

*Corporalidade e gênero: reflexões possíveis sobre mulheres e crianças Mbyá-Guarani*¹

Maria Paula Prates, PPGAS/UFRGS²

A presente pesquisa pretende estudar as relações entre feminino e masculino *Mbyá*, de modo a abordar noções de corporalidade e pessoa indígena. Considera-se a categoria de análise gênero para fins de entendimento do que significam as relações entre homens e mulheres, de maneira a fluidificar dualidades fixas, entendendo feminino e masculino a partir de seus sentidos êmicos. A categoria nativa de *aguyje* direciona à compreensão dos porquês de cuidados e resguardos, de prescrições e restrições alimentares, dos entendimentos acerca da formação de uma pessoa *Mbyá*; molda a perspectiva de análise à medida que enfatiza o engendramento das noções de corpo e de pessoa. As premissas subjacentes a este estudo são lidas à luz dos escritos da etnologia indígena contemporânea, onde o corpo é sede da perspectiva; é meio de comunicação e interação entre diferentes seres sociais, entre humanos e não humanos. A diferença está no corpo, já que a condição de humanidade está dada, propiciando a socialidade no cosmos. Discussões como esta colocam em xeque a dicotomia natureza/cultura e incitam à complexificação dos contextos estudados. A partir deste referencial, recorto a temática considerando momentos liminares, tal como nascimento e ritos de iniciação pubertária, como pontos interessantes de análise, sendo os termos socialização e sociedade tratados de forma reflexiva. Esta pesquisa volta-se às aldeias indígenas *Guarani* do RS.

A etnologia situa os *Mbyá Guarani* como uma das atuais parcialidades étnicas, no Brasil, dos *Guarani*, juntamente com os *Kaiowá* e os *Ñandeva*. Lingüísticamente são classificados como pertencentes ao tronco *Tupi*, família *Tupi-Guarani*, língua *Guarani*. Diferenciam-se entre si por especificidades de ordem sociocultural e por diferenças dialetais. Baptista da Silva (2006:01) observa que é a partir do acréscimo de “elementos de identidade sociocultural” às três divisões da língua *Guarani*, que se pode caracterizar os *Ñandeva*, os *Kaiowá* e os *Mbyá* em parcialidades

¹ Trabalho apresentado na 26ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 01 e 04 de junho de 2008, em Porto Seguro, Bahia, Brasil;

² Aluna de mestrado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Bolsista Cnpq;

étnicas. No Rio Grande do Sul existem cerca de 2.500 indígenas *Mbyá-Guarani*³ vivendo entre acampamentos de beira de estrada, áreas desocupadas pelo estado e terras reconhecidas como tradicionais pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Movimentam-se bastante, transitando entre aldeias e até mesmo entre países como Argentina e Paraguai.

Os escritos de León Cadogan (1997), Bartomeu Mèlia (1989), Egon Shaden (1974) e Curt Nimuendaju (1987) indicam a forte presença de uma “religiosidade” *Guarani*. Segundo Mèlia e Cadogan, a palavra constitui-se fundamental na cultura deste povo. Os cantos, rezas e solenidades na *Opyl casa de reza* mostram-se como importantes momentos de demonstração da oratória. Por conta também dos trabalhos de Shaden e Nimuendaju, evidenciaram-se aspectos do profetismo *Guarani*, a busca constante por *Yvy marãeyl terra sem mal* viria apontar a figura do xamã como operador do discurso cosmológico, sendo também propulsor e enunciator dos deslocamentos. Desta maneira enfatizou-se questões entendidas como do âmbito da religião em descompasso com a averiguação de outras problemáticas.

Mas desde então alguns questionamentos foram colocados, como por exemplo a de que esta separação em esferas compartimentadas, tal como política, social e religiosa deveriam ser problematizadas à luz de explicações nativas. Viveiros de Castro ao estudar os *Araweté*, indígenas também pertencentes a família linguística *Tupi-Guarani*, mostra que essa aparente desorganização social atrelada à supremacia notável da religião deriva do entendimento de ser a sociedade um espaço de dispersão, imperando o outro como peça importante para constituição da alteridade do grupo; o que impera, segundo o antropólogo, é “o animal e o deus” (1986: 116). Assim, coloca-se em questão o que seria *sociedade* para grupos onde esta parece não ser tema central.

Em etnografias recentes, temas como mobilidade, territorialidade, xamanismo, parentesco, saúde/doença são tratados em consonância às premissas de uma cosmologia *Guarani*, o que permite atualizar conceitos e noções nativas (Garlet, 1997; Ciccarone, 2001; Pissolato, 2006; Assis, 2006).

³ Fonte: Conselho Estadual dos Povos Indígenas do RS (CEPI).

Corporalidade e gênero: algumas considerações

O conceito de cosmologia apresenta-se como contraposição positiva às noções de sociedade e cultura, e é também considerado adequado por abarcar temas como corporalidade, gênero, noção de pessoa, entre outros. Sendo muitas vezes utilizado no sentido de dar conta de significações do mundo, deixa a dever uma conceitualização mais circunscrita. Sendo assim, tomo a direção apontada por Gonçalves, em que postula à cosmologia *Pirahã* princípios, conceitos e categorias que orientam a interpretação modelar do universo, ponderando que:

“Cosmologia não exprime um sistema equilibrado e harmônico pleno de significado. É antes o produto de negociações entre indivíduos que tentam alcançar um acordo e produzir possíveis significados baseados em suas experiências, criando com isso novos valores e interpretações sem, necessariamente, excluir incoerências e contradições”. (2001: 24-25)

A noção de corporalidade, lida à luz do conceito de cosmologia, apresenta-se como saída especulativa à busca por uma maior fluidez entre as noções de corpo e as noções de alma, buscando, assim, uma aproximação de seu entendimento *Guarani*. Pois enquanto *corpo* explicita-se como matéria abrupta, afora entendimentos singulares, *corporalidade* permite atenuar a impressão de forma física, propiciando permeabilidade interpretativa. As diferentes almas *Guarani* podem ser lidas à luz das postulações do perspectivismo, em que são entendidas como compostas por substâncias e passíveis de transformação; a metamorfose torna-se possível através de um conceito de corpo diferenciado, proporcionando outras portas de socialidade (VIVEIROS DE CASTRO, 1996). Quanto a este aspecto, Strathern contribui colocando em pauta a temática gênero:

“Entendo por ‘gênero’ aquelas categorizações de pessoas, artefatos, eventos e seqüências etc. que se fundamentam em imagens sexuais – nas maneiras pelas quais a nitidez das características masculinas e femininas torna concretas as idéias das pessoas sobre a natureza das relações sociais. Tomadas como simplesmente ‘sobre’ homens e mulheres, tais categorizações têm muitas vezes parecido tautológicas”. (2006:20)

Segundo a antropóloga, as relações de gênero estão inseridas em uma socialidade específica, de maneira que estudá-las implica em um entendimento mais abrangente do que e de como se dariam as relações sociais como um todo. Para isso, abdica da utilização dos conceitos de sociedade e cultura e aduz que tais conceitos muito mais informam sobre os pesquisadores oriundos de uma metafísica ocidental do que sobre as sociedades estudadas. O que parece importar para Strathern é o âmbito de relações, seja em conjugações de feminino, seja em

combinações e complementações entre feminino-masculino. A virada nas discussões sobre gênero se dá através de uma aprofundada complexificação das discussões sobre uma suposta *dominação universal masculina*. Nesse desenrolar de estudos feministas, Strathern é decisiva nas considerações, e aponta os pormenores de uma discussão já alongada. Assim, as noções de um corpo melanésio dividuo põem no palco outras concepções de mundo, outras concepções de feminino e masculino, mesmo que se possa concluir pela proeminência de uma sobre a outra.

E o que teriam a contribuir estas reflexões com os estudos etnológicos junto aos *Guarani* do sul do Brasil? Alguns fios condutores ainda expressam-se timidamente, pois dependerão em muito do aprofundamento do trabalho de campo, no entanto buscarei aproveitar as arestas abertas por trabalho anterior (Prates, 2006), onde procurei estudar o nascimento entre os *Mbyá-Guarani*, levando em conta a ideologia de concepção e fabricação do corpo. Agora importo-me com estas questões ao passo que acaloro a pesquisa com a problemática *gênero*. Assim, o que viria ser feminino e masculino para os *Guarani*? Como se dá a constituição dessa pessoa a partir das premissas do que deva ser um ser feminino e um ser masculino? Ao mesmo tempo que foco em pessoas este estudo, procurarei não obliterar a extensão do que Strathern postulou acerca de sua interpretação sobre gênero, onde considera também as relações com objetos, eventos, etc. (conforme citação em página anterior), buscando trazê-las para a discussão do trabalho. Quais as preocupações, se é que se apresentam, com a fabricação de um corpo entendido como feminino, por exemplo? Seria apropriado tomar estes termos para apreender uma realidade de gênero *Guarani*? E estariam elas pautadas por quais premissas? Em que momentos estariam mais salientes? No que concerne às crianças, a partir de quais momentos as distinções tornam-se visíveis e como são estimuladas? E se é que tornam-se visíveis e são estimuladas. As prescrições e restrições alimentares, os tabus alimentares e sexuais informam sobre relações entre feminino-masculino? A nomenclatura é indiferente a essa categoria dual de gênero? Em relação ao nascimento, busco a observação de práticas e sentidos que são ativados nesse momento, considerando importante como explicação ao ciclo de vida *Mbyá*. Tomar a categoria nativa *aguyje/ condição de perfeição* como caminho de entendimento e estudo pode fortalecer a preocupação em não forçar conceitos exógenos à cosmologia *Guarani*, pois parece alicerçar a especulação. Em linhas gerais, o objetivo deste trabalho consiste em examinar as relações entre feminino-masculino a partir das noções de corpo e pessoa *Mbyá-Guarani*, enfatizando a análise

da vida cotidiana e de momentos liminares, tais como nascimento, nomeação e iniciação pubertária.

Nascimento, nomeação e iniciação pubertária: algumas perguntas

O nascimento apresenta-se como momento interessante para se pensar a fabricação do corpo e a pessoa *Mbyá*, já que não só movimenta cuidados como também movimenta relações. As relações entre homens e mulheres exacerbam-se nesses afazeres e preparações para chegada de um *Guarani*, ao invés de “unirem-se”, como bem pontua Strathern ao referir-se aos povos melanésios, o casal se diferencia.

“Pessoas separam-se de pessoas, e são suas relações que efetuam a separação. O casal que se torna marido e mulher não se ‘une’ tanto num relacionamento quanto estabelecem desde o início a relevância, um para o outro, de sua diferença um do outro (por exemplo, através de presentes). Nesse contexto, podemos dizer, o gênero também separa pessoas de pessoas”. (STRATHERN, 1995: 327)

E nesse continuar de cuidados com a criança recém chegada, há a nomeação. O ritual do *ñemongarail* nomeação acontece no período de colheita do *avatil* milho, entre os meses de janeiro e fevereiro; o *karaíl xamã* informa aos pais e parentes da criança de qual lugar do cosmos provém aquela alma, sendo o nome representativo da divindade que o enviou. Assim, pessoas nominadas como *Jachuka* e *Karai*, por exemplo, são originárias da morada de *Ñamandu*. Seria possível, então, traçar um paralelo entre as nomeações e as relações de gênero de acordo com a origem divina do nome? Melhor dizendo, quais as explicações mito cosmológicas para as relações de gênero *Mbyá-Guarani*? Há influência do nome nas produções de corpo e de pessoa? Segundo os escritos de Nimuendaju e Cadogan, nas moradas divinas há tanto a divindade que dá nome aos meninos quanto há a divindade que dá nome as meninas, parecendo ser uma feminina e outra masculina. Mas há poucos estudos sobre gênero na etnologia indígena brasileira, e que refiram-se explicitamente aos indígenas *Mbyá-Guarani* praticamente inexistem, pelo menos de forma sistematiza.

Remorini (2004) pesquisou acerca dos cuidados de saúde dispensados às crianças *Guarani*, buscando entender a quem cabe, se aos homens e/ou as mulheres. Conclui que são as mulheres que se ocupam desse tipo de cuidados, onde na maior parte das vezes recorrem às

orientações dos *karai' xamãs* ou saem de suas aldeias em busca do auxílio da biomedicina. Registra também que as meninas cuidam dos pequenos desde cedo, ajudando suas mães e parentes mulheres nas tarefas domésticas. Afora este trabalho, a pesquisa bibliográfica apontou discussões dispersas sobre a questão, como na tese de doutorado de Assis (2006), que trata a inferência dos objetos na construção das categorias de gênero em um dos capítulos do trabalho. Suas observações apontam a distinção como prerrogativa à complementaridade entre os gêneros, parecendo incidir na harmonia da distribuição de tarefas diárias.

Outro trabalho que aborda, em certa medida, a problemática gênero diz respeito a pesquisa de Ciccarone (2001) que aponta as mulheres como “produtoras e reprodutoras da instável ordem social”, articulando xamanismo, migração a partir dos mitos de criação do mundo. Assim, discorre sobre a vida da xamã *Tatati* englobando questões como corpo, ciclo da fertilidade, morte, etc. Afirma que não há diferenciação entre gêneros quanto à inspiração xamânica e nem tampouco no que corresponde as funções de lideranças, já que observa a organização social *Guarani* “frouxa e flexível”.

À luz destes trabalhos, bem como por perguntas já formuladas no texto, interrogações podem ser colocadas: como se dá, no dias de hoje, as relações de gênero *Guarani* tendo em vista o cotidiano junto aos *juruá/não-indígenas*? Nos estudos aqui elencados, as relações, ademais das problematizações, mostram-se pacíficas, diferentemente do que parece muitas vezes ocorrer nas aldeias próximas a Porto Alegre, onde explicitam-se casos de agressões de homens e mulheres; além do mais, e mesmo considerando não existir equilíbrio constante nas relações, quais as implicações do empoderamento dos homens *Guarani* quando ocupantes de posições de prestígio na sociedade? Qual o paralelo possível de ser estabelecido nesses casos? E seria o termo empoderamento apropriado na análise? A partir de quais parâmetros de feminino e masculino pode-se tirar conclusões? Este tema demanda atenção e uma vigilância epistemológica constante, pois sendo a pesquisadora parte de uma sociocosmologia ocidental, é previsível que deslize em tendências nutridas por seus constrangimentos de ordem cultural. Assim, é interessante partir de um aprofundado estudo sobre as concepções de feminino e masculino, tentando uma aproximação de seus sentidos êmicos ao invés de esbarrar em circunstâncias que propiciam, de antemão, conclusões apressadas. Mas o que importa registrar é que levantar essas reflexões impulsiona a chamar a atenção para assuntos hodiernos, acontecimentos experimentados.

Quanto aos ritos de iniciação pubertária, o que faz notar são as já colocadas, nesse momento da vida, distinções entre homens e mulheres. Os motivos da reclusão de meninas partem da necessidade de marcar a transição do ciclo de vida em consonância com distinções no âmbito intra e extra humano? Como se mostram as diferenças entre homens e mulheres quando em socialidade no cosmos, ou seja, não somente entre humanos? Haveria incidência da problemática gênero nessa situação? Esse corpo com diferentes roupagens onde permuta-se o revestimento mas mantém-se a condição de humanidade é submetido a algum tipo de cuidado específico quando em iminente perigo? Porque e como são feitos os corpos distintamente? Como se vincula o ser feminino a uma mulher e o ser masculino a um homem, e em que circunstâncias isso pode se inverter ou conjugar-se? Como se apresenta a homossexualidade entre os *Guarani*? E quais as correlações plausíveis entre homossexualidade e fabricação do corpo? Quais as diferenças e o por quê delas entre mulheres e homens xamãs? Há ensinamentos diferenciados a um e a outro? As muitas perguntas têm o objetivo de cercar o problema, de modo que não se contente com explicações primeiras. Por outro lado, as premissas aqui postas talvez se distanciem de discussões como o entrecruzamento das categorias de gênero com as noções de sexo biológico, já que não parecem óbvias à cosmologias não orientadas por lógica cartesiana. Sendo assim, destringir o que vem a ser feminino e o que vem a ser masculino para os *Mbyá-Guarani* solapa como princípio de pesquisa, ainda somado aos entendimentos do que estes entendem como corpo.

Desde Marcel Mauss (2003: 383) sabe-se que o ser percebido, entendido como uma pessoa escapa, em muito, de um consenso universal. E é com base neste aporte teórico que Seeger, da Matta e Viveiros de Castro recorreram em 1987 sobre a necessidade de se rever o modo pelo qual buscava-se apreender e analisar etnograficamente as sociedades indígenas. Contribuíram com uma reflexão acerca da importância do corpo na constituição da pessoa. Com base em leituras de etnografias e escritos a respeito das mais variadas etnias, estes autores detiveram-se sobre o que estes estudos expunham em comum: “a grande maioria das sociedades tribais do continente privilegia uma reflexão sobre a corporalidade na elaboração de suas cosmologias” (1987: 12). No que concerne a utilização da noção de pessoa como uma categoria analítica, postularam:

“Tomar a noção de pessoa como uma categoria é toma-la como instrumento de organização da experiência social, como construção coletiva que dá significado ao vivido; não se pode simplesmente deriva-la, por dedução ou por determinação de instâncias mais reais da práxis; a práxis, a prática concreta desta ou daquela sociedade é que só pode ser descrita e compreendida a partir das categorias coletivas”. (SEEGER; DA MATTA e VIVEIROS DE CASTRO, 1989: 15)

Neste sentido, a perspectiva cosmológica com que se constrói a noção de pessoa em diferentes sociedades indígenas pode ser tomada como via de acesso e compreensão das mesmas. Esta perspectiva se firmou através de uma crítica radical às abordagens universalizantes, onde procurava-se entender comportamentos, crenças e valores de outros universos socioculturais explicando referenciais e noções tal como são entendidos na sociedade de matriz ocidental. Logo, segundo estes antropólogos, “a originalidade das sociedades tribais brasileiras reside numa elaboração particularmente rica da noção de pessoa” e que tem o corpo como significativo meio de expressão (1989:12).

Um outro referencial teórico apropriado a este tema diz respeito ao perspectivismo ameríndio, proposto por Eduardo Viveiros de Castro, que tem como postulado a socialidade entre humanos e não humanos, exaltando a centralidade do corpo entre diferentes perspectivas. Mostra-se coerente com a proposta de pesquisa, pois propicia relações entre seres divinos, humanos e não humanos à medida que amplia as possibilidades de interação entre feminino e masculino. Além do mais, finca a idiossincrasia ameríndia em concepções de mundo pouco afeitas à dicotomias, por colocar em xeque distinções marcadas entre natureza e cultura. Assim, é no âmbito das reflexões iniciadas sobre a noção de pessoa que promulga-se a perspectiva como ponto de intersecção entre diversos habitantes do cosmos. A interessante idéia de uma humanidade como pano de fundo à taxinomia ocidental de animais, vegetais, pedras problematiza o que venha ser *natureza*; contradiz verdades hegemônicas. E é nesse cenário exuberante em possibilidades de convivência e interação que emergem questões como a viabilidade do conceito de sociedade e de termos como socialização. Por conseguinte, como fazer resplandecer a temática corporalidade e gênero em pontos tangentes ao crescer das crianças *Mbyá*?

Nunes (2003) faz ponderações acerca da pouca atenção dedicada às crianças em estudos antropológicos. Observa que na maior parte das vezes, as crianças, passam despercebidas aos olhares dos pesquisadores e acabam sendo vistas como extensão de adultos e reprodutoras de sentidos já postos. Questiona esta forma de análise e aduz que crianças são criadoras e agenciadoras de significados, promovendo mudanças e alterando caminhos. Seu estudo está

focado nas crianças *Xavante* e propõe-se a trabalhar os conceitos de brincar e trabalhar. A partir das atuais etnografias que tomam a observação e interlocução com crianças como foco, sigo esta direção para atentar ao modo como diferenciam-se feminino e masculino entre elas. O crescer de um *Guarani* parece indicar que corpos de meninos e meninas são feitos diferentemente. Há alimentos que são prescritos às meninas quando em tempo de reclusão, quando a “moça é guardada na *opy*/casa de reza”. A menarca aponta uma nova fase na vida da menina, incidindo em uma transformação de corpo e de status social, onde o elemento feminino parece ganhar mais visibilidade.

Considerações finais

Foram muitas as perguntas suscitadas ao longo destas linhas e, neste momento, contento-me em esquadrinhar a problemática em detrimento das respostas. O trabalho de campo da pesquisa está em andamento e longe ainda de encerrar-se, sendo que reflexões e alinhavos teóricos à prática etnográfica colocam-se como esforço a ser daqui em diante empreendido. Sendo assim, não exauri as problematizações propostas no resumo sobre os conceitos de socialização e sociedade, de maneira que continuo a trabalhá-las em consonância com o crescimento das crianças e a conformação de feminino e masculino em um ambiente alargado de relações. Espero, assim, aproximar-me do que *penso* que os *Mbyá* *pensam* sobre o mundo, dirimindo questões colocadas à exaustão, oscilando entre tentativas de abstração e estranhamentos inerentes ao trabalho de campo; cercando as ficções oriundas de uma relação nativo-antropólogo através de uma etnografia que leva à sério os que os nativos contam sobre o mundo, as coisas, as pessoas.

Quanto à pesquisa etnográfica, busco não reificar noções de territorialidade que pouco condizem com as noções *Mbyá* sobre o espaço, por isso centro-me nas redes de parentesco e na mobilidade característica como pontos prevaletentes à fixação territorial, de modo que as aldeias operam como ponto de partida à pesquisa, e não como alicerce de referência. São elas: *tekoá*/aldeia *Ka'aguy Poty*, município de Estrela Velha-RS, *tekoá Nhunndyl*/ Estiva, município de Viamão-RS, *tekoá Jatai tyl*/ Cantagalo, município de Viamão-RS, *tekoá Pindo Mirim*/ Itapuã, município de Viamão-RS e *tekoá Anhetenguál*/ Lomba do Pinheiro, município de Porto Alegre - RS.

Referências bibliográficas

- ASSIS, Valéria. *Dádiva, mercadoria e pessoa: as trocas na constituição do mundo social Mbyá-Guarani*. Porto Alegre: UFRGS, 2006. Tese (Doutorado em Antropologia), Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2006.
- BAPTISTA DA SILVA, Sergio. Iconografia e ecologia simbólica: retratando o cosmos guarani. In: PROUS, André & LIMA, Tânia. (orgs.). *Ceramistas Guarani*. IPHAN, 2006. No prelo.
- CADOGAN, León. *Ayvu Rapta: textos míticos de los Mbyá Guaraní del Guairá*. Asunción, CEADUC, 1997.
- CICCARONE, Celeste. *Drama e sensibilidade. Migração, xamanismo e mulheres Mbyá Guarani*. 2001. Tese de Doutorado. Programa de Estudos de Pós-Graduação em Ciências Sociais. São Paulo.
- GARLET, Ivori. *Mobilidade Guarani: História e Significação*. Porto Alegre: PUC, 1997. Dissertação de Mestrado. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul: Porto Alegre.
- GONÇALVES, Marco A. *O Mundo inacabado: ação e criação em uma cosmologia amazônica*. Etnografia Pirahã. Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 2001.
- MÊLIA, Bartomeu. A experiência religiosa *Guarani*. In: MARZAL, M; ROBLES, J; MAURER, E; ALBÓ, X e MÊLIA, B (orgs.). *O Rosto índio de Deus*. São Paulo, Vozes, 1989.
- NIMUENDAJU, Curt. *As lendas da criação e destruição do mundo: como fundamentos d religião dos Apapocuva-Guarani*. São Paulo, Hucitec-Edusp, 1987.
- NUNES, Angela. *Brincando de ser criança. Contribuições da etnologia indígena brasileira à antropologia da infância*. Tese de Doutorado. 2003. ISCTE, Portugal.
- PISSOLATO, Elizabeth. *A duração da pessoa, mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)*. Tese de Doutorado. 2006. Museu Nacional, Rio de Janeiro.
- PRATES, Maria. *Nascendo e crescendo como Mbyá-Guarani: reflexões sobre práticas e referências mito-cosmológicas*. Trabalho de conclusão de curso. 2006. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.
- REMORINI, Carolina. *Grupo domestico, karai-kke y opygua: es el cuidado de la salud infantil una cuestión de género?* 51º Congreso Internacional de Americanistas: Simposio aproximaciones transculturales sobre género y salud. Santiago/Chile, 2003.

SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. In: OLIVEIRA FILHO, João (org.). *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro, Marco Zero, 1987.

SHADEN, Egon. [1954]1962. *Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani*. São Paulo: Difusão Européia do Livro.

STRATHERN, Marylin. *Necessidade de pais, necessidade de mães*. Estudos Feministas, v. 3, nº 2, 1995, p.303-329.

_____. *O Gênero da Dádiva*, Campinas, Ed. Unicamp, 2006.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A fabricação do corpo na sociedade xinguana. In: PACHECO DE OLIVEIRA, João (org.). *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro, Marco Zero, 1987.

_____. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: ANPOCS/Jorge Zahar Editor.

_____. Perspectivismo ameríndio e multinaturalismo na América indígena. In: *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo, Cosac Naify, 2002.