro. Porém não comiam os peixes pescados com anzol. Estes eram trocados por outras mercadorias.

A canoa identifica sua vivência: rápida mobilidade fluvial, pesca, trocas, conduta agressiva. Sentiam-se donos do rio Paraguai, obstaculizando e atacando embarcações *criollas* da época colonial, dificultando o livre tráfego fluvial.

Os Payaguá possuíam uma extraordinária mobilidade à base de canoas monóxilas feitas de troncos de timbó. Suas canoas variavam de acordo com a necessidade: canoas simples de pesca, canoas de transporte, canoas para trocas, canoas guerreiras.

Ficaram conhecidos pelo desmatamento da árvore timbó, necessária para fazer as canoas. “Su construcción es ruda y ordinaria, pero algunas de estas barcas están hechas com tanta delicadeza y pulcritud que los Españoles las conservan para sí y las compran como hacen todavía con los tejidos que los Payaguas entrelazan con algas y juncos. Las islas de los grandes rios son los lugares donde hacen sus canoas y también donde viven” (JOLÍS, 1972, p.290).

Grupos de homens derrubavam árvores timbó e fabricam suas canoas com um simples machado de pedra e com o fogo.

As canoas mais pequenas mediam 3 ou 3,5 metros de comprimento e 40 cm de altura. Estas canoas eram usadas para a pesca e movimentos rápidos. As canoas grandes mediam 6 a 9 metros de comprimento, com capacidade para 10 a 20 remadores, utilizadas nas guerras. Também faziam canoas de 10 metros e as utilizavam para realizar trocas. Podiam carregar 100 arrobas de peso. (SUSNIK, 1982, p.123)

Os homens remavam suas canoas, às vezes, saindo em plena tempestade. Se a canoa virasse, colocavam-se ao lado e seguiam nadando. Cada família possuía sua própria canoa. Em caso de divórcio, a canoa ficava com a mulher e os filhos.

As mulheres faziam vasilhas de cerâmica que chegavam a medir 2,5 cm de espessura. As vasilhas eram altas, medindo 72 cm, com um diâmetro de 60 cm. Eram decoradas com os dedos, palitos de madeira e com possível imitação da cerâmica Guarani. As vasilhas de 40 cm, em forma de sino com uma perfuração no fundo serviam para produzir o sal. O sal era um importante produto de troca.

Foram agressivos canoeiros e excelentes comerciantes. Realizavam inúmeras trocas. Por exemplo, os Yaporú, os Guatatá, os Mbayá traziam carne de caça, peles de animais silvestres e mantas de caraguatá; Os Guarani traziam milho e mandioca, e os espanhóis, metais e outros objetos. Tudo era trocado por peixes, manteiga de pescado, panelas de barro cozido, pasto para cavalo, lenha, cuias, agulhas, anzóis e produtos dos assaltos de embarcações que tentavam navegar por estes rios, sem primeiramente estabelecer acordos com os Payaguá.

Os cronistas coloniais destacam que os Payaguá – piratas comerciantes – traziam em suas canoas grandes mantas de algodão tecidas pelos Chanés. A região chaquenha não oferecia condições para o cultivo de algodão, por isso eles adotaram a lã da ovelha para fabricação dos tecidos.

Na metade do século XVII, a Província do Paraguai teve que mudar seu sistema de transporte da erva mate devido aos constantes saques dos Payaguá. Em vez de transporte fluvial, teve que tomar transporte terrestre, transportando a erva mate em lombo de mulas.

Seus métodos de ataque eram muito eficientes. Nunca se via a flotilha guerreira dos Payaguá, que se camuflavam entre as moitas e as curvas do rio. De repente, apareciam 30 a 50 canoas que cercavam e obrigavam a embarcação a encostar na beira do rio. Aí os índios matavam seus tripulantes, roubavam as mercadorias e queimavam a canoa saqueada.

O governador Rafael da Moneda organizou uma milícia de criollos para conter os saques dos Payaguá. Em vingança por esta medida o cacique Cuatí atacou o povoado de Curuguaty em 1735 e realizou uma verdadeira matança. Os Payaguá exigiram o resgate de 100 cativos. O governo de Assunção foi obrigado a pagar, senão o estrago poderia ser ainda maior.

Os Payaguá não tinham interesse em acumular ouro, o que saqueavam, trocavam por outras mercadorias em Assunção. Usavam prata como adorno.

Além dos espanhóis, os portugueses também organizaram defesas. Diante desta pressão os Payaguá propuseram alianças com o governo espanhol. O governo lhes concedeu um assento em Tacumbú, onde viveram, na primeira metade do século XVIII, seu primeiro assentamento fixo.

Quando a colonização *criolla* ficou mais intensa e quando também outras tribos chaquenhas em geral sofreram a pressão e a insegurança de seus assentamentos nucleares, também os Payaguá já não podiam impunemente navegar no rio Paraguai, desde Xarayes até Corrientes, onde periodicamente realizavam seus assaltos sobre os estabelecimentos e sobre as frotas de transporte *criollo*. Perdida sua liberdade, os Payaguá também perderam seu ethos de costumes tradicionais e finalmente buscaram assentamento próximo a Assunção.

### **3. 3. Exploração espanhola no Chaco (séculos XVI a XVIII)**

#### **3. 3. 1. Primeiros contatos**

Branislava SUSNIK (1972) escreve que, ao se iniciar a conquista espanhola na região do Chaco, as tribos estavam em pleno processo migratório e com uma efervescência sócio-tribal. Destacam-se dois fatores que influenciaram as primeiras relações entre espanhóis e indígenas.

Primeiro: os Incas andinos, conquistadores, com uma ideologia de unificação estatal, cultural e religiosa das tribos subjugadas, pretendiam impor-se na área tropical, menosprezando os povos caçadores e cultivadores. O Chaco se constituiu, desde então, em refúgio de tribos migrantes.

Segundo: os espanhóis tinham grande interesse pela região do Chaco porque ela representava um caminho mais curto para as ricas e lendárias terras peruanas. O rio Bermejo constituía uma importante via de trânsito para os Andes, pois este rio nunca secava, e também dava acesso às províncias de Corrientes, Tucumán e Salta na prática do comércio e comunicação com Potosí.

Segundo Regina Maria A. F. GADELHA (1980, p.67)

a conquista e colonização espanhola realizou-se graças aos esforços e iniciativas do capital privado de empresários e de aventureiros que dela esperavam grandes lucros. A coroa espanhola pouco dispendeu nas expedições pois, caso triunfassem, ficava-lhe reservada grande parte dos ganhos, nada perdendo se falhassem. A 'Capitulação' constituiu o documento em que se assentavam as bases do contrato que vinculava o conquistador à Coroa.

Na primeira metade do século XVI, os caminhos, do oceano Atlântico para o interior da América do Sul, eram percorridos via terrestre e fluvial, atravessando os atuais estados de São Paulo, Paraná e Mato Grosso do Sul, e também ao sul do atual país Uruguai. Na segunda metade do século XVI, os caminhos não eram mais percorridos pelo Brasil, mas somente pelo rio da Prata e com um fluxo maior de conquistadores. Isso se deve, talvez, ao fato de os portugueses terem um domínio maior sobre o litoral brasileiro e que o rio da Prata facilitava o trajeto dos espanhóis em busca das lendárias riquezas. Também neste período começam os assentamentos de população branca na região, fundando algumas cidades como Cordoba, Santa Fé, Corrientes, Esteco e outras.

O espanhol Juan de Solis é considerado o primeiro navegante a atingir as regiões do rio da Prata, em 1516 (DE ANGELIS, 1972, V. 8). Porém, não conseguiu realizar seu projeto, pois morreu nas mãos dos Charrua e dos Guarani. Da lembrança de sua passagem pela região, restou apenas o nome que recebeu o grande rio – rio de Solis.

Em 1523, partiu de terras, hoje brasileiras, a primeira expedição chefiada por Aleixo Garcia, acompanhado de 2 mil Guarani e alguns espanhóis. Aleixo Garcia atravessou o Chaco atingindo a região habitada pelos Chané. Encontrou aí peças de ouro e prata que foram enviadas para o litoral de Santa Catarina. Este primeiro explorador foi morto pelos índios Payaguá, e os Guarani que o acompanharam, recuaram para o Paraguai.

Em 1527, Sebastião Caboto partiu do forte de Sancti Spiritus no rio Paraná, porém a hostilidade dos índios fizeram-no voltar. A expedição de Caboto, apesar de não ter descoberto qualquer riqueza, reforçou ainda mais os mitos criados a partir de alguns objetos de prata que obteve através dos índios que contatou.

Em 1536-37, Juan de Ayolas navegou pelo rio Paraná e Paraguai e fundou o forte de Nuestra Señora de la Candelaria. Atraído pelas riquezas encontradas por Garcia, tentou atravessar o Chaco e foi morto pelos Payaguá (MAEDER & GUTIERREZ, 1995, p.35).

Domingo de Irala em substituição a Ayolas, reuniu a população de Buenos Aires e deu início à sua transferência para Assunção em 1541. Segundo Félix de AZARA (1998, T.II, p.201) “Ayolas habia penetrado por el Chaco y por la provincia de Chiquitos hasta el Perú, donde se habia procurado un poco de plata, y habia vuelto al puerto de Candelária; pero como no encontró en el territorio los payaguás sarigués, que, habiéndose reunido con los mbyás, lo sorprendieron y mataron, así como a todos los españoles”.

Em 1542, Alvar Nuñez Cabeza de Vaca chegou ao forte de Assunção para pacificar os índios e organizar uma expedição contra os Guaicuru. Diante das dificuldades, retornou. “Álvar Núñez, en armonía con lo que Irala le habia comunicado, resolvió ir en persona a buscar un camino para penetrar en el Perú”. (AZARA, 1998, T. II, p.204)



Nuño de Chávez, fundou em 1559, no rio Piray, Nueva Asunción, cujo nome mudou mais tarde para Barranca. Fundou vários outros povoados abrindo a comunicação entre a bacia do médio Paraguai e os Andes. Foi morto pelos Chiriguanos.

Quando os conquistadores espanhóis conseguiram atravessar o Chaco, Pizarro já tinha dominado o Peru.

Apesar de frustrada a tentativa de abrir um caminho para o Peru, os espanhóis não desistiram e, no fim do século XVI, ocuparam as regiões periféricas do Chaco, a partir das quais fizeram expedições de reconhecimento a seu interior e fundando povoados como: Santiago del Estero (1563), San Miguel de Tucumán (1564), Esteco (1567) e Santa Fé (1573).

Conseqüentemente, a conquista provocou uma grande movimentação dos povos indígenas, declínio populacional e violentos conflitos.

O jesuíta Martín DOBRIZHOFFER (1970, p.64) relata como eram realizados os ataques espanhóis sobre um grupo indígena:

al cabo de algunas horas llegan al campo (...) y va a ver a los abipones y atacarlos. Unos pocos hombres que estaban ausentes se salvaron del golpe del ejército santiaguense español (...) no obstante fueron capturados algunos indios más lentos para la fuga y un grupo de mujeres, niños y niñas débiles que ya no tenían posibilidad de huida. Los españoles tomaron varios utensilios y plata, fruto de latrocinios, muchas centurias de caballos y abundantes vacas.

Além dos aventureiros que vinham por conta, a Coroa também procurou conquistar o Chaco, como escreve Carlos M. SARASOLA (1992, p.144) “durante el siglo XVIII se organizan varias expediciones que tienen por objetivos explorar la región y de ser posible establecer contactos amistosos con los indígenas”.

Assuntos de lendas e relatos fantasiosos quanto ao seu potencial de riquezas, a região platina despertou a atenção de aventureiros e de representantes da média e pequena burguesia espanhola. O Chaco, por ser uma região intermediária entre as possíveis riquezas, passa a receber contatos cada vez mais freqüentes que interferem no modo de viver das populações indígenas.

Com o colonizador, novas teias de significados foram apresentadas e antigas resignificadas. Novas relações de poder foram estabelecidas, o *ethos*

belicoso, a consciência da superioridade tribal, a segurança imediata das tribos sofreram um profundo impacto e milhares de indígenas deixaram de existir.

### **3.3. 2. Tentativa de evangelização**

A atividade missionária na região do Chaco iniciou ao norte, durante o século XVI e continuou no século XVII, porém não chegou a estabelecer reduções.

Segundo o jesuíta Guillermo FURLONG (1962, p.110),

esfuerzos se hicieron en todo el siglo XVII para ablandar la dureza de aquellos hombres, y nunca se pudo conseguir resultado alguno importante. Perseveraron ellos en su fría indiferencia y en su feroz selvajismo, no queriendo admitir jamás la idea de sujetarse a vivir en pueblos y de tomar el más mínimo trabajo. Según entendían los Padres Misioneros, la principal dificultad de aquellos hombres consistía en el amor a la vida vagabunda y a la holgazanería con que vivían en los bosques.

Sobre o trabalho de missão junto aos índios, DOBRIZHOFFER (1970, p.9) ressalta que “el español sometió a la mayoría de los indígenas que habitan Paracuaria. Algunas veces los soldados llevaban a cabo esta misión, pero con más frecuencia la realizaban los sacerdotes, quienes propagando la religión, lograron llegar hasta donde nunca pudo el ejército. Ellos conseguieron con su doctrina un resultado más positivo que aquellos con sus plomos”.

Ou seja, onde o exército com suas armas, não conseguia chegar, o missionário, oferecendo proteção contra ataques e distribuindo mercadorias, iniciava os primeiros contatos com povos conhecidos como bárbaros.

Félix de AZARA (1936, p.400-402), apresentou uma síntese cronológica dos sacerdotes que tentaram evangelizar os povos chaquenhos:

1587: El padre Alonso de Barzana se internó en el territorio del Chaco acompañando a los soldados, para ayudarlos a bien morir. Regresó a la región del Bermejo.

1591: Juan de Atienza y Francisco de Angulo, llegaron a Concepción del Bermejo, evangelizando la zona circundante.

1601: Hermano de Monroy y Juan de Viana, a la región de los lules.

1609: Juan de Grisi y Roque González de Santa Cruz, a la región de los guaycurús, reemplazados en 1612 por Pedro Romero y Antonio Morante.

1612: P. Ortiz hasta la zona de los Chiquitos.

1628: Gaspar Osorio Vaderrábano, en la nueva población de Guadalcazar. Roque González de Santa Cruz y Afonso Rodríguez fueron destinados a la reducción del Caró.

1639: Ignacio Medina y Fernando de Torre Blanca, en la región de los palomos, sin éxito, llegando hasta la zona de los mataguayos. Juan Pastor y Gaspar Cerqueyra, evangelizaron en los abipones. Ignacio Medina y Andrés Luján, a la región de los mataguayos, pero debieron regresar al poco tiempo.

1668: Julián de Aller, inició las reducciones entre los mojos y chiquitos.

1670/1671: Intento conjunto de Tucumán, Tarija, Salta y Esteco, para evangelizar los mocobies y tobas, enviando a Pedro Patrício y Diego Francisco de Altamirano, éste último reemplazado por Bartolomé Díaz.

1682: Diego Ruiz y Juan Antonio Salinas, que fueron martirizados por los tobas y mocobies. Sólo regresó el padre Ruíz.

1685: Diego Ruiz y José de Estrada, a la misma región sin poder llegar.

1690: Arce, González, Cea y Centeno, fundaron la reducción de Nuestra Señora de la Representación a orillas del Guapay.

1715: José de Arce y Bartolomé de Blande, desde Asunción a la región de los chiquitos.

1719: Antonio Montijo, Felipe Suares, Sebastián San Martín, Gabriel Patiño, Lucas Rodríguez y José de Niebla, partieron de distintos puntos para converger en la zona del Pilcomayo y de allí intentar una evangelización general sin ningún resultado.

1726: Se refundó la reducción de los Zumucos y Cucutadés, por el padre Castañares, quien logró reducir a los Ugaraños y Zatineos.

1766/1767: José Sánchez Labrador, y Manuel Durán redujeron con muy buen éxito a numerosas parcialidades indias a orillas del río Apa, no muy lejos de Asunción.

1769: Francisco Javier Barsola y Miguel Méndez, llegaron al mismo lugar anterior, haciéndose cargo de la reducción por la expulsión de los jesuitas. A Barsola le sucedió Pascual Sotelo, a quien reemplazó Pedro Bartolomé. Este por su parte debió abandonar la reducción en 1772.

1787: Francisco Amancio González y Escobar, repobló la reducción de Melodía con algunos éxitos.

Nesta síntese, Azara não citou todos os missionários que tentaram evangelizar as populações do Chaco. Por exemplo, José Jolís atuou de 1758 a 1767; Martin Dobrizhofer atuou de 1750 até a expulsão dos jesuítas da América espanhola.

No século XVIII, os jesuítas e franciscanos chegaram a estabelecer alguns povoados entre as diferentes nações indígenas, tanto na fronteira leste, próximo aos rios Paraguai e Paraná, como ao oeste seguindo o curso dos rios Dulce e Salado.

Na interpretação de Leslie BETHELL (1998, p.176-177), o missionário muitas vezes teve sucesso onde o soldado fracassou; e as comunidades missionárias, usando as armas do exemplo, da persuasão e da disciplina, obtiveram notáveis resultados com determinadas tribos, por exemplo com os Guarani. Por outro lado, nos grupos chaquenhos nômades, essencialmente caçadores, pescadores e coletores, os resultados de evangelização, até praticamente o final do século XVIII, foram negativos.

A prática missionária implicou em estudo sistemático da língua desses índios. “Empezaron los padres con grande empeño el estudio del idioma difícil de los Guaycurús. Estos observaban atentos que lo que les decía el intérprete lo ponían por escrito, como era necesario para no olvidarse”. (SÁNCHEZ LABRADOR, 1910, p.63)

A percepção de que a verdadeira conversão exigia um conhecimento profundo dos males a extirpar possibilitou um grande incentivo para estudos lingüísticos e para a investigação etnográfica.

Martin Dobrizhoffer estudou o idioma Abipón; Sánchez Labrador iniciou ensaio lingüístico sobre os Mbayá; No final do século XVIII quando os Payaguá perderam seu domínio fluvial e foram assentados próximo de Assunção, o militar Juan Francisco Aguirre permaneceu por doze anos no Paraguai. Este militar observou e descreveu uns 114 vocábulos, tomados em presença do frei Inocência Cañegró, dinâmico catequista e propulsor da integração colonial dos Payaguá. No aspecto fonético os Payaguá manifestaram uma correlação estreita com os Guaicuru do sul - Mbayá – sempre considerada mais vocálica. Também Florián

Paucke estudou a língua dos Mocovi e o padre Bárcena, escreveu, em 1591, a gramática da língua Toba.

#### Exemplo de vocábulos Guaicurú

Português	Mbayá	Toba – Guzú	Mocovi	Abipón	Payaguá
Dente	no-güe	ka-duhe	Ové	Na-vue	ya-seRata
Olho	Ni-güekogüe	lya-iti	Niko-té	Nato-ete	Ya-tígui
Orelha	Na-pagate	Tela	li-kela	Ketal	Ya-igua
Chuvoso	Nogodi	Etarat	Varayák	Enarp	Ueig
Fogo	Nuledi	Nodék	Norík	Nkátek	Hicháte
Grosseiro	Iyogodi	Aloa	Alobá	Alóa	Nagiku
Homem	Unelei:gua	Yalé	Yalé	Yoalé	Akú
Peixe	Nagoyegí	Niyak	Nayí	Noayi	Nahiguáte
um/uma	Uniniteguí	Natedak	Iñiateda	Iñitãra	Hesle
dois/duas	Itoada	Kakaini	Iñabako	Iñoaká	Tigaké

FONTE: Classification of South American Indian Languages. By Cestmir Loukotka, Institute for Ethnology and Folklore Czechoslovakian Academy of Sciences, Prague. University of California, Los Angeles, 1968, p. 52

Os jesuítas desejavam cristianizar, pelo convencimento e pelo exemplo, povos que jamais haviam conhecido o evangelho. O objetivo era o de transformar o índio – homem seminatural – e elevá-lo ao nível de cristão – homem civilizado. Neste sentido, procurava-se moldar o mundo americano à imagem e semelhança do mundo europeu.

Segundo Sylvia Caiuby NOVAES (1993, p.64), “esta imposição de padrões ocidentais, seja em termos dos valores que deveriam ser incorporados - o trabalho como virtude, a moral cristã, a monogamia etc. – seja em termos de hábitos alimentares, vestuário, concepção de tempo e de espaço. começa a ocorrer no exato momento do contato”.

Conforme inúmeros relatos, os jesuítas tiveram que lidar com índios ditos selvagens, prontos para o ataque, com pouca disposição para o trabalho,

desprovidos dos valores pregados pelo cristianismo, sem moral, e ingênuos por acreditarem em feitiçarias e magias das mais diversas.

Las madres siguen con profundo llanto y sinceras lágrimas la muerte de sus hijos provocada por una enfermedad. Pero ellas golpean a los recién nacidos contra el suelo con toda tranquilidad para quitarles la vida. Sin embargo después que abrazaron la ley divina por nuestras enseñanzas la barbarie se calmó en las madres. Sus manos ya no se manchaban con la sangre de sus hijos (...) Pues una vez suprimida la poligamia y el repudio, con la abominable muerte de los niños y la libertad del aborto por la disciplina cristiana, el pueblo de los abipones se vio, en pocos años enriquecido por un increíble aumento de individuos de ambos sexos. (DOBRIZHOFFER, 1968, p.104)

Esta imagem de índios selvagens, pouco aptos para o trabalho, seres do mal e ingênuos, permitia a legitimação, aos olhos dos jesuítas, do poder e da tutela sobre estas populações. E este trabalho iniciava-se com as mulheres e crianças.

As esperanças dos missionários estavam nas novas gerações (principalmente femininas) que, sob a influência exemplar dos jesuítas, haveriam de pôr um fim àqueles ritos de feitiçaria e comportamentos “imorais”.

grandes grupos de mujeres y de niños asistían a las diarias instrucciones de catecismo, de modo tal que en América las devotas mujeres podrían reclamar – y lo confirmarían – para sí las antiguas ponderaciones de su sexo. Sin embargo, las viejas hechiceras, a las que yo ya hace tiempo habia llamado sacerdotisas de los ritos bárbaros, consideraban nefasto para ellas mismas hasta pisar el umbral del templo y se apartaban a cuanto podian de su entrada. (DOBRIZHOFFER, 1970, p.252)

Os jesuítas procuravam centrar seus esforços na introdução de uma nova moral, na incorporação do pudor como virtude e, a partir daí, na concepção de uma nova organização familiar substituindo a tradicional organização indígena.

Sendo assim, uma das primeiras atitudes dos religiosos foi a introdução de roupas, que deveriam cobrir a nudez daqueles corpos bárbaros.

As dificuldades que os missionários encontravam para o estabelecimento das missões não eram poucas. Acostumados a caçar, coletar e pescar, os índios estavam habituados a percorrer o seu território tradicional, nunca se estabelecendo definitivamente em um único local. Estas mudanças tornavam o trabalho missionário inviável. Era preciso fixá-los para que realmente se pudesse educá-los de acordo com os padrões europeus.

Los infieles eran muchos y acostumbrados á la carne; y fuera de ésto sin sementeras, como que jamás han sido labradores. Todos los días teníamos huéspedes de los toldos apartados, á los cuales era preciso agasajar con algún alimento, porque llegaban desproveídos de un todo. Hicimos juicio que no había para un mês, si se repartiera carne cada día á todos. Con ésto para no quedarnos sin algunas cabezas para lo que podía acontecer, determinamos proseguir en casi un perpetuo ayuno. Á los infieles que nos pedían vaca, respondíamos que, en siendo muchos, quedarían consolados todos. Mas la hambre no tiene esperas, y el portugués Antonio y otros Mbayás hurtaron bastantes. El cacique Jaime y su hijo Lorenzo nos ayudaban poco, porque su autoridad solamente es representada en cosas de conveniencia. (SÁNCHEZ LABRADOR, 1910, p.109)

Fixá-los num único local, a redução, implicava garantir o sustento de toda população, implicava uma produção agrícola para a qual os índios pouco contribuían, principalmente nestes tempos em que a caça e a pesca eram ainda abundantes. Os índios permaneciam algum tempo na missão e logo saíam para a mata, para viverem a sua liberdade.

Acordos eram realizados entre o governo de Assunção e os jesuítas. No caso das missões realizadas entre os Mbayás, SÁNCHEZ LABRADOR (1910, p.311) relata:

El entonces provincial de los jesuítas, á instancias de aquel gobierno y á nombre de su majestad católica, señaló de buen grado, en la esperanza de implantar allí el Evangelio, á los padres José Sánchez Labrador y José Martín Matilla los cuales, el año 1760 dieron inmediatamente principio á la reducción de Nuestra Señora de Belén, al oriente del río Paraguay, cerca de Ipané, á 80 leguas más ó menos de la Asunción. En ella se reunieron en poco tiempo 300 familias de aquellos bárbaros, que formaban un número de 1000 individuos. Pero, al cuarto año de la fundación, por amoroso decreto de la Providencia soberana, según nos dijeron después, declaróse la viruela, y muchos de ellos murieron bautizados en aquella circunstancia y se dispersaron 323 en los bosques.

O Chaco constituiu, durante muito tempo um grave problema para os espanhóis. Durante os séculos XVI a XVIII, nem as missões jesuíticas, nem os espanhóis conseguiram atingir seus objetivos de redução dos índios ou colonização nesta região, como relata um missionário que participou deste processo por alguns anos: “Todo nuestro empeño se dirigió a encaminar las mentes de los bárbaros hacia la civilización y las leyes de la santa religión. En ello pusimos todas nuestras

indústrias y cuidados. Pero nos lamentábamos de que los frutos no respondían a nuestros esfuerzos”. (DOBRIZHOFFER, 1970, p.204)

Apesar da presença dos micróbios, dos homens militares, religiosos e civis, até o século XVIII, grupos chaquenhos conseguiram manter parte de sua identidade enquanto grupo étnico.

Após ter apresentado o espaço onde viveram grupos indígenas como os Abipón, Mocoví, Toba, Mbayá e Payaguá e também a origem, migrações e características destes grupos indígenas do tronco lingüístico Guaicuru, segundo o olhar de religiosos jesuítas e administradores que conviveram por alguns anos, do século XVIII, com estas populações, bem como a tentativa de conquista militar e espiritual neste contexto, prepara-se o terreno para o próximo capítulo que apresenta construções culturais e históricas de sujeitos femininos e masculinos em cinco grupos indígenas do Chaco durante o século XVIII.



#### 4. A CONSTRUÇÃO DE RELAÇÕES DE GÊNERO ENTRE POPULAÇÕES INDÍGENAS NOMADES DO CHACO - Século XVIII

Para construir a presente discussão sobre a construção de relações de gênero entre populações indígenas nômades do Chaco, século XVIII, na tentativa de perceber as construções culturais e históricas de sujeitos femininos e masculinos, nos grupos caçadores-coletores do Chaco: Mocovi, Abipón, Mbayá, Payaguá e Toba, todos do tronco lingüístico Guaicurú, parte-se da concepção de construção do masculino e do feminino como a entende Guacira Lopes LOURO (1992, p.57). Nas palavras desta pensadora “o masculino e o feminino são construídos através de práticas sociais masculinizantes ou feminizantes, em consonância com as concepções de cada sociedade. Integra essa concepção a idéia de que homens e mulheres constroem-se num processo de relação”.

Assim, neste capítulo apresenta-se e estuda-se os processos, as estratégias e as práticas sociais e culturais pelos quais se constroem sujeitos femininos e masculinos, e também, de forma indireta, observar a concepção de gênero que estaria presente no olhar dos cronistas europeus, brancos, falocêntricos, cristãos. Para dar conta desta apresentação e estudo serve-se do ciclo de vida como fio condutor, acompanhando as pessoas desde a concepção até a morte.

Para melhor destacar as diferenças de gênero, estas apresentar-se-ão sublinhadas e comentadas no final de cada texto.

#### 4.1. A vida intra-uterina e o nascimento

Várias tribos do Chaco acreditavam que as meninas e os meninos eram formados pelo esperma que brotava no útero como semente na terra, e que a presença do feto bloqueava o fluxo de sangue menstrual. Segundo Alfred MÉTRAUX (1946, p.317) os Toba acreditavam que o relacionamento do casal devia ser repetido para causar gravidez. Uma bebida feita com vários pássaros deveria ser ingerida por homens que desejassem produzir esperma.

A mulher conservava e nutria a semente em seu seio e era, pois, através dela que no mundo visível a vida da tribo se propagava; ela desempenhava, assim, papel de primordial importância.

A mulher passava por experiências vitais, próprias e intransferíveis: a maternidade, composta pela tríade feminina: a gravidez, o parto e o aleitamento.

A preocupação dos pais com o filho em gestação começava com a concepção, podendo manifestar-se como cuidado ou rejeição.

Quando uma mulher percebia que estava grávida de uma menina ou de um menino, ela e o marido evitavam algumas comidas e atividades que pudessem prejudicar o desenvolvimento da criança ou dificultar o parto. SUSNIK (1983, p.17) descreveu como a mulher Toba deveria se portar.

La embarazada debe abstenerse de comer pescado – el motivo siempre coligado con el “dueño del agua y de los peces”, y puede consumir la carne de otros animales sólo con precaución; la mujer no debe comer las patas de animales – la parte generalmente destinada a las mujeres según la regla de “repartición”, porque el niño nacería con piernas torcidas; las prescripciones parecidas interpretan la convivencia del hombre con su ambiente de “cazadero – subsistencia”. Las mujeres Emok–Tobas no se bañan en los riachos o en los ríos durante el embarazo, porque consideran que las “etagat–lashy”, las mujeres acuáticas, mostraríanse hostiles, pudiendo provocar el aborto; se abstienen de comer la carne de tapir, carpincho o de vaca para evitar un parto doloroso o un mal parto; cuando el último mês de embarazo, recurren a la infusión de hojas de “toogyi ypak” para facilitar un parto normal. Para asegurar el buen crecimiento del feto, suelen usar – como medio mágico–sugestivo -, el pico del pájaro “wakap” (tuyuyú) já que el mismo interpreta la mítica metamorfosis de “niños y mozos.

A mulher grávida e seu marido tinham que cessar certos tipos de trabalho: Ele não podia usar instrumentos cortantes para derrubar uma árvore pois o bebê poderia nascer com lábio leporino. Se mantinha o chapéu na cabeça a criança teria o

crânio achatado. Um pouco antes do parto o marido deveria retirar o colar para que o cordão umbilical não sufocasse o bebê e também afrouxar suas vestes para facilitar o parto. (MÉTRAUX, 1946, p.317)

Os cronistas do século XVIII registraram a constante prática de aborto entre os Mocovi, Toba, Abipón, Payaguá e Mbayá. O jesuíta PAUKE (1966, p.247), declarou que a mulher Mocovi abortava ou matava seu bebê quando havia a suspeita de ilegitimidade, quando o número de crianças estava além do tolerável, quando estavam em uma excursão ou quando havia escassez de comida.

A etnóloga SUSNIK (1983, p.12) escreveu que, entre os Toba, as moças solteiras praticavam o aborto mecânico por pressão no quarto ou quinto mês de gravidez, ou recorrendo a infusões abortivas feitas com folhas de árvore “náeny” . Para as mulheres casadas era permitido o aborto ou a morte da criança, nos seguintes casos: se a mãe não tinha leite suficiente, se a mãe morria no parto, se o marido a abandonara e os parentes não estavam dispostos a adotar a criança, se nasciam muitas meninas e se fossem deficientes físicas, interpretando estes casos como uma malevolência do espírito “Payak”.

Pedro LOZANO (1941, p.76), registrou que se as mulheres que acompanhavam os homens nas guerras engravidassem, deveriam abortar ou matar a criança logo que nascesse, pois o pai não era conhecido, legítimo. No caso dos Payaguá, as mulheres não acompanhavam os homens na guerra.

Segundo Martin DOBRIZHOFFER (1968), a mulher Abipón geralmente não criava mais que dois filhos ou filhas. Era costume nesta tribo amamentar as crianças por 3 ou 4 anos, e neste período, não poderia manter relações sexuais com o marido: talvez como consequência, ela preferia abortar ou matar a criança a perder o marido.

Os Payaguá tinham por costume abortar ou matar os bebês que nascessem na época de excursões, entretanto festejavam o nascimento de crianças quando o grupo estava reunido em lugares que possuíam muitas árvores timbó, onde os homens se dedicavam à fabricação de canoas pesqueiras ou de guerra (SUSNIK, 1983, p.12).

Sobre os Mbayá, AZARA (1904, p.377) descreveu o motivo e a forma de abortar:

Observan hoy la bárbara costumbre, de no criar sino el último hijo o hija, abortando á todos los que nacen ántes, y muchas veces también al último, porque esperan que no lo há de ser. Yo pregunté á ocho Mbayá que tenía en mi cuarto el motivo de esta práctica, y me dijeron que el parir los hijos grandes las estropeaba y envejecía, que después era mucho trabajo é incomodidad el criarlos en la vida errante, y el darles que comer, cosa que muchas veces les faltaba à ellas, y queriéndome informar de los medios que practicaban para abortarlos: me manifestaron el vientre y se lo estrujaron violentamente con los dedos sobre el pubis diciéndome; hé aqui como hacemos en los primeros días de nuestro embarazo: esta barbaridad sin duda tuvo su origen en las solteras y después el libertinaje la extendió á todas las casadas sin exceptuar una.

As mulheres Mbayá cometiam aborto ou matavam o bebê com a intenção de adiar a maternidade o quanto fosse possível. Segundo AGUIRRE (1898, p.478)

No dejan criar á sus mujeres los hijos sobre uno, ó cuando más los primeros, ó si mueren los inmediatos. Cuando siente la madre animado el feto comprimen con los dedos pulgares el vientre y el aborto es seguro. Si ellas son jóvenes más diestras en esta operación.(...) los muchos hijos son carga que no se puede transportar ni hay que darles de comer, y son demasiado embarazo para la guerra.

Sobre os métodos abortivos, Alfred MÉTRAUX (1946, p.320) relatou que muitas lendas que circulavam no Chaco exaltavam drogas maravilhosas usadas pelas mulheres nativas para causar aborto, quando, na realidade, o método era puramente mecânico: no terceiro ou quarto mês de gravidez, uma pessoa amiga apertava o abdômen da mulher com os dedos polegares ou com punhos ou batidas até matar o feto.

Algumas teorias tentaram explicar a prática de infanticídio no Chaco. Sendo nômades, as crianças acabavam dificultando o deslocamento dos grupos e sobrecarregando a mãe, uma vez que o transporte dos pertences e filhos e o cuidado dos mesmos, caberiam à mulher. Além disso, em algumas tribos como a Abipón, a mulher se abstinha da relação sexual enquanto amamentava o filho; esta amamentação durava em torno de 3 a 4 anos; então, ela preferia matar a criança antes a ser abandonada pelo marido.

Em populações nômades do Chaco nem todos os filhos nascidos tinham direito à vida. Normalmente, os gêmeos eram mortos porque, no entendimento

indígena, o seu nascimento era considerado um mau presságio, e porque nenhuma mulher poderia amamentar duas crianças ao mesmo tempo. Conforme José SÁNCHEZ LABRADOR (1910, T. II, p.30), as mulheres Mbayá que pariam gêmeos

se avergüenzan de su fecundidad; y hacen gala de la inhumanidad. En este caso llevan los dos infantes á uno de sus médicos ó embusteros. Este se encierra en su círculo de esteras. Canta al són de su calabazo y calavera cuanto se le viene á la boca, calificando de mal agüero un parto duplicado. Esto es lo mismo que dar el fallo contra de los niños, que ó son enterrados vivos en tinieblas, ó los arrojan para alimento á las fieras de la selva.

Cabe observar que não havia nenhuma diferenciação dos pais em relação ao nascimento de menina ou menino e sua aceitação para a vida, com exceção dos Abipón. Nesta tribo, havia distinção de gênero. Após o nascimento, em que a menina era poupada da morte devido a uma vantagem posterior, conforme relatos de Martin DOBRIZHOFFER (1968, p.103) “Las madres abiponas perdonan la vida más a las hijas mujeres que a los varones, por considerar las futuras ganancias; pues los hijos adultos compran su esposa, y les está permitido vender las hijas núbiles a cualquier precio.”

Uma vez nascida a criança, e aceita, a maioria dos grupos do Chaco realizavam rituais e seguiam observando tabus alimentares e certas restrições nas atividades habituais. A mãe e o pai em grupos indígenas nômades do Chaco continuavam tendo comportamentos diferenciados.

A mulher Payaguá,

se apartaba del toldo y por lo general daba sola a luz; en el caso de un parto difícil, se reunian otras mujeres, agitando sobre la cabeza de la parturienta las sonajas de pezuñas de ciervo, aturdiéndola con el tintinear y alejando – espantando a la vez a los malignos espíritus intervinientes. Después del parto, la mujer pasaba entre dos hileras de mujeres hasta el río para bañarse, la costumbre íntimamente asociada con la vida de los canoeros fluviales como lo eran los Payaguáes ( SUSNIK, 1983, p.21).

Através destes ritos, a colaboração se fazia presente diante da dificuldade de parir.

A mulher Abipón também se dirigia com seu bebê ao rio ou fonte próximos para tomar banho. Após limpos e de volta à cabana, “aparece un número de aquellos viejos y viejas a quienes ellos llaman entendidos en las artes mágicas y nosotros, embusteros. Cortan con su mano unos pocos cabellos de la mitad de la cabeza al niño (ni el marido ni la mujer hacen nada) para preservar cualquier tipo de calvice; y conservarán durante toda su vida como seña de su pueblo esta parte afeitada que llaman nalemra” (DOBRIZHOFFER, 1968, p. 213).

Observamos assim, as primeiras sinalizações no corpo da menina e do menino identificando os grupos tribais e o gênero.

Existia o interesse na afirmação da paternidade. Conforme Martin DOBRIZHOFFER (1968, p. 211), “el parto da menos trabajo a las parturientas que a sus maridos (...) Apenas dada a luz la criatura, verás allí a su marido abipón tendido en el lecho rodeado de flores y pieles para que no lo lastime el viento, ayunando de cualquier alimento en público durante unos días de abstinencia; jurarás que él há parido”.

Durante algum tempo o pai Abipón e Mocovi se abstinha de inalar tabaco, de comer carne de capivara, de tomar vinho adoçado com mel, de pescar, de andar a cavalo a ponto de transpirar, de comer mel da terra de um lugar pisoteado, de atravessar o rio a nado e, ainda, deveria depilar-se devidamente. Caso a criança viesse a falecer, a mulher culpava o marido por ter infringido alguma destas regras (MÉTRAUX, 1946, p.319).

#### Entre os Toba

en general, el padre y la madre se consideran por unos días – hasta que se cure del todo la herida del ombligo -, en el estado crítico de “noyapy”, lo que los obliga a algunas restricciones a fin de evitar que el invisible pero siempre maligno “peyak” dañe a la criatura. La madre deve bañarse solamente en lagunas y nunca en riachos o ríos, situación potencialmente peligrosa por la hostilidad del acuático “wydaik”. La madre consome mucho cogollo de palma “caranday”, considerándose este alimento como buen estimulante para la leche materna. Ambos, el padre y la madre deben abstenerse de comer carne de determinados animales, asociando los hábitos de éstos con las inclinaciones de las criaturas; no comen la carne de perdiz, charata o garza – con el peligro de fuertes vómitos -, del pájaro “yulo”- el alma del niño se volvería vagabunda y por ende en peligro de externación -, de Córvidos – por temor a la muerte mediante la magia negra; tanpoco consumen la miel de “lechiguana”, pues

apeligaría la vida del niño. Durante los días de couvade<sup>49</sup>, los Tobas creen que hay una conexión “misteriosa” entre el padre y el niño; el padre no debe participar de fiestas, no usar el caballo – se hincharía el vientre del niño -, no cazar con el fusil, no pegar a perros y tampoco participar del juego societario de “hockey” (SUSNIK, 1983, p.23).

Nas tribos do Chaco não havia nenhuma cerimônia destacando o nascimento, exceto para o filho do cacique; sua importância era proporcional ao prestígio deste.

Após o nascimento de um filho de cacique Toba, toda a comunidade dançava e fazia festas durante vários dias, enquanto o xamã recitava encantamentos ao ritmo de chocalhos. (MÉTRAUX, 1946, p.319)

Os Mbayá celebravam o nascimento do filho do cacique dançando, jogando e desfilando durante 8 dias.

Entre os Mocoví, as mulheres velhas desfilavam representando guerreiros. Usando máscaras e perucas feitas de crinas de cavalos que representavam escalpos, e com flechas, arcos e pequenas lanças cerimoniais, visitavam o bebê presenteando-o com uma esteira enfeitada. Estas mulheres velhas competiam pela honra de dar o peito ao recém-nascido. O bebê do chefe passava a noite com outro bebê que se tornaria seu irmão de arma. Ambos eram levados à cabana do chefe da aldeia, debaixo de um arco, seguidos por uma longa procissão. No oitavo dia o cabelo do bebê era cortado, suas orelhas e lábio eram perfurados (MÉTRAUX, 1946, p.319).

O corpo do futuro líder do grupo era identificado diferentemente dos demais. Ficava para sempre na memória, tanto do futuro cacique como na dos demais, o papel que caberia a cada um na sociedade. Lembramos que o cargo

---

<sup>49</sup> De acordo com o dicionário de Antropologia, couvade é a “imitación paterna de muchas circunstancias del parto justamente a la hora en que se está produciendo el alumbramiento real, por parte de la esposa, también se llama puerperio de los hombres. El padre puede meterse en cama, separar-se del grupo y observar ciertos tabúes y restricciones, con el propósito de ayudar al niño que nace. Entre las teorías que se han sugerido para explicar la couvade. Una de ellas explica que durante esse período el padre debe cuidar para evitar un daño que podría serle transmitido al niño por magia simpática. Otra asegura que el padre afirma su paternidad al compartir los trabajos del parto. Una tercera explicación dice que el padre simula las acciones de la esposa con el propósito de focalizar la atención de los espíritus maléficos sobre si, para evitar que lo hagan sobre su compañera, que se encuentra en grave trance.” **Diccionario de Antropología**. Buenos Aires: Ediciones Troquel, 1969, p. 162-163.

era hereditário, porém, caso o filho não demonstrasse habilidade de líder guerreiro era destituído. Portanto não possuíam um líder permanente e único, uma vez que, este deveria possuir capacidade especial, competência e influências

Os Abipón também festejavam o nascimento do filho do cacique.

Cuando se divulga el primer rumor sobre el nacimiento del hijo del cacique, un grupo de niñas llevando en las manos ramos de palmas, acude a la casa del niño entre aclamaciones festivas. Rodeando su morada por todos los lados, cada una por orden golpea con hojas de palma; con este golpeteo, auguran al noble niño la muerte del enemigo en guerra. El empleo de palmas, así como las demás ceremonias que siguen tienen este significado (...) Al segundo día, las niñas distribuidas en grupos luchan unas con otras en la plaza, sólo con la fuerza de sus brazos. Los niños hacen lo mismo por separado, pues los bárbaros no permiten jugar a aquéllas con éstos, siempre solícitos de conservar la pureza y el decoro. Al tercer día, y siempre separados, se los llama para danzar. Tomados de las manos, hacen una especie de cadena circular, mientras la vieja que los dirige da vuelta en la mano una calabaza haciéndola sonar. Mientras, con rapidísimos movimientos circulares, forman una rueda dando saltos; descansan a intervalos; y luego repiten los mismos saltos, acompañados con grandes carcajadas.(DOBRIZHOFFER, 1968, p.214-215)

Vale lembrar que não encontramos registros sobre rituais de nascimento para a filha do cacique.

Em todas as tribos o nascimento de uma filha ou de um filho reforçava os laços familiares. Em alguns grupos era motivo para a mulher mudar definitivamente para a casa do marido, como se verá mais adiante.

A diferença de gênero aparece na identificação do corpo feminino e masculino. Pedro LOZANO (1941, p.70) destaca diferenças no cabelo da menina e do menino. “En naciendo las criaturas (...) de allí a días, que les crece algo el cabello, se arrancan totalmente a las mujeres, no dejándoles pelo en toda la cabeza; mas a los varones les dejan una ceja de cabellos, por la parte posterior junto al cuello, luego les forman una corona o cerquillo como de fraile”.

Percebe-se que a criança que nascia já encontrava um modo cultural de ser esperada, acolhida ou rejeitada. Também, através dos relatos, observa-se uma diferenciação de gênero: na alimentação da mãe e do pai das crianças e nas brincadeiras realizadas nos rituais de nascimento do filho do cacique.



## 4. 2. O nome

Encontramos poucas informações sobre a forma de nomear as crianças chaquenhas.

Todos recebiam um nome, porém este era individual, pessoal, não era divulgado pois significava a ligação do ser humano com um ser superior, uma espécie de senha. Pronunciar o nome de um Mbayá falecido consistia em um dos maiores delitos sociais. E ainda, chamar um Abipón pelo seu nome era pesado insulto que exigia vingança.

Por isso os índios do Chaco muitas vezes insistiam que uma pessoa não tinha nome. O verdadeiro nome de uma mulher nunca era divulgado, nem mesmo para seu próprio marido.

Para evitar problemas, entre os Mocovi, as pessoas eram chamadas “mãe e pai de tal”, ou, “filha de fulana ou de fulano”.

As crianças recebiam nomes de pássaros, animais, lugares ou de um traço particular físico ou de personalidade. Geralmente, um nome poderia ser sugerido a um pai por algum incidente da vida real ou um sonho.

### Entre os Toba

los nombres se correlacionan con los animales de la serie mítica de la metamorfosis “hombre-animal”, de donde ya la implícita diferenciación por sexo; así por ejemplo, “wakap” es un nombre masculino, baseado en la metamorfosis de un joven en el pájaro “tuyuyú”, y “walikyágaé” un nombre femenino por “la mujer–carpincho”; el individuo se liga por medio de tales nombres con el simbólico ciclo existencial Toba (SUSNIK, 1983, p.27).

Entre eles, a imposição pública do nome correspondia ao xamã; estava portanto, ligado à mitologia. “un hombre viejo, ‘Chigrawá’, cita varios nombres, debiendo siempre el shaman aprobar uno de ellos; tener nombre es tener “alma” como expresión del individuo existencial” (SUSNIK, 1983, p.27).

Percebemos uma diferenciação no nome de acordo com o gênero e a hierarquia. Entre os Abipón, os nomes das mulheres que pertenciam à classe nobre terminavam em “en” e os dos homens terminavam em “in”. Sendo assim, as

diferenças de gênero, no contexto da vida social, também estavam refletidas na pronúncia do nome.

O nome dado inicialmente poderia não durar toda a vida. Aos 12 a 15 anos, os Mbayá colocavam um novo nome nos seus filhos. Esta nomeação era realizada durante a cerimônia de perfuração do lábio inferior e a primeira imposição de labrete – primeira fase de iniciação, que apresentaremos em um momento posterior - tornar-se homem.

Segundo Branislava SUSNIK (1983, p. 60-61), entre os Toba, o nome era trocado quando morria alguém, pois,

el alma del muerto puede emprender su “viaje” hacia el post mortem, pero también puede pretender a quedar en vecindad de sus parientes vivos en espera de encontrar un “alma-compañera”, de donde el peligro de nuevas “muertes”, el cambio del nombre de los parientes es una manera de engaño al alma que vuelve, pues ésta ya no reconoce nuevos nombres–personas. Cuando muere un caciqueToba, conocido por su prestigio de “fuerte-agresivo”, todos los hombres de la banda cambian su nombre por el mismo temor.

Entre os Abipón, Mocovi e Mbayá, quando uma pessoa morria, seus parentes ou subordinados trocavam de nome. Com esta atitude se esperava enganar o espírito que poderia estar tentando voltar e levar consigo seus companheiros de tribo para outro mundo (MÉTRAUX, 1946, p.333).

#### **4. 3. A educação e tratamento das crianças**

Na relação de gênero, aprende-se a ser mulher e a ser homem desde o momento em que se nasce até o dia em que se morre, e essa aprendizagem se processa na sociedade, iniciando na família e continuando nas demais instâncias. “Los padres enseñan a sus hijos desde la más tierna infancia a cabalgar, a nadar, a cazar y a guerrear. Las niñas reciben de sus madres habitualmente las tareas domésticas de las mujeres y se acostumbran a sus trabajos y molestias” (DOBRIZHOFFER, 1968, p.207).

As diferenças entre indivíduos dentro da mesma cultura devem ser atribuídas quase inteiramente às diferenças na educação.

No processo de construção da personalidade, a primeira aproximação da criança se dá com a mãe. Num primeiro momento da vida, “las madres amamentam a sus hijos hasta los tres años” (DOBRIZHOFFER, 1968, p.102); esta aproximação era igual para a filha e para o filho.

A mulher dentro de grupos nômades do Chaco era educada desde menina para cumprir funções específicas que asseguraria o bom funcionamento social, não só dela mesma, mas também, de seus pais e parentes.

Martin DOBRIZHOFFER (1968, p.56) relata a forma de tratamento dada às crianças Abipón:

Nadie llamará delicada a la educación de los Abipones. Sumergen a los niños apenas nacidos en el agua fría. Desconocen por completo las cunas, las plumas, los almohadones, las fajas, los besos y los mimos. Envueltos en una liviana manta de piel de nutria, los acuestan en cualquier lugar o se arrastran por el suelo como cualquier niño de su edad. A veces cuando sus madres hacen un recorrido a caballo, los colocan en una manta hecha de piel de javalí, y los llevan colgando junto con los cachorros, olas y calabazas. A menudo el marido arranca de los brazos de la madre al hijito que está mamando y lo sube a su caballo, y lo mira cabalgar con ojos llenos de placer. Para bañarse, la madre atraviesa un arroyo apretando al niño contra su pecho con una mano, mientras usa la otra a modo de remo.

Observamos que meninas e meninos eram preparados desde cedo para uma vida nômade. “Quando el niño es un poco mayor, es arrojado al agua para que aprenda a nadar al mismo tiempo que a caminar” (DOBRIZHOFFER, 1968, p.56).

As crianças índias normalmente eram alegres e executavam qualquer tarefa exigida. Desde a primeira infância eram treinadas para compartilhar os alimentos (MÉTRAUX, 1946, p.321).

A imposição de limites não fazia parte da educação das crianças do Chaco. Segundo o jesuíta José SÁNCHEZ LABRADOR (1910, T.I, 293) “jamás les corrigen sus travesuras, ni les hablan de modo que las palabras sirvan de freno” .

Os Mbayá satisfaziam todas as vontades de suas crianças e mesmo vendiam seus cavalos ou moviam os seus acampamentos se as crianças assim o desejassem.

Segundo José JOLÍS (1972, p.315), as crianças Guaicuru eram educadas por seus pais: “Lo asegurado por Lozano<sup>50</sup> sobre este punto que los Guaicurúes mandan sus hijos a otros villorrios para que crezcan allí y vuelvan más robustos y templados, no es más que un error suyo, porque verdaderamente ellos los crían en las propias cabañas con aquel cuidado y amor que sobrepasa los límites de lo común y ordinario en otras madres e padres”.

As crianças eram treinadas para suas ocupações futuras através de jogos e disputas.



Figura 1: Juego del rigilete – peteca  
(Fonte:SÁNCHEZ LABRADOR, T. II, 1910)

Os cronistas observaram que “Todos los guaicurúes se acostumbran desde niños a andar desnudos del todo sin avergonzarse de aparecer asi delante de los mismos Españoles” (LOZANO, 1941, p.70). Porém, na gravura apresentada anteriormente, por outro jesuíta, as crianças e a mulher aparecem vestidas. Provavelmente esta mudança ocorre depois do contato diário com os evangelizadores e “civilizadores”.

Também “Perforan las orejas de las niñas y niños desde la infancia. La mayoría de los varones no usan aros (...) pero casi todas las mujeres lo usan”.(DOBRIZHOFFER, 1968, p.40)

---

<sup>50</sup> Segundo Lozano (1941), entre os Mbayá estruturados hierarquicamente, os caciques entregavam seus filhos ainda meninos a outros líderes ou a outras parcialidades a fim de submetê-los a uma educação mais rigorosa.

Quando uma criança ficava doente “para evitar el contagio, los padres y las madres abandonan a sus hijos enfermos. Se dan a la fuga dejando junto a su lecho un cántaro lleno de agua y maíz tostado para aliviar al enfermo” (DOBRIZHOFFER, 1968, p.235).

Nos textos examinados foi possível perceber que a educação de meninas e meninos, num primeiro momento, não diferia. Por volta de três a quatro anos, através de jogos e brincadeiras, as diferenças se faziam presentes. As meninas seguiam a mãe e os meninos seguiam o pai, dentro de um contexto de relações onde o feminino e o masculino construía-se mutuamente. Também, em nosso estudo percebe-se que o corpo é um elemento importante na forma como a distinção feminino/masculino permanece atuante nestas sociedades.

#### **4. 4. Ritos de iniciação**

Como enfatizou Simone de BEAUVOIR (1980, p.9), “não se nasce mulher, torna-se mulher” na sociedade; o mesmo ocorre com os homens. O rito de iniciação marca a passagem da infância para o estado adulto, definitivo (moça) ou por etapas (moço).

##### **4. 4. 1. Tornar-se mulher**

O rito de iniciação das moças estava associado com a primeira menstruação. Através do rito de iniciação a moça passava a ser considerada uma mulher. Segundo SUSNIK (1983, p.45) o ritual de iniciação tinha três fundamentos: “quebrar la fuerza maligna que representa la primera aparición de la sangre menstrual, asegurar la inmunidad de la moza contra los espíritus malignos que pudieran intervenir en su futura vida sexual y habilitarla como futura madre”.

Entre os Mbayá e Toba era comemorada a primeira menstruação de uma menina, especialmente se era filha do chefe, com muitas danças, cantos e sons de chocalho.

Já uma menina Mocovi era reconhecida como mulher através do corte do cabelo: uma espécie de coroa ao redor de sua cabeça com sulcos verticais de 5 cm formando uma completa tatuagem. Sendo assim, observa-se uma sinalização externa sem rito imediato (MÉTRAUX, 1946, p.323).

Os Abipón recolhiam a moça aos primeiros sinais da menstruação. Ela ficava sujeita a observar certos tabus alimentares e receber progressivas tatuagens no peito, rosto e braços. As filhas dos chefes recebiam tatuagens diferenciadas.

Vale ressaltar que eram as mulheres velhas que tatuavam o corpo das iniciadas e as meninas tinham que agüentar a dor em silêncio.

Y se la mísera niña se impacienta o gime de dolor, o retira la cabeza, es insultada con burlescos oprobios y vituperios: "Aparta esa insolencia!" exclama furiosa la vieja: "tu no eres grata a nuestra raza! Monstruo a quien un leve casquilleo de la espina resulta intolerable! Acaso no sabes que tú eres progenie de aquéllos que tienen heridas y se cuentan entre los vencedores? Avergüenzas a los tuyos, imbécil mujerzuela! Pareces más blanda que el algodón. No hay duda que morirás célibe. Alguno de nuestros héroes te juzgará digna de su unión, medrosa? Si me dejas cumplir esta costumbre manteniéndote quieta, yo te devolveré más hermosa que la misma hormosura". La jovencita, aterrada con estas palabras y exclamaciones, como no quiere estar en boca de todos ni ser materia de las habladurías de sus compañeras, no osa decir nada, y ahoga en el silencio el dolor agudo; y con la frente serena y los labios apretados, tolera, por temor a los gritos, el desgarrón de las púas, que ni siquiera se termina en un solo día (DOBRIZHOFFER, 1968, p.35).

Tal ação que parece cruel, sofrida em silêncio, é ansiada pelas meninas chaquenhas e vivida mesmo na forma de prazer. Prazer de compartilhar. Prazer de ser e sofrer como as outras. Prazer de carregar no corpo as marcas que expressavam uma certa igualdade, dentro de um grupo social, e definia um novo papel na sociedade (CLASTRES, 1990).

Na observação de SUSNIK (1983, p.45-46), "el rito de puberdade de una muchacha implica esencialmente un acontecimiento individual, la ceremonia es por lo general pública ya que su rol de "procreadora" atañe el interés de la comunidad toda".

Com isso, o corpo feminino, como templo da reprodução, estava pronto e toda a sociedade identificava-o, pois o mesmo aparecia com sinalizações externas e passava a se portar de maneira diferenciada. O corpo marcado da iniciada,

garantia sua integração social e também a aquisição de um conhecimento sobre seu lugar na sociedade. Sendo assim, “o corpo mediatiza a aquisição de um saber, e este saber é inscrito no corpo” (CLASTRES, 1990, p.126). Com estas marcas ficava assegurado que tal saber não seria esquecido, uma vez que “a lei escrita sobre o corpo é uma lembrança inesquecível” (CLASTRES, 1990, p.131). O ensinar entre algumas tribos nômades do Chaco estava, também, sob a responsabilidade das pessoas idosas da tribo.

Através da ação biológica – menstruação – a menina tornava-se mulher potencialmente pronta para exercer sua função de procriadora e mantenedora do grupo. Porém, nos grupos nômades do Chaco, esta função era realizada um pouco mais tarde, após seus 20 anos de idade.

Entre algumas tribos do Chaco Central, jovens meninas, iniciadas, desfrutavam de completa liberdade sexual. Eram elas que tomavam iniciativa para aventuras amorosas de curta duração. À noite, quando os meninos dançavam na praça da aldeia, as meninas escolhiam seus amantes para a noite, agarrando-se nos seus cintos ou pondo as suas mãos nos seus ombros e dançando atrás deles. Algumas meninas tiveram cabanas no mato para as quais levavam os seus amantes (MÉTRAUX, 1946, p.324). Por outro lado, Dobrizhoffer elogiou a castidade rígida das meninas Abipón que permaneciam virgens até se casarem.

#### 4. 4. 2. Tornar-se homem

Todos os grupos étnicos de filiação lingüística Guaicuru, davam muita importância ao rito de iniciação dos moços. O rito de iniciação não era uma transição instantânea de menino para homem, mas uma constante integração do iniciado como homem, dentro da sociedade, com direitos e deveres. Através dos ritos o moço era promovido a homem.

O rito de iniciação ocorria em diferentes idades entre os grupos do Chaco. Por exemplo, os Payaguá perfuravam o lábio inferior dos meninos aos 4 anos de idade. Para o filho do cacique, esta era a ocasião para um banquete solene.

Durante vários dias, os membros do grupo bebiam, cantavam e sacudiam seus chocalhos. Finalmente, um xamã segurava o menino que era levado numa liteira enfeitada. A multidão atirava nele muitos presentes, como colares, comida e algodão. Os homens o salpicavam com sangue extraído de seus órgãos genitais (MÉTRAUX, 1946, p.322).

O cronista Jesuíta Pedro Lozano descreve três graus pelos quais os moços deviam passar para serem considerados adultos na sociedade: grau de moços, grau de mancebos soldados inexperientes e grau de soldados veteranos.

José SÁNCHEZ LABRADOR (1917) também distingue três fases iniciáticas, a última significando a aceitação dos jovens na sociedade de guerreiros.

É o que também observa SUSNIK (1990, p.84-85), quando escreve que o pleno rito de iniciação compreendia três fases:

a) Se agrupava os meninos de 12 a 15 anos, usando seu particular penteado social; os corpos eram pintados e passavam a ser chamados de negros sujos; seu lábio inferior era perfurado e recebiam um novo nome. Submetiam-se às primeiras escarificações nos braços com a espinha dorsal do peixe raia. Era exigida total obediência aos homens adultos. Por outro lado, manifestavam uma aberta oposição aos seus pais, maltratando-os e impondo suas vontades. Esta conduta se interpretava como uma reação generalizada, representava um sinal de abertura de uma crescente agressividade e independência.

b) Na idade de 15 a 16 anos começava a segunda fase, o ensaio para ser considerado homem. O rito de escarificação era violento, com osso de cervo, perfurando o pênis, untando-se com o sangue, o rosto. Se o candidato demonstrava pouca resistência seria discriminado, passando para o status de “niyolola”, vassalo que era socialmente discriminado no grupo. O adolescente adquiria o direito de pintura vermelha e os homens velhos arrancavam os cabelos dos moços dando um novo penteado social. Mudava sua conduta uma vez que terminava sua absoluta obediência aos homens adultos e passava a ter respeito aos seus pais. O status de adolescente lhes permitia participar ativamente das caçadas coletivas do jaguar, das expedições guerreiras e o direito de manter



relações sexuais com mulheres cativas de outras tribos, porém, não devia contrair matrimônio.

c) A terceira fase era um verdadeiro rito guerreiro para os jovens de uns 20 anos. Durante um festival de tambor com conotação mágica, os candidatos untavam o corpo com graxa de peixe ou com gordura derretida de aves de rapina, e eram violentamente escarificados com os ossos de jaguar e a lança. Sua pintura social era multicolor, com uma estrela nas costas de cor branca feita de farinha de palma e seu penteado social era de um homem da sociedade. Passava a ter direito de casar-se tribalmente, organizar tropilhas assaltantes e passava a ser responsável pelo provimento da subsistência por meio da violência belicosa. (SUSNIK, 1990, p.84-85) É conveniente ressaltar que era através do casamento que a dignidade de adulto era conquistada.

Através desta síntese sobre a leitura de Branislava Susnik, observamos uma progressiva linguagem também sobre o corpo. As novas relações com o próprio corpo, mostram o redesenho dos contextos sociais em que estão inseridos. O novo penteado, a pintura, a escarificação, simbolizavam uma constante tentativa de ocupação de espaços pelos corpos com papéis constantemente redesenhados (CANCLINI, 2000).

Quando menino, gozavam de plena liberdade, sua educação se baseava no exemplo e no natural instinto de imitação; depois do rito de iniciação, adquiriam a verdadeira personalidade de homem.

Margaret MEAD (1969, p.273) observa que, “se uma sociedade insiste em que a guerra é a ocupação mais importante para o sexo masculino, estará, por conseguinte, insistindo em que todos os meninos demonstrem bravura e belicosidade.”

É dentro deste contexto que, os grupos nômades do Chaco organizavam rituais para que o menino atingisse plenamente o caráter de guerreiro belicoso. Sendo que aquele menino que não demonstrasse coragem era discriminado perante o grupo todo.

Através da leitura dos relatos de religiosos e militares foi possível observar que o ritual para as meninas dependia de um acontecimento individual, com

progressiva sinalização externa e uma cerimônia pública, enquanto que, para os meninos, era coletivo e consistia de várias etapas e redesenhos sobre o corpo.

Em se tratando de filhas e filhos de cacique os rituais eram mais acentuados. A comunidade toda participava, identificando, assim, posições sociais diferenciadas.

Os rituais de iniciação avaliavam a resistência pessoal e davam à moça e ao moço um sentimento de pertencimento social, sentimento proclamado publicamente pela exposição no corpo: no corte do cabelo, na perfuração do lábio inferior, nas tatuagens ou escarificações e pinturas. Tendo a lei inscrita sobre seu próprio corpo, acreditava-se que ninguém poderia esquecer as regras e determinações que estabeleciam o fundamento da sociedade.

Assim, um corpo sexuado como fêmea é culturalmente percebido e socialmente construído como sendo feminino, e um corpo sexuado como macho é culturalmente percebido e socialmente construído como masculino. Portanto, mulheres e homens, corpos sexuados, são culturalmente construídos em gênero (PIERUCCI, 1999, p.125).

#### **4. 5. Matrimônio, família e a “moradia”**

A instituição do casamento surge como uma forma de mulheres e homens, agora adultos, gerarem e cuidarem dos filhos, numa relação de gênero, formando famílias e também estabelecerem alianças com outros grupos somando forças na relação entre grupos.

Segundo o antropólogo Elman R. SERVICE (1971, p.53), em sociedades de caçadores e coletores, ‘o casamento é um tipo especial de combinação de pares, envolve reconhecimento social, aqui escência da sociedade à combinação. Um casamento é, num certo sentido, importante acordo entre grupos de pessoas’.

as pessoas querem afirmar-se como adultas e não há outro meio de fazê-lo exceto o casamento. A divisão econômica do trabalho nas sociedades de caçadores e coletores é tal que, se os machos e fêmeas adultos não repartirem o trabalho como marido e mulher, cada um deles continuará sendo um dependente, um apêndice de uma outra família – usualmente a dos respectivos

país. O casamento é uma necessidade econômica (...) ao passo que o sexo, por mais necessário que seja, é facilmente satisfeito na sociedade primitiva sem casamento.

No Chaco, a idade na qual mulheres e homens se casavam variava de acordo com o grupo. Nos grupos de cultura belicosa como os Abipón, os Mocovi, os Mbayá, os Payaguá e os Toba, as mulheres se casavam depois dos 20 anos e os homens depois de 25 ou 30 anos.

A monogamia prevalecia em praticamente todas as tribos. Mesmo se os caciques se relacionassem com mais de uma mulher, a primeira esposa não poderia se sentir preterida. “Los caciques de prestigio guerrero solían ser polígamos; las mujeres quedaban en la casa de sus padres, excluyéndose la convivencia, debiendo el hombre cumplir con las visitas periódicas” (SUSNIK, 1983, p.74).

Segundo a observação dos jesuítas “Os Abipón no tienen comumente más que una mujer, a la que a menudo abandonan por motivos ligeros, y sin importancia, reemplazándola con otra cuando lo desean” (JOLÍS, 1972, p. 314). “Si alguno de ellos, ya sea por su desenfreno o porque es más poderoso toma varias mujeres, suele tenerlas distribuídas en diferentes chozas distantes una de otra muchas leguas, y visita con intervalos de un año a ésta, ya a aquélla” (DOBRIZHOFFER, 1968, p.201).

Quando a primeira esposa já não era mais jovem, então freqüentemente recebia uma companheira para auxiliar nos trabalhos. Esta companheira poderia ser de outra tribo e ter relações com este homem, contanto que a esposa legítima não soubesse.

Entre os Mocovi o homem poderia relacionar-se com mais de uma mulher da mesma família.

Não encontramos registros de casos em que o marido abusava ou batia na esposa. Porém, quando a esposa tinha um comportamento desviante, entre os Mbayá, por exemplo, ela era castigada por sua família de origem que a mantinha sob seus cuidados. “Guardan entre si mutua fidelidad, y si la mujer comete adulterio, no la castiga el marido, sino sus padres o parientes, que en público ejecutan severamente en ella el castigo merecido” (LOZANO, 1941, p.88).

Entre os Toba, “el adulterio de la mujer no se toleraba socialmente; el mismo marido entregaba a su mujer a un grupo de los muchachos adolescentes, repudiándola luego” (SUSNIK, 1983, p.75).

Era pouco freqüente o adultério entre os Abipón. Se a mulher fosse a culpada, o marido devia vingar-se. E se o homem fosse culpado? O que acontecia quando o homem cometia o adultério? Não encontramos respostas para estas questões nos relatos dos jesuítas e governadores que atuaram no Chaco no século XVIII. Bem, estes relatos foram feitos por homens (europeus, brancos e cristãos) que estão a falar sobre adultério. Nestas condições é possível compreender este “silêncio”.

O matrimônio entre populações nômades do Chaco marcava o início da aliança entre dois grupos. Por exemplo, os Mbayá “cásanse con sola una mujer, y para este matrimonio y contrato pide el novio a la mujer a sus padres, quienes cogiendo aparte a la muchacha la toman el consentimiento, y en dándose la entregan a su marido” (LOZANO, 1941, p.88).

Também entre os Payaguá “nadie tiene más de una mujer, que toma cuando quiere pidiéndola al padre y parentela; quienes se la dan sin más ceremonia que una media fiesta. No casan entre los hermanos” (AZARA, 1904, p.362).

A mulher Toba era agraciada pelo seu pretendente com caça ou pesca. Com esta atitude o futuro marido não só estava demonstrando suas habilidades como também iniciava uma aliança. O consentimento da mãe era mais importante que o do pai na escolha do marido para a filha. Sendo assim, fica visível que não era só o pai que detinha poder. Michelle PERROT (1988, p.167) enfatiza que “se elas não têm o poder, as mulheres têm, diz-se, poderes” Neste sentido, poderes significa que a mulher exercia poderes na coleta de vegetais, na educação dos filhos, no estabelecimento de alianças, enquanto que o homem detinha o poder nas decisões no grupo como nas guerras intertribais e contra os *criollos* e nas caçadas. Os dois gêneros tinham poder, ainda que em espaços diferentes. A relação compunha-se dentro de uma atmosfera de complementação.

Os pais Mocovi freqüentemente escolhiam as noivas para seus filhos quando estes ainda eram crianças. De vez em quando o futuro noivo presenteava os futuros sogros com cavalos, peles, mel e caça.

Cabe lembrar que o pai que elege uma esposa para seu filho, está escolhendo também, e com a mesma importância, os novos parentes. O Mocovi vê o matrimônio como uma oportunidade de aumentar o círculo familiar e conseqüentemente obter maiores vitórias nas guerras e saques. Uma vez que “o casamento é uma instituição econômica do ponto de vista dos parceiros; talvez para os pais do casal e, especialmente para o bando como um todo, o casamento se reveste de funções políticas muito importantes” (SERVICE, 1971, p.53).

Já quanto ao grupo Abipón, conforme Martin DOBRIZHOFFER (1968, p.197), “si alguno de los abipones desea elegir esposa pacta con los padres de la niña sobre el precio al que la comprará. El esposo debía pagar cuatro o más caballos, manojos de bolas de vidrio, vestidos de lana en varios colores cuyos tejidos se asemejan a un tapiz turco, lanzas con punta de hierro, y otros utensilios de este tipo.”

A menina poupada da morte quando criança, acabava beneficiando o grupo quando adulta, uma vez que seria trocada por cavalos ou objetos e ainda estabelecer novas alianças.

Branislava SUSNIK (1965, p.11) observa que “el vínculo por sangre y por parentesco político entre los diferentes padres de los linajes pudo constituir una unión socio-política de linajes y de aldeas agrícolas; la antigua práctica de “saca de mujeres” por los jefes más poderosos de otras aldeas consignificaba la subordinación de la respectiva parentela”.

Cabe lembrar aqui, que era desta forma que, por exemplo, os Mbayá baseados em aliança matrimonial com a mulher Chané, garantiriam alimentação permanente, uma vez que os Chané eram horticultores e aceitavam pactos amistosos com grupos periféricos.

Ressaltamos que os Toba e os Mocovi, por exemplo, possuíam características semelhantes como o nomadismo, o espaço de atuação, o tronco lingüístico Guaicuru, porém, como se pode observar acima, possuíam diferenças:

Entre os Toba, por exemplo era a mãe quem escolhia o noivo para sua filha, já entre os Mocovi, era o pai. Neste sentido, não convém traçar um perfil único para as relações de gênero entre populações indígenas do Chaco. Em outras palavras, para uma melhor compreensão da construção de relação de gênero entre populações indígenas, nômades do Chaco, há que se submeter a complexidade da vida destas populações a uma reflexão criteriosa sobre as diferenças nas práticas cotidianas, em relação a costumes, crenças, organização social e divisão de poder.

A cerimônia de matrimônio entre os Mocovi, incluía um seqüestro simbólico da moça e uma encenação de batalha com seus parentes. Os pais levavam a moça para a cabana do noivo, apesar da resistência encenada ou real de suas lágrimas. Uma vez na casa do marido, era esperado que ela cobrisse a cabeça com uma rede e ficasse amuada em um canto. Mulheres vinham imediatamente para expressar sua condolência e a consolar. O seu marido não falava com ela, mas os seus cunhados lhe davam atenção e pediam que ela comesse, um convite que ela normalmente recusava. Mais tarde, seu marido ordenava que deixasse de chorar e que lhe trouxesse algum objeto. O cumprimento da ordem era interpretado como uma vontade crescente para aceitar sua condição, e o marido a convidava para comer. Gradualmente ela começava a responder perguntas e o real ou encenado desgosto desaparecia. Os pais da menina às vezes a tomavam de volta durante 2 ou 3 meses de cada vez (MÉTRAUX, 1946, p.325-326).

No ritual de matrimônio entre os Mocovi, descrito anteriormente, percebe-se uma suposta superioridade masculina e uma residência virilocal<sup>51</sup>.

O ritual do casamento entre os Abipón foi relatado por DOBRIZHOFFER (1968, p.199) da seguinte forma:

---

<sup>51</sup> Virilocal/patrilocal: "referencia al hecho de que una pareja viva en la comunidad del esposo o que la mujer se instale en el hogar de su marido". **Diccionario de Antropología**. Buenos Aires. Ediciones Troquel, 1969, p. 478

Ella es conducida no sin pompa a la choza del esposo. Ocho niñas sostienen un vestido elegante como un tapiz extendido como sombrilla bajo la cual, con los ojos clavados en el suelo, en silencio, respirando pureza, entra la esposa mientras la rodean los circunstantes, según la costumbre. Recibida amorosamente por el esposo y saludada amigablemente por los compañeros, es devoluta con su acompañamiento a la casa paterna del mismo modo que había llegado; de donde vuelve a la choza del esposo en un segundo y tercer viaje, bajo esta sombrilla llevando zapallos, ollas, cántaros y todas las cosas necesarias para tejer. Después volverá para un breve coloquio a la casa de sus padres a la que cada día es conducida por el nuevo esposo ya sea para comer, ya para dar las buenas noches. Por esta solicitud, las madres enseñan a sus hijas que de ningún modo soporten estas nupcias y que no las abandonen al capricho ajeno. Comprobada su probidad o nacida la prole se les permiten, por fin, vivir en la casa.

Observamos que o desligamento da noiva de sua família ocorria dentro de um processo lento e acompanhado, em que as mães exerciam seus poderes domésticos, informais e de influência.

A nova residência dos Abipón, “era condividida hasta que naciera el primer hijo, cuando efectivamente se permitia la residencia virilocal – dentro de la clase lideral -, disminuyendo así la autoridad sociomoral de los padres de la novia-esposa” (SUSNIK, 1983, p.73).

Entre os Mocovi, segundo SUSNIK (1983, p.74-75),

la residencia no era pautada, pudiendo ser virilocal – si la novia fuera miembro de la misma banda -, o uxrilocal, si de la banda ajena; en este último caso, los padres de la novia se reservaban cierto derecho de “autoridad”. Si el marido estaba ausente, por la caza colectiva o expediciones botineras, los padres iban en busca de su hija y la mantenían en su casa. Tratándose de la residencia uxrilocal, el marido debía manifestar el respeto, en su rol de “un extraño al grupo doméstico”, prohibiéndosele hablar directamente con los suegros. Si ocurría el repudio de la mujer, existiendo la residencia uxrilocal, el marido tuvo pleno derecho de retirar el “precio de la novia”; en el caso contrario, el marido devolvía a la casa de los padres de ella, junto con los hijos, quedando el “padre” desligado de las obligaciones frente a sus hijos por no estar integrado en el linaje de la mujer.

Sendo assim, mesmo depois de casadas os pais continuavam acompanhando suas filhas e as recebiam de volta em caso de casamentos frustrados.

Os laços matrimoniais eram fortalecidos pelo nascimento de uma criança, até mesmo se a criança morresse. Os divórcios eram constantes. Segundo os jesuítas, o pedido de separação freqüentemente partia do homem. Um homem estava pronto para trocar a esposa velha por uma mulher mais jovem e uma

mulher jovem podia deixar o marido velho por um homem novo. Preguiça ou temperamento ruim eram determinantes como justificativa de divórcio (MÉTRAUX, 1963, p.327).

#### Os Mbayá

así como se casan se divorcian, no queriendo más á su mujer é marido. En este caso, el hombre se muda por algunos días á outro toldo, y la mujer se va con sus padres ó parientes, y queda como cuando soltera, esperando otro que la quiera. Al hombre le es libre escoger outra á su gusto: de este modo sucesivamente logra cuantas su apetito le lisongea, si ellas, cuerdas, no desprecian, como suelen, al nuevo pretendiente de delicias (SÁNCHEZ LABRADOR, T. II, 1910, p.26).

Embora os divórcios fossem fáceis, os Mbayá entendiam que um homem que repudiava muitas mulheres era louco. Segundo os relatos, um homem que se divorciava freqüentemente, poderia voltar para a primeira esposa.

Entre os Abipón o divórcio estava relacionado com o longo período de lactância que a mãe estava obrigada a seguir.

Félix de AZARA (1904, p.362) relatou que, entre os Payaguá, em caso de separação, as crianças pequenas ficavam com a mãe. “En caso de separación queda la madre con todos los hijos, con la canoa, pala ó remo y con el toldo, y todo que hay menos con la manta ó camiseta del marido. Si no hay hijos cada uno lleva lo suyo esto es la canoa, pala, anzuelos y flechas el marido, y todo lo demás la mujer”.

A diferença de gênero também se manifestava na viuvez. Neste período era exigido não só um comportamento diferente, como também o corpo deveria estar identificando a condição deste comportamento. Entre os Abipón,

sus viudas fueron también tonsuradas, y se les ordenó llevar un paño tejido con fibras de caraguatá, de color rojo y negro, que les cubría la cabeza a manera de capucha, y que les caía desde los hombros hasta el pecho. Debían usar este tejido el resto de su vida, y sólo podían liberarse del luto perpetuo contrayendo nuevas nupcias. (...) Cuando un abipón queda viudo, también se rasura el cabello y usa una gorra tejida de lana, cuya trama semeja una red, para dar testimonio de su duelo. Los varones devuelven a la vieja maestra de cerimonias la gorra en cuanto les crece el primer cabello (DOBRIZHOFFER, 1968, p.276).

Neste relato percebe-se que o tempo de luto para as mulheres poderia ser mais longo do que para os homens.



A viúva Mbayá que demonstrava um comportamento diferenciado acabava sendo discriminada pelo grupo. “Las viudas que no se quieren volver a casar, sirven de mujeres comunes, y después aunque mucho lo soliciten, ninguno casará con ellas por tenerlas por infames”. (LOZANO, 1941, p.88)

Vale lembrar que os cronistas não registraram punições para o viúvo em caso de um desvio de comportamento.

Entre os índios nômades do Chaco, os acontecimentos familiares ou grupais mais significativos, eram comemorados com bebidas alcóolicas preparadas pelas mulheres. Martin DOBRIZHOFFER (1968, p.446) relatou que

Siempre hay muchos motivos de celebrar un brindis. Los más frecuentes son una victoria lograda, una guerra inminente, un funeral, la alegría gentilica por el nacimiento del hijo de un cacique, la tonsura de los viudos o las viudas, el cambio de un nombre, la proclamación de un jefe recién consagrado, la llegada de un huésped insigne, las nupcias, y, lo que sucede con mucha frecuencia, un consejo de guerra acerca del ataque o defensa contra los enemigos.

A bebida era consumida principalmente pelos homens. Mas, entre os Mbayá, segundo o discurso do Jesuíta Pedro LOZANO (1941, p.62), em algumas situações a mulher também participava das “rodas” de bebida:

En éstas sus fiestas bailan y beben, hasta que se privan de aquel poco juicio, que tienen de ordinario, y en algunas naciones hasta las mujeres se embriagan, aunque no es lo común, sino que ellas ordinariamente no beben con esse exceso, y se mantienen sus sentidos con no poco provecho de los varones, porque ellas luego que les sienten embriagados los despojan, como mejor pueden, de las armas, para que sea menor el estrago de sus furias, y se retiran algo distantes.

O mesmo se observa no relato do militar Félix de AZARA (1904, p.363) entre os Payaguá “los hombres y mujeres no tienen baile ni juego alguno. Todas sus diversiones se reducen á emborracharse con aguardiente y lo hacen con mucha frecuencia (...) Rarísima vez alguna mujer se embriaga, porque ellas no tienen parte en ninguna diversión, ni los varones las dan lo que à ellas les gusta, ni hacen caso de ellas”.

O relacionamento entre mulheres, nem sempre era delicado ou amigável. Martin DOBRIZHOFFER (1968, p.149-150) relatou, por exemplo, que as brigas por motivos muito simples faziam parte do cotidiano das mulheres abiponas.

Iniciada una discusión entre dos mujeres, en seguida empiezan a llamarse miserable, plebeya, muerta; sobreviene un gran vocerío; de las palabras pasan a los puños. Concorre toda una multitud de mujeres a la plaza, no sólo para mirar, sino para tomar parte; éstas defenderán el partido de una; aquéllas el de otra; y finalmente el duelo deriva en guerra. Como los tigres, lanzan mordiscos al pecho de las otras, sacándoles sangre; se lastiman las mejillas con las uñas; se agarran de los cabellos; y desde que comieza la pelea, se lastiman miserablemente el orificio de la oreja adornado con una espiral de hojas de palmera.(...) Algunas veces el marido ve a su mujer cubierta de heridas, o el padre correr la sangre de su hija; observan estas cosas sin mover un pie, con tranquilidad y en completo silencio. Aplauden a sus amazonas; ríen; admiran que haya en los ánimos de las mujeres iras tan grandes; pero consideran impropio del hombre intervenir en las discusiones de las mujeres o tomar parte a favor de una u otra. Y si ven que no hay esperanzas de establecer la paz, concurren al sacerdote. Ah! Dicen, nuestras mujeres han perdido hoy el juicio. Anda, asústalas con una carabina; al ruido de ésta, conmovidas y temerosas, se apuran a volver a sus chozas. Pero como repiten a voz en cuello desde allí los insultos que fueron el origen de las riñas, y ninguna de las dos quiere parecer vencida, reinician la pelea una y otra vez al volver a la plaza. (...) Los maridos, sin embargo, si no estaban ebrios, mantenían entre sí una permanente paz, mostrándose siempre enemigos de los gritos, las discordias y las riñas.

Convém, finalmente, assinalar que as relações de gênero no que se refere ao casamento e à formação de famílias firmavam-se através de acordos políticos econômicos e sociais. Ambos correspondiam a um mesmo sistema de referências do igual e do diferente. Isso se percebe quando em alguns grupos a mulher participava da escolha do noivo para a filha e em outros ela não participava; o estabelecimento de um novo casamento ou o tempo de luto, para o homem subentende-se que o processo era mais rápido do que para a mulher; e ainda, as brigas, entre os homens, a mulher intervinha, enquanto que as brigas entre as mulheres, o homem se limitava em assistir.

As informações que encontramos sobre as habitações dos Mocovi, Abipón e Toba não informam se eram construídas por mulheres ou homens.

Segundo relatos de Martin DOBRIZHOFFER (1968, p.120)

Si durante el camino se veían obligados a detener la marcha, ya sea para descansar o pasar la noche, trataban de hallar un lugar que les proporcionase agua, leña y forraje. Ante la menor sospecha de un ataque del enemigo, corrían

en busca de una zona que los protegiera del peligro. Sin duda pensarás que los naturales, cuando emigraban con sus familias, levantaban su casa en cualquier parte. En efecto: de la misma forma que el caracol lleva a cuevas su concha, éstos transportaban en sus viajes, las esteras que luego ocuparían para construir sus casas. Dos pértigas clavadas en tierra, sostenían a dos o tres esteras, impidiendo la entrada del agua y del viento. Para que la lluvia no mojara el suelo donde se acostaban, abrían a los costados de la tienda, una canaleta para desviar el agua.

Já, segundo Félix de AZARA (1998), entre os Mbayá, eram os escravos<sup>52</sup> que construían as tendas ou choças, e entre os Payaguá eram as mulheres as responsáveis pela construção das casas.

Segundo SUSNIK (1982), os Payaguá moravam em choças de esteiras, porém pouco espaçosas e sem corredores. Durante o inverno o uso destas moradias era mais estável. Cada uma abrigava de 15 a 20 pessoas aparentadas. Construíam suas choças nas margens do rio Paraguai, preferindo sempre a confluência de um pequeno rio. O rio Verde era o lugar preferido para uma convivência local de vários grupos de canoeiros pescadores para as cerimônias, guerras e saques. A canoa identificava o assentamento dos Payaguá: rápida mobilidade fluvial, pesca, trocas, conduta agressiva.

Segundo a descrição do Jesuíta Pedro LOZANO, (1941, p.71-72)

las casas en que vive esta miserable gente, son unas esteras mui largas divididas en tres lances, de altura de nueve pies [2,97 m] , para guarecerse de los vientos, aunque cuando éstos se levantan de improviso, suelen volar estas casas, y quedan descubiertos por todos lados. La gente ordinaria viven en los dos lances colaterales, y en el de médio solo el cacique con sus deudos y algunos indios favorecidos suyos. La división de los lances sólo son dos horquetas, con que vienen a estar todos promiscuamente revueltos; en las horquetas cuelgan sus trastecillos, pero esto no es lícito en el cuarto o cuadro del cacique, que siendo mayor, há de estar desocupada de todo lo demás menos de las armas que están allí, como cuerpo de guardia, para salir con facilidad a qualquier rebate. Sus lechos son un cuero de vaca seco sobre el duro suelo, de que se valen también para defenderse del agua cuando llueve mucho. En estas casas se echan los pregones o se da aviso de parte del cacique de lo que ordena y sus mandatos son obedecidos con la mayor exactitud y pontualidad, respetándole como señor y colgando de sus mandatos como de tal; por eso le siguen y aconpañan continuamente, sin apartarse un punto de él.

---

<sup>52</sup> A existência de escravos era apenas na concepção de Azara e não indígena. Talvez seriam prisioneiros de guerra.

Nos relatos do jesuíta José SÁNCHEZ LABRADOR (1910, p.272-273) as habitações dos Mbayá aparecem da seguinte forma:

El señor del toldo ocupa el mejor sitio ó la testera con su mujer, hijos y parientes; los criados y gente baja se ponen en el lado opuesto. Si los criados y parentela es numerosa, se sigue outra división ó toldo, en que habita con distinción de lugares. Cuando se juntan todos los vasallos de un cacique, el toldo de éste está como en el centro de los otros, que forman la media luna. Las divisiones están repartidas por capitanías. (...) las divisiones ó toldos en que viven los caciques (...) son iguales en ancho, alto y largo.

Dentro de uma sociedade nômade as habitações deveriam oferecer o mínimo de proteção contra a chuva e o frio e muita praticidade na montagem e desmontagem das mesmas. Sobre a distribuição das pessoas que habitavam a choça, e o tamanho da choça do cacique, temos informações divergentes.

#### **4. 6. Pessoas adultas**

As distinções e expectativas atribuídas a meninas e meninos, mulheres e homens podem ser encontradas entre os Toba, Abipón, Mocovi, Mbayá e Payaguá, já como crianças e adolescentes e com maior visibilidade, quando adultas/os.

##### **4. 6. 1. As atividades**

É importante ressaltar que as atividades ou o trabalho para os indígenas

não está alienado do homem ou das coisas com que trabalha. Pelo contrário, é uma ponte entre os dois. A consumação da não-alienação do trabalho é a união mística entre o homem e os objetos de seu trabalho.[...] O trabalhador é o agenciador do intercâmbio simbólico com as coisas. Um homem trabalha, produz, em sua capacidade como ser social, como marido e pai, irmão e companheiro de linhagem, membro de um clã, de uma aldeia. O trabalho não se desenvolve separadamente dessas existências como se tivesse uma existência diferente. "Trabalhador" não é um status em si mesmo, nem

“trabalho” uma categoria real da economia tribal. Em outras palavras, o trabalho é organizado por relações “não-econômicas” no sentido convencional, pertencendo mais à organização geral da sociedade (SAHLINS, 1974, p.125-127).

Entre as diversas atividades assumidas pela mulher, sem dúvida uma das mais importantes era a função procriadora, descrita e analisada anteriormente. Cabia a ela gerar, amamentar e educar seus filhos até a fase adulta. O homem também era responsável pela família garantindo a segurança da família e do grupo.

Na divisão social de atividades cotidianas entre os grupos nômades do Chaco, cabia à mulher o processamento alimentar, a coleta de vegetais, o abastecimento de água e lenha, o transporte dos filhos e objetos, a confecção da cerâmica, do fio, do tecido e da tinta, e ainda o enterro dos mortos. O homem caçava, pescava, coletava mel e arroz, trabalhava a madeira (Payaguá), fazia os cachimbos e as armas para a guerra, domava cavalos e saqueava cidades. Cabe lembrar aqui, a medicina, que entre os Mbayás, era exercida somente por alguns homens (AZARA, 1998, T. II, p.57), e as atividades de xamã eram exercidas tanto por algumas mulheres como por alguns homens, adultos/os ou idosos/os.

Através dos relatos analisados é possível demarcar algumas das diferenças de gênero feminino e masculino que se mostram via e/ou papel social assumido por mulheres e homens.

Com relação às mulheres de hierarquia mais baixa dentro do grupo, as Mbayá

salen con tiempo á leñar por la mañana (...). Las ponen á la espalda sujetándolas con un cordel de la frente. Dos ó más veces al día van por agua, alguna lleva tres cántaros, que ellos llaman Nalima; los carga todos á las espaldas, pendientes del mismo modo de la frente.(...) Al cargo de las mismas está el hacer las esteras y cortar las hojas de Nagacole, podriirlas y disponerlas para sacar el hilo: tuercen los cordeles sobre el muslo: y cortan juncos, los acarrean á los toldos, y componen continuamente esteras. Hacen ollas y platos sin torno, pero tan finos que admiran. Danles varias figuras y colores, que los hermoSean. (...) Cuando viajan, llevan pellas de barro dispuesto en unas bolsas; y en las paradas trabajan de alfarería, volviendo á sus casas con algunas ollas ú otras piezas (SÁNCHEZ LABRADOR, 1910, T.I, p. 292).

Além disso elas “tejen muy bellas mantas y las tejen de listas de varios colores y diversidad de uso” (AGUIRRE, 1898, p.484).

As Toba “suelen aprovechar el cogollo, cuando se ausentan las partidas de los cazadores. Se aprovecha el cogollo con preferencia acompañando cierta clase de carne, de donde el concepto de “escasez alimenticia” cuando solo se comen “cogollos” (SUSNIK, 1982, p.62).

As mulheres Abipón “afrota con buen ánimo y alegría las tareas domésticas que deben realizar a diario. Entre ellas está el tejer las ropas de su marido y sus hijos, cocinar los alimentos; traer de las selvas las raíces comestibles y los distintos frutos; juntar y moler la algarroba y mezclarla con agua para preparar la bebida, acarrear el agua y la leña para los usos diarios de la familia”. (DOBRIZHOFFER, 1968: 147)

As Payaguá, “hilan rara vez algodón para alguna manta que tejen a pala y las dura toda la vida. Ellas hacen las esteras, las vasijas de barro, arman y deshacen los toldos, y guisan los legumbres; porque el varón guisa la carne y pescado”. (AZARA, 1904, p.362)

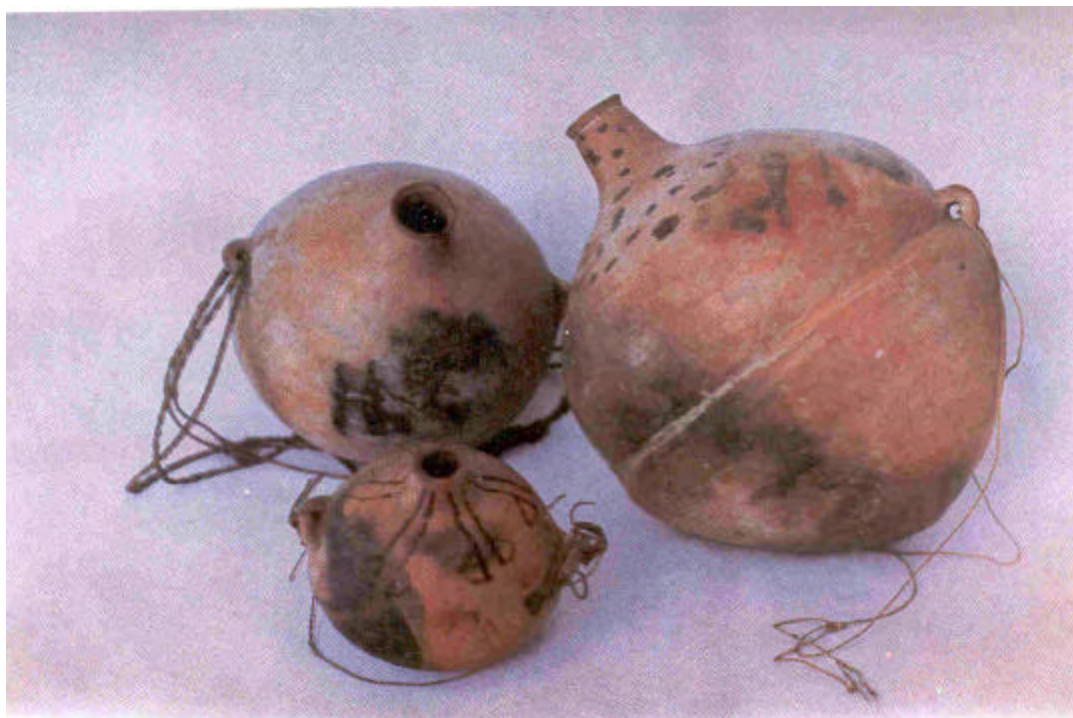


Figura 02: Cerâmica dos chaquenos – cântaros para transportar e guardar água.  
(Fonte: PUSINERI, 1989, p.25 - lâmina 5)

As mulheres Mocovi “van en grupos, a veces hasta a caballo, llevando al lado de las monturas suspendidas dos bolsas hechas de cuero de pécarí; si la recolección es muy abundante, hacen pequeños depósitos en el mismo lugar o ya vuelven al asiento y hacen bateas tejidas de paja; todos respetan lo que se considera la propiedad de un grupo doméstico” (SUSNIK, 1982, p.61, 62).

Martin DOBRIZHOFFER (1968, p.129–130) relatou que:

La confección del vestido de los abipones, de cualquier clase que sea, constituye la principal ocupación de las mujeres. Se les encomienda a ellas, no sólo por su asiduidad, sino también por su amor al trabajo.

Además de las tareas cotidianas de la casa, esquilan las ovejas. De la lana, obtienen con gran habilidad los hilos; los tiñen con alumbre en variados colores, según el material de que dispongan. En seguida, tejen con éstos una tela con diversos trazos, líneas y figuras, en diferentes tonalidades. Lo crearías un tapiz turco, digno de nobles europeos, sin embargo, no es más que el usual vestido de los abipones. Los instrumentos utilizados para tejer, se limitan a unas pocas cañas y maderitas que transportan a caballo en sus viajes sin ninguna molestia. Posiblemente las mujeres americanas tendrían una habilidad congénita para preparar otros utensilios. Supieron modelar con arcilla ollas y cántaros de múltiples formas, como lo hacen los alfareros, usando sólo sus manos. Para cocer estas vasijas no emplean horno; lo hacen a campo abierto, rodeándolas de leña. No saben decorarlas con incrustaciones de vidrios, a modo de litargirios. Primero las bañan en un color rojo; después las untan con una cola natural para darle brillo.

Segundo José SÁNCHEZ LABRADOR (1910, T.I, p.169-170), a mulher também participava da elaboração da tinta utilizada na coloração de tecidos, bolsas, penas, objetos e do próprio corpo.

Dan un tinte negro muy bueno con una tierra azulada que llaman Limcutege, á la cual mezclan las astillas de un palo que se llama Cumatago, y se cría por muchas partes, especialmente hacia las orillas del río Paraguay, en un lugar que en su idioma dicen, por unos árboles, Odeadigo. También tiñen amarillo con el cocimiento de las astillas de los palos dichos, especialmente del que por excelencia nombran Logoguigago, el que hace amarillo. Acanelado tiñen con la corteza de outro árbol: y encarnado con astillas de un árbol, y también con algunas raíces. No tienen más maniobra que en la infusión de las astillas ó raíces poner lo que han de teñir.(...) Después de haber dado cocimiento en la dicha infusión á la lana ó hilo de algodón, le sacan y sobre una estera ponen una capa de ceniza, hecha de un árbol muy fuerte, y cuya corteza tiñen también colorado. Sobre esta ceniza extienden la madeja recién sacada del cocimiento; y después le cubren bien con bastante ceniza de la misma, tapándolo todo con otra estera. La madeja, al secarla de la infusión, apenas da señas del color; más dejada una noche del modo dicho entre la ceniza, se pone de un encarnado bellissimo.

Nos relatos do Jesuíta Pedro LOZANO (1941, p.76) “las mujeres son como esclavas perpetuas de sus maridos mientras con ellos hacen vida maridable; porque nunca descansan las miserables ocupadas en el servicio y sustento de ellos, haciendo esteras, ollas, tinajas, tejiendo, hilando y cargando todo su ajuar, como jumentos cuando van caminando, sin que sus maridos les ayuden en alguna cosa”.

A inexistência de acampamentos fixos ocasionava uma função a mais para a mulher. Segundo Martin DOBRIZHOFFER (1968, p.116), entre os Abipón

quando emigraban con sus familias, la mujer además del arco y de la aljaba del marido, lleva en su caballo todo tipo de utensilios domésticos: ollas, cántaros, calabazas, gran cantidad de hilos de algodón y lana e instrumentos para tejer. Estas alforjas que cuelgan a ambos lados de la montura, se cierran con tiras de piel. Allí suelen colocar a los cachorros y a veces a los niños. Además de estas cosas, una estera grande, bien arrollada con dos pértigas para fijar la tienda donde les plazca. Suspenden de los costados de la montura una piel de vaca que les servirá como barquichuelo en las travesías por los ríos. Entre los elementos que llevan las mujeres, se destacan unas estacas en forma de espátulas, cuya parte media estaba rodeada por un cilindro hecho en madera durísima de unos dos codos de largo. Este instrumento también lo empleaban para extraer las raíces comestibles; para bajar los frutos de los árboles o las ramas aptas para hacer fuego cuando no la usaban para quebrar las armas y la cabeza de los enemigos que encontraban en el camino. Si vieras el caballo de las mujeres con toda esta carga, creerías estar ante un camello. A veces verás subidas en un mismo corcel a dos o três niñas o jovencitas; no es que les falte un caballo a cada una, ya que los poseen en abundancia, sino porque les gusta conversar mientras cabalgan.

Os homens montados em seus cavalos, apenas com suas armas, cavalgavam na frente das mulheres e crianças. Cabia a eles a proteção de todo o grupo e a escolha de um lugar seguro para acampar. Se a função da mulher era “gerar a vida”, ao homem cabia “arriscar a vida” (BEAUVOIR, 1980, p.85). Em nome do bem estar do grupo estabelecia-se a interdependência.

No século XVIII, a hierarquia entre os Mbayá acentuava-se. As mulheres em geral, não eram mais responsáveis pelo transporte de objetos. Esta atividade era realizada por mulheres e homens prisioneiros de guerra.

As bolsas de caraguatá eram o elemento principal de transporte.

SUSNIK (1982, p.186-187) descreve o processo de fabricação destas bolsas.



Las mujeres desarraigan la Bromeliácea con sus cavadoras, ayudándose también con palos en horqueta para separar las hojas. El procedimiento de limpiar las fibras de la substancia carnosa de las hojas requiere habilidad y atención; los Chaqueños usan tres métodos al respecto: a) ablandan primeramente las hojas en agua y luego las raspan con un cuchillo de madera; b) las hojas frescas de “caraguatá” se resfregan por medio de un mazo de hilo de fibras, fijado en un palo puesto verticalmente, librándose de esta manera las fibras; c) las tirillas fibrosas se desprenden con uñas, luego se remojan en agua por unos días, raspándose luego con el cuchillo de madera o conchas; las fibras se secan luego al sol.



Figura 03: Bolsas feitas com fibras de caraguatá representando a manufatura mais característica dos chaquenhos.

(Fonte: PUSINERI, 1989, p.28/29, lâmina 12)

As mulheres confeccionavam as bolsas conforme a necessidade e eram utilizadas por todos. As mulheres utilizavam-nas no transporte quando o grupo migrava e na coleta de vegetais. Já os homens usavam as bolsas para guardar lanças, cachimbos, tabaco e amuletos de caça.

Os vegetais de maior importância para os nômades do Chaco eram o *algarrobo*<sup>53</sup> e o arroz silvestre, pois estes permitiam a estocagem do excedente, para o inverno. O grupo todo percorria grandes distâncias para coletar estes vegetais, e a colheita era coletiva.

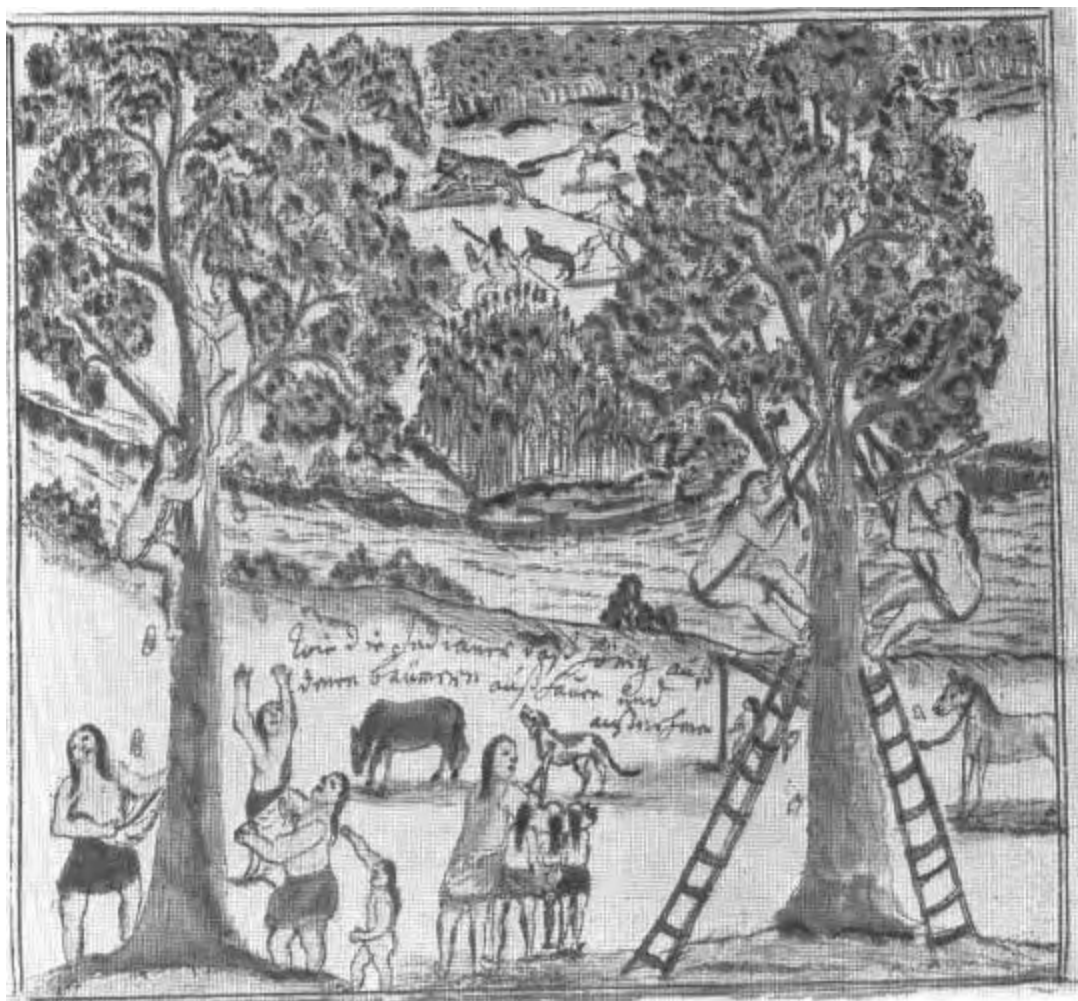


Figura 04. Atividade de coleta realizada por mulheres.

(Fonte: PAUKE, 1966, p.LXXIV)

<sup>53</sup> "Hay infinitos algarrobos (...) Los barbaros del Chaco fuera de eso, una y outra muelen, que guardan en bollos y después deleída en agua, la comen con grande gusto (...) Hacen también vino de la algarroba, que llaman chicha, y es tan fuerte que embriaga con facilidad" (LOZANO, 1941, p.40)

Através de Alfred MÉTRAUX (1946, p.246–248), é possível estabelecer um provável regime alimentar dos grupos do Chaco durante o ano: Nos meses de novembro, dezembro, janeiro e fevereiro, havia a colheita do *algarrobo* (*Prosopis alba* e *Prosopis nigra*) que era consumido sob a forma de farinha, de tortas ou de cerveja. Também colhiam as frutas de chañar<sup>54</sup> (*Gourliea decorticans*) e do mistol<sup>55</sup> (*Zizyphus mistol*). No final de fevereiro, amadureciam os feijões selvagens, ou porotos del monte (*Capparis retus*), tasi<sup>56</sup> (*Morrenia odorata*) e alguns frutos de cactus. Nos meses de abril, maio e início de junho, os cardumes de peixes subiam o rio Pilcomayo. O excedente destes peixes era defumado e armazenado para os meses seguintes ou então, trocado com tribos do interior, por milho e outros alimentos. Fins de junho e julho, eram colhidas vagens de tusca (*Acacia monoliformis* ou *Acacia aroma*) e algumas frutas de tasi (*Morrenia odorata*). Nos meses de agosto e setembro os grupos se alimentavam de sachalimona ou naranja del monte (*Capparis speciosa*), frutas da sachasandia (*Capparis salicifolia*), abóboras silvestres, algumas espécies de Bromeliáceas de rizomas carnudos, cucurbitáceas e uma trepadeira chamada tripa de zorro (provavelmente *Phaseolus caracalla*). Também o oláx (*Cissus palmata*), o katsi' wók (*Echinodorus grandiflorus*), o molmol (*Solanum meloncillo*), o nekwitáx (*Merremia aegyptica*), o iste-loi (*Physalis viscosa*), o san' yá (*Araujia plumosa*), o Katsunli (*Philibertia gracilis*) e o kitsawk (*Cissus sicycoides*) estavam disponíveis.

Além destes, outros recursos garantiam a vida dos grupos nômades do Chaco. Por exemplo, segundo SÁNCHEZ LABRADOR (1910, T.II, p.26) “Las mujeres cuidan de la harina de la palma y cosas semejantes, como de recoger cocos, frisoles amargos y algunas frutas ó raíces.”

---

<sup>54</sup> “El chanar es un árbol, no muy espinoso, que da una fruta redonda, la cual comen fresca, y también la guardan seca para provisión de todo el año” (LOZANO, 1941, p.40)

<sup>55</sup> “El mistol, árbol grande, es muy semejante al azofaifo. Su fruta es en sabor y hechura muy parecido a la azofaifa de España, aunque algo menor. El corazón del tronco es muy encendido y durísimo. (...) La fruta Del mistol guardan para provisión anual.” (LOZANO, 1941:40)

<sup>56</sup> O tasi (*Morrenia odorata*) é uma espécie de trepadeira que produz flores brancas e, destas, amêndoas que conforme Pedro Lozano “cómenla los bárbaros, y aun los Españoles asada o cocida, y les es muy sabrosa.” (1941:43)

Dentre as atividades realizadas, principalmente, pelos homens, destacam-se: a caça, a pesca, a coleta do mel e do arroz, a doma de cavalos, as guerras e os saques.

#### Sobre a caça

Salen cuadrillas de 20 o 30 Mbayáes a caballo; previo el ojeo, estrechan o acorralan animales hasta que todos pueden dar carrera a caballo; quien descubre la presa, da grito-aviso; pocas veces usan flechas o lanzas y prefieren matar a “nebo-maza”. Solamente los Mbayáes “puros”-nunca siervos o esclavos – pueden realizar tales monterías, disponiendo siempre de suficientes caballos escogidos para la caza. También los Mocovíes gustan de grandes monterías, usando lanzas, mazas y, ocasionalmente, boleadoras. Los Abipones de la classe lideral nunca participan de simples cacerías pedestres; si no encuentran enseguida a animales, entran en los matorrales y prenden fogatas obligándolos de esta manera a salir. Los Tobas (...) también organizan monterías, pero es manifiesta su preferencia por la caza a pie, especialmente si se sirven de perros (SUSNIK, 1982, p.36).



Figura 05 : Atividade de caça realizada por homens  
(Fonte: PAUKE, 1966, p.LXV)

Observa-se que existiam diferenças entre os participantes das caçadas, seja na posição social e de gênero, seja nas técnicas utilizadas na caça de animais.

Algumas mulheres também participavam da caça. Segundo José SÁNCHEZ LABRADOR (1910, p.28) “Las ví algunas veces atajar la caza que á sus maridos se les escapaba y entrar á todo galope en unas tierras tan malas, que yo no esperaba, que volviesen, sino que las condujesen ó muertas ó maltratadas. Ellas salían con desempeño, y se lograba la caza, que á todos nos servía.”

Branislava SUSNIK (1982, p.50-54) relata que

La pesca es la básica fuente substancial de los Payaguáes, siendo de menor importancia la recolección o la caza ribereña. Pescan en las canoas, desde la tierra o nadando, usando flechas, una especie de arpón o pequeñas redes (...) los Mbayáes nunca usan la canoa para la pesca; en la confluencia de pequeños ríos pescan con la flecha arponada, con la punta de hueso o madera.(...) Los Tobas (...) adoptaron las redes del tipo chulupí-chorotí, pero prefieren usar flecha simple o flecha arponada.

A pesca fazia parte da alimentação de todos os grupos nômades do Chaco. Acredita-se que esta atividade era exercida somente pelos homens.

Quanto à atividade de coleta, era praticamente atividade realizada pelas mulheres, porém a coleta de mel e do arroz selvagem era feita pelos homens.

La recolección de la miel es potencialmente practicada por las tribus chaqueñas (...); todos conocen varias clases de abejas y clasifican el uso de la miel.(...) organizan verdaderas partidas de hombres-meleros; estos trepan a los árboles, empleando la cuerda de caraguatá como sostén; usan las calabazas como recipientes para la miel (...) Los meleros Tobas recogen la miel en las vejigas de avestruz ( SUSNIK, 1982, p.67-68).

O mel era um importante ingrediente no preparo da bebida:

Es próprio de los varones buscar en las selvas la miel con la que se fabrica la bebida. Todo el trabajo de prepararla corresponde a las mujeres. Cuando maduran las algarrobas ellas se encargan de arrancarlas de los arboles y las transportan en sus caballos a sus casas; luego las machacan en morteros, las mezclan con agua que traen del río en cántaros y la depositan en pieles de vaca que hacen las veces de vasijas (DOBRIZHOFFER, 1968, p.143).

O arroz selvagem, era colhido principalmente por homens:



A las orillas del río Paraguay, y en los anegadizos que dejan sus crecientes, nacen de suyo extendidísimos arrozales. (...) Los infieles payaguas y los Guachicos, que también son indios que usan canoas, disfrutaban en más abundancia este apreciable grano. Entran en la sementera ó plantío con sus canoas, sobre las cuales sacuden las espigas, recogen en pocas horas lo que quieren y se retiran temerosos de ser sorprendidos de sus rivales los Guachicos. Los Mbayás de hacia el Norte hacen alguna providencia, pero corta, ya yendo á los arrozales, ya comprándole á los Payaguas. No saben limpiarlo, y así cocido, parece algo colorado, porque le queda la cortecita interior tan sutil como un polvito ( SÁNCHEZ LABRADOR, 1910, T.I, p.185–86).

No Século XVIII os Mbayás, Mocovi, Abipón e Toba aproveitaram rebanhos soltos de cavalos<sup>57</sup> e os (re)domesticaram, inserindo-os em sua cultura. A atividade de doma destes animais coube aos homens.

Os Mbayá domavam o cavalo da seguinte forma:

Cuando quieren domar algún potro se juntan dos ó tres indios, le cogen, derriban y tusan las clines. Pónenle unas riendas de hilo del cardo Nagacole y se meten con él en un lodazal ó pantano. Uno tiene la rienda y outro con una varita le arrea. Hácenle passar, cayendo y levantando por el barro. Cuando ya conocen quebrantado el brío del bruto, de un salto le montan uno de los domadores: y llévale por el barrial metiéndole hasta más arriba de las rodillas, el animal en el lodo. Algunas veces se azota contra el suelo: no importa el jinete es diestro en evadir que le oprima, y por outra parte no se le ensucia la ropa, porque va en cueros. Á pocas horas ya está manso (SÁNCHEZ LABRADOR, 1910, T. I, p.290)

Ambos, a mulher e o homem utilizavam o cavalo. A forma de montar variava de acordo com a posição social e o gênero.

Los hombres mbyaés prefieren montar a pelo; cuando las cacicas mujeres del status social de linaje, montan, suelen usarse las monturas, cubiertas hechas de juncos machacados y encima una piel de venado o una manta de algodón. Los Abipones confeccionaban unas monturas semejantes a albardas en cuero crudo de vaca, rellenas de juncos, los hombres sentándose en el lado derecho del caballo, tomando las riendas con la mano derecha y en la izquierda sostienen la lanza. (SUSNIK, 1982, p.82).

---

<sup>57</sup> O cavalo europeu foi introduzido na América pelos espanhóis no século XVI, se reproduziram e se multiplicaram livremente nos campos e tornaram-se selvagens. Ao assimilar este elemento europeu, os grupos pedestres transformaram-se em equestres, o que proporcionou uma série de modificações na sociedade.

As tribos de tronco linguístico Guaicuru se destacavam por sua agressividade. Com orientação belicosa, os homens guerreavam contra tribos vizinhas e assaltavam as províncias *criollas*.

Cada expedición guerrera exigía una convocatoria previa, siendo la participación de los hombres siempre libre; flautas, cornetas de cuero de vaca y tambores resonaban cuando la danza guerrera, incitando a la guerra también las mujeres viejas que ajitaban las cabelleras de los enemigos matados. Tratándose de una guerra intertribal, los combatientes observaban cierto orden ya que no necesitaban “esquivar las balas de escopetas”; se enviaban adelante algunos espías; los guerreros caminaban en fila hasta el poblado del enemigo; por la mañana, los guerreros formaban una media luna, estando en el centro los flauteros y los capitanes; si empleaban caballos, los guerreros-jinetes formaban otra fila. (...) Las convocatorias para los asaltos a las poblaciones criollas atraían especialmente a los guerreros jóvenes (...) se formaban tropillas de 40 a 50 hombres sin mucha observancia del orden. (SUSNIK, 1983, p.136-137)

Depois da guerra, os homens, como prova de sua valentia, presenteavam suas mulheres com escalpos dos inimigos.

Cuando vuelven victoriosos a sus mujeres, les traen por trofeo las cabezas de sus enemigos, desolladas, y ellas en ciertos días se adornan con las mejores mantas y la cabeza de pluma, la frente con planchas de plata, y el cuello de collares y sargas de cuentas, y sacan con grande fiesta en público las dichas cabezas, y también a los cautivos que les trajeron, y colgando las cabezas de unos palos, bailan, y cantan a la redonda, alabando a sus maridos, ensalzando su valor, y gloriándose de tenerlos por suyos (LOZANO, 1941, p.77).

Pela interpretação que José JOLÍS, (1972, p.314) faz sobre o comportamento feminino percebe-se que o mesmo esperava que a mulher tivesse um comportamento menos agressivo que o do homem. “Las mujeres que deberían ser menos bárbaras, más dulces y compasivas por su índole no pocas veces se muestran más crueles que sus maridos; ellas los mueven y excitan no como venganza, sino más bien como diversión, a llevarles de regalo un cráneo, la cabeza entera o la cabellera humana enemiga, para poder bailar en las indicadas fiestas con ella en la mano”.

Assim, as mulheres e os homens comemoravam cada vitória com festas e rituais, reforçando os laços familiares e grupais.

Ressaltamos que não encontramos, nos relatos, comemorações de feitos femininos, como por exemplo a coleta. Subentende-se que apenas as grandes caçadas e resultados vitoriosos das guerras eram comemorados.

Com relação às mulheres de hierarquia mais alta, os relatos fornecem informações de um caso pouco comum entre os nômades. Os Abipón “de ningún modo rechazaron el gobierno de las mujeres nobles.(... ) Cuando viví con ellos, habia una matrona nacida de familia patricia, a la que los abipones llamaban Nelareyeatè, noble gobernadora o capitona, que contó con el apoyo de algunas familias en su tribu”( DOBRIZHOFFER, 1968, p.111).

Através dos relatos, observamos que a ordem social - estruturada dentro de uma relação de gênero onde a mulher e o homem tinham funções diferentes e específicas - não era rígida, estática, uma vez que encontramos mulheres também atuando como cacicas e caçadoras, atividades preferencialmente masculinas.

#### 4. 6. 2. O corpo adulto: feminino e masculino

O corpo, da mulher ou do homem é um dos elementos essenciais da situação que ela ou ele ocupam na sociedade. Mas o corpo não basta para defini-los, são necessários também os papéis assumidos no contexto em que estão inseridos.

Em tribos nômades do Chaco, o corpo era construído socialmente e culturalmente desde o nascimento até a morte. Como já observamos, as crianças tinham seus cabelos arrancados logo após seu nascimento. As meninas e meninos tinham suas orelhas perfuradas logo na primeira infância. O filho do cacique tinha o lábio perfurado no seu oitavo dia de vida. A adolescente Abipón tinha seu rosto, braços e peito tatuados, e a menina Mocoví tinha o cabelo cortado de forma especial. O adolescente tinha seu corpo escarificado, pintado e o cabelo identificado de acordo com a etapa de iniciação. Sendo assim, o corpo estampava marcas, ensinamentos, que definiam a posição social e a função de cada um



dentro daquelas sociedades. O corpo mostrava as semelhanças e as diferenças: semelhanças na dor, no grupo; diferenças de gênero, de idade, de posição social.

Os cronistas do século XVIII observaram com espanto e admiração o corpo da índia e do índio. Seleccionamos alguns relatos que demonstram como a distinção feminino/masculino, em relação ao corpo, aparecia nas sociedades nômades do Chaco quanto a diferentes aspectos: vestuário, pinturas e tatuagens, penteados e adornos.

#### 4. 6. 2. 1. Vestuário

O vestuário usado pelos povos indígenas no século XVIII, foi assim observado: “Andan desnudos y lo que admira aún à los Guaicurús y Payaguás es que también las mujeres andan en la misma indecencia à excepción de cubrir de su cuerpo aquello preciso que oculta el rubor y la naturaleza” (AGUIRRE, 1898, p.484).

Pedro LOZANO, por várias vezes, relata que

Las mujeres de algunas naciones andan totalmente desnudas como los varones, excepto algunas que se cubren algún tanto cuanto apenas basta para la decencia. (1941, p.62). Las mujeres (...) se cubrían desde la cintura hasta média pierna com algun lienzo; sobre ésa usan manta de pellejos, con que se ciñen también; porque no usan faja y rara vez se desnudan de dicha manta. Trásquilanse totalmente la cabeza; y el rostro se labran y pintan de manera que nunca se les quita, y las mismas pinturas se labran en los brazos. (1941, p.71) Andan totalmente desnudos, aunque las mujeres se cubren con mantas de pellejos bien aderezados, a que llaman queyapí (1941, p.94).

#### Entre as Payaguá

Su vestido consta de solas dos piezas, la una es un trapo, largo un pié; ancho un palmo que flota sobre el pubis, y está afianzado con una cuerdecita á los riñones: la outra es una manta de algodón pintada de rojizo con la que se envuelven por bajo del pecho y las llega casi á los tovillos. Esta envoltura se hace sin nudo ni ligadura que la sujete poniendo el dobléz superior bajo del inferior; por cuyo motivo tienen que componerla cada momento. Cuando hace frío, o entran en la ciudad ó se halla presente algún sujeto que les dá sujeción, ponen la manta sobre los hombros. Usan sortijas si las pueden haber, se cortan el pelo de delante como los varones, pero no el que cae sobre las sienes el cual

como el restante flota libremente sobre los hombros y espaldas. Desenredan el pelo con peines, y comen la vasura viva, y también cuantas pulgas pueden haber, pero no usan barbote (AZARA, 1904, p.360).

## Entre os Abipón

afirmo con toda lealdad que visten siempre honesta y elegantemente, sin discriminación de sexo, clase, ni edad (...) Las mujeres, aún las mayores, olvidan hasta en la plaza pública la honestidad; abandonando los vestidos en cuanto la temperatura es elevada.(...) Se cubren con cualquier lienzo, tela remendada, mantel o tapiz que sea cuadrado, sin ninguna hechura o confección. Cubren sus hombros con esta tela, sea de lana o de algodón, y atan un extremo al brazo izquierdo, dejando libre el derecho para cualquier movimiento que necesiten realizar. Usan un cinturón de lana de variados colores. Esta túnica, cerrada bajo el pecho, cae desde los hombros hasta los pies. Para no quedar desnudos cuando montan a caballo, sujetan el vestido con las piernas. Desconocen por completo el calzado, los calzoncillos y los pantalones; pero, no obstante, son muy rápidos para cruzar ríos en las carreras y en la equitación. Se cubren, además de la indumentaria que describí, con cualquier trapo cuadrado de tela, de cualquier tipo, como si fuera un palio, la que atan con un nudo debajo del cuello. Este atavío no solo resguarda del frío, sino que a la vez les confiere cierto aire grave (DOBRIZHOFFER, 1968, p.128-129).

## Os Mocovi

Usan los mantos de piel de nutria o ciervo, a veces cosidas las pieles de tal manera que cubren un hombro y dejan libre el outro a fin de permitir el libre movimiento de los brazos; los mantos les llegan hasta las rodillas, atados a veces con un cinto o ya arrollados en la cintura, si el frío no es intenso; la parte con pelo va siempre hacia adentro; en la parte lisa y raspada suelen aplicarse algunos motivos ornamentales, pintados en forma de zig-zag, rombos, cuadrados o losangos, siempre en color rojo; un manto, lilalo mocoví compónese a veces de 100 a 200 pieles de nutria. Las mujeres suelen llevar mantillas de piel de nutria, cubriéndose principalmente las espaldas. (SUSNIK, 1982, p.148-149)

No século XVIII, o vestuário usado por mulheres e homens indígenas do Chaco era feito de peles de animais, algodão e fibra de caraguatá.

De ampla difusión chaqueña son las camisetas de fibras de caraguatá, sin mangas, con hombreras separadas a modo de la abertura de ponchos, siempre tupidamente trenzadas. Tales camisetas son un elemento exclusivamente masculino y sirven preferentemente como protectivo guerrero, protegiéndose los hombres contra las flechas con puntas de madera, pero no con puntas de hierro. (SUSNIK, 1982, p.153)

#### 4. 6. 2. 2. Pinturas e tatuagens

##### Entre os Abipón

las mujeres son siempre más blancas que sus maridos porque salen menos fuera de sus casas y cuando hacen un camino a caballo, por un sentimiento innato de pudor, cuidan más que el sol no las lastime y cubren su rostro con una sombrilla hecha con largas plumas de avestruz (DOBRIZHOFFER, 1968, p. 20).

As mulheres e homens do Chaco, segundo o jesuíta Pedro LOZANO (1941, p.61),

la estatura ordinária es bien alta y se han hallado algunos de dos varas y media. Las facciones del rostro y el color comúnmente desemejantes a las de los Europeos, de quien fácilmente se distinguen; y cuando se tiñen de colores, que es muy de ordinario, y acá llaman embijarse, están sobremanera feos, que parecen unos demonios, y causarán espanto al más animoso, si no está acostumbrado a verlos o prevenido de antemano con las noticias de su horrible fealdad.

Nos descritos de José JOLÍS (1972, p.313),

con las pinturas con que embadurnan más que adornan su cuerpo, reemplazan los hombres de algún modo la costumbre salvaje e indecente de andar desnudos del todo, lo que no se ve en las mujeres que van decentemente vestidas desde el ombligo a las piernas, mostrando el resto del torso desnudo con dibujos indelebles, que ellas mismas se hacen imprimiéndolos sobre su piel con no poco dolor.

##### Entre os Abipón

las marcas que hombres y mujeres estampan en sus caras. Graban estas líneas con una aguda espina y la ennegrecen cubriendo la herida con ceniza caliente, con lo que quedan indelebles. Estas marcas son hechas con distintivos de familia y consisten en una cruz impresa en la frente dos líneas transversales y arrugadas como una parrilla encima de la raíz de la nariz, entre las cejas. Las viejas son las encargadas de grabar esos trazos con espinas que no sólo pinchan la piel, sino que las clavan en la carne viva hasta que mana sangre; dichos trazos se ennegrecen por la ceniza, como ya dije, y no podrán borrarse en ningún tiempo ni de ningún modo. Qué indican esas figuras, qué presagian, no lo sé, ni lo saben los mismos abipones que se marcan con ellas. No contentas las mujeres con estas marcas comunes a ambos sexos, señalan también el rostro, el pecho y los brazos con imágenes negras de variados trazos, de modo que parecen unos tapices turcos (DOBRIZHOFFER, 1968, p. 32-35).

A tatuagem identificava a posição social da mulher Abipón. “Aquella que fuere más pintada, punzada con más púas, la reconocerás como patricia, y nacida en un lugar más noble. La cautiva o de estirpe plebeya, no dudes que apenas tendrá alrededor de su rostro tres o cuatro líneas negras” (DOBRIZHOFFER, 1968, p.36).

Entre os Payaguá a distinção de gênero é significativa e se manifesta de forma acentuada nos diferentes tipos de pinturas para mulheres e homens.

Los varones no usan pinturas durables, pero las mujeres tienen de esta especie las siguientes. De la raíz del pelo á la punta de la nariz llevan una tira recta y morada, ancha 3 líneas, y desde el labio inferior á la barba otra igual. Así mismo desde el pelo caen verticalmente 7, 8, ó 9 rayas ó líneas paralelas atravesando la frente, cejas y párpado superior en donde como ni en lo restante del cuerpo sufren bello (pelo). De cada ángulo á la boca salen dos cadenetas paralelas á la mandíbula inferior que terminan á los 2/3 de la distancia á la oreja. De cada ángulo exterior del ojo cae una cadena de dos eslabones en dirección perpendicular á las que salen de la boca, y terminan sobre lo que sobresale más en la mejilla. Además de estas pinturas moradas y estables, las más presumidas se pintan una cadena de grandes eslabones desde el hombro á la muñeca. Sin perjuicio de estas pinturas que son características á las mujeres, se pintan todo el cuerpo con varios colores y dibujos lo mismo que los varones. (AZARA, 1904, p.361)



a)

b)

Figura 06:a) Rosto de mulher de hierarquia mais baixa.b) Corpo de mulher de hierarquia mais alta.

Grupo Caduveo – Mbayá

(Fonte: Segundo Boggiani in: MÉTRAUX, 1946, figura 54)

Como mostra a gravura acima, as mulheres Mbayá de hierarquia mais alta como “las cacicas y mujeres de capitanes se abren los brazos con el mismo artificio formando muchos cuadrángulos y triángulos desde el hombro hasta la muñeca. Esta es una de las señales indelebles que caracterizan su nobleza. Rarísima de estas señoras permite grabaduras de la cara; éstas son como la marca de sus inferiores y criadas”. (SÁNCHEZ LABRADOR, 1910, T.I, p.285)

Las cacicas y capitanas usan outro traje de pompa cuando tienen criaturas de pecho. Cosen dos varas de alguna tela por las extremidades. Queda un medio saco cortado. Bórdanle de conchitas y cuentas con pulidez y alguna simetría. Si hallan cascabeles los cosen en la orla que cuelga. Sobre la manta se visten éstas como faja ancha, sacando la cabeza y brazo derecho y afianzándola sobre el hombro izquierdo, al modo de banda. Sirveles como de cuna portátil en que llevan á los niños, que en ella van abrigados y ennobrecidos. Las mujeres de más baja esfera tienen también este género de bandas, menos costosas, pero bien abrigadas. (SÁNCHEZ LABRADOR, 1910, T.I, p.283)

Também entre os Mbayá de hierarquia mais baixa dentro do grupo, usavam

muchas horas del día [...] en pintar todo su cuerpo, y las mujeres sus rostros y brazos. En comparación de estas telas, ni los más vistosos tsús merecen estimación. Tres materias les componen la urdimbre y trama de estas piezas vistosas. Colorado el fondo, negro el de los principales lisos y el último blanco, que hermosea el floraje.(...) Las mujeres tienen pinturas pasajeras y permanentes. Las que son de la plebe se graban desde la frente hasta sobre las cejas con unas rayas negras que en su uniforme desigualdad remedan las plantas de un órgano. Otras añaden grabarse todo el labio inferior hasta la barbilla (SÁNCHEZ LABRADOR, 1910, T. I, p. 284-285).

Pintar, tatuar e adornar o corpo era uma prática constante entre estas populações nômades. Sinais externos identificavam corpos: feminino/masculino e também a posição social.

#### Os Tobas

Se tatúan profusamente, con preferencia las mujeres, los hombres recurriendo más a la pintura festival; abundan los motivos en círculos y óvalos, frecuentemente seccionados, triángulos simple o curvilíneos, destacándose el tatuaje de las mejillas con unos rombos rigurosamente simétricos y con el significado de una identificación tribal. Entre los Emok-Tobas se tatúan las mujeres, recurriendo a la Genipa americana para destacar las puntuaciones; es frecuente el motivo de la cruz como ornamento socio-tribal. (SUSNIK, 1982, p.135)

As mulheres Mocovi, “también practican el tatuaje profuso, siendo el distintivo característico el diseño rombóide en la frente; los hombres llevan três líneas tatuadas entre los ojos y la nariz, dos bajo los ojos y el mentón con varias líneas verticales; la puntuación se hace con la espina del pez raya, aplicándose cenizas calientes para prevenir infecciones” (SUSNIK, 1982, p.135).

Os relatos sobre a maneira como o corpo era pintado ou tatuado ressaltam pontos comuns entre mulheres e homens, mas por outro lado, apresentam diferenças não só na relação de gênero, como também, diferenças entre as mulheres e de acordo com sua posição social.

#### 4. 6. 2. 3. Penteado

Segundo SUSNIK (1982), os Mbayá variam o penteado conforme idade, sexo e classe social. As crianças usavam o cabelo solto até a idade de 4 ou 5 anos. Depois faziam uns mechões laterais e um central, sendo o resto da cabeça raspada. Aplicavam uma cera preta no mechão central. Os homens levavam dois penachos em forma de lua crescente. Pintavam os intervalos raspados com urucum. Também as moças passando para mulher societária devem se submeter à raspagem conservando somente um mechão de cabelos que vai da frente até a nuca.

Félix de AZARA (1904, p. 377) relatou que “llevan el pelo cortado raso cuanto se puede con tijeras ó navaja; lo mismo las mujeres, pero éstas dejan una tirita ancha una pulgada, alta media que empieza en la frente y acaba en la sutura coronal ó alto de la cabeza.”

Juan Francisco AGUIRRE (1898, p.478) relatou que “Los más de los Mbayá usan barbote cortito y horadan la oreja regularmente para colgar pendientes de planchuelas. En el pelo tienen sus variaciones, unos le llevan raspado, dejando solamente un mechón en la corona y es lo más dominante, y otros van alterando una carrera cortada y outra de pelo desde la coronilla á la circunferencia. También le dejan crecer pero no largo”.

Os Toba, os Mocovi e os Abipón foram apelidados pelos espanhóis de frentones ou de frente alta, devido a sua prática de raspagem frontal de cabelos. Este “nalemra” de três dedos de largura era signo de nobreza (SUSNIK, 1982, p.144).

Os Payaguá raspam um risco de uns 4 cm, no meio da cabeça da frente até atrás; nas partes laterais, o cabelo é cortado na altura das orelhas e o resto cai pelas costas. Comparando com a mitologia Guaicuru geral, o mencionado risco, corresponde com o “caminho grande” estelar, Via Láctea. Durante a caça e outras atividades, amarram os cabelos com uma tira de pele de animal. Os homens trançam seus cabelos. As mulheres usam o cabelo solto sobre os ombros e costas e na frente fazem franja. Uma simples concha serve para raspar e cortar o cabelo (SUSNIK, 1982, p.145).

Como demonstração de carinho ou para manter a boa apresentação da família, segundo Martin DOBRIZHOFFER (1968, p.29), “de mañana, las mujeres abiponas tienen el trabajo de arreglar el cabello de sus maridos, trenzándolo y atándolo, y peinan los mechones de los niños con una cola de oso hormiguero a modo de peine”.

#### 4. 6. 2. 4. Adornos

O corpo do homem aparecia na sociedade com seus variados adornos “toda la honra y gala ponen en adornarse a su moda bárbara, que es embijarse de pies a cabeza con vários colores conforme a la edad, y según el grado de milicia que cada uno hubiere alcanzado (LOZANO, 1941, p.70).

Os homens Mbayá estiran planchitas de metal amarillo ó de plata para adornar sus pendientes, barbote y cintos (SÁNCHEZ LABRADOR, 1910, T.I, p.295). Também “llevan collares de canutos de latón, abalorios, con borlas plumarias de pendientes; las mujeres collares de abalorios y planchitas de metal como colgantes (SUSNIK, 1982, p.165).

Os Payaguá "llevan a modo de collares siempre cordoncillos de "caraguatá" con pendientes plumarios o ya collares de disquillos de concha o canutillos de plata (SUSNIK, 1982, p.165).

Segundo José SÁNCHEZ LABRADOR (1910, T.I, p.215),

Todo lo dicho en orden al uso de las plumas se entiende de los hombres. Las mujeres rara vez se engalanan con ellas; y cuando lo hacen, se las cuelgan al cuello. Para ésto forman unos ataditos, como copetes de plumitas por lo común amarillas y suaves; y un atadito cae hacia la espalda, y outro hacia el pecho, como un escapulario. Más apasionadas son las Guaycurúes por cuentas de vidrio y planchitas de plata, que se cargan á las mil maravillas. Cuanto más gruesos los abalorios, tan más los estiman; y si la sarta es larga, manifiesta mejor las riquezas de la señora: ésta se la cuelga como un rosario dándose con ella tres ó cuatro vueltas al cuello, y dejándola por igual pendiente sobre el pecho. Á este collar llaman Migilaga: y mejor le estuviera el nombre de cadena pesada.

Entre os Toba os adornos identificavam a função de cada um. "Los shamanes usan con preferencia el diadema de plumas de pato real, siendo la misma banda cubierta con la peluza del mismo pájaro; los cazadores llevan el penacho de plumas blancas de avestruz, agregando, a veces, como pendientes los picos de tucanos, expresando de esta manera su hombría de añagaik-agresivo". (SUSNIK, 1982, p.162)



Figura 07: Adornos confeccionados e usados pelos Toba.

(Fonte: PUSINERI, 1989, p.41- 43, lâmina 31)



Vale lembrar que apenas os homens Toba usavam grandes colares de conchas.

O corpo passava por processos sociais e culturais que identificavam e distinguiram o feminino do masculino dentro de uma relação de gênero. As diferentes linguagens expressadas pelo corpo afirmavam a função de cada indivíduo dentro daquelas sociedades e também a idade.

#### **4. 7. Pessoas idosas**

Ao longo deste trabalho percebemos que, na velhice, a mulher e o homem desempenhavam um papel social, talvez mais intenso que aquele assumido até então. Seus filhos já estavam adultos e independentes, suas forças diminuídas, mas nem por isso eram desprezados pela tribo à qual pertenciam.

As mulheres e os homens idosos atuavam socialmente em todas as etapas da vida do ser humano. Logo após o nascimento de uma criança Abipón, Mocovi ou Toba, eles eram solicitados para arrancar os cabelos das meninas e dos meninos, identificando assim estas tribos.

Entre os Mbayá, quando nascia o filho do cacique, “las más exhaustas viejas, amazones de piel y huesos en comprobación de su amor, dan el pecho al niño, como si un cuero quemado fuera capaz de comunicarle cándido vital jugo. Todas se hacen amas de leche del infante, contando en el cálculo de sus dichas haber concurrido á mortificar su tierno príncipe”. (SANCHEZ LABRADOR: 1910, T. I, p.17)

Os idosos participavam do ritual da troca de nome. Entre os Toba o ancião citava vários nomes para o xamã escolher um.

Entre os Abipón, “era común que las ancianas sacerdotisas de estas ceremonias, cambiasen las antiguas palabras por otras nuevas, que ellas imaginaban. Lo que admira es que todo el pueblo acate el juicio de una vieja; sin que haya uno solo de los arrogantes abipones, que no siga esta costumbre” (DOBRIZHOFFER, 1968, p.275).

As mulheres idosas eram responsáveis para tatuar o rosto, o peito e os braços das adolescentes. Segundo Martin DOBRIZHOFFER (1968, p.35), a adolescente Abipón

“Reclina su cabeza en el regazo de una vieja que está sentada en el suelo. Para ser pintada es punzada con una espina a modo de pincel; en lugar de pintura, se mezcla la sangre con cenizas. Es necesario desgarrar la piel para obtener un buen adorno. La cruel vieja describe los trazos, signos y líneas clavando muy hondo en las carnes las puntas de las espinas, de modo que por casi todo el rostro mana sangre. Y si la mísera niña se impacienta o gime de dolor, o retira la cabeza, es insultada con burlescos oprobios y vituperios.

Observamos que a tarefa de educar não terminava quando suas filhas se tornavam adultas, mas continuava com as filhas dos outros, ou seja, com a comunidade.

A mulher idosa preparava a bebida que seria consumida em festas e rituais. “Los indios y los españoles paracuarios procuran que el maíz destinado a la bebida, llamado por los Guaraní Abati y por los abipones Nemekl, sea triturado por los dientes de unas viejas. No quieren encomendar este trabajo a mujeres más jóvenes porque pensaban que estaban llenas de humores perniciosos”. (DOBRIZHOFFER, 1968, p. 446)

El maíz triturado por los dientes de las viejas – como es costumbre por todas partes allí – fermentando en agua reemplaza al vino. (DOBRIZHOFFER, 1970, p. 99)

Entre os Abipón, “existe la (...) costumbre – que para los abipon es un signo de civilidad – de que la vieja de mayor edad de toda la comunidad vele por el agua que se ocupará en las tareas domésticas; esta, aunque está cerca del torrente de donde la sacará, lleva a caballo grandes cántaros. Del mismo modo transportan la leña para el fuego” (DOBRIZHOFFER, 1968, p.147)

Nesta fase da vida observa-se que algumas diferenças entre o corpo feminino e o masculino deixavam de existir e outras permaneciam. Segundo relatou Martin Dobrizhoffer, entre os Abipón

La mayoría de los varones no usan aros; sin embargo ancianos se perforan las orejas con cuernos, maderas, trocitos de huesos, astillas de varios colores. Pero

casi todas las mujeres lo usan. Mira cómo es la costumbre: arrollan en espiral una hoja muy larga de palmera de dos dedos de ancho; (del tamaño que suele tener la lengua de una fierecita), de un diámetro un poco mayor que la Hostia que se usa en el Santo Sacrificio. Se introduce en el agujero abierto en la oreja este rollito; con el correr del tiempo, por la acción de éste, la piel se distiende lentamente y el agujero se agranda de tal modo que aquella espiral lo ciñe y por su fuerza elástica, dilata el orificio de la oreja más y más hasta que cae hasta los hombros. (DOBRIZHOFFER, 1968, p.40- 41)

Segundo o jesuíta José SÁNCHEZ LABRADOR (1910, p.284), “los ancianos tejen empleita de hojas de palma bastante curiosa; su largor tiene como una cuarta y el ancho unos cuatro dedos. Úsanla de viseras contra el sol. Cíñenla sobre la frente y sus puntas llegan hasta las orejas. Otros llevan esta visera de pluma ó de dos alas pequeñas de algún pajaró”.

Na interpretação de Martin DOBRIZHOFFER (1968) as mulheres viviam mais do que os homens, pois elas não iam para a guerra e eram mais resistentes.

Mulheres idosas desempenhavam a função de xamã.

A primera hora de la noche se reúne en la choza más grande el coro de viejas; la principal entre ellas más venerable por las arrugas y canas con dos grandes timbales, y con intervalo de cuatro tomos que llaman areggio, los pulsa produciendo disonancias, y lanzando un mugido terrible; y, con aquel rito de lamentarse con gritos estridentes, no sé qué profecía pronuncia sin ton ni son. Las mujeres presentes con los cabellos esparcidos por la espalda y desnudo el pecho, agitan en las manos unas calabazas haciendolas sonar y con voz ululante cantan conocidos cantos fúnebres, a los que acompañan con continuo movimiento de pies y brazos. Pero otras timbaleras vuelven a esta música infernal intolerable a los oídos, porque agitan unas ollas cubiertas con pieles de gamos y ciervos, que hacen sonar con unos bastoncitos muy finos. Este desordenado y tumultuoso vocerío, podría parecer más a propósito para aterrorizar y ahuyentar al demonio que para consultarlo y llamarlo. En eso llega la noche. Al amanecer, de todas partes concurren a la choza de las viejas como al oráculo de Delfos. Uno por uno entregan a las cantoras regalos. Todos preguntan con avidez cuáles fueran las predicciones de su abuelo. Las respuestas de las viejas siempre son ambiguas y de doble sentido, de modo que con cualquier cosa que sobrevenga, parezca que han predicho la verdad. Una vez fue consultado el demonio en distintas chozas por distintas mujeres. Estas aseguraban pertinazmente que el inimigo llegaría al amanecer. Aquéllas lo negaban obstinadamente. Sobrevino una cruenta riña por la opinión de aquellas mujeres y sus oráculos: Se pasó de las palabras a los hechos; no es raro que la discusión termine con puños, uñas y pies (DOBRIZHOFFER, 1968, p.81-82).

Tanto a mulher como o homem xamã se serviam de diferentes meios psico- ativos (como a dança, o canto, o som) que levavam a uma dissociação mental ficando “liberta” temporariamente sua alma e em estado de exaltação “viajavam” para o

além, lutavam com os espíritos malignos ou incorporavam os espíritos manifestando um estado de possessão.

Segundo Martin DOBRIZHOFFER (1968, p.89), os feiticeiros “cumplen no sólo función de médicos<sup>58</sup> y profetas, sino también de maestros de la superstición, y cómo llenan los rudos espíritus de los abipones con absurdas opiniones, (...) sostienen que son imortales”.

Elas e eles representavam um grande problema no processo de evangelização da tribo. “Las viejas, muy obstinadas en sus supersticiones y amigas de los ritos bárbaros, luchan con ahinco contra la religión cristiana”. (DOBRIZHOFFER, 1968, p.148)

Quando alguém demonstrava sinais de enfermidade

acuden a su casa unas viejas, por lo general parientes del enfermo o mujeres célebres en el arte de curar. Con los cabellos sueltos y el vestido cayéndole de los hombros, rodean el lecho formando una larga fila a ambos lados. Llevan en la mano derecha una calabaza que hacen sonar constantemente; se lamentan con tristes cadencias, con violentos movimientos de pies, brazos y prolongados gritos. La que preside a las demás, - ya sea por su edad o la fama de su arte médica - situada a la cabecera del moribundo, hace resonar una horrible trompeta de guerra de gran tamaño. Otra, que está atenta a todo lo que le sucede a aquél, mueve a intervalos, un cuero de vaca con que se cubre al enfermo, observando su rostro, si le parece que todavía respira, ordena a las presentes derramar sobre el paciente abundante agua fría. Todo el cuerpo, de la cabeza a los pies, queda cubierto por aquel durísimo cuero de vaca, tan grueso como una tabla, y a veces más pesado. Los que hacen tanto alarde de conmiseración, usan la crueldad para no ver las angustias de los suyos en sus últimos momentos de vida, ni escuchar sus quejidos. Se muestran crueles para ahorrarse un dolor a si mismo (DOBRIZHOFFER, 1968, p.263).

Uma leitura atenta dos relatos sobre as pessoas idosas, permite dizer que, nesta fase, tanto a idosa como o idoso exerciam a função de xamã. Entretanto, no ritual da morte apenas a mulher idosa participava.

#### **4. 8. A morte**

Entre as populações nômades do Chaco a morte

---

<sup>58</sup> Vale ressaltar que “Y no son viejas, sino mozas que buscan de este modo su reputación y vida”. ( SÁNCHEZ LABRADOR, 1910, p.32). Portanto, a medicina entre os povos do Chaco não era exercida somente por mulheres idosas senão também por mulheres jovens.

se considera “natural”, cuando el hombre o la mujer ya pasan al status de “ancianos”, carentes de ‘fuerza vital”, que no cazan ni desempeñan tareas propias para la subsistencia del grupo doméstico, y cuya alma encuéntrase en un estado de “vagancia external”. Empero, la muerte fuera de este status considérase siempre “antinatural”, no aceptada, atribuyéndose su causa a la interacción de poderes sobrenaturales negativos, vengativos o punitivos, o ya a la magia negra, ésta provocada por los shamanes, manipuladores de las fuerzas mágicas, o por otros miembros societarios (SUSNIK, 1983, p.54).

Entre os Abipón, se houvesse uma suspeita de feitiçaria, o coração e a língua do defunto eram removidos e cozinhados, servindo de alimento para os cachorros. Com isso, pretendia-se prejudicar o feiticeiro desconhecido.

Os Toba cremavam uma pessoa quando havia suspeita de feitiçaria. Na ausência dessa suspeita enterravam seus mortos em uma sepultura. Cobriam-no com terra, camadas sucessivas de grama e por último com troncos de palmeira. Os que cavavam a sepultura ficavam com alguns dos bens do morto.

Entre os Mbayá podem ser observadas diferenças em relação ao gênero: Quando era mulher, seus parentes aparavam o cabelo e pintavam a face da falecida com símbolos e desenhos. Se fosse um homem, colocavam um ornamento no lábio e o vestiam com todos os seus ornamentos. Enquanto isso, um xamã andava para cima e para baixo, parando ocasionalmente para apertar o estômago da ou do agonizante com grande energia. Às vezes, ele caminhava ao redor da aldeia carregando feixes de penas numa última tentativa para forçar a alma a voltar ao corpo. (MÉTRAUX, 1946, p.328)

Não se observou nos relatos, diferenciação de gênero em caso de morte não natural. A princípio, todos os suspeitos de serem vítimas de feitiçaria, tanto mulher como homem, recebiam o mesmo tratamento.

Segundo Martin DOBRIZHOFFER (1968), quando um Abipón estava morrendo, os ocupantes da cabana, imediatamente o abandonavam e mulheres velhas, suas parentas ou “doutoras” afamadas, se reuniam ao redor dele para executar uma dança mágica acompanhada por chocalhos e altas “vociferações”. Uma mulher velha ou a xamã principal golpeavam um tambor enorme perto da cabeça da pessoa agonizante. Era borrifada água na cabeça dela. Enquanto isso

"as mulheres casadas e viúvas" com seus enfeites de luto faziam o velório batendo tambores.

Florian PAUCKE (1966) relatou que freqüentemente o Mocovi acelerava a morte de um parente, porque na opinião deles, ele estava condenado ou sofria muito. As mulheres vigiavam horas junto de um homem agonizante e lamentavam quando ele expirava. A esposa dele, agarrava a cabeça do enfermo e o golpeava. Com os seus punhos dizia, por via de elogio indireto, "tu, ó homem infiel e cruel! Por que você me deixou? Você era caçador hábil e um guerreiro galante. Você matou tantos espanhóis! Onde eu acharei novamente alguém igual a você? Você não sente pelos seus filhos? Quem vai trazer comida para eles? De agora em diante os obrigarão a vagar por aí". Durante 3 ou 4 noites todas as mulheres faziam vigília na cabana funerária. Durante o dia, a viúva permanecia na sua cabana com a cabeça raspada e coberta com uma rede.

As mulheres Payaguá alternadamente choravam ou dançavam ao redor da cabana funerária durante 3 dias, mas os homens se mostravam indiferentes.

As mulheres Mbayá ficavam junto ao morto lamentando e cantando louvores. A maioria dos índios do Chaco enterrava os seus parentes imediatamente depois e, às vezes, até antes da morte.

No discurso de Pedro LOZANO (1941, p.76) encontramos a forma de sepultamento de um cacique Mbayá

Muerto el cacique o hijo suyo, o algún indio principal, matan a algunos así varones, como mujeres, para que les vayan a servir, teniendo por cierta inmortalidad de las almas engañados a que andan por este mundo con necesidad de quien las acompañe y sirva; y haya así indios, como indias tan ciegos en esta parte, que ellos mismos se ofrecen de su propia voluntad para este sacrificio del demonio, pareciéndoles que con esto muestran el amor y estima que les tienen. El lugar donde entierran al cacique o sus hijos, le cubren de esteras, y al difunto adornan con collares de cuentas, quitándoselos gustosos cada uno, aunque les hay costado mucho, por parecerles acto de piedad debida con los muertos, y al llevarle a la sepultura usan algunas ceremonias bárbaras nacidas del natural sentimiento que ocupa su corazón por la pérdida de quien amaban.

Os Payaguá enterravam seus mortos em uma ilha pequena. O cadáver era enterrado estendido ou agachado, freqüentemente, a cabeça era coberta com um

recipiente. Eles amontoavam vasos em forma de sinos em um tapete de junco colocado em cima da sepultura. Alguns destes recipientes eram perfurados com buracos como saídas para as almas . Um telhado de esteiras cobria a sepultura.

Os Mbayá embrulhavam o cadáver em uma manta e o levavam a cavalo para uma cabana mortuária, construída como uma habitação normal na qual cada família extensa (não família nuclear), possuía um pedaço de chão, separado, por postes. Eram enterradas as mulheres com suas melhores jóias, e, os homens com os seus ornamentos de prata e suas armas decoradas com penas e flores. O sepulcro era coberto por uma esteira na qual eram colocados alguns vasos ornamentais, freqüentemente cobertos com bordados de contas. Postes esculpidos da cabana do defunto eram plantados junto a sua sepultura.

Uma pessoa que morria longe de sua aldeia era enterrada em uma sepultura temporária até que seus parentes pudessem transportar seus ossos para o cemitério comunal.

Entre os Mocovi, o cadáver era embrulhado em uma pele ou uma rede, enterrado em uma sepultura rasa de 45 cm de profundidade. A cova era coberta com troncos e ramos nos quais a terra se espalhava. Perto, era colocado um prato com comida e um jarro com água. No caso de uma criança, uma mão permanecia descoberta para receber a comida que seus pais trouxessem.

Os Abipón enterravam os mortos temporariamente em covas rasas, cobertas com ramos espinhosos, e deixavam um pote, artigos de vestuário e uma lança na sepultura. A sepultura era cavada pelas mulheres que também levavam o cadáver.

Como os Mocovi, eles traziam os ossos para cemitérios regulares localizados nos bosques e distinguidos por árvores queimadas. Quando um homem morria longe de casa, os ossos dele eram transportados e enterrados na residência familiar. Os ossos de um chefe eram transferidos com muita pompa. Embrulhados em uma pele, eles eram levados debaixo de um docel por seis cavaleiros precedidos por xamãs montados em cavalos magnificamente enfeitados e por uma tropa de guerreiros completamente armados. Os corpos dos guerreiros caídos nas batalhas também eram trazidos para casa com grande cerimônia e,

organizados em uma cabana como se ainda estivessem vivos, eram honrados com ritos funerários que duravam 9 dias.

Os Mbayá, Abipón e Toba e, provavelmente, todas as outras tribos do Chaco, botavam fogo na casa e, às vezes, em toda a aldeia onde alguém tivesse morrido, e, apressadamente, abandonavam o lugar ameaçado por espíritos.

Entre os Abipón, “la viuda, los hijos y los demás compañeros emigran en busca de nuevos refugios. A menudo deben esconderse en alguna casa ajena, ya que carecen de una propia, cuando no debajo de esteras. Sin embargo prefieren tolerar las inclemencias del tiempo, que vivir en casa cómoda aunque un tanto lúgubre por la muerte del jefe de familia” (DOBRIZHOFFER, 1968, p.274).

Através destes relatos, subentende-se que a casa era queimada apenas quando da morte do homem.

Entre os Mbayá

Retirado el cadáver del toldo, queman las esteras y lo que tienen presente del defunto; quiebran las ollas y cántaros y procuran apartar de sus ojos cuanto puede refrescarles la triste imagen de la muerte. Después todos los del cacicato mudan a un sitio algo distante los toldos, temerosos de que la muerte los recorra todos, si no la dejan sola en descampado. Esta ceremonia no se practica si el defunto es niño, porque la muerte de éstos no es comparable con la de los adultos. (SÁNCHEZ LABRADOR, 1910, p.48)

Segundo Alfred Métraux (1946: 331) os Mbayá e os Abipón também matavam o cavalo do defunto e o deixavam em sua sepultura.

De acordo com os relatos do jesuíta DOBRIZHOFFER (1968), os lamentos fúnebres dos Abipón parecem ter sido os mais espetaculares. Durante 9 dias todas as mulheres, com exceção das meninas solteiras, juntavam-se na praça com cabelos soltos e, formando uma longa linha, saltavam e sacudiam os braços. Elas lamentavam ao som de chocalhos e tambores, vibrando, gorjeando, gemendo e proferindo estridentes assobios. Elas cantavam sobre o morto e clamavam por vingança. Eram recompensadas com alguns presentes. À noite, um grupo de mulheres se encontrava em uma casa em que elas sacudiam chocalhos e, dirigidas por uma xamã que, alternadamente, batia dois grandes tambores, cantavam canções fúnebres. Raramente havia um momento em que a aldeia não estava cheia destas expressões vociferantes de aflição. No 9º dia os lamentos



eram substituídos por cantos festivos. A qualquer hora que lembrassem de um parente morto, elas poderiam parar de repente com suas tarefas para lamentar. Mulheres Abipón dirigiam as suas faces em direção à cova do defunto, cantavam e sacudiam seu chocalho. Frequentemente, outras mulheres se juntavam a elas.

Enquanto isso os homens

dan testimonio del luto que las mujeres demuestran con lágrimas y vocerío derramando la sangre de sus enemigos, y a menudo la propia. Uno de ellos, pariente cercano del muerto, reúne sin demora a otros compañeros y los guía contra los enemigos que han dado muerte a su familiar. El debe realizar el primer ataque contra los contrarios, y no se reúne con los suyos hasta haber vengado cruelmente la muerte de su pariente. (DOBRIZHOFFER, 1968, p.282)

Neste ritual, como já aparecera em outros, o corpo também expressava a posição em que a pessoa se encontrava. Entre o Abipón, os parentes femininos mais íntimos de um homem morto raspavam as suas cabeças, e as viúvas espalhavam pelo chão seus cabelos com muitas cerimônias. As viúvas de Abipón e de Mocovi cobriam suas cabeças com uma rede e só a removiam quando os cabelos estivessem crescidos.

Os Mbayá, mulheres e homens de luto cortavam seus cabelos. Durante este tempo, eles viviam de dieta vegetal, e deixavam de usar seus ornamentos e pinturas. Se possível, eles permaneciam em casa a lamentar livremente ou se ocupar de atividades tranquilas. Por fim, o cacique pedia para esquecer a pessoa morta e se decorar como antes, retomando a vida normal.

O gemido ritual para o morto Mbayá era ouvido antes do amanhecer. Mulheres viúvas sentavam no chão e, olhando para o leste e mantendo os braços sobre suas cabeças, balançando para frente e para trás, choravam e proclamavam as realizações do defunto.

Os Abipón e Mbayá faziam cerimônias comemorativas em cima de seus mortos. Os Mbayá renovavam os tapetes que abrigavam os sepulcros.

Ao honrar a memória do morto, os Abipón retomavam partes dos ritos funerários.

Os comportamentos diferenciavam-se de acordo com o sexo, a idade e a posição social. Entre os Mbayá, por exemplo, era papel da mulher adulta ou idosa preparar o defunto, cavar a sepultura e lamentar. Ao homem cabia organizar e iniciar, caso fosse parente, o próximo ataque ao inimigo e também buscar os ossos do falecido.

Em alguns grupos do Chaco, para demonstrar respeito e consideração, as mulheres e os homens raspavam suas cabeças quando da morte do cacique. Mais uma vez o corpo expressa um momento significativo do grupo.

Entre os Mbayá, a mulher tinha o cabelo cortado e a face pintada; o homem recebia um ornamento no lábio e enfeites pelo corpo. Neste sentido a diferença de gênero mostra-se também no corpo da/do/ falecida/do.

Assim, a partir de observações (através de relatos) e estudos, verificou-se que em sociedades indígenas nômades do Chaco, os gêneros eram construídos no âmbito das relações sociais e em todas as etapas da vida de um indivíduo. A diferença de gênero é percebida, por exemplo, nas brincadeiras entre meninos e meninas, na alimentação de mulheres e homens, no lugar que cabia a cada gênero na sociedade, na bebida geralmente consumida somente pelos homens, nas brigas e nas expressões corporais. Isso tudo demonstra que não é possível assumir um gênero de um momento para outro, este “tornar-se” (BEAUVOIR, 1980) mulher ou homem faz parte de um processo laborioso e estratégico de práticas culturais e históricas.

Também, ressaltamos que cada grupo indígena observado e estudado tinha sua cultura e sua história, sendo que em alguns momentos se igualavam e em outros diferiam. Por exemplo, nas tarefas femininas e masculinas percebemos pontos em comum entre os grupos. Por outro lado, observamos diferenças na aceitação ou não, de novos seres nos grupos: entre os Abipón as meninas eram poupadas da morte, entre os Mbayá apenas o última(o) filha(o) era aceito, já entre os Mocovi, se estes estivessem em um período sem guerras e com abundância de alimentos, todas(os) as(os) filhas(os) eram aceitas(os).

E uma última observação, é que a diferença na diferença entre indígenas nômades do Chaco mostra-se, por exemplo, quando mulheres do mesmo grupo desempenham funções diferentes, pintam o corpo de maneira diferente. Também homens do mesmo grupo ocupam lugares, funções e adornos diferentes. Assim, considerando a condição global de cada pessoa é possível estudar as relações de gênero e compreender que mesmo pertencendo ao mesmo grupo, nem todas(os) foram criadas(os) para exercerem o mesmo papel sem nenhuma diferenciação. (FARIA & NOBRE, 1997).

## CONCLUSÃO

Percorrido o caminho a que este trabalho se propôs, observar e estudar os processos, as estratégias e as práticas culturais e históricas pelas quais populações indígenas nômades do Chaco construía sujeitos femininos e masculinos bem como a relação entre estes, algumas considerações merecem destaque. São seis considerações que, embora conclusivas, se fazem no sentido de permitir a ampliação do debate, seja através de novas e outras leituras, seja através de novos e outros “olhares”.

Uma primeira idéia conclusiva está no fato de o “olhar” que se lança sobre os relatos ter permitido entender que a construção do ser mulher e do ser homem nas populações indígenas nômades do Chaco, deu-se de forma permanente. Isso mostra que não são propriamente as características sexuais/biológicas, mas a forma como estas características são representadas ou valorizadas nas mais diferentes manifestações da vida destes grupos estudados que vão construir efetivamente o feminino e o masculino (na política, nas relações afetivas, na religiosidade, nos ritos de iniciação, na alimentação, nas festas, na divisão de tarefas, na expressão corporal...).

Uma outra idéia conclusiva envolve a questão da complementariedade de papéis sociais/tarefas entre mulheres e homens destes grupos estudados. O espaço físico chaquenho parece induzir uma relação de complementariedade entre homens e mulheres, mas este não chega a ser determinante, pois a cultura e a história de cada grupo contribuía de forma significativa na vida destes

indígenas. Ou seja, o fato de os cinco grupos observados e estudados serem caçadores, coletores e pescadores influenciou nas constituições do gênero feminino e masculino, mas nem por isso se pode generalizar os processos, as estratégias e as práticas desta construção, uma vez que cada grupo possuía a sua diversidade com relação a outros, a sua forma de relação entre mulheres e homens, entre mulheres e mulheres e entre homens e homens.

A terceira idéia conclusiva, ao mesmo tempo que vem ao encontro da primeira (gênero como construção permanente) e da segunda (gênero como construção cultural e histórica), é ampliada: entre grupos indígenas nômades do Chaco a distinção de gênero, ocorria desde o nascimento até a morte. Sendo que, dentre as diferentes fases da vida, era na adolescência que a diferença de gênero se acentuava. Os ritos de iniciação avaliavam a resistência pessoal e davam à moça e ao moço um sentimento de pertencimento social proclamado publicamente pela exposição do corpo: corte do cabelo, perfuração do lábio inferior, tatuagens ou escarificações e pinturas. Tendo a lei inscrita sobre seu próprio corpo, acreditava-se que ninguém poderia esquecer as regras e determinações que estabeleciam o fundamento da sociedade. Era a partir desta fase que as posições em cada grupo definiam-se como masculinas e femininas. Embora houvessem pessoas não especificamente inseridas nos papéis definidos, não encontramos registros de pessoas que assumiam um comportamento homossexual.

Terminado o processo ritual de iniciação, passavam a desempenhar funções específicas de mulher e de homem. Estas funções eram desenvolvidas dentro de um espírito complementar e de colaboração. Não identificamos um gênero “superior” ao outro dentre os grupos estudados. Por outro lado, havia diferenças entre os homens e entre as mulheres dentro do mesmo grupo, ou seja, diferença na diferença.

Na velhice, a mulher e o homem desempenhavam um papel social, talvez mais intenso daquele assumido até então. Seus filhos já estavam adultos e independentes, suas forças diminuídas, mas nem por isso eram desprezados pela tribo à qual pertenciam. Atuavam em todas as etapas da vida do ser humano: do nascimento até a morte. Em algumas atividades somente as mulheres atuavam e

em outras somente os homens. Ambos mostravam a continuidade dos costumes e a preservação dos valores indígenas.

A maneira como se entrelaçavam as diferenças de gênero, entre mulheres e homens, em relação à morte, era a consequência daquilo que tinha sido pautado pela sociedade. Entre os Mbayá, por exemplo, era papel da mulher casada e ou idosa preparar o defunto, cavar a sepultura e lamentar. Ao homem cabia organizar e iniciar, caso fosse parente próximo, o próximo ataque ao inimigo e também buscar os ossos do falecido.

A quarta idéia conclusiva em relação ao gênero, percebe-se no corpo que era constantemente construído social e culturalmente. Por exemplo, logo após o nascimento as crianças tinham seus cabelos arrancados. Logo na primeira infância as meninas e os meninos tinham suas orelhas perfuradas. No oitavo dia de vida o filho do cacique tinha o lábio perfurado. A adolescente Abipón tinha seu rosto, braços e peito tatuados, e a menina Mocoví tinha o cabelo cortado de forma especial. O adolescente tinha seu corpo escarificado, pintado e o cabelo cortado conforme a etapa de iniciação. O corpo estampava marcas, ensinamentos, que definiam o gênero, a posição social, a idade e a função de cada indivíduo dentro daquelas sociedades, ou seja, o corpo identifica/simboliza a diferença.

Uma quinta idéia conclusiva refere-se à construção de gênero em e na relação. Os grupos estavam organizados em tribos e estas por sua vez organizadas em famílias, instituídas pelo casamento. O feminino e o masculino relacionavam-se mutuamente numa esfera de complementariedade e colaboração. Isto é, observa-se a diferença de gênero na divisão social das atividades cotidianas. Cabia à mulher o processamento alimentar, a coleta de vegetais, o abastecimento de água e de lenha, o transporte dos filhos e de objetos, a confecção da cerâmica, do fio, do tecido e da tinta, e ainda o enterro dos mortos. O homem caçava, pescava, coletava o mel e o arroz selvagem, trabalhava a madeira (Payaguá), fazia os cachimbos e as armas para a guerra, domava cavalos e saqueava cidades. E ambos podiam exercer a medicina ou o xamanismo e educar os filhos. Ou seja, neste contexto político, econômico e social ficava difícil viver sem esta relação de interdependência, sem esta reciprocidade.

Uma última idéia conclusiva reside na dinamicidade das relações de gênero. Através dos relatos, observamos que a ordem social - estruturada dentro de uma relação de gênero onde a mulher e o homem tinham funções diferentes e complementares - não era rígida, estática, uma vez que se encontra mulheres atuando como cacicas e caçadoras, atividades tidas como masculinas. Isso provavelmente tem a ver com as constantes adaptações, reinvenções pelas quais passaram os grupos indígenas nômades do Chaco. Por exemplo, no que se refere à cultura material, a ponta da flecha que era de pedra ou madeira dura, passou a ser de ferro; conseqüentemente, modificavam-se as relações e garantiam-se maiores êxitos nas caçadas realizadas geralmente por homens. Também, sendo nômades estavam em constante mudança. Por exemplo, no princípio, caberia às mulheres o transporte dos pertences do grupo e filhos; com a incorporação do cavalo, o grupo adquire maior mobilidade, reforça seu ethos guerreiro e as mulheres não precisavam mais carregar tanto peso. O gênero é uma construção dinâmica.

Feitas estas considerações em forma de seis idéias conclusivas, é possível dizer que, no que se refere à concepção de gênero da população indígena nômade do Chaco, não há nada de “essencial, natural e universal”. O feminino e o masculino são construções históricas culturais específicas de cada sociedade e ou cultura dentro de seu tempo. Destarte, se em nossa sociedade o gênero masculino ainda é considerado superior ao feminino, e se a escola é uma instituição social a quem se atribui o encargo social de interferir e promover processos de posicionamento e formação de sujeitos, acredita-se que cabe também a nós, professores de História, a desconstrução desta superioridade (construída cultural e historicamente) e lutar pela paridade de gênero.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRAFICAS

### FONTES DOCUMENTAIS IMPRESSAS

AGUIRRE, Juan Francisco: Diario del Capitán de Fragata (1793) en la demarcación de límites de España y Portugal en la América Meridional, publicado por Enrique Peña. **Boletim del Instituto Geográfico Argentino**. T. XIX. Buenos Aires, 1898, p. 464–510.

AZARA, Félix de. Diário de Azara, ano de 1785. In DE ANGELIS, Pedro. **Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las Provincias del Rio de la Plata**. Buenos Aires: Editorial Plus Ultra, Vol. 6 1836. p.183-449.

\_\_\_\_\_ **Geografía física y esférica de las provincias del Paraguay y Misiones Guaranies**. Montevideo: Anales del Museo Nacional de Montevideo, 1904. Tomo I.

\_\_\_\_\_ **Viajes por la América Meridional**. Buenos Aires: Ed. El Elefante Blanco. 1998. Tomo I e II.

CABEZA DE VACA, Alvar Núñez. **Nafragios y Comentarios**. Madrid: História 16, 1985.

DE ANGELIS, Pedro. **Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las provincias del Rio de la Plata**. Buenos Aires: Editorial Plus Ultra, Vol. 8, 1972, p.239-430.

DOBRIZHOFFER, Martin. **Historia de los Abipones**. Resistencia: Facultad de Humanidades. Universidad Nacional del Nordeste, 1967.



\_\_\_\_\_ **Historia de los Abipones.** Resistencia: Facultad de Humanidades. Universidad Nacional del Nordeste, 1968.

\_\_\_\_\_ **Historia de los Abipones.** Resistencia: Facultad de Humanidades. Universidad Nacional del Nordeste, 1970.

JOLIS, José **Ensayos sobre la historia natural del Gran Chaco.** Resistencia: Universidad Nacional del Nordeste, 1972.

LOZANO, Pedro. **Historia de la conquista del Paraguay, Rio de La Plata y Tucumán** Lima: Imprenta Popular, 1873. Tomo I.

\_\_\_\_\_ **Descripción corográfica del Gran Chaco Gualamba.**Tucuman: Instituto de Antropología, 1941.

PAUCKE, Florian. **Ein Jesuit in Paraguay (1748–1769).** Zwettler–Codex, nº 420. Ed. E. Becker–Donner Wien, 1966 Tomo II.

SÁNCHEZ LABRADOR, José. **El Paraguay Católico.** Buenos Aires, Imprenta de Coni Hermanos, 1910, Tomo I e II.

STORNI, Hugo. **Catalogo de los Jesuitas de la Provincia del Paraguay (Cuenca del Plata) 1585–1768.** Roma: Institutum Historicum S. I. 1980

CARTAS ANUAS de la Provincia Del Paraguay. Año 1735–1743. Tradução de Carlos Leonhardt, SJ. Buenos Aires, 1928. Transcrição Instituto Anchietano de Pesquisas, 1994 .

CARTAS ÂNUAS de la Provincia Del Paraguay. Año 1750–1756. Tradução de Carlos Leonhardt, S J. Buenos Aires, 1928. Transcrição Instituto Anchietano de Pesquisas, 1994.

## FONTES BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Miguel Vale de. **Senhores de si: uma interpretação antropológica da masculinidade.** Lisboa: Fim de Século Edições, LDA. 2000.

AGUIAR, Neuma.(org) **Gênero e Ciências Humanas: desafios às ciências desde a perspectiva das mulheres.** Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos, 1997.

BARTH, Frederik (org.) **Los grupos étnicos y sus fronteras**. México: Fundo de Cultura Economica, 1969.

BATESON, Gregory. **Naven: A survey of the Problems Suggested by a Composite Picture of the Culture of a New Guinea Tribe Drawn from Three Points of View**. California: Stanford University Press. 1965.

BEAUVOIR, Simone de. **O segundo sexo: a experiência vivida**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.

\_\_\_\_\_. **O segundo sexo – fatos e mitos**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 11ª impressão. 1980.

BETHELL, Leslie (org) **História da América Latina colonial I, V I, 2ª edição**. São Paulo, Ed. USP, Brasília, DF, Fundação Alexandre Gusmão, 1998.

BETTO, Frei. Marcas de Batom: como o movimento feminista evoluiu no Brasil e no Mundo. **Caros Amigos**. Set 2001, p.16-17

BIDEGAIN, Ana Maria (org) **Mulheres: autonomia e controle religioso na América Latina**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

BOFF, Leonardo. MURARO, Rose Marie. **Feminino e masculino: uma nova consciência para o encontro das diferenças** . Rio de Janeiro: Sextante, 2002.

BOURDIEU, Pierre. A dominação masculina. **Educação & Realidade**. Porto Alegre, 20(2): jul/dez, 1995, p.133-184.

BRUSCHINI, Cristina. UNBEHAUM, Sandra G. (organizadoras) **Gênero, democracia e sociedade brasileira**. São Paulo: FCC: ed. 34, 2002.

BURKE, Peter. **Cultura popular na Idade Moderna**. São Paulo: Cia das Letras, 1989.

\_\_\_\_\_. **História e teoria social I**. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

CANCLINI, Néstor Garcia. **Culturas híbridas**. São Paulo:Edusp, 2000.

CARDOSO, Ciro Flamarion. VAINFAS, Ronaldo. **Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia**. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

CARVALHO, Silvia M. Schmuziger. Chaco: Encruzilhada de povos e “Melting Pot” Cultural: Suas relações com a bacia do Paraná e o Sul mato-grossense In: CUNHA, Manuela Carneiro(org). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo:

Companhia das Letras; Secretaria Municipal da Cultura: FAPESP, 1992, p. 457-474.

CERVO, Amado Luís. **Contato entre civilizações – conquista e colonização espanhola na América.** São Paulo, Mcgraw–Hill do Brasil, 1975.

CHODOROW, Nancy. Estrutura familiar e personalidade feminina. In: **A mulher, a cultura, a sociedade.** (orgs) ROSALDO, Michelle Zimbalist & LAMPHERE, Louise. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. p.65-94.

\_\_\_\_\_ **Psicanálise da maternidade: uma crítica a Freud a partir da mulher.** Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1990.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado.** Pesquisas de Antropologia Política Francisco Alves. 5ª edição, 1990.

\_\_\_\_\_ **Arqueologia da violência: ensaios da antropologia política.** São Paulo: Brasiliense, 1982.

DARTON, Robert. **O grande massacre de gatos e outros episódios da história cultural francesa.** Rio de Janeiro: Graal, 1986.

DELUMEAU, Jean. **História do medo no Ocidente: 1300–1800, uma cidade sitiada.** São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

EAGLETON, Terry. **Teoria da literatura: uma introdução.** 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

FARIA, Nalu & NOBRE, Miriam. **Gênero e Desigualdade.** São Paulo: SOF, 1997. (Coleção Cadernos Sempre Viva).

FRANZEN, Beatriz Vasconcelos. **Os jesuítas portugueses e espanhóis e sua ação missionária no sul do Brasil e Paraguai (1580–1640); um estudo comparativo.** São Leopoldo: Ed. unisinos, 1999.

FURLONG, Guillermo. **Los jesuitas y la cultura rioplatense.** Buenos Aires: Editorial Huarpes S. A. Biblioteca Enciclopédica Argentina. 1946, v.9.

\_\_\_\_\_ **Misiones y sus pueblos de Guaranies.** Buenos Aires: Imp. Balmes, 1962.

\_\_\_\_\_ **Historia social y cultural del Rio de la Plata – 1536–1810 – El Trasplante Social.** Buenos Aires. Tipologia Editora Argentina, 1969. V. 1.

\_\_\_\_\_ **Historia social y cultural del Rio de la Plata (1536–1810) El trasplante cultural: ciencia.** Buenos Aires: Tipografica Editora Argentina, 1969, V 3.

\_\_\_\_\_ **José Cardiel y su carta-relación (1747)**. Buenos Aires: Librería del Plata S. R. L. Editores Coloniales Rioplatenses II, MCMLIII.

GADELHA, Regina Maria A. F. **As Missões jesuíticas do Itatim: Estrutura sócio econômica do Paraguai colonial – séculos XVI e XVII**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.

GÁLVEZ, Lucía. **Guaraníes y Jesuitas: De la Tierra sin Mal al Paraíso**. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1995.

GEBARA, Ivone. **Rompendo o silêncio: uma fenomenologia feminista do mal**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GINZBURG, Carlo. Sinais: Raízes de um paradigma iniciário. In: **Mitos, emblemas e sinais: morfologia e história**. São Paulo: Cia das Letras, 1989.

\_\_\_\_\_ O inquisidor como antropólogo: uma analogia e as suas implicações. In: **A micro história e outros ensaios**. Lisboa: DIFEL; Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1991.

\_\_\_\_\_ **El juez y el historiador. Acotaciones al margen del caso Sofri**. Madrid: Anaya & Mario Muchnik, 1993.

GOROSITO KRAMER, Ana Maria. Mujer y sociedad Guaraní. Una propuesta comparativa. **Estudios Ibero-Americanos** v. XIV, nº 2, 1988, p. 177–194.

GUERRA, Ana Díaz de. Mujer sinonimo de vida. In: **Anais so IX Simpósio Nacional de Estudos Missioneiros . As Missões depois da Missão**. Ijuí: Unijuí, Campus Santa Rosa, Outubro, 1991, p.162-168.

HALL. Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução Tomaz Tadeu da Silva, Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2000.

HARAWAY, Donna. **Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvencción de la naturaleza**. Madrid: Ediciones Catedra, 1995.

HEILBORN, Maria Luiza. Usos e abusos da categoria de gênero. In: **Y nosotras latinoamericanas? Encontro Latino Americano sobre gênero e raça**. HOLANDA Heloisa Buarque de. (org) São Paulo: Fundação Memorial da América Latina, 1992, p. 39–44.

HERNÁNDEZ Pablo. **Organización social de las Doctrinas Guaraníes de la Compañía de Jesus**. Barcelona: Gustavo Gili, editor. Calle de la Universidad, 45, MCMXIII. 1911.

HUNT, Linn. **A nova história cultural**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

KEESING, Felix M. **Antropologia Cultural - a ciência dos costumes**. Rio de Janeiro: Ed. Fundo de Cultura, 1958, p. 483–514.

KING, Margaret L. A Mulher Renascentista. In: GARIN, Eugenio (direção). **O Homem Renascentista**. Lisboa: Editorial Presença, 1991. p.193-227.

LAMAS, Berenice Sica. Gênero e trabalho feminino: ultrapassando o espaço privado. **Psico**, Porto Alegre, v.25, nº 2, 1994. p.115–123.

LANDA, Beatriz dos Santos. **A mulher Guarani: atividades e cultura material**. Dissertação de Mestrado PUCRS, Porto Alegre, 1995.

LE GOFF, Jacques. Documento/Monumento. In: **Encicoplédia Einaudi. V.I Memória e História**. Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1984.

\_\_\_\_\_ **Para um novo conceito de Idade Média: tempo, trabalho e cultura no Ocidente**. Lisboa: Estampa, 1993.

\_\_\_\_\_ **A História Nova**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

LORANDI, Ana María & RIO, Mercedes del. **La etnohistoria etnogénesis y transformaciones sociales andinas**. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina. Coleção los Fundamentos de las Ciencias del Hombre, 1992.

LOURO, Guacira Lopes. Uma leitura da história da educação sob a perspectiva do gênero. **Teoria & Educação**, 6, 1992, p. 53-67

\_\_\_\_\_ Gênero, História e Educação: construção e desconstrução. **Educação e Realidade**. Vol. 20 (2), julho/dezembro, 1995, p. 101–131

\_\_\_\_\_ Nas redes do conceito de gênero. In: LOPES, Marta Julia Marques. MEYER, Dagmar Estermann. & WALDOW, Vera Regina (org) **Gênero e Saúde**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1996, p. 7-18

\_\_\_\_\_ **Gênero, sexualidade e educação: Uma perspectiva pós-estruturalista**. Petrópolis: Vozes. 2001.

\_\_\_\_\_ (org) **O Corpo Educado: pedagogias da sexualidade**. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

\_\_\_\_\_ Gênero: questões para a Educação. In: BRUSCHINI, Cristina. & UNBEHAUM, Sandra G. (organizadoras) **Gênero, democracia e sociedade brasileira**. São Paulo: FCC: ed. 34, 2002, p.225-242.

LOWENTHAL, David. Como conhecemos o passado. **Projeto História**. N 17. PPG em História da PUC–SP. Nov. 1998.

MACHADO, Lia Zanotta. Perspectivas em confronto: relações de gênero ou patriarcado contemporâneo? **Série Antropologia**. Departamento de Antropologia. Universidade de Brasília. Nº 284, 2000.

MAEDER, Ernesto J. A., & GUTIERREZ, Ramon. **Atlas Histórico del Nordeste Argentino**. Resistencia: Instituto de Investigaciones Geohistoricas (Conicet-Fundanord) – Universidad Nacional del Nordeste, 1995.

MALINOWSKI, Bronislaw. **A vida sexual dos selvagens**. Rio de Janeiro: Francisco Alves. 1983.

MARCONI, Marina de Andrade & PRESOTTO, Zelia Maria Neves. **Antropologia: uma introdução**. São Paulo: Atlas, 2001.

MARISCAL, Blanca Lopez de. **La figura femenina en los narradores testigos de la conquista**. México: El Colegio de México, Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer: Consejo para la Cultura de Nuevo León: 1997.

MEAD, Margaret. **Sexo e temperamento**. São Paulo: Editora Perspectiva. 1969.

MELIÀ, Bartomeu. Para una historia de la mujer paraguaya. In: **Una nación dos culturas**. Asunción, Ediciones CEPAG, Imprenta Salesiana, 1988, p. 79–88.

MENGET, Patrick. Entre Memória e História. In: NOVAIS, Adauto. (org.) **A outra margem do ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p.153–167.

MÉTRAUX, Alfred. Indians of the Gran Chaco. In: **Handbook of South American Indians**, Washington, Government Printing office, 1946, vol I p. 238–245.

MILLER, Elmer S.(ed.). **Peoples of the Gran Chaco**. Westport: Bergin & Garvey, 1999.

MOTA, Clarice Novaes. Por uma Antropologia da Mulher. **Encontros com a Civilização Brasileira**. Nº 26 Especial Mulher Hoje, 1992.

MURARO, Rose Marie & PUPPIN, Andrea Brandão. (org) **Mulher, gênero e sociedade**. Rio de Janeiro: Relume Dumará: FAPERJ, 2001.

NICHOLSON, Linda. Interpretando o gênero. **Estudos Feministas**. CFH/ CCE/ UFSC. V 8 nº 2/2000. p.9-41

NOVAES, Sylvia Caiuby. **Jogo de espelhos**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1993.

OLLERO, Héctor Sáinz. **Cronicas de América, 49. José Cardiel – Las Misiones del Paraguay**. Madrid: Historia 16, 1988.

ORLANDI, Eni Pulcinelli. **A linguagem e seu funcionamento: as formas do discurso**. Campinas, SP: Pontes, 1987.

\_\_\_\_\_ **Discurso e leitura**. São Paulo: Cortez; Editora da Universidade de Campinas, 1996 – Coleção Passando a Limpo.

ORTNER, Sherry B. Está a mulher para o homem assim como a natureza para a cultura? , In: ROSALDO, Michelle Zimbalist & LAMPHERE Louise (orgs.) **A mulher, a cultura, a sociedade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1979, p.95-120.

PEREIRA, Carlos Alberto Messeder. **A desconstrução do masculino**. Rio de Janeiro: Rocco, 1995

PERROT, Michelle. **Os excluídos da história: operários, mulheres e prisioneiros**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

\_\_\_\_\_ Entrevista. In: **Projeto História** nº 10. São Paulo, 1993, p.125–138.

\_\_\_\_\_ **Mulheres públicas**. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

PIERUCCI, Antônio Flávio. **Ciladas da diferença**. São Paulo:USP, Curso de Pós-Graduação em Sociologia. Ed. 34, 1999.

RAGO Margareth. Pensar diferentemente a História, viver femininamente o presente. In: GUAZZELLI, Cesar A B. PETERSEN, & Sílvia R. F. SCHMIDT, Benito B. & XAVIER, Célia L. (orgs.), **Questões de teoria e metodologia da história**. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2000, p.41-58.

RAMINELLI Ronald, Eva Tupinambá. In: DEL PRIORE, Mary. (org.) **História das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 1997, p.11-44.

RAYMOND, G. Alison. **A outra metade do mundo**. Rio de Janeiro: Agir. 1967

ROSALDO, Michelle. A mulher, a cultura e a sociedade: uma revisão teórica. In: ROSALDO, Michelle Zimbalist & LAMPHERE Louise (orgs.) **A mulher, a cultura, a sociedade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1979, p.33-64.

\_\_\_\_\_ O uso e o abuso da antropologia: reflexões sobre o feminismo e o entendimento intercultural. In: **Horizontes Antropológicos. Gênero**. Porto Alegre, ano 1, nº1, Revista temática semestral da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1995, p.11–36

RUBIN, Gayle. The Traffic in Women. In: REITER, Rayna R. **Toward an Anthropology of Women**. New York: Monthly Review Press, 1975.

RUDÉ, Georges. **A Europa no século XVIII: a aristocracia e o desafio burguês**. Lisboa: Coleção “Construir o Passado” Gradiva, 1988.

SAHLINS, Marshall D. **Sociedades tribais**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1974.

\_\_\_\_\_ **Economía de la edad de la piedra**. Colección manifiesto. Toledo, España: Akal, 1977.

SAMARA, Eni de Mesquita; SOIHET, Rachel & MATOS, Maria Izilda S. de. **Gênero em debate: trajetória e perspectivas na historiografia contemporânea**. São Paulo: EDUC, 1997.

SANTOS, Milton. **Espaço e Sociedade**. Petrópolis: Vozes, 1979

\_\_\_\_\_ **Espaço & Método**. São Paulo: Nobel, 1985

SARASOLA, Carlos Martínez. **Nuestros paisanos los índios – vida, historia y destino de las comunidades indígenas en la Argentina**. Buenos Aires, Argentina: Emecé Editores, 1992

SCOTT, Joan. Gênero : uma categoria útil de análise histórica. **Educação e Realidade**, Porto Alegre, v. 20 (2), 1995, jul/dez

SERVICE, Elman R. **Os caçadores**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1971.

SILVA, Marcio. Relações de gênero entre os Enawene-Nawe. In: **Tellus**, Campo Grande – MS, ano 1, nº 1, out. 2001, p.41-66.

SIMIELLI, Maria Elena. **Geoatlas**, São Paulo: Ática, 1997, p.26.

SOIHET, Rachel. História das Mulheres. In: CARDOSO, Ciro Flamarion & VAINFAS, Ronaldo (orgs). **Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia**. Rio de Janeiro: Campus, 1997, p.275-296.

SUÁREZ, Mireya. Enfoques feministas e Antropologia. **Série Antropologia**, 177, Departamento de Antropologia Universidade de Brasília. Brasília: 1995.

SUSNIK, Branislava. **El indio colonial del Paraguay. El Guaraní Colonial I**. Asuncion: Museo Etnográfico “Andrés Barbero”, 1965.

\_\_\_\_\_ **Dimensiones migratorias y pautas culturales de los pueblos del Gran Chaco y de su periferia – Enfoque etnológico**. Resistencia: Instituto de História, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional del Nordeste, 1972.



\_\_\_\_\_ **Clasificación de las poblaciones indígenas del área del Chaco etnografía paraguaya** – parte 1. Asunción: Manuales del Museo Etnográfico “Andrés Barbero”, 1974.

\_\_\_\_\_ **Los aborígenas del Paraguay III/1 – Etnohistória de los chaqueños 1650–1910**. Asunción: Museo Etnográfico “Andrés Barbero”, 1981.

\_\_\_\_\_ **Los aborígenas del Paraguay. IV cultura material**. Asunción: Museo Etnográfico “Andrés Barbero”, 1982.

\_\_\_\_\_ **Los aborígenas del Paraguay. V ciclo vital y estructura social**. Asunción: Museo Etnográfico “Andrés Barbero”. 1983.

\_\_\_\_\_ **Cultura religiosa I**. Asunción: Manuales del Museo Etnográfico “Andrés Barbero”, 1989.

\_\_\_\_\_ **Guerra, transito, subsistencia** (ambito americano) Asunción: Anuales del Museo Etnográfico “Andrés Barbero”, 1990.

\_\_\_\_\_ **Introducción a las fuentes documentales referentes al indio colonial del Paraguay**. Asunción: Museo Etnográfico “Andrés Barbero”, 1992.

\_\_\_\_\_ **Una visión socio–antropológica del Paraguay. XV–1/2 XVIII**. Asunción: Museo Etnográfico “Andrés Barbero”, 1993.

TORNARIA, Carmen. La enseñanza de la historia y la invisibilidad de la mujer . **Contexto e Educação**, ano 8 nº 30 abril/junho, 1993

TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América: a questão do outro**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ULLMANN, Reinhold Aloysio. **Inácio de Loyola (1491–1991)**. São Leopoldo: UNISINOS, 1991.

VIEIRA, Maria do Pilar de Araújo. PEIXOTO, Maria do Rosário da Cunha.& KHOURY, Yara Maria Aun. **A pesquisa em história**. São Paulo: Ática, 2000

#### DICIONÁRIOS:

Evolucionismo, estruturalismo e escolástica segundo ABBAGNANO, Nicolas. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2ª ed. 1998.

Movimento feminista segundo AZEVEDO, Antonio Carlos do Amaral. **Dicionário de Nomes, Termos e Conceitos Históricos**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997

Couvade e virilocal segundo **Diccionario de Antropologia**. Buenos Aires: Ediciones Troquel, 1969

Xamã segundo **Dicionário de Sociologia**. SP, POA, RJ: Ed. Globo, 1963

**Enciclopédia Einaudi** – 20 – Parentesco – Homem/Mulher, p.147–164, Mulher, p. 165 – 198. Imprensa Nacional – Casa da moeda, 1989

# Livros Grátis

( <http://www.livrosgratis.com.br> )

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)  
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)  
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)  
[Baixar livros de Matemática](#)  
[Baixar livros de Medicina](#)  
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)  
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)  
[Baixar livros de Meteorologia](#)  
[Baixar Monografias e TCC](#)  
[Baixar livros Multidisciplinar](#)  
[Baixar livros de Música](#)  
[Baixar livros de Psicologia](#)  
[Baixar livros de Química](#)  
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)  
[Baixar livros de Serviço Social](#)  
[Baixar livros de Sociologia](#)  
[Baixar livros de Teologia](#)  
[Baixar livros de Trabalho](#)  
[Baixar livros de Turismo](#)