



O inhengue e o tornar-se mulher: rituais de iniciação feminina entre mulheres Guarani no litoral de Santa Catarina

Viviane Coneglian Carrilho de Vasconcelos¹

Resumo

O presente artigo trata do ritual de iniciação realizado no momento da primeira menstruação (menarca) das mulheres Guarani, que é designado por inhengue. Através de um enfoque antropológico esta pesquisa etnográfica busca compreender como elas exercem o cuidado corporal nos momentos de rituais de transição da infância para a vida adulta, através de relatos de mulheres das mais diversas idades, e tem por objetivo compreendê-lo não apenas como ocorre na atualidade, mas através do tempo e das diversas gerações.

Palavras-chave: etnologia indígena, mulheres guarani, rituais de iniciação, sangue menstrual.

Introdução

Este artigo tem por objetivo compreender os conhecimentos do corpo e os significados do ser mulher na sociedade Guarani, a partir da análise das narrativas do processo ritual de iniciação feminina, o inhengue² – a menarca, ou a primeira menstruação, com base em teorias antropológicas e registros etnográficos relacionados aos momentos dos rituais de iniciação das mulheres.

Para compreender modelos, significados e representações dos significados de ser mulher e seu papel na sociedade Guarani as acompanhei nas respectivas terras indígenas³. Sendo assim, as análises etnográficas se fundamentam em observações e diálogos, atentos o mais possível

¹ Mestre em Antropologia Social e atualmente doutoranda em Antropologia Social no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – PPGAS da Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC.

²Nas comunidades Guarani do litoral catarinense as mulheres empregam outro termo: inhengue, para a primeira menstruação e seu ritual, como será visto adiante. É comum utilizarem ainda o termo oguapy – sentar-se, em referência ao fato da menina não poder mais brincar e ficar a maior parte de seu tempo sentada. Nas fontes etnográficas aqui apresentadas, os/as autores/as apresentam o termo nhemondya o qual as mulheres Guarani da Argentina se referem à primeira menstruação.

³As terras indígenas em que realizei pesquisa de campo: Morro dos Cavalos, em Palhoça/SC e Mymba Roka, no município de Biguaçu/SC.

para não tomar por instrumento de análise modelos de relações ocidentalizadas de gênero, como já alertava Overing (1986).

A metodologia consistiu em realização de rodas de conversa com as mulheres de um mesmo grupo familiar, também denominado por fogo doméstico, e formam a base material de análise da pesquisa. Os diálogos realizados a partir de entrevistas semi-estruturadas foram gravados e posteriormente transcritos⁴ e analisados.

As entrevistas abordaram os saberes e práticas ligados ao corpo e ao significado do que é ser mulher na sociedade Guarani, a partir de análises dos rituais de iniciação da menarca, os saberes das anciãs e também das mitologias e dos ritos relacionados às mulheres.

Apontamentos sobre as noções de corpo nas sociedades indígenas

Desde Mauss (2003[1936]) que o corpo é considerado lócus fundamental para o entendimento da noção de pessoa. Mas foi a partir da década de 1970, através da influência da fenomenologia de Maurice Merleau-Ponty (2006), das teorias das práticas de Pierre Bourdieu (1994) e dos estudos de Thomas Csordas (1990, 1994), Michel Lambek e Andrew Strathern (1998), que a abordagem etnográfica da experiência corporal se constituiu enquanto lugar de experiência e campo de investigação mais sistemática na antropologia. Para estes autores, não é possível a dissociação entre pessoa e corpo, uma vez que o corpo está implicado em todas as práticas cotidianas. E em sendo assim, o próprio ser e estar no mundo se torna por excelência uma “condição corporizada”.

O trabalho de Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro (1979) intitulado: “A construção da Pessoa nas sociedades indígenas” tornou-se marco para pensar a noção de corpo na compreensão da organização ritual e social. Até essa época, os modelos africanistas, melanésios e asiáticos para pensar a sociedade não pareciam compatíveis para o caso das TBAS (Terras Baixas da América do Sul). Isso porque os modelos das noções de linhagens, clãs, dualismos não comportavam análises mais condizentes com as dinâmicas sociais indígenas sul-americanas. Foi a partir da percepção da valorização teórica de temas relacionados ao corpo e corporalidade, como: consubstancialidade⁵, que trata da importância simbólica e social de

⁴Essas conversas foram possíveis por conta de longa convivência, de mais de uma década, entre a autora e as mulheres Guarani residentes nas terras indígenas do litoral de Santa Catarina.

⁵Segundo as teorias etnológicas das TBAS (Terras Baixas da América do Sul), o termo se refere às trocas de substâncias corporais (saliva, esperma e sangue) entre pessoas de um mesmo grupo familiar como compositoras das noções de parentesco, grupo familiar e mesmo sociabilidade, segundo as teorias etnológicas das TBAS (Terras Baixas da América do Sul).

substâncias corporais, e de suas partilhas, bem como, das teorias sobre concepção e gravidez, restrições alimentares e ornamentação corporal, que se expandiram os entendimentos da importância atribuída ao corpo e corporalidade aos quais indicavam sua relevância social ameríndia. E deste modo, as noções de corpo se tornaram aliadas para pensar as noções de pessoa em antropologia.

Nessa abordagem Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro (1979: 11) afirmam o seguinte:

A produção física de indivíduos nas sociedades indígenas se inscreve em uma produção social de pessoas membros de uma sociedade, onde perguntar sobre o lugar do corpo é iniciar uma indagação sobre as formas de construção da pessoa.

Neste sentido é possível sugerir que a noção de pessoa é uma ideia em constante transformação e em movimento contínuo de fazer-se em seu devir (Tola 2008: 60). Esta noção pensada a partir do tratamento corporal e dos rituais de iniciação como representativos de mudanças entre as diversas fronteiras étnicas e sociais (Leach 1978), apontam que as transformações no campo individual se refletem no campo social. Isso significa dizer que as mudanças corporais associadas aos processos rituais incidem tanto no campo coletivo quanto individual produzindo maneiras próprias de tanto de socialidades quanto de sociabilidades⁶.

No que se refere às relações entre estudos sobre corporalidade e gênero, Lambek e Strathern (1998) afirmam que o corpo substancializa e legitima ideais, identidades e relações culturais através de regras objetivas e explícitas de práticas corporais. Para Butler (citada por Citro, 2008: 44) “admitir o caráter inegável do ‘sexo’ ou sua ‘materialidade’ é admitir uma certa formação da materialidade do sexo”, o que não significa “negar os processos fisiológicos do corpo, mas que estas significações possuem implicações nas relações sociais (...). Isso significa que diferenças sexuais não são apenas materiais, mas também demarcações discursivas.

Assim, se pode dizer que as diferenças sexuais se associam aos processos discursivos e narrativas hegemônicas que, por sua vez, produzem normas de controle dos corpos das mulheres, no qual o poder da corporalidade feminina é um continuum que se estende desde a materialidade das experiências corporais até os imaginários sociais e as matrizes simbólico-

⁶ Cecília McCallum (1998, 2001) aponta que distinção entre os conceitos de socialidade e sociabilidade é consequência das próprias formas de construção das relações sociais. Para a autora, o termo socialidade se refere às relações estabelecidas entre os sujeitos, enquanto o conceito de sociabilidade se refere aos modos como as pessoas são educadas para viver em determinado sistema social e está ligada aos saberes e processos de transmissão cultural. Vale lembrar que este último, por sua vez, está relacionado à discussão popularizada por Strathern (1996) em suas críticas ao conceito de sociedade.

ideológicas (Citro 2008: 44). É a partir deste enfoque teórico-metodológico que compreende o corpo como lócus fundamental para a compreensão da noção de pessoa e de ser mulher na sociedade Guarani que serão analisados os dados produzidos por esta pesquisa.

Sobre o ritual de iniciação feminina entre as mulheres Guarani: o inhengue

O ritual de iniciação feminina do inhengue realizado por muitas mulheres Guarani se caracteriza pelo isolamento e resguardo no primeiro ano de menstruação. Neste estado ao qual se encontram, as meninas têm seus cabelos cortados curtos, geralmente por suas avós, de modo a marcar a mudança de status para a vida adulta. A primeira menstruação, inhengue, inhembe, ou também kain, requer uma série de regras e prescrições, na qual se destaca a importância da relação entre avós e netas para o sucesso da realização do ritual. A menstruação faz parte das experiências e transformações fisiológicas femininas que marcam as diversas experiências da corporalidade, incluindo ainda: a sexualidade, a maternidade, a gestação e a lactância.

A relevância deste ritual está associada à importância que as mulheres Guarani atribuem aos cuidados corporais. As prescrições nos períodos menstruais, tanto para as meninas em suas primeiras menstruações quanto para as mulheres, incluem o recolhimento para a dedicação aos cuidados do corpo. Os recolhimentos, designados por resguardos, em seus profundos e amplos significados, são respeitados por estarem associados ao bem estar e saúde plena – vy'a porã ete – ao afastarem doenças – atchy vaikue.

Os rituais⁷ e os processos de iniciação feminina, temas relevantes para a compreensão dos significados de ser mulher nas sociedades indígenas não são recentes e possuem antiga tradição antropológica (Hirsch 2008). Porém estes eram abordados, até pouco tempo, de um ponto de vista predominantemente masculino e não indígena. Ainda que atualmente hajam maiores esforços para a consolidação do campo de estudos sobre mulheres indígenas, por conta do aumento quantitativo de pesquisas, a maioria dos estudos etnográficos sobre o ritual da menarca em comunidades Guarani ainda não problematiza sua contribuição mais geral para as instituições e organizações sociais, bem como para a dramatização da diferença entre os gêneros (Enriz & Palacios 2008).

Para as mulheres Guarani, o inhengue (a primeira menstruação e seu ritual) é um momento relevante em suas vidas e demanda cuidados colocados em prática através dos rituais

⁷Rituais, são situações controladas na qual se pode exercer influência (Turner 2013[1974]). Como afirma Lévi-Strauss (1975) é fundamental em qualquer trabalho antropológico que se propõe a tratar do tema do rito, analisar a relação com o mito, uma vez que suas formas simbólicas se complementam e se reafirmam mutuamente.

que se efetivam basicamente em momentos como os cortes dos cabelos, os banhos e os resguardos.

Rosa Mariani⁸ kunhã karai (líder espiritual), Guarani, afirma que no tempo em que ela mesma passou por este ritual, recebeu orientações de sua avó. Ela afirmou que as práticas rituais consistiam na retirada das meninas do convívio habitual de sua casa e grupo familiar para ser transferida até a opy djatchy – a casa da lua⁹ – para o cumprimento do resguardo. Na opy djatchy, as meninas deveriam se resguardar e não olhar para fora das janelas, nem falar muito, tampouco brincar como antes. Deveria se cobrir à noite para se proteger de espíritos que poderiam levar a menina ao estado de odjepota¹⁰. Na opy djatchy a menina podia deixar o sangue, oguy, entrar em contato com o chão de terra. Em geral os relatos de Rosa Mariani sobre este processo ritual sugerem que este não se alterou significativamente ao longo dos anos. Em sua maioria, os relatos de mulheres que passaram há pouco tempo pelo ritual do inhengue é bastante parecido com as descrições de Rosa sobre seu próprio ritual.

A opy djatchy, a casa da lua, é uma das poucas exceções daquilo que não se encontra com frequência em comunidades Guarani, mas que eram, nas narrativas de Rosa Mariani, utilizadas pelas mulheres de gerações anteriores para realização dos rituais do inhengue e resguardos menstruais durante a vida adulta. Nestas, predominavam as mesmas regras atuais de isolamento e resguardo dos rituais de iniciação: as meninas e mulheres não podiam conversar, nem olhar para fora, tendo que se cobrir durante a noite para se esconder de espíritos

⁸ Rosa Mariani é importante líder espiritual e a mulher mais idosa das terras indígenas Guarani do litoral de Santa Catarina. Faleceu no ano de 2019 aos 104 anos e era casada com o também líder espiritual Alcindo Moreira, de reconhecida atuação como karai (rezador) nas comunidades do litoral catarinense. É comum a atuação de casais líderes espirituais entre os Guarani, registrada na literatura etnológica sobre este povo indígena (ver Mello 2002 e 2006).

⁹ A opy djatchy, a casa da lua (opy = casa, djatchy = lua) era o local onde as meninas ficavam retiradas nos momentos das primeiras menstruações e posteriormente quando mulheres, em sua vida adulta. Djatchy é o nome dado ao deus lua, um homem na mitologia Guarani. Nos mitos dos irmãos sol e lua, djatchy, o deus lua, irmão de Kuaray, o deus sol, ao praticar relações sexuais (em nível espiritual e metafísico), com as mulheres ocasionou a menstruação. As cólicas menstruais são também atribuídas às relações sexuais empreendidas por Djatchy. O nome dado à menstruação, djatchy (lua) refere-se à íntima associação entre a lua (ou "o" lua para os Guarani) e a menstruação. Ogueko poim foi outro nome apresentado por Rosa Mariani para menstruação e oguapy é também uma nomeação recorrente para fazer referência à menstruação, que literalmente significa “sentar”, em referência ao fato de que as meninas e mulheres quando menstruam devem ficar apenas sentadas mesmo ao dormir.

¹⁰ O odjepota é um estado do ser em que a pessoa perde sua alma para um espírito animal (geralmente o espírito do tyvy - onça). Também é explicado enquanto um casamento, num plano metafísico, com seres espirituais, no qual a pessoa perde suas faculdades mentais e humanas e transgride éticas e valores morais. É recorrente a associação que os Guarani atribuem aos estados de esquizofrenia e/ou distúrbios mentais para explicar tal estado. O fato de não poder “olhar para fora das janelas” me foi relatado por Arminda Ribeiro, cacica da aldeia Conquista, Terra Indígena Pindoty em Balneário Barra do Sul – SC, como uma prescrição importante, pois a meninas e mulheres ao olhar para as matas e árvores, que possuem um idja (um dono, um protetor) podem ser enfeitiçadas por estes seres que fazem com que elas se apaixonem por eles e assim se entregando ao estado de odjepota.

potencialmente nocivos que se apossam de sua alma, através do odjepota, o que a transformaria em animal.

Na opy djatchy¹¹ as meninas e mulheres deveriam consumir preferencialmente, "remédios do mato", os chás feitos de ervas de uso tradicional. Por estarem tomando os chás, Rosa diz que devem tomar somente água morna para que o "remédio do mato" faça efeito. Banhos com ervas pipi'i e pipi guatchu, também considerados remédios do mato, são utilizados nos rituais do inhengue e fazem parte dos cuidados corporais das mulheres Guarani.

As meninas em inhengue, suas primeiras menstruações ficavam aproximadamente durante duas semanas na opy djatchy, ou seja, mais tempo que a duração da própria menstruação. Isto é necessário, segundo os relatos para que as meninas pudessem aprender e incorporar os saberes transmitidos por suas avós.

Viviane: A senhora ficou na opy djatchy. Sua mãe quem te acomodou lá?

Rosa: Ela colocou lá.

Viviane: Ela falava alguma coisa? Alguma palavra?

Rosa: – Tem que ficar quietinha, não óia [ólha] pra fora, tem que se cobrir tudo.

Viviane: Se cobrir também?

Rosa: Sim, tem que se cobrir à noite.

(...)

Viviane: A senhora ficou quanto tempo?

Rosa: Duas semanas.

Outra prática relatada por Rosa Mariani, empreendida pelas mulheres Guarani na opy djatchy, se refere a deixar o sangue entrar em contato com o chão de terra desta casa. Sobre isso Rosa Mariani comenta o seguinte:

Viviane: A senhora quando era mais nova usava tanguinha para segurar o sangue da menstruação¹²? (pausa) Ou não?

¹¹ Atualmente existe um movimento de revitalização da prática da opy djatchy, que pode ser observada na Reserva Indígena Guarani Mymba Roka, no município de Biguaçu, local de residência de Rosa Mariani, em que existe uma construção com intuito de abrigar tanto as meninas em seu inhengue quanto as mulheres durante os períodos de resguardo menstrual.

¹² Antes da existência de Djatchy o ato sexual não existia. Djatchy ao manter relações sexuais com uma mulher institui o coito como meio de reprodução para os seres humanos.

Rosa: Não.

Viviane: Ah, não! E deixava na terra?

Rosa: Deixa.

Viviane: Deixa o sangue na terra.

Rosa: Deixa.

(...)

Viviane: Isso acontecia aonde? Era dentro de casa ou tinha a *opy djatchy*?

Rosa: *Opy Djatchy*.

Viviane: Ah, na *opy djatchy*. Então deixa o sangue na terra da *opy djatchy*?

Rosa: É.

No que se refere às regras de conduta durante estes momentos de mudanças nas relações sociais (decorrentes da mudança de status social) Rosa afirma o seguinte:

Rosa: Inhengue tem que respeitar o homem, antigamente, avakue tem que respeitar também. Avakue, (homens) tem ficar longe, brincar junto da gente não, ele tem medo, da moça.

Viviane: Não pode brincar junto?

Rosa: Não pode.

Viviane: E porquê?

Rosa: Antigamente tem medo. Inhengue tem medo.

(...)

Viviane: Durante o seu ritual a senhora ficou quietinha no quarto?

Rosa: É quietinha. Não fala, a gente não brinca muito, friagem pegar não pode.

Dentre esses zelos incluem-se as restrições alimentares que proíbem o consumo de carne de caça, de gado bovino, pescados, aves, sal e açúcar, pois estes anulam as ações terapêuticas dos chás, dos remédios do mato. Portanto, nestes momentos, a mãe e a avó da menina que está no inhengue cozinham alimentos leves e sem sal como arroz puro e algumas comidas típicas como mbodjape¹³, rora¹⁴ ou chipa¹⁵.

¹³ Mbodjape é um pão feito de farinha de trigo ou milho em forma circular e cilíndrica assado na cinza do fogo de chão.

¹⁴ Rora é uma farofa de milho.

¹⁵ Chipa é um pão típico Guarani, feito de farinha de trigo, em forma circular e achatado que pode ser frito em óleo, ou assado na cinza da fogueira.

Rosa: Não come cho'o [carne], não come salgado, cozinha arroz seco, sem sal ainda.

Viviane: Sem sal, né?

Rosa: É.

Viviane: E pode comer doce?

Rosa: Doce não.

Viviane: Não. E peixe?

Rosa: Peixe não.

Viviane: Também não. E frango?

Rosa: Não. Nada.

Sobre as restrições alimentares durante os rituais de iniciação feminina, Citro (2008: 29) aponta o seguinte: "a menina, (...) deveria avisar os pais e seguir uma dieta estrita de proibição de carne, pescados e animais do monte. Na primeira menstruação a abstinência deveria estender-se por 1 ou 2 meses (...)". Posteriormente em sua vida adulta, as prescrições alimentares duram apenas 2 ou 3 dias da menstruação.

Rosa Mariani afirma que sua avó, Mariana, foi quem realizou o ritual de iniciação nela mesma. Segundo ela, a avó é tão importante durante o ritual é quanto a da mãe da menina:

Viviane: Dona Rosa, quem fez o ritual do inhengue na senhora? Sua mãe ou sua avó?

Rosa: Minha mãe e minha avó também.

Viviane: A mãe e a avó, as duas.

Rosa: Isso.

Viviane: A senhora tinha quantos anos quando foi o inhengue?

Rosa: 12 (doze) anos.

(...)

Viviane: A senhora tinha 12 anos então, é igual com as meninas hoje, então também é parecido.

Rosa: É.

Viviane: Aí fica quietinha no quarto.

Rosa: É fica quieta, não fala nada. Por isso é o nosso costume mesmo.

(...)

Viviane: Como era o nome de sua avó?

Rosa: Mariana.

Viviane: A sua avó fez o ritual na senhora.

Rosa: É.

Viviane: Dava banho?

Rosa: Dava.

Viviane: Dava banho. Com remédio do mato.

Rosa: Do mato.

Viviane: Ai tem remédio que é o pipi guatchu...

Rosa: É. Pipi guatchu.

Viviane: Pipi'i.

Rosa: Pipi'i.

Viviane: É o mesmo que se usa de hoje em dia também?

Rosa: É o remédio.

Viviane: É o remédio. Aí dá banho no corpo.

Rosa: É.

(...)

Viviane: Sua avó te dava banho todo dia?

Rosa: Sim.

Viviane: Todo dia, durante duas semanas?

Rosa: Todo dia. Sim.

Viviane: Molhava o cabelo também?

Rosa: Molhava.

Sobre os banhos, Citro (2008) aponta a relevância da transferência de qualidades durante este ritual, através de uma espécie de "contágio" da qualidade da pessoa. "Neste caso, é através do ato de banhar (...) que são transmitidas qualidades mais amplas da personalidade, como ser boa, trabalhadora e fiel ao marido" (Citro 2008: 39). Nestes momentos "a senhora que banha a menina 'contagia' a moça com o bom desempenho de sua função social, ao mesmo tempo que a moça a contagia com sua força" (Citro 2008: 39). Os banhos, importantes também nos rituais e atuam de forma terapêutica. Nestes são utilizadas flores, folhas, raízes, entre outras partes das plantas.

Com relação às atividades que as meninas podem exercer no período do resguardo, incluem-se àquelas relacionadas à confecção de artesanato.

Viviane: Pode fazer colarzinho, pulseira, balainho, quando está no resguardo?

Rosa: Pode.

Viviane: Pode fazer. Poder fazer adjaka (cestos)?

Rosa: Adjaka pode.

Em outro momento, em outra comunidade, Rayanna Antunes (17 anos, residente na Terra Indígena Morro dos Cavalos¹⁶), portanto de uma geração consideravelmente posterior à de Rosa Mariani, também aponta a importância do ritual de resguardo como proteção para que a menina não sofra o odjepota, a transformação da menina em onça, tyvy.

Viviane: Eu gostaria de saber como foi o seu ritual de iniciação da mulher, se alguém te orientou, como foi isso? Se alguém te obrigou ou você foi porque quis?

Rayanna: Digamos, eu já sabia desde o início o que ia acontecer, ninguém me obrigou e eu fiz porque eu quis, por causa desse medo que eles (os anciãos) falam que tem que se cuidar, senão vira bicho, odjepota, ou casa com o bicho. Aí digamos, eu com esse medo, minha preferência é fazer, né?

O diálogo com Rayanna Antunes aponta a continuidade do ritual e dos significados e narrativas relacionadas aos momentos do resguardo nos períodos iniciais da menstruação e mesmo no decorrer de sua vida adulta, quando comparados aos discursos de Rosa Mariani.

Considerações

A pesquisa etnográfica sobre o ritual da primeira menstruação das mulheres Guarani apontou importantes correlações com as práticas gineterápicas. O artigo aponta que práticas como: resguardos, banhos, devolução do sangue à terra, entre outras, são práticas recorrentes entre mulheres Guarani que acessam conhecimentos ancestrais e mulheres não indígenas que fazem uso das práticas ligadas às terapias holísticas e gineterápicas. Estes conhecimentos se complementam no mais das vezes apontando usos comuns dos saberes Guarani e não indígenas.

¹⁶ A Terra Indígena Guarani Morro dos Cavalos, Portaria Declaratória n° 771/2008, está localizada no município de Palhoça/SC e compõe uma área de 1988 hectares. A comunidade possui aproximadamente 120 habitantes (fonte: www.funai.gov.br. Acesso em 07 de março de 2018).

Referências

- BOURDIEU, P. 1994. “Esboço de uma teoria da prática”. In: ORTIZ, R. (org.), *Pierre Bourdieu*. São Paulo: Ática.
- CITRO, S. 2008. “Creando una mujer: ritual de iniciación femenina y matriz simbólica de los géneros entre los tobas takshik”. In: HIRSCH, Silvia (coord.), *Mujeres Indígenas en la Argentina. Cuerpo, trabajo y poder*. Buenos Aires: Editorial Biblos/Culturalia.
- CSORDAS, T. 1990. "Embodiment as a paradigm for anthropology". *Ethos*, 18: 5-47.
- CSORDAS, T. 1994. *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ENRIZ, N. & PALACIOS, M. G. 2008. “Deviniendo *kuña va'era*”. In: HIRSCH, Silvia (coord.), *Mujeres Indígenas en la Argentina. Cuerpo, trabajo y poder*. Buenos Aires: Editorial Biblos/Culturalia.
- HIRSCH, S. 2008. “Introducción”. In: HIRSCH, S. (coord.). *Mujeres Indígenas en la Argentina. Cuerpo, trabajo y poder*. Editorial Biblos/Culturalia.
- LAMBEK, M. & STRATHERN, A. (eds.). 1998. *Bodies and Persons. Comparative Perspective from Africa and Melanesia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LEACH, E. 1978 *Cultura e Comunicação. A lógica pela qual os símbolos estão ligados: uma introdução ao uso da análise estruturalista em antropologia social*. Rio de Janeiro: Zahar.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1975. *Antropologia estrutural I*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- McCALLUM, C. 1998. “Alteridade e sociabilidade kaxinauá: perspectivas de uma antropologia da vida diária”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 13(38).
- McCALLUM, C. 2001. *How real people are made. Gender and Sociality in Amazonia*. Oxford: Berg.
- MAUSS, Marcel. 2003[1936]. *Sociologia e Antropologia. As técnicas corporais*. São Paulo: Cosac & Naify.
- MELLO, F. 2002. *Aata Tapé Rupy – Seguindo pela estrada: uma investigação dos deslocamentos territoriais realizados por famílias Mbya e Chiripa Guarani no Sul do Brasil*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Universidade Federal de Santa Catarina.
- MELLO, F. 2006. *Aetcha nhanderukuery karai retarã: entre deuses e animais: xamanismo, parentesco e transformação entre os Chiripa e Mbya Guarani*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Universidade Federal de Santa Catarina.
- MERLEAU-PONTY, M. 2006. *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Martins Fontes.

OVERING, J. 1986. "Men Control Women? The <Catch 22> in the Analysis of Gender". *Internacional Journal of Moral and Social Studies*, 1(2): 135-155.

STRATHERN, M. et al. 1996. "The concept of society is theoretically obsolete". In: INGOLD, T. (org.), *Key Debates in Anthropology*. New York: Routledge, pp. 57-96.

SEEGER, A.; DA MATTA, R. & VIVEIROS DE CASTRO, E. 1979. "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras". *Boletim do Museu Nacional*, 32: 2-19.

TOLA, F. 2008. "Constitución del cuerpo femenino entre los tobas (qom) del este formoseño". In: HIRSCH, Silvia (coord.), *Mujeres Indígenas en la Argentina. Cuerpo, trabajo y poder*. Buenos Aires: Editorial Biblos/Culturalia.

TURNER, V. 2013[1974]. *O Processo Ritual. Estrutura e Antiestrutura*. Petrópolis: Vozes.