



História Unisinos

ISSN: 2236-1782

periodicos@unisinos.br

Universidade do Vale do Rio dos Sinos
Brasil

Galhegos Felipe, Guilherme
A lógica do mito e o lugar do Outro entre os índios do Chaco
História Unisinos, vol. 20, núm. 2, 2016, Maio-, pp. 120-130
Universidade do Vale do Rio dos Sinos
Brasil

DOI: <https://doi.org/10.4013/htu.2016.202.01>

Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=579862722002>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais informações do artigo
- Site da revista em redalyc.org

UABM
redalyc.org

Sistema de Informação Científica Redalyc
Rede de Revistas Científicas da América Latina e do Caribe, Espanha e Portugal
Sem fins lucrativos acadêmica projeto, desenvolvido no âmbito da iniciativa
acesso aberto

A lógica do mito e o lugar do Outro entre os índios do Chaco

The logic of myth and the place of the Other among the Indians of the Chaco

Guilherme Galhegos Felipe¹

guilhermegfelippe@gmail.com

Resumo: O artigo apresenta a correlação existente entre as narrativas mitológicas indígenas e as práticas rituais realizadas no cotidiano dos grupos do Chaco. A partir da análise de fragmentos de mitos coletados por missionários do século XVIII e das narrativas mitológicas de grupos chaquenhos contemporâneos, demonstro como os rituais de iniciação, as interdições alimentares e os resguardos cerimoniais eram práticas adotadas por índios e índias como forma de elaborar ações que, ao reviverem certos eventos mitológicos, criavam maneiras de integração entre os membros do grupo e meios de prevenir possíveis infortúnios que os mitos já haviam narrado.

Palavras-chave: história indígena, Chaco, mitologia, rituais de iniciação, mulheres.

Abstract: This paper presents the correlation between the Indians' mythological narratives and ritual practices carried out in the daily life of the Chaco groups. Based on the analysis of myth fragments collected by 18th century missionaries and mythological narratives of contemporary Chaco groups, the article demonstrates how the initiation rituals, food taboos and ceremonial isolation were practices adopted by Indians as a way to design actions that, by reviving certain mythological events, created ways of integration among the groups members and means to prevent possible mishaps that myths had already narrated.

Keywords: indigenous history, Chaco, mythology, initiation rites, women.

Mas eles não eram princípios, e sim ritos, sagrados demais para serem explicados, sagrados demais até para serem defendidos: eram simplesmente a maneira pela qual as coisas tinham que ser feitas, deveriam ser feitas (Eleanor Catton, "Os luminares").

Introdução

Os relatos produzidos pelos hispanocrioulos a respeito dos grupos indígenas do Chaco, desde os primeiros contatos, eram unânimes em ressaltar o quão perigoso podia ser uma aproximação com os nativos, fosse com intenções comerciais, catequéticas ou por interesse diplomático. Justificava-se tamanho receio por aquilo que foi descrito por cronistas e missionários como uma conduta inconstante com que os chaquenhos mantinham suas relações de aliança

¹ Professor Colaborador (PNPD/CA-PES) do Programa de Pós-Graduação em História da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Av. Ipiranga, 66811, 90619-900, Porto Alegre, RS, Brasil.

e inimizade ao, aparentemente, não demonstrarem um padrão em seu comportamento, nem alguma forma de comprometimento nos acordos que estabeleciam entre si e com os estrangeiros. Nos registros, encontram-se denúncias acerca da instabilidade com que os índios agiam e tomavam decisões, sendo esse, inclusive, um tipo de discurso que perdurou por todo período colonial: “De una hora para otra se ve deshecho lo que parecía más bien fundamento contra los vaivenes de sus genios inconstantes” (Sánchez Labrador, 1770, t. 1, p. 252).

Viajantes, colonos, autoridades administrativas e missionários observaram e definiram o comportamento indígena a partir de suas normas políticas e de sua moral cristã, identificando-o como oriundo de uma ignorância selvática, que necessitava do ensino de verdades de fé (Agnolin, 2007, p. 73). A instrução religiosa e a condução a uma vida civilizada deveriam ser os caminhos percorridos para domar os instintos bárbaros e reverter a irracionalidade que imperava, segundo os observadores coloniais, entre os índios. Do contrário, acreditava-se que os nativos continuariam movidos pelo seu temperamento rude e guiados por interesses infundados e volúveis. Contudo, mesmo havendo um grande empenho por parte dos missionários em difundir a catequese à maior quantidade possível de grupos indígenas do Chaco, os resultados não foram satisfatórios a longo prazo, já que o primeiro contato com as missões, quando não provocava hostilidades e agressões, levava, na maior parte das vezes, apenas a uma adesão temporária por parte dos nativos: “transformar a estos bárbaros en cristianos fue trabajo más lento y de mayor arte que modelar una estatua de Mercurio de una estaca y no te admirarás en absoluto de que a tan grandes esfuerzos de nuestros hombres hayan respondido frutos tan pequeños” (Dobrizhoffer, 1784, t. 3, p. 351).

No cotidiano colonial, nas situações de contato e convívio entre índios e brancos, as divergências eram mais evidentes na medida em que os nativos pareciam não levar em consideração os esforços dos colonos e dos moradores das cidades fundadas nas zonas periféricas do Chaco para uma convivência pacífica, pautada por relações mercantis. Mesmo os grupos que aceitavam aderir às missões, faziam-no a partir de preceitos que, sob o julgamento das condutas de responsabilidade e de estabelecimento de pactos de aliança sustentados pelos brancos, não eram identificados como fruto de um pensamento lógico e preconcebido. Assim, qualificava-se a atuação indígena como circunstancial, conduzida por tratos não orientados pelo modelo jurídico-burocrático esperado pelos espanhóis, levando os índios a serem recorrentemente acusados de traição (Petschelies, 2013, p. 76), principalmente, no que diz respeito à maneira desregrada e aparentemente sem critérios com que mantinham contato com as instituições

coloniais. Pode-se evidenciar isto, por exemplo, na queixa que o padre Domingo Muriel fez em relação aos Mbayá, grupo chaquenho de índios falantes da língua Guaicurú:

Unas veces parece que entran en razón y que proceden bien, otras proceden mal, otras medianamente: ya están en el Pueblo, ya en el monte; ya van a sus tierras, ya a pelear con los Mataguayos, ya van a Salta, ya van a Jujuy, ya a los Fuertes; ya rezan, ya lo dejan; ya trabajan, ya se ponen a fumar; ya tiñen, ya se hacen amigos, y de un instante para otro mudan la distribución (Muriel, 1766, p. 165).

A instabilidade e a inconstância com que os indígenas mantinham suas relações, oscilando entre a aliança e a inimizade, a troca e o roubo, as aldeias e as cidades, as reduções e as matas, criaram um ambiente de insegurança e temor entre os colonos, que não sabiam como lidar com esta situação. A questão, para os nativos, não se resumia a um enfrentamento *per si*, cuja meta seria provocar o amedrontamento dos estrangeiros para a libertação de suas terras, ou a luta irascível em defesa de sua cultura, procurando torná-la impenetrável às imposições do colonizador. A situação era mais complexa que isto, pois não se restringia apenas a divergências nos campos da política, da economia ou da cultura: implicava dissonâncias mais profundas nos estratos do pensamento.

A guerra é um conceito, neste caso, bom para ser tomado como exemplo. Os índios do Chaco, em suas investidas armadas, não seguiam um rígido critério no estabelecimento de alianças e inimizades, nem uma formalização contratual bélica sob a qual os europeus estavam acostumados a tratar. A guerra realizada pelos índios distinguia-se da guerra promovida pelos europeus não apenas em suas questões performativas ou técnicas, mas, acima de tudo, naquilo que dificultava que elas coexistissem: o conceito de *inimigo*. Ainda que os índios do Chaco e os hispanocrioulos tenham, por diversas vezes, lutado como aliados contra algum oponente em comum – fossem outros grupos indígenas ou os portugueses –, as divergências em relação ao trato com os inimigos e, inclusive, o grau de importância que estes cumpriam no *socius* indígena gerava atritos e novos conflitos com aqueles que, outrora, haviam sido aliados. Isto porque, para os índios do Chaco, a guerra não visava à extinção do inimigo, nem à busca pela paz: ela era o método mais eficaz de estabelecer relações e, consequentemente, movimentar o meio social (cf. Felipe, 2014, 2015). O fundamento da guerra praticada pelos chaquenhos não se encontrava nas questões diplomáticas ou em conflitos territoriais, mas sim nos seus mitos.

Isto quer dizer que o problema não se restringia apenas a uma questão de entender o que era, ou quem

era, o *inimigo* para os nativos: antes disso, há “as noções em torno da identidade e alteridade, que se define [o] que é Mesmo e quem é Outro” (Lecznieski, 2005, p. 67). Daí que o conceito de *inimigo* para os chaquenhos era mais complexo do que a ideia de um opositor social: o *inimigo* é, antes de tudo, um personagem cuja posição é englobada pelo que os indígenas identificavam como Outro. Esta relação etnocêntrica e dualista pautada pela diferença entre identidade e alteridade é a responsável por elaborar o lugar a que correspondem os personagens que compõem a realidade indígena, outorgando o que é externo e o que é interno não só ao grupo, mas também a cada indivíduo, e a forma como o Outro pode e deve se transformar em Mesmo. E é justamente isto que os mitos ensinam: o Outro não era ali apenas pensável, ele era indispensável (Viveiros de Castro, 2002a, p. 195), na medida em que a cosmologia destes povos decorria “do fato de a relação fundante não ser a identidade consigo mesmo” (Fausto, 2008, p. 341).

Para os índios, o contato com o Outro não implicava o medo de uma aculturação (um *deixar de ser* identitário), pelo contrário: manter esta relação era fundamental por ser ela a responsável pelo trânsito de elementos exógenos que possibilitariam a atualização, reprodução e integração do grupo. O conflito que deveria surgir em decorrência de um sistema que necessita do diferente para se manter sendo o mesmo é anulado na medida em que a mitologia indígena, através de suas narrativas sobre como os animais, as plantas, os astros, as pessoas e o mundo constantemente se transformaram até alcançarem seu estado atual, respalda uma cosmologia aberta à internalização do que lhe é externo – afinal, “o objetivo do mito é, de fato, fornecer um modelo lógico para resolver uma contradição” (Lévi-Strauss, 1958, p. 247-248).

Discutirei, neste artigo, a importância que o Outro possuía na mitologia dos grupos indígenas do Chaco e a forma como os eventos mitológicos refletiam em suas interações sociais. Para tal, em um primeiro momento, será discutida a forma como os mitos eram estruturados enquanto narrativas expressas em uma linguagem específica. Na sequência, serão analisados fragmentos de narrativas mitológicas coletados por missionários no século XVIII, que possibilitem pensar o lugar ontológico que ocupam as mulheres e as crianças nos mitos e nas suas relações sociais.

O mito enquanto linguagem

A aparente contradição na relação que se estabeleceu entre os índios do Chaco e os hispanocrioulos evidencia a complexidade de uma experiência do contato em que cada um dos lados se interessava pelos bens (materiais e simbólicos) que almejava adotar ou absorver

do outro, mas faziam-no através de motivações distintas guiadas por lógicas que estão associadas diretamente às suas cosmovisões. É certo que houve, no contexto colonial do contato interétnico, um “espacio común de acción y comunicación entre indígenas y europeos”, em que objetos, pessoas e conceitos foram elementos de intermediação: os indígenas, a partir disto, encontraram “espacios de acción y comunicación con los europeos, incorporaron bienes de la otra sociedad, entrecruzaron sus prácticas e improvisaron formas de actuar e intervenir en diversas esferas de la vida social y política” (Nacuzzi, 2007, p. 222). Contudo, se o fizeram, foi a partir de suas próprias teorias e conceitos sobre o mundo, projetados pelo que Deleuze chamou de *plano de imanência*, ou seja, uma “imagem do pensamento”, que não é um conceito pensado nem pensável, mas a “imagem que ele se dá do que significa pensar, fazer uso do pensamento, se orientar no pensamento” (1991, p. 53). A diferença não se restringia, portanto, a um conflito de interesses objetivistas ou a uma divergência nos conceitos postos em atrito, como se bastasse a convivência forçada ou a imposição instrutiva por parte dos colonizadores para que os nativos se ocidentalizassem. Há algo que se encontra antes dos conceitos, que pertence à mente, mas não é o pensamento projeto na forma de símbolos: é este plano de imanência que faz com que colonos europeus e índios do Chaco pensassem fisiologicamente do mesmo modo, mas não compartilhassem os mesmos “objetos desse pensar” (Viveiros de Castro, 2002b, p. 123).

O esforço passa a ser a tentativa de compreender como “as pessoas criam suas próprias realidades e como criam a si mesmas e suas sociedades *por meio* destas” (Wagner, 1975, p. 195, grifo no original). A partir deste ponto de vista teórico, pode-se afirmar, portanto, que a atuação dos índios não era apenas motivada por reações à presença colonial ou respostas às intervenções do avanço europeu, como se os nativos só conseguissem agir em decorrência de estímulos externos, resistindo à derrocada de sua cultura, ou procurando meios de se adaptar ao novo meio imposto. Isto impossibilitaria uma análise crítica das ações indígenas como sendo provenientes de um conjunto de “eventos intelectuais” (Viveiros de Castro, 2002b, p. 124) subjacentes ao ato em si, mas não subsequentes às perturbações imediatamente ocasionadas pelo contato com outro.

A análise das narrativas mitológicas destes grupos pode fornecer elementos relevantes para uma compreensão de suas condutas, fazendo, assim, com que os mitos sejam uma aproximação da *imagem do pensamento* indígena. Por isso, é fundamental não analisar o mito como uma história inventada por mentes desocupadas, que pretendem preencher espaços vazios de conhecimento ou escassos de explicações sobre o mundo. O mito é, antes de tudo,

uma linguagem que expressa a forma como o pensamento organiza um mundo possível, por meio de uma narrativa que serve como um sistema de referências do que foi e de como está ordenado o mundo e as relações entre os seres e entidades que o compõem. E esta linguagem, também é importante frisar, não se expressa por meio de metáforas: se assim o fosse, o mito seria uma narrativa que só conseguiria fazer-se entender por meio de símbolos, mesmo entre aquelas pessoas que o compartilham. Os eventos narrados em um mito indígena podem ser estranhos à nossa concepção do que é real, mas isso não significa que os indivíduos que vivem aquela cultura devam estranhar os elementos presentes na narrativa mitológica, ou que eles devam esforçar-se para compreender os signos que compõem o mito.

Dado que o mito é uma linguagem que expressa o conhecimento social do grupo, as informações que compõem a essência de sua narrativa são expressões muito mais diretas às pessoas que o compartilham do que o simbolismo de metáforas, que necessitam de correlatos paradigmáticos para serem compreendidos. Frente a isto, parece-me que a linguagem pela qual o mito se expressa é mais próxima do que entendemos como metonímia, em que as informações contidas em sua narração são, antes de tudo, contiguidades sintagmáticas, pois, em vez de deslocar sentidos entre elementos que se assemelham (como em uma metáfora), a narrativa mitológica parte de conceitos que substituem sentidos por serem dependentes e contíguos.

Quando um indígena narra o mito da captura do fogo em que este elemento foi roubado dos urubus através de um esquema formulado entre os homens e outros animais,² ele não está metaforizando ações ou qualidades atribuídas aos seres envolvidos para explicá-las de uma forma inteligível, como se o evento do acesso ao fogo só pudesse ser compreendido após a decodificação de uma série de símbolos – ou seja, como se os animais que ajudaram a roubar o fogo fossem, metaforicamente, os parentes ancestrais destes que narram o mito, fazendo da narrativa mitológica uma fábula. Deve-se, contudo, compreender que os mitos ameríndios narram sobre uma época em que os seres não se distinguiam morfológicamente uns dos outros, porém já possuíam, pressupostamente, alguns de seus atributos qualificativos de espécies (Fausto, 2008, p. 338). Portanto, o que o mito ensina aos seus interlocutores é que os animais não eram *como* humanos: eles *eram* humanos, que possuíam características intrínsecas particulares das espécies que surgiram após os eventos cataclísmicos sobre os quais os mitos também tratam. Assim, o sapo, figura central dentre os animais que ajudaram a capturar o fogo

no mito, é uma metonímia que corresponde a *o homem que, depois da época mítica, deu origem aos sapos*. Dito de outra forma, *sapo* não é uma metáfora para *humano*: é, na realidade, a forma de expressar a humanidade em uma época em que todos os seres eram iguais – mas intrinsecamente diferentes:

O discurso mítico consiste em um registro do movimento de atualização do presente estado de coisas a partir de uma condição pré-cosmológica virtual dotada de perfeita transparência – um 'caosmos' onde as dimensões corporal e espiritual dos seres ainda não se ocultavam reciprocamente. Esse pré-cosmos, muito longe de exibir uma "identidade" primordial entre humanos e não-humanos, como se costuma caracterizá-lo, é percorrido por uma diferença infinita, ainda que (ou justamente porque) interna a cada personagem ou agente, ao contrário das diferenças finitas e externas que constituem as espécies e as qualidades do mundo atual" (Viveiros de Castro, 2015, p. 56, grifos no original).

Os mitos tratam, portanto, do “tempo em que os homens e os animais ainda não eram diferentes” (Lévi-Strauss, 1990, p. 178), bem como das transformações que o mundo sofreu após os eventos cataclísmicos, responsáveis também pela transfiguração dos seres. Em termos narrativos, uma das características que compõem a estrutura dos mitos é a sua construção por meio de elementos em oposição, que expressam não apenas a vida social, mas também a estrutura cósmica que possibilita a existência de uma realidade. Estas oposições, longe de se anularem, conspiram para que haja a possibilidade de um equilíbrio do mundo: assim mitologicamente, o mundo é compreendido como um todo formado por estratos e setores topográficos unidos por um eixo que os “atravessa e os mantém ordenados, diferenciados e interconectados” (Ruiz Moras, 2001, p. 213).

É dentro desta configuração ordenada por oposições que se completam, mas que mantêm distinções entre si, que resulta, por exemplo, o entendimento de que a *terra* cria necessariamente a existência do *céu*, sendo este – a oposição necessária para sua formatação. A mitologia, por tratar principalmente sobre a transformação que o mundo e seus seres primigênicos sofreram para constituir a realidade que se presencia hoje, tem, como base de sua narrativa, a formulação destas oposições, como se, para a existência do mundo atual – pós-cataclísmico –, tivesse antes que se criar o motivo da distância entre céu e terra, dos animais aquáticos dos terrestres, do índio e do não índio. Por isso, os mitos

² Para algumas versões do mito do roubo do fogo entre grupos indígenas do Chaco, cf. Nordenskiöld (1922, p. 155 in Lévi-Strauss, 1964, p. 171); Ottalagano (2007, p. 220); Bugallo (2007, p. 43-44); López (2009, p. 243-244).

representam a organização progressiva do mundo e da sociedade na forma de uma série de bipartições, mas sem que entre as partes resultantes em cada etapa surja jamais uma verdadeira igualdade. De algum modo, uma é sempre superior à outra. Desse desequilíbrio dinâmico depende o bom funcionamento do sistema, que, sem isso, estaria constantemente ameaçado de cair num estado de inércia (Lévi-Strauss, 1993, p. 65).

Neste sentido, a incorporação do europeu obedeceu a um expediente do pensamento mitológico. A origem mítica do homem branco é um dos elementos constitutivos do complexo de oposições que fez do estrangeiro um similar do índio, mas diferente no que compete às suas qualidades e deficiências. Por isso, Lévi-Strauss (1993, p. 66-67) afirmou que a gemelaridade é apenas uma condição aparente na mitologia ameríndia, já que, apesar da semelhança entre as partes, a falta de simetria sempre resulta em desequilíbrio que faz mover.

É certo que a chegada dos brancos, com seus surpreendentes objetos, enriqueceu os mitos indígenas de novos elementos, porém, sem haver uma submissão do mito ao apelo estrangeiro. Deve-se entender que o homem branco não foi um catalisador para a atualização dos mitos: quem teve seus atributos reavaliados e sua posição na relação ressignificada foram os europeus. O sistema mitológico absorveu a presença estrangeira de acordo com suas possibilidades de encarnar o Outro, visto que a existência de um nicho cosmológico no mito que abrigou o europeu não era a novidade em si neste contato: “os brancos estavam contidos virtualmente, isto é, estavam previstos, formal senão historicamente, em uma estrutura constitutiva do pensamento indígena” (Viveiros de Castro, 2000, p. 49; cf. Lévi-Strauss, 1993, p. 66) – como se pode verificar no mito de criação dos índios Payaguá registrado por um funcionário real:

Nosso primeiro pai foi um peixe que chamamos pacu; o seu foi um peixe que chamamos dourado e o dos guaranis foi um sapo. Por isto, sua cor é mais clara e mais bela, única vantagem que vocês têm sobre nós, porque os superamos em todo o resto; por isto também os guarani são ridículos e desprezíveis como os sapos (Azara, 1809, p. 74).

A inserção do homem branco no mesmo estrato originário que os índios demonstra que a experiência vivencial (no caso, o contato com o Outro) e a reformulação do pensamento mitológico não se dissociavam: eram ações que se desenrolavam simultaneamente como construção do *socius*. E se os três personagens do mito (os Payaguá, os europeus e os Guarani) possuíam uma

mesma origem marinha, seus destinos pós-mitológicos distanciavam-se de tal forma que os dois primeiros, aparentemente gêmeos, possuíam dessimetrias fundamentais, fazendo-os, por assim dizer, *dizigóticos*. Já os Guarani emergem no mito pela sua associação a uma origem anfíbia, sendo o sapo um animal que transita entre o ambiente aquático e o terrestre, estabelecendo, a partir dele, a oposição entre os animais de terra (seco) e os animais marinhos (molhado). No mito do roubo do fogo, citado anteriormente, o sapo cumpre o papel importante de ser o personagem responsável pela captura das brasas deixadas pelo urubu, que detinha a posse do fogo, estabelecendo o sapo como elemento que possibilitou, no passado mitológico, a ligação entre o céu – o fogo celeste pertencente aos urubus – e a terra – o fogo culinário dominado pelos Guarani (Lévi-Strauss, 1971, p. 551 e 562): uma oposição muito comum dentro do complexo mitológico do Chaco – atentando-se para a participação das aves neste processo de posseção mítica do fogo como intermediárias entre os estratos celeste e terrestre.

Alguns mitos de origem chaquenhos assemelham-se por geralmente possuírem dois mundos específicos como cenários interligados por algum elemento-ponte que comunica as duas realidades. Estas narrativas mitológicas tratam, portanto, do momento em que há uma transgressão de fronteiras e, por consequência, o rompimento entre os mundos. O que vem depois é a formação da realidade que se conhece hoje, composta pelas oposições que foram pressupostas no tempo mítico: terra e céu, subterrâneo e superfície, antepassados e descendentes. Assim, um dos mitos de criação dos Mbayá conta que estes índios viviam no subterrâneo até serem resgatados por um cachorro que os farejou e os trouxe à superfície, dando-se, desta forma, o surgimento deste grupo (Sánchez Labrador, 1770, t. 2, p. 50; cf. também Muriel, 1766, p. 137). Métraux conta uma versão parecida deste mito para os também chaquenhos Chamacoco, com a diferença de que os seus ancestrais puderam sair do subterrâneo por uma corda que, depois, foi rompida por um cachorro, impossibilitando seu retorno (1948, p. 15; cf. também Susnik, 1985, p. 11).

A passagem do subsolo à superfície conota, miticamente, o surgimento destes grupos indígenas e o rompimento de acesso entre eles. Dito de outra forma, se no tempo primígeno estes ambientes eram *acessados* e *acessíveis*, atualmente não há mais a possibilidade de transgredi-los, pois já não compõem mais as partes de um todo. Isto também ocorre com outro grupo de mitos chaquenhos que tratam sobre a separação definitiva do céu e da terra, resultando na organização atual entre os seres terrestres e os entes que habitam a região celeste. Geralmente, estes mitos têm como elemento fundamental uma grande árvore que, por ter sido o acesso entre estes dois

ambientes, unia-os até ocorrer o evento de sua disjunção. Assim, contam os Mocovi que uma grande árvore servia como acesso para que os homens pudessem pescar no seu topo, onde conseguiam facilmente seu alimento. Um dia, ao ver recusado o seu pedido de ajuda, uma mulher idosa irritou-se com os demais, transformando-se em capivara e “roeu a árvore por onde subiam ao céu, derrubando-a e causando dano irreparável a todos eles” (Guevara, 1764, p. 32-33). Este é um modelo mítico bastante difundido entre os grupos do Chaco, com a diferença de que entre os Mataco (Lévi-Strauss, 1964, p. 278; Susnik, 1985, p. 10-11) e os Toba (Susnik, 1985, p. 8-9) as consequências do rompimento da grande árvore fez com que os homens que se encontravam no céu ficassem presos lá, o que gerou a formação da plêiade.

O que estes mitos narram é a constituição do mundo que os índios conhecem a partir da separação entre os estratos que já formaram um todo unificado e hoje compõem oposições dissociadas, cada uma formada por seu ambiente e entidades específicos. É nessas condições de dissociação de estratos e transformações do mundo atual que o surgimento mitológico das mulheres deve ser analisado.

A mulher como Outro internalizado

A aparição das mulheres é narrada pelos grupos chaquenhos como um evento mitológico de inserção de elementos externos à organização já estabelecida entre os homens. Susnik (1985, p. 12-13) afirmou que são bastante comuns entre os grupos do Chaco os mitos que contam como os “caçadores integraram as mulheres em seu mundo”, introduzindo a possibilidade de procriação e divisão do trabalho produtivo. Porém, o surgimento mitológico das mulheres não deve ser analisado apenas como a inserção da oposição entre macho e fêmea, cabendo consequentemente a cada um uma função específica na construção do *socius*. Se analisados juntamente os mitos e as práticas culturais destes grupos, nota-se que a mulher, para o pensamento indígena, conota acima de tudo a existência da alteridade. Veja-se o mito do surgimento das mulheres para dois grupos indígenas chaquenhos:

Los Toba y los Mataco del Gran Chaco hablan de una época en la que los hombres vivían solos, sin mujeres. Estas descendían del cielo por medio de una cuerda y robaban las provisiones de pescado seco que tenían los hombres; eran tanto más ávidas de comida cuanto que poseían dos bocas, es decir que tenían una vagina dentada. Los hombres, sorprendidos por la repetición

de estos robos, colocaron diversos animales a modo de centinelas para descubrir al ladrón. Estos guardias se mostraron incapaces de sorprender a los autores de los robos, hasta el día en que el Halcón decidió vigilar por sí mismo las provisiones. Vio a las mujeres descender del cielo y con un bastón mágico cortó la cuerda de que se servían para visitar la tierra. (Aquí se añaden diversos episodios cómicos que no mencionamos). Los hombres recibieron cada uno una mujer, pero se les previno de abstenerse de toda relación sexual. El Zorro, el burlador, no obedeció esta orden y fue mutilado. El Halcón rompió los dientes de la vulva, arrojándole un bastón, y a partir de este día los hombres pudieron utilizar a sus esposas (Métraux, 1948, p. 19-20).

Esta versão do mito reproduzida por Alfred Métraux pode servir como referência para os demais mitos chaquenhos que narram o surgimento das mulheres, devido à semelhança de estrutura que eles têm entre si. Outras versões do mito possuem alguns elementos distintivos, como a versão reproduzida por Flavia Ottalagano (2007, p. 220), em que o mito narrado pelos grupos de língua guaicurú e mataco teria o carcará como protagonista da captura das mulheres e responsável pela consequente posse sexual das mesmas. Em outra versão do mito toba, salienta-se que as mulheres desciam do céu por uma corda feita de caraguatá (Métraux in Susnik, 1985, p. 12-13; cf. também Tola, 2005, p. 118-119), planta muito utilizada como matéria-prima no artesanato chaquenho. A versão deste mito que Célia Mashnshnek (1975, p. 20) coletou entre os Mataco contemporâneos enfatiza a indistinção entre os seres primígenos, ressaltando que, durante o evento em que as mulheres foram descobertas e capturadas pelos seres que viviam na terra, estes só vieram a se *zoomorfizar* após o estabelecimento da diferença entre os mudos e os falantes: aqueles que se tornaram mudos transformaram-se em animais, diferentemente dos homens que falavam. As mulheres que ficaram com os primeiros também se transformaram em animais fêmeas e as que ficaram com os segundos são as mulheres dos índios.

Para além das diferenças entre uma versão e outra, o que este mito sobre o surgimento das mulheres narra é a aparição de um personagem *de fora* que é interiorizado pelos membros que já compartilham um *socius*. E, nesse movimento de internalização que ocorre por uma via de acesso entre o céu e a terra, as mulheres representam o Outro, aquilo que não pertence ao grupo no qual são inseridas, fazendo surgir a distinção entre o estrangeiro e o conterrâneo, o distante e o próximo, o externo e o interno – e, também, entre mortalidade e imortalidade, já que, como se verá, atribui-se às mulheres a posição que se vincula aos seres cuja existência se aproxima da vida longa.

Segundo o pensamento ameríndio, a mortalidade entre os homens é ocasionada por influências externas, geralmente resultado de alguma magia xamânica ou da retaliação do espírito de algum animal ou homem vingativos. Por isso, os Mbayá afirmavam que a morte não era “condición inseparable de la naturaleza humana, y que ninguno muere naturalmente”, concebendo-a como um “agente furioso que sin piedad arremete y corta el hilo de la vida a quien y cuando quiere” (Sánchez Labrador, 1770, t. 2, p. 45). Alguns grupos atribuem a morte aos malefícios de um xamã (Paucke, 1767, p. 236). Os Abipone, por exemplo, que se diziam imortais até a aparição das “artes malélicas de los españoles”, atribuem a morte às armas de fogo dos estrangeiros (Dobrizhoffer, 1784, t. 2, p. 89), ou seja, foram os espanhóis que trouxeram a morte. Já os Mataco afirmam que a morte é a consequência de um engano que os primeiros homens cometeram: ao fazerem uma má escolha, acabaram tornando-se mortais. Por isso, alguns animais, mais atentos, fizeram uma escolha melhor e se conservaram eternamente vivos renovando a sua pele (Métraux, 1948, p. 29).

A imortalidade, portanto, é um atributo mitológico que somente alguns seres têm o privilégio de possuir – o que, definitivamente, não ocorre com os homens. Geralmente, serpentes e árvores são relacionadas como entes que possuem uma vida longa – em oposição à vida breve dos índios –, devido à sua troca periódica de pele ou da casca. É neste sentido que as mulheres, enquanto estrangeiras e possuidoras de um ciclo menstrual, cumpriam uma função determinante nas relações reprodutivas do grupo: sua *troca* periódica de sangue denotava não só o reinício de um ciclo de fertilidade individual, como também a possibilidade de se manter a integridade sociológica do grupo. Daí que, em geral para os grupos sul-ameríndios, as mulheres representavam “seres férteis, poderosos y peligrosos”, dando-lhes certa ambiguidade que “requirieran ser controladas en determinadas ocasiones” (Perusset e Rosso, 2009, p. 72). Algumas proibições alimentares recaíam sobre as mulheres, que deveriam abster-se de alguns alimentos como forma de prevenção. Isto acabou provocando situações de embate entre os índios e os missionários nas reduções, onde a distribuição de comida deveria ser realizada de forma igual a todos, o que acabava esbarrando nas especificidades dos resguardos. Assim, por exemplo, o cacique dos Mocovi Cithaalin ameaçou abandonar a redução de São Francisco Xavier com seus índios caso o padre Florián Paucke não fornecesse carne de vaca à sua mulher, já que ela, segundo o cacique, não poderia comer a carne de boi que estava sendo servida (Paucke, 1767, p. 28). O mesmo parecia ocorrer com as mulheres Payaguá, que também não podiam ingerir carne, “porque dicen que les hace daño” (Azara, 1809, p. 69),

assim como as mulheres Mbayá que fossem casadas não podiam comer carne de grandes animais e, durante a menstruação, só podiam comer frutas, legumes e alimentos sem gordura (1809, p. 61).

Há registros que demonstram que a época menstrual era um período delicado que necessitava atenção por parte das mulheres, havendo, inclusive, resguardos e interdições específicas para este momento. Como as mulheres Mbayá, que não podiam comer nada além de legumes e frutas, estando-lhes proibida a ingestão de alimentos gordurosos (Azara, 1809, p. 61), ou as mulheres Mataco, que, em período menstrual, não podem comer mel, sob o risco deste escassear, e nem peixes, sob o risco de contraírem doença (Mashnshnek, 1975, p. 24 e 28). Há também as precauções ligadas à primeira menstruação das jovens, considerada um momento delicado de passagem à vida adulta, que acarreta a realização de rituais de iniciação. Entre os Mataco contemporâneos, a menina bebe um fermentado do alfarroba, enquanto uma cerimônia de celebração à menarca é realizada pelo xamã, que recita suas memórias (Mashnshnek, 1975, p. 19). Entre os Toba, a jovem, durante os dias do seu primeiro fluxo menstrual, deve permanecer isolada dos membros do grupo, impossibilitada “de abandonar su casa, no mirar ni ser mirada por los otros, permanecer con el cuerpo cubierto, no hablar demasiado” e, como demarcador de sua passagem a uma outra esfera ontológica dentro do grupo, deve “comenzar a desempeñar algún ‘trabajo’ característico de las mujeres, por ejemplo, el tejido” – cabendo-lhe, também, a proibição de comer a carne de animais grandes e peixes por, pelo menos, dois meses (Citro, 2008, p. 30).

A condição menstrual, que coloca a mulher como elemento fundamental de aproximação da vida longa e da reprodução social do grupo, implicava um perigoso estado, não só no que se relacionava à sua integridade física, como ao meio social a que ela estivesse integrada.

Em um mito narrado pelos Toba e pelos Mataco, uma mulher, ao sair para caçar aves com o seu marido, acabava comendo todas as presas ainda vivas e depois o atacava, devorando-o. Ao retornar à aldeia com a cabeça do homem numa cesta, na versão Mataco, a mulher devora seus filhos e torna-se uma onça, dando origem a estes animais; na versão Toba, a mulher devora toda a aldeia, transformando-se em onça, e seus filhos a matam, queimam e enterram suas cinzas, de onde nasceu o tabaco (cf. Lévi-Strauss, 1964, p. 126-127). Os Mataco, sob prevenção, não permitem que as mulheres em período menstrual comam a carne de animais que sangram (Mashnshnek, 1975, p. 17) – e, entre os Toba, as mulheres em período menstrual que, durante o resguardo, descumprissem as interdições alimentares e comessem carne ou peixe, “podrían transformarse en un ser con garras, uñas y que

come carne cruda” (Citro, 2008, p. 50). Os mitos constantemente lembram a condição exógena a qual representam as mulheres, e os ritos, as interdições e os resguardos que lhes recaíam ratificam a sua alteridade.

Enquanto elemento identificado como o responsável pela dualidade feminina ao marcar a oposição entre a vida longa (ciclos menstruais) e a predação canibal (mêstruo como associação à carne crua), o sangue menstrual tinha uma grande importância na elaboração sociológica do lugar que as mulheres ocupavam em relação aos demais membros do grupo. Por isso, não só na menarca, demarcando o primeiro fluxo das meninas, como nos demais períodos menstruais, incidia sobre as mulheres toda uma série de resguardos rituais e prescrições alimentares responsáveis por prevenir as implicações que seu estado podia acarretar. Cintia Rosso atenta para o fato de que este “riesgo potencial menguaba con la ancianidad”, fazendo com que as mulheres mais velhas se tornassem responsáveis por determinados ofícios, como “llevar a cabo casi todos los pasos de las ceremonias fúnebres que permitían el contacto con el muerto”, pois já não correriam o perigo de serem atacadas pelo espírito “predador” do defunto (Rosso, 2015, p. 651; cf. também Vitar, 2004). A menopausa, portanto, definia o momento em que as mulheres alcançavam outro estágio ontológico dentro do grupo, reforçando a ideia de que o sangue menstrual provocava uma condição específica às mulheres, justificando as prevenções tomadas – dentre as quais, uma delas remete a um ser mítico.

Os índios falam sobre o lewo, animal mítico que vive nas lagunas, com aparência de serpente, cujo sopro é o responsável por formar o arco-íris. O lewo tem horror das mulheres na época da menstruação, e, se uma delas se aproxima neste estado de um rio, ele provoca uma tempestade (Métraux, 1944, p. 15).³ Este mito evoca uma relação entre a menstruação e o surgimento do arco-íris no céu: segundo Lévi-Strauss (1964, p. 28ss.), este fenômeno meteorológico, além de anunciar o fim da chuva, é o responsável pelas doenças e por diversos cataclismos naturais. A relação que procuro estabelecer aqui é a do duplo e oposto significado que ambos os eventos – a menstruação e o arco-íris – possuem, por representarem um período de recomeço, tanto para o corpo feminino em seu ciclo fértil, como para o fim das precipitações num ciclo ambiental que envolve a calmaria pós-chuva, as novas chuvas, as tempestades e instabilidades do céu e da terra. Num âmbito sociológico, a menstruação também interfere no ciclo relacional indígena, envolvendo os resguardos, as interdições, a fertilidade feminina e a gravidez.

As mulheres, portanto, respondiam socialmente por sua condição especial, já que agregavam em si a im-

portância da reprodução sociológica do grupo e, acima de tudo, por representarem aquilo que vem de fora. Mitologicamente, elas formavam a parcela de alteridade que é componente fundamental na construção da sociabilidade interna de um grupo. A relação com a alteridade era o motor social destes grupos, produtores de subjetividades internas. Ou seja, as sociedades indígenas (re)produziam pessoas, grupos e relações sociais, por meio do englobamento do interior pelo exterior. Daí o papel fundamental que cumpria o Outro na formação e manutenção sociológica do grupo, fazendo da cosmologia ameríndia um complexo antissolipsista.

Entende-se, a partir disto, o papel reservado e a atuação social que exerciam as mulheres no cotidiano dos grupos chaquenhos. Se os seus mitos declaravam que as índias se originavam no exterior e tiveram que ser integradas ao meio interno, então elas carregavam uma *subjetividade outra*, uma possibilidade de se ter acesso ao que é de fora. A união de um homem e uma mulher – e a consequente procriação – concretizavam a consubstanciação dos eixos de oposição que a mitologia tanto referia. Daí que as investidas bélicas promovidas pelos grupos chaquenhos a outros grupos indígenas ou a cidades e reduções coloniais tivessem como objetivo também o apresamento de mulheres. É muito comum encontrar relatos setecentistas descrevendo assaltos promovidos por grupos de homens que intencionam roubar animais, armas, bens de consumo imediato e, também, mulheres e crianças como prisioneiros de guerra. Estes eram visados como potenciais membros cognáticos – os homens cativos de guerra ou tinham suas cabeças e/ou escalpes arrancados e levados como troféus de guerra, ou eram destinados aos rituais antropofágicos na aldeia (Perusset e Rosso, 2009). As mulheres, bem como as crianças, passavam por um processo de cognatização de modo a serem incorporados ao grupo como parentes. Tal atitude se fundamenta por aquilo que os mitos comprovam: os homens pertencem ao meio; as mulheres é que sempre tiveram de ser introduzidas no grupo. A cria gerada desta união, por óbvio, é a fusão ontológica dos elementos contrários e estrangeiros que coexistem em toda família indígena: tanto as mulheres como as crianças deveriam ser incorporadas para serem familiarizadas.

Recordando o mito de surgimento das mulheres, inicialmente há a impossibilidade de concretizar o ato sexual por causa de suas vaginas dentadas – o que impediria o processo de incorporação da mulher no seio do grupo. Para além de algumas distinções entre uma versão e outra, estes dentes são rompidos por algum animal, geralmente uma ave de bico longo, possibilitando, então, a procriação entre os homens e as mulheres. Este evento narrado

³ Uma versão muito similar deste mito é narrada pelos índios Toba da aldeia *La Primavera*, na província de Formosa, na Argentina, em que a serpente que se transfigura no arco-íris e que assola os índios com uma tempestade caso uma mulher no período menstrual se aproxima de uma fonte de água é chamada de *MoGonalo* (Citro, 2008, p. 31).

mitologicamente explicita o processo de integração da subjetividade externa à relação sociológica interna: até que se integrem totalmente estes Outros no grupo, eles continuam sendo parcelas do que não pertence ao Mesmo.

Por isso, durante os dias em que a jovem tem sua primeira menstruação e se isola do grupo como medida de resguardo, os Toba contemporâneos realizam uma série de rituais de iniciação, entre os quais o canto-dança das mulheres. Nele, as integrantes do ritual movem-se ao ritmo das pancadas que os bastões com chocalhos feitos de unhas de emas emitem compassadamente ao baterem no chão. Há relatos dos próprios indígenas que confirmam a associação entre o som dos chocalhos e o incidente da extração dos dentes das vaginas das mulheres mitológicas, pois “la sonoridad del palo sonajero reproducía la caída de los dientes de la vagina” (Citro, 2008, p. 36-37). A realização de um ritual de canto e dança, protagonizado por mulheres, ao som de instrumentos que remetia ao evento mítico da extração dos dentes das vaginas durante os dias de isolamento da jovem em seu primeiro fluxo menstrual, reforça a ligação entre a menarca, enquanto fenômeno demarcador do início da vida adulta, e os esforços de internalização da mulher no grupo. O ritual tem, portanto, a dupla função de reviver, entre os membros do grupo, o mito do surgimento das mulheres, ressaltando o evento que possibilitou a sua internalização entre os homens, e lembrá-los de que a jovem, agora adentrando em sua fase adulta, encarna a dualidade da vida longa e do potencial perigo da predação. Mesmo após passar pelos rituais de iniciação, a mulher ainda guarda em si o que lhe é Outro.

Com os filhos recém-nascidos parecia haver as mesmas precauções, ainda que tivessem nascido na aldeia de seus pais. Se, mitologicamente, as mulheres são estrangeiras e, por isso, guardam em si uma subjetividade que é estranha ao grupo dos homens (que se entendem como pertencentes a uma identidade *a priori*), a união destes dois *recipientes* ontológicos resulta na formação de um sujeito compósito que sustenta a dualidade “Mesmo/Outro” – gerando a necessidade de se realizarem os resguardos rituais durante e após o parto. As precauções ligadas à gravidez, portanto, estão relacionadas ao esforço de eclipsar ao máximo a parte *estrangeira* do feto que, caso nasça sem qualquer atenção dirigida a isto, correrá o risco de não ser incorporado como um parente *de fato*: explica-se, assim, por que as descrições de missionários que conviveram diariamente com índios chaquenhos durante o século XVIII são quase unânimes em afirmar que os resguardos referentes à gravidez e ao parto eram práticas muito frequentes.

Sobre as mulheres, recaíam precauções e resguardos específicos em relação à gravidez e ao parto. Entre os Toba contemporâneos, as mulheres deixam de comer

peixe durante a gestação – ao contrário dos homens, que passam a consumi-lo mais. O que ocorre, segundo a antropóloga Florencia Tola (2007, p. 508), é uma “associação metonímica entre o esperma e a medula do peixe, pela cor e pela consistência”, levando à crença de que a ingestão de pescado por parte dos homens fortalece sua substância geradora, enquanto por parte das mulheres ocasione hemorragia e a interrupção da gravidez. Já as mulheres Mataco, assim que pariam, deixavam de comer alguns alimentos por um tempo, como peixes, carne de tatu e de iguana (Mashnshnek, 1975, p. 28; Métraux, 1944, p. 10). Dom Félix de Azara lembra que as mulheres Lengua não comiam carne com gordura por um curto período após darem à luz e ressalta que “durante o parto ninguém as ajuda e, depois de parir, não deixam de fazer suas tarefas cotidianas” (1809, p. 81).

Porém, as restrições pós-parto recaíam, principalmente, sobre os homens. O padre Martín Dobrizhoffer afirmou que, para os Abipone, “o parto dá menos trabalho às parturientes do que a seus maridos”, pois, logo após o nascimento da criança, o pai se afastava de qualquer esforço físico, ficando “deitado em seu leito, evitando comer qualquer coisa em público por dias” (1784, t. 2, p. 211). Pedro Lozano (1733, p. 91-92) acrescenta ainda que os índios Abipone deixavam de comer carne de peixe após o nascimento de seu filho, evitando que a criança ou a mãe adocessem. Os homens Mocovi também se isolavam em algum lugar que não lhes trouxesse perigo tão logo as dores do parto iniciassem, ficando cerca de seis dias afastado “como se estivessem doentes à beira da morte”, cabendo à parturiente “cozinhar e dar-lhe de comer” (Paucke, 1767, p. 222). O padre Guevara (1764, p. 17) destaca o jejum que acompanhava a couvade, além do fato de o pai do recém-nascido não sair para caçar por um certo período.

Isto evidencia que, ao nascer a criança, cabia ao pai não só a responsabilidade sobre sua saúde – por meio de interdições alimentares e físicas –, como também havia uma ligação imediata entre ambos que fazia com que as atitudes do pai refletissem no recém-nascido. Não se tratava apenas de uma prevenção: a couvade tinha como objetivo principal assegurar que a criança fosse cognatizada ao grupo por via dos componentes que só o homem possuía. Diferentemente das relações parentais sustentadas pela descendência hereditária e consanguínea, a afinização estabelecida pelos grupos indígenas previa a incorporação de sujeitos *de fora* como membros familiares – como as mulheres ou as crianças cativas de guerra. E mesmo os filhos nascidos na aldeia não deixavam de possuir uma parcela estrangeira herdada de sua mãe: a couvade e as interdições alimentares do pai, bem como todos os rituais de passagem a que os filhos deveriam se submeter

tinham como objetivo torná-los um membro familiar – e diferenciá-lo dos Outros.

Entende-se por que os pais eram proibidos de praticar certos afazeres, sob o risco de prejudicar diretamente seu filho, pois, segundo Dobrizhoffer, “creem que os infortúnios do pai influenciam na prole recém-nascida por um laço e simpatia natural entre ambos. Assim, se uma criança morre prematuramente, as mulheres atribuem a morte ao descuido do pai” (1784, t. 2, p. 212). Entre os Mataco, se o marido de uma mulher grávida utilizasse instrumentos cortantes, a criança poderia nascer com feridas, como se o pai tivesse, ele mesmo, provocado cortes em sua pele (Métraux, 1944, p. 8). A influência que o pai exercia sobre o recém-nascido era tão íntima e intensa a ponto de um índio, após o nascimento de seu filho, isolado em resguardo, afirmar contundentemente “yo he parido”, quando foi questionado pelo padre Florián Paucke (1767, p. 223) sobre sua condição.

A explicação para o fato de o pai ter uma ligação direta não só com a criação do filho, mas também com a sua gestação encontra-se no funcionamento do sistema de parentesco e das relações familiares que vigoravam nos grupos chaquenhos, cuja base de funcionamento era a construção do parentesco. Diferentemente da ontologia ocidental, em que o parentesco é dado pela consanguinidade, nos grupos chaquenhos o parentesco era construído: assim, as crianças nascidas na aldeia deveriam ser internalizadas no grupo desde a gestação, por meio de rituais de resguardo e da couvade – e, após seu nascimento, estas eram submetidas a modificações corporais de forma a serem incorporadas no grupo; o mesmo ocorria às crianças apresadas em guerras e internalizadas como membros familiares. Constatou-se, assim, a ligação entre a guerra, como meio de internalização do Outro, e a construção do parentesco, evidenciando a forma como as situações narradas nos mitos eram “pensadas no plano cosmológico e aplicadas no mundo social” (Petschelies, 2013, p. 85).

Conclusão

O mito indígena, “enquanto atualização narrativa do plano de imanência” (Viveiros de Castro, 2015, p. 55), antes de ser simplesmente a história da origem das coisas, é a expressão narrativa de uma lógica que orienta a vivência em um mundo em transformação. A função da mitologia é operacionalizar uma linguagem que possibilite aos seus interlocutores se portarem no mundo, a fim de conhecerem, pela experiência mitológica, a melhor maneira de se relacionarem com os seres que ocupam a realidade e poderem, assim, elaborar métodos e ações de interação com o meio, inclusive, modificando-o. Isto é, o pensamento indígena prefigura o cosmos

como um “espacio que se caracteriza por su capacidad de ser ‘deformado’ o ‘distorsionado’ de forma continua”, possível de ser tensionado pelos “actores que lo ocupan y sus vínculos” (López, 2009, p. 182).

Analisado desta maneira, o mito deixa de ser um discurso fantasioso sem interesse analítico e passa a compor as fontes nas quais o pesquisador pode buscar informações que lhe forneçam elementos para uma compreensão mais ampla da complexidade do contato e convívio entre índios e brancos. Além da possibilidade de se ter acesso a dados relativos a um tipo de narrativa que pertence ao pensamento daqueles que, historicamente, foram considerados intelectual e cognitivamente inferiores, a utilização dos mitos como fonte de análise força o pesquisador a buscar outras vozes presentes na construção do contexto histórico estudado – principalmente, ao se deparar com discursos que se diferenciam do ocidental “menos na qualidade das operações intelectuais do que na natureza das coisas a que elas se referem” (Lévi-Strauss, 1958, p. 248).

Este esforço analítico, além de contribuir com o surgimento de novas questões sobre a atuação dos índios no contexto colonial e a maneira como os nativos interpretaram a presença dos brancos e o convívio com eles, também possibilita reavaliar certos sentidos que, sem a devida crítica, foram atribuídos a conceitos usuais entre os indígenas, como procurei demonstrar em relação ao entendimento que os nativos tinham a respeito da guerra, do inimigo e do Outro – este incluindo também a mulher.

Na mitologia chaquenha, a mulher ocupava um lugar não apenas topograficamente externo àquele em que estavam situados os homens, mas, antes disso, representava o Outro ontológico, na medida em que possuía características fisiológicas (vagina dentada) que impediam as relações sexuais e, conseqüentemente, a reprodução social. A sua internalização no grupo, narrada no evento mitológico da extração dos dentes, e a menstruação, enquanto episódio cíclico associado à dualidade da vida longa e do potencial perigo da predação, recordavam aos índios a importância de serem realizadas as interdições alimentares por parte das mulheres e os demais rituais que envolviam todo o grupo como forma de ressaltar as distinções que iam muito além das diferenças de gênero: marcavam, acima de tudo, a oposição Mesmo/Outro.

Entende-se, a partir disto, a estreita correlação entre as narrativas mitológicas e as práticas ritualísticas indígenas, na medida em que cabia aos rituais lembrar ao grupo os eventos narrados nos mitos, que serviriam como guia para que os índios pudessem elaborar formas de se integrarem no mundo e, assim, prevenir possíveis infortúnios – como a impossibilidade de interagir com o Outro.

Referências

- AGNOLIN, A. 2007. *Jesuitas e Selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (Séculos XVI-XVII)*. São Paulo, Humanitas Editorial, 560 p.
- AZARA, F. 1998 [1809]. *Viajes por la América Meridional*. Tomo II. Buenos Aires, El Elefante Blanco, 340 p.
- BUGALLO, R.P. 2007. *Mitos Chiriguano: El mundo de los Tünpa*. Buenos Aires, Del Sol, 240 p.
- CITRO, S. 2008. Creando una mujer: ritual de iniciación femenina y matriz simbólica de los géneros entre los tobas *takshik*. In: S. HIRSCH (coord.), *Mujeres Indígenas en la Argentina: Cuerpo, trabajo y poder*. Buenos Aires, Biblos Culturalia, p. 27-58.
- DELEUZE, G. 1991. *O que é a filosofia?* Rio de Janeiro, Editora 34, 288 p.
- DOBRIZHOFFER, M. 1967-1970 [1784]. *Historia de los Abipones*. Resistencia, Universidad Nacional del Nordeste, 3 tomos.
- FAUSTO, C. 2008. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. *Mana*, 14(2):329-366.
<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93132008000200003>
- FELIPPE, G.G. 2014. *A cosmologia construída de fora: A relação com o outro como forma de produção social entre os grupos chaquenhos no século XVIII*. Jundiaí, Paco Editorial, 376 p.
- FELIPPE, G.G. 2015. Estar, e não ser, aliado: a sociabilidade dos índios do Chaco durante o avanço colonial no século XVIII. *Anos 90*, 22(41): 267-298.
- GUEVARA, P. 1836 [1764]. Historia del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán. In: P. de ANGELIS (org.), *Colección de Obras y Documentos Relativos a la Historia Antigua y Moderna de las Provincias del Río de la Plata*. Buenos Aires, Imprenta del Estado, t. 2.
- LECZNIESKI, L.K. 2005. *Estranhos laços: predação e cuidado entre os Kadiwéu*. Florianópolis, SC. Tese de Doutorado. Universidade Federal de Santa Catarina, 292 p.
- LÉVI-STRAUSS, C. 2008 [1958]. *Antropologia Estrutural*. São Paulo, Cosac Naify, 448 p.
- LÉVI-STRAUSS, C. 2004 [1964]. *O Cru e o Cozido*. São Paulo, Cosac Naify, 445 p.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1976 [1971]. *El Hombre Desnudo*. México, Siglo XXI, 697 p.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1990. *De perto e de longe*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 234 p.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1993. *História de Lince*. São Paulo, Companhia das Letras, 249 p.
- LÓPEZ, A.M. 2009. *La virgen, el Árbol y la Serpiente. Cielos e identidades en comunidades mocovíes del Chaco*. Buenos Aires, Argentina. Tese de Doutorado. Universidade de Buenos Aires, 385 p.
- LOZANO, P. 1733. Descripción chorographica de Terreno Ríos, Arboles, y Animales de las dilatadísimas provincias del Gran Chaco, Gualamba, y de los Ritos y Costumbres de las innumerables naciones de barbaros e infieles que le habitan. Córdoba, Colegio de Asunción, 490 p.
- MASHNISHNEK, C. 1975. Aportes para una comprensión de la economía de los matak. *Scripta Ethnologica*, 3:7-39.
- MÉTRAUX, A. 1944. Nota etnográfica sobre los indios Matak del Gran Chaco argentino. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, 4:7-18.
- MÉTRAUX, A. 1948. Ensayos de mitología comparada sudamericana. *América Indígena*, 8(1):9-30.
- MURIEL, D. 1955 [1766]. Breve noticia de las Misiones vivas de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay. In: G. FURLONG, Domingo Muriel, S. J. y su relación de las misiones (1766). Buenos Aires, Librería del Plata, p. 130-218.
- NACUZZI, L.R. 2007. Los grupos nómades de la Patagonia y el Chaco en el siglo XVIII: identidades, espacios, movimientos y recursos económicos ante la situación de contacto. Una reflexión comparativa. *Chungara: Revista de Antropología Chilena*, 39(2):221-234.
<http://dx.doi.org/10.4067/s0717-73562007000200005>
- OTTALAGANO, F. 2007. Algunas referencias en torno al simbolismo de las aves en los registros etnohistóricos y etnográficos de guaycurúes y matak-mataguayos. *Arqueología Suramericana*, 3(2):213-228.
- PAUCKE, F. 1943 [1767]. *Hacia Allá y Para Acá: Una estadía entre los indios mocovíes, 1749-1767*, Tomo II. Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán, 322 p.
- PERUSSET, M.; ROSSO, C.N. 2009. Guerra, canibalismo y venganza colonial: los casos mocoví y guaraní. *Memoria Americana*, 17(1):61-83.
- PETSCHLIES, E. 2013. Os Guaikuru e seus Outros: Esboço sobre relações políticas. *Revista História Social*, 25:71-90.
- ROSSO, C.N. 2015. Las celebraciones indígenas desde una perspectiva etnobotánica histórica: el caso de los Mocovíes de la reducción de San Javier durante el siglo XVIII. *Chungara: Revista de Antropología Chilena*, 47(4):645-657.
<http://dx.doi.org/10.4067/s0717-73562015005000049>
- RUIZ MORAS, E. 2001. Ecosofía, etnohistoria y cosmología entre los Toba *Taksek* del Chaco Central. *Scripta Ethnologica*, 23(1):201-229.
- SÁNCHEZ LABRADOR, J. 1910 [1770]. *El Paraguay Católico*. Buenos Aires, Imprenta de Coni Hermanos, 2 tomos.
- SUSNIK, B. 1985. *Los aborígenes del Paraguay VI: Aproximación a las creencias de los indígenas*. Asunción, Museo Etnográfico Andrés Barbero, 157 p.
- TOLA, F. 2005. Personas corporizadas, multiplicidades y extensiones: un acercamiento a las nociones de cuerpo y persona entre los tobas (qom) del chaco argentino. *Revista Colombiana de Antropología*, 41:107-134.
- TOLA, F. 2007. "Eu não estou só(mente) em meu corpo": A pessoa e o corpo entre os Toba (Qom) do Chaco argentino. *Mana*, 13(2):499-519.
<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93132007000200008>
- VITAR, B. 2004. Jesuitas, mujeres y poder: el caso de las misiones de las fronteras del Chaco (siglo XVIII). *Memoria Americana*, 12:39-70.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. 2000. Os termos da Outra História. In: C.A. RICARDO (ed.), *Povos Indígenas no Brasil 1996/2000*. São Paulo, Instituto Socioambiental, p. 49-54.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. 2002a. *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo, Cosac Naify, 550 p.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. 2002b. O nativo relativo. *Mana*, 8(1):113-148.
<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93132002000100005>
- VIVEIROS DE CASTRO, E. 2015. *Metafísicas Canibais*. São Paulo, Cosac Naify, 288 p.
- WAGNER, R. 2010 [1975]. *A Invenção da Cultura*. São Paulo, Cosac Naify, 254 p.

Submetido: 22/04/2016

Aceito: 04/07/2016