

Aspectos das relações de gênero entre populações indígenas nômades do Chaco - Século XVIII*

Elaine Smaniotto**

Resumo: O presente artigo 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, constroem sujeitos femininos e masculinos, bem como a relação entre estes, tendo como fonte relatos escritos por missionários jesuítas e governadores/militares que mantiveram contatos com estes grupos por alguns anos do século XVIII, e também estudos realizados por antropólogos, etnólogos, educadores 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.

Palavras-chave: relações de gênero; populações indígenas; Guaicuru.

Abstract: The article in hand studies the processes, the strategies and the historical and cultural practices through which five native nomadic groups from the Chaco (Abipón, Mocovi, Mbayá, Payaguá and Toba) construct feminine and masculine subjects, as well as the relationship between them, based on accounts written by Jesuit missionaries and governors/the military that maintained contact with these groups for some years in the 18th century, and also studies carried out by anthropologists, ethnologists, educators and historians of the 20th century. Within the selection of primary sources, the background of the authors of these documents, their aims, their occupation (religious/military) and the context to which they belonged were taken into consideration.

Key Words: gender relationships; indigenous peoples of the Chaco; Guaicuru.

*Este artigo faz parte da
Dissertação de Mestrado
"Relações de gênero entre
populações indígenas
nômades do Chaco: Abipón,
Mocovi, Mbayá, Payaguá e
Toba – século XVIII"
orientada pelo Dr. Pedro
Ignácio Schmitz.

**Mestre em História pela
UNISINOS e professora da
FACCAT - e-mail:
e.smaniotto@ibest.com.br

Introdução

Para construir a presente discussão sobre a construção de relações de gênero entre populações indígenas nômades do Chaco, século XVIII, para apreender as construções culturais de sujeitos femininos e masculinos, nos grupos caçadores-coletores do Chaco: Mocovi, Abipón, Mbayá, Payaguá e Toba, todos da família lingüística Guaicuru, 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”.

Também esta pesquisa apoiou-se nos estudos da antropóloga Margaret Mead (1969, p. 62), em que a autora, 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 montanheses Arapesh, nos ferozes canibais Mundugumor e nos elegantes caçadores de cabeças de Tchamuli. 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.

Assim, neste artigo apresenta-se e estuda-se os processos, as estratégias e as práticas culturais e históricas pelos quais se constroem sujeitos femininos e masculinos, e também, de forma indireta, observa-se a concepção de gênero que estaria presente no olhar dos cronistas europeus, brancos e cristãos¹. 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.

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 bebi-

da feita com vários pássaros deveria ser ingerida por homens que desajassem produzir esperma.

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. Como por exemplo, 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 mantivesse 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).

Cronistas do século XVIII registraram a constante prática de aborto entre os Mocovi, Toba, Abipón, Payaguá e Mbayá. O jesuíta Paucke (1966, p. 247), declarou que a mulher Mocovi abortava 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 três ou quatro 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).

As mulheres Mbayá cometiam aborto ou matavam o bebê com a intenção de adiar a maternidade o quanto fosse possível.

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.

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 preságio, e porque nenhuma mulher poderia amamentar duas crianças ao mesmo tempo.

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 ganansias; pues los hijos adultos compran su esposa, y les está permitido vender las hijas núbiles a cualquier precio”.

Uma vez nascida e aceita a criança, a maioria dos grupos do Chaco realizava rituais e seguia 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 Abipón 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).

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 oito dias.

Entre os Mocovi, 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 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.

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.

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.

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).

A imposição de limites não fazia parte da educação das crianças do Chaco. Segundo o jesuíta José Sánchez Labrador (1910, T.I, p. 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.

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. Em nosso estudo percebe-se, também, que o corpo é um elemento importante na forma como a distinção feminino/masculino permanece atuante nestas sociedades.

Ritos de iniciação

Como enfatizou Simone de Beauvoir (1980b, 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).

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, observava-se uma sinalização externa sem rito imediato (Metraux, 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. Tal ação que parece cruel, sofrida em silêncio, era 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 certa igualdade, dentro de um grupo social, e definia um novo papel na sociedade (Clastres, 1990).

Na observação de Susnik (1983, p. 45-6), “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 o identificava, 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 tinham cabanas no mato para as quais levavam os seus amantes (Métraux, 1946, p. 324). Por outro lado, Dobrizhoffer (1968) elogiou a castidade rígida das meninas Abipón que permaneciam virgens até se casarem.

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 ao completarem 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 em uma 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) Agrupava-se 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 era interpretada 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 ao 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. 84-5). É conveniente ressaltar que era através do casamento que a dignidade de adulto era conquistada.

Por meio 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 meninos 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).

Matrimônio, família e “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 estabelecendo 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, aquiescência da sociedade à combinação. Um casamento é, num certo sentido, importante acordo entre grupos de pessoas’.

No Chaco, a idade na qual mulheres e homens 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 comunemente 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 outra 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 frequentemente 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).

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 pode-

res 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 via 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).

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.

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).

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.

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, e ainda, 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 alcoólicas preparadas pelas mulheres. 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.

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.

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 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.

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.

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 adultos.

As atividades

É importante ressaltar que as atividades ou o trabalho para os indígenas "não se desenvolve separadamente dessas existências como se tivesse uma existência diferente. (...) 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 analisa-

da anteriormente. Cabia a ela gerar, amamentar e educar seus filhos até a fase adulta. O homem era responsável pela família garantindo sua segurança 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, que eram exercidas tanto por algumas mulheres como por alguns homens, adultos ou idosos.

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

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.

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, 1980a, 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. 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* e o arroz silvestre, pois permitiam a estocagem do excedente para o inverno. O grupo todo percorria grandes distâncias para coletar

estes vegetais, e a colheita era coletiva. Segundo Alfred Métraux (1946, p. 246-248), é possível estabelecer um provável regime alimentar dos grupos do Chaco durante todo o ano.

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."

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 realizada apenas por mulheres, porém a coleta de mel e do arroz selvagem era feita pelos homens.

No Século XVIII os Mbayás, Mocovi, Abipón e Toba aproveitaram rebanhos soltos de cavalos e os (re)domesticaram, inserindo-os em sua cultura. A atividade de doma destes animais coube aos homens.

Ambos, a mulher e o homem, utilizavam o cavalo. A forma de montar variava de acordo com a posição social e o gênero.

As tribos da família lingüística Guaicuru se destacavam por sua agressividade. Com orientação belicosa, os homens guerreavam contra tribos vizinhas e assaltavam as províncias *criollas*.

Depois da guerra, os homens, como prova de sua valentia, apresentavam suas mulheres com escalpos dos inimigos.

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).

Por meio de 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.

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 papéis sociais 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 gênero; diferenças de gênero, de idade, de posição social.

A tatuagem identificava a posição social da mulher Abipón. "A 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.

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).

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 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.

Segundo Susnik (1982), os Mbayá variam o penteado conforme idade, sexo e classe social. As crianças usavam o cabelo solto até a idade de quatro ou cinco 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 submetiam-se à raspagem conservando somente um mechão de cabelos que ia da frente até a nuca.

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).

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).

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).

Vale lembrar que apenas os homens Toba usavam grandes colares de conchas.

O corpo passava por processos sociais e culturais que identificavam e distinguiam 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.

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.

Os idosos participavam do ritual da troca de nome. Entre os Toba o ancião citava vários nomes para o xamã escolher um.

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).

Nesta fase da vida observa-se que algumas diferenças entre o corpo feminino e o masculino deixavam de existir e outras permaneciam.

Na interpretação de Martin Dobrizhoffer (1968) as mulheres viam mais do que os homens, pois elas não iam para a guerra e eram mais resistentes.

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 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).

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.

A morte

Entre as populações nômades do Chaco a morte

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 (Dobrizhoffer, 1968).

Segundo Branislava Susnik (1983) 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.

Os Payaguá (Azara, 1998) 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.

No discurso de Pedro Lozano (1941) 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.

O jesuíta Florian Paucke (1966), relatou que 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.

Segundo Martin Dobrizhoffer (1968) 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 dossel 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 nove dias (Paucke, 1966).

Nos relatos de jesuítas, 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.

No ritual da morte, 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 (Dobrizhoffer, 1968). 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 tranqüilas. Por fim, o cacique pedia para esquecer a pessoa morta e se decorar como antes, retomando a vida normal (Sánchez Labrador, 1910, p. 48).

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.

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 expressava 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 mostrava-se também no corpo dos falecidos.

Conclusão

Percorrido o caminho a que este trabalho se propôs, estudar os processos, as estratégias e as práticas culturais e históricas pelas quais populações indígenas nômades do Chaco construíam 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 por meio de novas e outras leituras, seja por meio de novos e outros “olhares”.

A primeira idéia conclusiva está no fato de o “olhar” que se lançou 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...).

Outra idéia conclusiva envolve a questão da complementaridade de papéis sociais/ tarefas entre mulheres e homens destes grupos estudados. O espaço físico chaquenho parece induzir uma relação de complementaridade entre homens e mulheres, mas este não chega a ser determinante, pois a cultura e a história de cada grupo contribuíam de forma significativa na vida destes indígenas. Ou seja, o fato de os cinco grupos pesquisados 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 em 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 ex-

posição 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. 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 Mocovi 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.

A 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 complementaridade 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.

A 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 encontram mulheres atuando como cacicas e caçadoras, atividades tidas como masculinas segundo os relatos. 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 de populações indígenas nômades 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.

Joan Scott (1995, p. 86), no texto *Gênero: uma categoria útil de análise histórica*, divide em duas partes o conceito de gênero: “1. O gênero é um elemento constitutivo de relações sociais baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos; 2. O gênero é uma forma primária de dar significado às relações de poder”. A presente pesquisa desenvolveu-se dentro da primeira parte. A segunda parte poderia se constituir em um novo estudo, pois demanda outras leituras mais voltadas para o entendimento de relações de poder.

Nota:

¹ Jesuítas: Florian Paucke, José Jolis, José Sánchez Labrador, Martin Dobrizhoffer e Pedro Lozano. Governadores/Militares: Félix de Azara, Juan Aguirre.

Referências

Livros, catálogos, dicionários, diários:

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*, Buenos Aires, p. 464–510, 1898. T. XIX.

AZARA, Félix de. *Geografía física y esferica 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: El Elefante Blanco, 1998. Tomo I e II.

BEAUVOIR, Simone de. *O segundo sexo: a experiência vivida*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980a. V.1I.

_____. *O segundo sexo – fatos e mitos*. 11. impr. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980b. V. 2.

CANCLINI, Néstor Garcia. *Culturas híbridas*. São Paulo: Edusp, 2000.

CARTAS ÂNUAS de la Provincia Del Paraguay. Año 1735–1743. Tradução de Carlos Leonhardt, S.J. 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.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. 5. ed. [S.l.]: Pesquisas de Antropologia Política Francisco Alves, 1990.

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.

LOURO, Guacira Lopes. *Gênero, sexualidade e educação: uma perspectiva pós-estruturalista*. Petrópolis: Vozes. 2001.

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 Antropologia, 1941.

MEAD, Margaret. *Sexo e temperamento*. São Paulo: Perspectiva, 1969.

PAUCKE, Florian. *Ein Jesuit in Paraguay (1748–1769)*. Zwettler–Codex, n. 420: Ed. E. Becker–Donner Wien, 1966. Tomo II.

- PERROT, Michelle. *Os excluídos da história: operários, mulheres e prisioneiros*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. *Ciladas da diferença*. São Paulo: USP, Curso de Pós-Graduação em Sociologia/Editora 34, 1999.
- SAHLINS, Marshall D. *Sociedades tribais*. Rio de Janeiro: Zahar, 1974.
- _____. *Economía de la edad de la piedra*. Toledo: Akal, 1977.
- SÁNCHEZ LABRADOR, José. *El Paraguay Católico*. Buenos Aires: Imprenta de Coni Hermanos, 1910. Tomo I e II.
- SERVICE, Elman R. *Os caçadores*. Rio de Janeiro: Zahar, 1971.
- SUSNIK, Branislava. *El indio colonial del Paraguay*. El Guarani Colonial I. Asunción: Museo Etnográfico "Andrés Barbero", 1965.
- _____. *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.
- _____. *Guerra, transito, subsistencia* (ambito americano). Asunción: Anuales del Museo Etnográfico "Andrés Barbero", 1990.

Capítulos de livros

- 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, 1836. Vol. 6, p. 183-449.
- 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, 1972. Vol. 8, p. 239-430.
- LOURO, Guacira Lopes. Gênero: questões para a Educação. In: BRUSCHINI, Cristina; UNBEHAUM, Sandra G. (organizadoras). *Gênero, democracia e sociedade brasileira*. São Paulo: FCC/Ed. 34, 2002. p. 225-42.
- MÉTRAUX, Alfred. Indians of the Gran Chaco. In: *Handbook of South American Indians*. Washington: Government Printing Office, 1946. Vol. I, p. 238-45.

Artigos e periódicos

- FARIA, Nalu; NOBRE, Miriam. *Gênero e desigualdade*. São Paulo: SOF, 1997. (Coleção Cadernos Sempreviva).
- LOURO, Guacira Lopes. Uma leitura da história da educação sob a perspectiva do gênero. *Teoria & Educação*, 6, p. 53-67, 1992.
- SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação e Realidade*, Porto Alegre, v. 20, n. 2, jul./dez. 1995.

Recebido em 20 de maio de 2005.

Aprovado para publicação em 27 de fevereiro de 2006.