



COSMOLOGIA E SEXUALIDADE ENTRE OS KAIOWA E GUARANI EM MATO GROSSO DO SUL: NOTAS SOBRE EXCESSOS, PODERES E PERIGOS NA PRODUÇÃO DO CORPO E DA PESSOA KAIOWA E GUARANI ¹

Lauriene Seraguza
(PPGAS/USP, PPGAnt/UFGD – laurieneseraguza@yahoo.com.br)²

RESUMO: Este artigo reflete sobre alguns aspectos da cosmologia e da sexualidade entre as mulheres kaiowa e guarani em mato grosso do sul. Estas considerações retratam a vivência com as mulheres destes coletivos que resultou em minha dissertação de mestrado intitulada “cosmos, corpos e mulheres kaiowa e guarani: de *aña* à *kuña*” (2013, PPGAnt/UFGD). Desta maneira, analisarei 1) a cosmologia como fundamental para a compreensão do lócus de poder das mulheres nas suas relações com os homens nesta área indígena; e 2) as percepções de sexualidade sugeridas a partir destas mulheres e de suas cosmologias, especialmente no tocante a fabricação dos corpos e construção das pessoas e a circulação de substâncias (secretoras e excretoras). Os dados etnográficos aqui apresentados convergem para a importância de interlocutoras mulheres nas pesquisas em etnologia indígena para possibilitar outras leituras sobre estes indígenas em Mato Grosso do Sul.

PALAVRAS-CHAVE: Mulheres kaiowa e guarani. Cosmologia. Sexualidade.

ABSTRACT: This article reflects on some aspects of cosmology and sexuality between kaiowa and guarani women in mato grosso do sul. These considerations portray the experience with women of these collectives that resulted in my master's thesis entitled “cosmos, bodies and women kaiowa and guarani : *aña* of the *kuña*” (2013 PPGAnt/UFGD). In this way, i will analyze 1) cosmology as a key to understanding the locus of power of women in their relations with men in this indigenous area; and 2) perceptions of sexuality suggested from these women and their cosmology, in particular regarding the make of the bodies and construction of the person and the movement of substances (secretory and excretory). Ethnographic data presented here converge on the importance of interlocutors women in research in ethnology to enable further reading about these indigenous people in Mato Grosso do Sul.

KEY-WORD: Kaiowa and Guarani Women. Cosmology. Sexuality.

¹ Uma primeira versão dos dados deste texto foram apresentados e discutidos no Seminário Internacional Fazendo Gênero 10, no GT 04 sob coordenação de Simone Becker e Flávio Wiik e problematizados em minha dissertação de mestrado (Seraguza, 2013, UFGD).

² Mestre em Antropologia Sociocultural (PPGAnt/UFGD), Doutoranda em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (PPGAS/USP), docente do curso de Licenciatura Intercultural Indígena da Faculdade Intercultural Indígena da Universidade Federal da Grande Dourados (FAIND/UFGD) e do curso de Ciências Sociais da Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (UEMS).



Na gênese cosmológica kaiowa e guarani quando *Ñanderuvusu*, o Primeiro Pai, sai andando e deixa *Ñandesy*, a Primeira Mãe, grávida dos gêmeos míticos na primeira terra. O Primeiro Pai se distancia e enquanto isso ocorre ele produz a abóboda e os patamares celestes que compõe o cosmos kaiowa e guarani. Para que os seus parentes possam chegar a estes patamares, *Ñanderuvusu* estabeleceu obstáculos que dificultam o percurso e o faz árduo, fazendo fortes e maduros os que conseguem chegar a estes patamares. Para vencer os obstáculos e desfrutar do *status* de um imortal semelhante aos deuses é preciso alcançar o estado de *aguyje*, a divinização, o amadurecimento. Para isto, é preciso ter o corpo leve.

Desde Curt Nimuendaju (1984), a leveza do corpo é percebida como fruto da alimentação e da reza/canto, fundamentais para se alcançar os outros patamares celestes, onde a prática produz uma economia da corporalidade e vai ao encontro dos procedimentos previstos no *Teko Porã* (Mèlia *et al*, 1995), no modo bom de se viver, de tornar-se pessoa Kaiowa e Guarani. As relações estabelecidas entre homens e mulheres nestes coletivos indígenas advêm do exemplo dos modos de ser e viver entre os seus deuses nos patamares celestes. O *Teko Porã* sugere, aos termos do antropólogo Levi Marques Pereira, o “modo correto de se comportar”, tal qual se comportam os deuses Kaiowa, um modo transmitido através de “mitos e narrativas xamanicas” (Pereira, 2012, p.189), o que justificaria a condição de complementariedade das relações entre os homens e mulheres kaiowa e guarani, percebidos como “opostos, assimétricos e equivalentes” (Seraguza, 2013; Pereira, 2008).

O corpo é o lugar da “perspectiva diferenciante [...] e pode ser visto como lugar de confrontação entre humanidade e animalidade”, conforme Eduardo Viveiros de Castro (2002, p.388). O antropólogo destaca que a diferenciação dos corpos se dá para além da fisiológica, “mas aos afetos, afecções ou capacidades que singularizam cada espécie de corpo: o que ele come, como se move, como se comunica, onde vive, se é gregário ou solitário” (Idem, p.380). As diversas modalidades de transformações nos corpos kaiowa e guarani, sejam através das reza/canto, alimentação, dos remédios ou da perspectiva, caminham, a partir das relações entre homens e mulheres, para a manutenção do *Teko Porã*. Compreendo esta transformação corporal tal qual o cunhado por Viveiros de Castro (2002):



As mudanças corporais não podem ser tomadas apenas como signos das mudanças de identidade social, mas como seus correlatos necessários, e mesmo mais: elas são ao mesmo tempo a causa e o instrumento de transformação das relações sociais. Isso significa que não é possível fazer uma distinção entre os processos fisiológicos e processos sociológicos, transformações do corpo, das relações sociais e dos estatutos que as condensam são uma coisa só. Assim, a natureza humana é literalmente fabricada ou configurada pela cultura. O corpo é *imaginado*, em todos os sentidos possíveis da palavra, pela sociedade. (Idem, p.72).

Estas modalidades de transformações corporais são acessadas segundo a dinâmica das circunstâncias rituais que visam a “fabricação do corpo” (Viveiros de Castro, 2002); sendo, em especial, na menarca, no parto e no nascimento, momentos de vulnerabilidade do corpo e da pessoa Kaiowa e Guarani. Estas circunstâncias rituais são reconhecidas por Schaden (1998) como momentos de “crise”, ou segundo Chamorro (1995), o *tekoaku*. *Aku* (Montoya, 2011, p.28) em português refere-se ao calor, à sensação de estar quente, ao bravo, ao violento e aos momentos de crise, são considerados como momentos de transformação corporal, ou, marcadores etários de mudança geracional, como no caso da menarca. Chamorro o descreve da seguinte maneira:

Teko es el sistema guarani, su modo de ser. *Aku* es caliente. *Tekoaku* es, pues, un tiempo de crisis, de experiencia límite entre lo que se es y lo que se está por ser, o lo que se esta comenzando a ser. Hay que respetar determinadas prescripciones para librarse de los peligros del modo de ser caliente y permanecer en el modo de ser frío (*tekoro* 'y). (Chamorro, 1995, p.103).

O *Tekoaku* pode ser pensado como um estado de devir, um momento de transição e transformação. Pode ser interpretado como necessário para as reflexões comportamentais daqueles que estão passando por este estado, para que não fique *pochy*, bravo. Por isso a necessidade reclusão; com ela pode-se alcançar um estado de *tekoro* 'y ou *teko ro* 'y, um modo frio de se viver, com serenidade (Chamorro, 1995, p.103), um modo de acordo com as condutas esperadas pelo coletivo. Ao *haku* também é atribuída uma ligação à feitiçaria que, para ser desfeita, deve-se esfriar - *m'boroy* ou *mboro* 'y- o feitiço (Montardo, 2002, p.169-170). Compreendi, a partir da vivência entre estas mulheres e homens, que o *mboro* 'y, pode funcionar como um “contra-feitiço”. *Tekoaku* é o modo de ser kaiowa quente, característica



atribuída a circulação excessiva de sangue, que ocorre nos momentos de transição, transformação, braveza, descontrole, desequilíbrio. Segundo Schaden (1998),

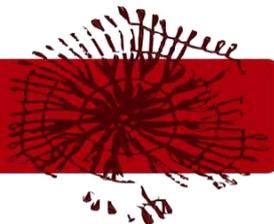
En la existencia del individuo, el nacimiento, la maduración biológica, las enfermedades, el nacimiento de los hijos y la muerte son los principales momentos de crisis. Para el grupo en su totalidad, situaciones especiales [...] rompen de alguna forma el equilibrio de la vida cotidiana y exigen o pueden exigir medidas rituales.

No todas las situaciones de crisis requieren idénticas precauciones. Las más importantes son aquellas en que la persona implicada recibe la designación especial de **(h)aku** o **odjéakú**, estando sujeta al peligro de encantamiento sexual, a la que se denomina **odjépotá**. [...] El conjunto de las medidas que la persona debe tomar se llama “resguardo” em português; em guarani se dice simplemente que fulano está **akú**. **Akú** es el estado del padre (y entre los Mbüa también el de la madre) em los primeros días después del nacimiento de la criatura, **akú**, es la jovem durante la primera menstruación y, finalmente (entre los Kayová) el niño em los días que siguen a la perforación labial. (Schaden, 1998, p. 101-102). 91

O *tekoaku* é um estado de desordem na vida das pessoas que o vivenciam, um estado de transição entre o “nós”, pertencente ao grupo, e o “outro”, estrangeiro ao coletivo. Na desordem, os seres sobrenaturais podem acessar os conhecimentos Kaiowa e Guarani e levar a pessoa a deslizar para condutas não aprovadas no coletivo; são levadas ao excesso, à uma “superabundância” (Viveiros de Castro, 2002) produtora do Outro.

Mary Douglas (1976) explora o estado ou estágio da “liminaridade” como imbricado ao clássico conceito de “ritos de passagem” de Van Gennep (2011). Para ela, o estado de liminaridade aponta para a desordem, mas mais do que isto, aponta para os “poderes” e para os “perigos” inerentes aos sujeitos nele imersos. Se não, vejamos:

Primeiramente, considerem-se as crenças sobre pessoas em situação marginal. Estas são pessoas que estão de algum modo excluídas do padrão social, que estão deslocadas. Podem não estar fazendo nada de moralmente errado, mas seu status é indefinível. Tomemos, por exemplo, um feto. Sua presente posição é ambígua, igualmente seu futuro. Pois ninguém pode dizer de que sexo ele será ou se sobreviverá aos riscos da infância. Ele é freqüentemente tratado como vulnerável e perigoso. Os Leles encaram o feto e sua mãe como em constante perigo, mas também creditam ao feto uma má vontade caprichosa que o torna um perigo para os outros. Quando grávida, uma mulher lele tenta não se aproximar de pessoas doentes para que a proximidade da criança em seu ventre não piore a tosse ou febre. (Douglas, 1976, p.119).



O período da primeira menstruação é reconhecido entre os Kaiowa e Guarani como um período ritual para a menina “tornar-se mulher” que também compreende noções de “poder” e “perigo”. Este perigo poluente, o sangue menstrual, é apontado por Douglas (1966) como presente nos “estados de transição”, isto porque “a transição não é nem um estado nem o seguinte, é indefinível. A pessoa que tem de passar de um a outro, está ela própria em perigo e emana a outros” (Idem, p.119). Sendo assim, as mulheres menstruadas podem significar perigo para o coletivo étnico no qual estão inseridas, mas também, são detentoras de poderes, como assinalou Becker (2002) em sua etnografia com mulheres urbanas no bairro das Flores.

Segundo Chamorro (2009), o sangue menstrual é uma substância que pode interferir na vida do coletivo, e então, pode-se sugerir um perigo, por isso a necessidade do resguardo:

Estando con su regla, la mujer debe quedarse quieta, *ndaku'éí* (T, 103), *myne'éê* (T, 107), *napu'ãmi* (T, 322), *yvy rupi Aiko* (V II, 172; T, 346). Esas frases, especialmente *pochy* - causa de muchos males y crisis en la cosmología indígena – pueden indicar la existencia, también en los grupos guarani, de una regla o costumbre que apartaba la mujer de la vida cotidiana durante la menstruación, por miedo que sus fluidos interfiriesen negativamente con lo que era producido o se reproducía [...]. La voz “purgación” del castellano muestra el entendimiento de que al menstruar, la mujer expelía impurezas, se limpiaba. [...] (Idem, p.178)

Observei entre as Kaiowa e Guarani que a mulher menstruada é proibida de tocar na plantação da roça, pois isso pode “estragar” ou “apodrecer a planta”, prejudicando a alimentação da parentela, em qualquer menstruação, não necessariamente só na primeira. Estragar refere-se a apodrecer os alimentos e submeter à família extensa a ausência de determinados bens alimentícios da dieta kaiowa e guarani, cultivados nestes coletivos, em especial porque são elas as responsáveis por esta tarefa. Entre os Piaroa, Overing (1999) registrou algo que sinaliza para essas reflexões, sobre o perigo das excreções corporais individuais para si e para o coletivo, a partir da percepção dos tabus alimentares seguidos nestes coletivos, em virtude da vulnerabilidade corporal:



Cada pessoa tem a responsabilidade de proteger os parentes, tanto quanto possível, dos perigos de suas próprias excreções corporais. Quando lida com aqueles muito jovens ou vulneráveis, um adulto tem de ser extremamente cuidadoso com o que come. Assim, tabus alimentares são obedecidos tanto em benefício de outros como de si próprio. (Idem p.97)

Quando a menina kaiowa e guarani menstruar, já terá aprendido junto a família estas regras de convivência e poderá dar qualquer desculpa para se ausentar dos processos domésticos, que será imediatamente compreendida, como justificar com uma dor de cabeça ou em sua evidente não disposição ao diálogo nestes momentos. Certa vez ouvi uma narrativa sobre este perigo, como o de um indígena que teve ciúmes da roça de outro indígena e, então, solicitou a uma mulher menstruada de sua parentela que passasse pelo meio da roça para prejudicar o receptor do ciúme.

Assim, “apodrece a raiz e acaba com a roça, melancia, mandioca” e outros produtos alimentícios. Durante este estado, não era – e não é – permitido cozinhar, pois quem comer a comida pode correr risco de sentir dores viscerais. Tais como as que as mulheres que não realizam os procedimentos rituais podem sentir durante este período. Entre os Piaroa há um registro que possibilita uma analogia com os dados aqui apresentados. Overing (2006) aponta que o cerne do perigo da comida manipulada por um corpo que verte sangue se encontra na ingestão do “odor venenoso do seu sangramento”, o que levaria as pessoas que degustassem da culinária a condição de doente:

Ao sangrar, sua vagina expelle todos os venenos perigosos que ela havia internalizado durante o mês ao conviver com outras pessoas. O sangue menstrual é perigoso para os outros, especialmente para crianças e jovens, porque a mulher está se purificando profundamente, eliminando todos os pensamentos não domesticados emitidos pelos outros [...] (Idem, p.46).

A antropóloga verifica o perigo de os jovens “ver, cheirar, tocar” ou qualquer outro tipo de “contato físico com o sangue menstrual”, sob o risco de “morrer de alguma doença debilitante” (Ibidem, p.44). Entre os Kaiowa e Guarani do sul do MS, não se dorme junto, durante a menstruação. Caso ocorra, a pessoa padecerá de dores viscerais e males sobre-



humanos, além da improdutividade do trabalho, no caso dos homens, devido a tais dores e males.

Não é recomendado pelos mais velhos que, durante este período, as mulheres circulem por baixo de árvores frutíferas, pois o sangue vertido faz com que os frutos caiam e as raízes sequem. Principalmente quando se trata de pessoas estranhas à parentela do grupo. Soube da investida de um grupo de meninas em um pé de laranja e que, após o episódio, a árvore secou.

Durante o resguardo as regras para o pertencimento ao coletivo são reificadas – de comportamentos, ritualísticas e alimentares –, como por exemplo: o cuidado da menina pelos membros da parentela, especificamente os que coabitam com ela como a mãe, a avó ou outro responsável. Restrições alimentares, pintura corporal (jenipapo, *uruku* e cinza de cabaça queimada são os mais apontados), remédios e banhos com ervas do manuseio Kaiowa e Guarani, reclusão ao “fogo doméstico” (Pereira, 2004), além de aprender os ensinamentos ritualísticos, desenvolver suas habilidades na execução de tarefas no âmbito da convivialidade, como, entre outros, a costura, a limpeza da casa e a feitura de alimentos.

Entre as Kaiowa e Guarani com quem dialoguei durante a realização do trabalho de campo para minha dissertação de mestrado, estar (*h*)*aku*, adquire outras configurações sociais para além do sublinhado acima. Um interlocutor guarani relatou-me a seguinte definição para *haku*: “*Haku*, a partir dos 12 anos, a menina fica brava, nervosa, é preciso conversar, acalmá-la, depois dos 16 e 17 anos, começa amadurecer”. Uma interlocutora Kaiowa acentuou que quando “as meninas estão formadas e menstruam na primeira vez, elas procuram muito por uma relação sexual, diz-se assim de uma pessoa “quente”, *haku*.” Os homens usam muito este termo para acentuar a sexualidade de uma mulher, ou para se referir a intensidade da relação sexual.

Quando a menina menstrua pela primeira vez, “tem que se resguardar, tem *yrupe’i*, uma folha vermelha que tem nas árvores, no *yaguare*, antigamente, pegavam aquilo e colocavam na boca da menina, para ser obediente”. Tanto para os Kaiowa como para os Guarani estar *haku* não se trata de uma situação positiva, “é a pessoa, as meninas que procuram os homens, que ficam com qualquer um, porque não fizeram o resguardo”. Qualquer um, inclusive, ou principalmente, os seres não humanos.

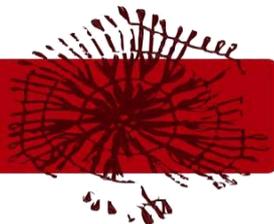


Haku seria a condição da mulher que não sabe esperar o tempo “certo para estabelecer as relações sexuais”, não se trata de ser exatamente o tempo em que se está menstruada, pois, neste momento, a mulher sente “dores, moleza no corpo e na cabeça”, porque o sangue está “puxando para descer” e não procura pelas relações sexuais com a mesma disposição dos momentos pós ou pré menstruação. A reza/canto deve ser realizada no ritual da primeira menstruação, durante o resguardo para a menina não ficar *haku*. Na reflexão que Luiza Elvira Belaunde traz sobre os postulados de Siskind acerca dos Sharanahua, há uma proximidade com a condição vivida pelos Kaiowa e Guarani, afirma que “al llegar la pubertad, los hombres y las mujeres llegan a la máxima potencialidad de sus sangres, por lo que están llenos de deseos de comer y de tener sexo” (Belaunde, 2005, p.64).

Schaden (1998) acentua que o resguardo é apontado como de vital importância nos momentos de transição “para evitar que a jovem menstruada se exponha aos perigos sobrenaturais decorrentes de tão melindroso estado” (Idem, p.85), algo constante para os estados marginais ou de liminaridade em Douglas (1976), mas não, necessariamente, apenas como “negativos”. Entre as mulheres kaiowa e guarani o ritual da primeira menstruação é acentuadamente dedicado ao corpo, inclusive ao sangue. O cheiro das moças neste estado chama a atenção dos humanos e dos não humanos, ou outros seres sociais. Para evitar este alvoroço cosmosocial, antigamente o resguardo durava dois meses, no período entre as duas primeiras menstruações, em meio ao qual raspavam a cabeça da menina e a dieta alimentar era regulada até o crescimento dos cabelos. O controle deste período com ervas fétidas tem a eficácia de evitar a aproximação destes seres não humanos, pois as divindades são bonitas e cheirosas e a menina *haku* não pode estar atrativa neste período.

Os cortes de cabelos eram realizados para evitar os olhares alheios e a reclusão preservava a menina dos perigos do mundo dos iniciados e transformava os seus corpos para esta nova condição: a de mulher, de corpo fértil, disponível para a reprodução da vida social, ou, nas palavras de Overing (1999) acerca dos Piaroa, “através da menstruação, vista como um processo de expulsão de forças femininas não domesticadas, a mulher torna-se poderosamente limpa, tornando-se propriamente fértil.” (Idem p.97).

Entre os Mbya do sul, Clarice Rocha Melo (2008) destaca que “Quando a menina atinge o período menstrual, deve-se fazer um resguardo, ficar mais em casa, fazer silêncio; corta-se o

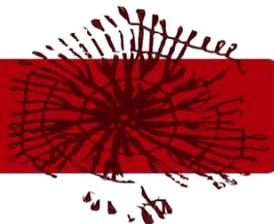


cabelo bem curto; não é recomendável que ela cozinhe ou prepare qualquer tipo de alimentos; não deve mexer com plantas, pois elas murcharão;” (Melo, 2008, p.91), recordando o caráter misterioso e questionável do sangue menstrual. Deixar o sangue verter aos olhos, sem o resguardo, é aceitar a condição *pochy* que aguarda o “não iniciado” kaiowa e guarani. Para Belaunde (2005), “la sangre entre los pueblos amazónicos reúne lo biológico, lo mental y lo espiritual” (Idem p.19) pois, segundo a antropóloga, o sangue constitui as esferas da “fertilidade, saúde, trabalho, criatividade, bem estar, religiosidade, identidade pessoal e relações interétnicas” (Ibidem).

A dieta alimentar nestes processos ritualísticos entre os Kaiowa e Guarani se concentra nos peixes e nos grãos; destacam que proporcionam limpeza ao corpo e disfarçam a mortalidade e a alteridade, veiculada pelo sangue, a que estão submetidas as mulheres kaiowa e guarani. O peixe é um alimento reconhecidamente dotado de potência positiva entre os Kaiowa; diz-se que é uma comida fria, *mboro’y*, sua agência é contrária ao que propõe Viveiros de Castro (2002) para este alimento entre os Yawalapíti, forte veiculador de alteridade.

Ao fim do *tekoaku* – encontram-se registros sobre o ritual, no tempo pretérito, de que a sua duração era a mesma do período menstrual ou seguia até o fim da segunda menstruação, dois meses –, as mulheres estariam “fortalecidas”. Na atualidade, observo que estas práticas permanecem presentes, apesar de realocadas no cotidiano. As mulheres evitam excessos (trabalhos árduos, passeios, comidas “fortes”), conversas aleatórias e excesso de exposição durante as “regras” e, ao fim destas, elas entram no estado *tekoro’y*, de mansidão, esfriamento, onde as restrições são revistas.

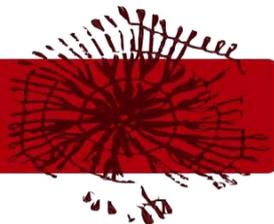
O cheiro do sangue menstrual adverte os seres sobrenaturais que aí se encontra um corpo suscetível, *haku*, que precisa ser esfriado, *mboro’y*, disfarçado, protegido com as rezas/cantos, as ervas, os banhos, a reclusão da vida social, os interditos alimentares, principalmente no tocante às carnes de caça. O historiador Kaiowa Izaque João (2011) sublinha que os tabus alimentares relacionados às carnes de caça são necessários, pois possuem coeficientes que potencializam a desordem na vida social, se consumidos durante o período de vulnerabilidade do corpo, os que assolam as mulheres, como a menstruação e a gravidez:



Na concepção kaiowá, diversas características de doenças são provocadas pela má exploração dos recursos naturais. A carne de animais silvestres também causa doença por meio de *ojepota* (incorporação de um espírito), especialmente quando a mulher está em período de gestação. Algumas carnes ingeridas pela gestante são extremamente perigosas para a criança. Para não correr esse risco, as mulheres devem seguir as orientações dos xamãs, pois podem adquirir doenças transmitidas pela carne de animais de caça. Isso afeta também as moças em período de menstruação, pois, se desrespeitarem a regra, após o parto da criança, pode ocorrer complicações. [...] Cada animal, no conhecimento kaiowá, possui sua regra de consumo para ambos os sexos. Um exemplo é a capivara, animal que habita em várzeas, beira de córregos, rios ou açudes. Quando é perseguida pelo caçador ou por outro animal carnívoro, para fugir do perigo ele cai na água e fica um bom tempo imerso e somente após alguns minutos retira da água a ponta do nariz para respirar. Segundo as informações dos xamãs, no período de lua nova, este animal não cai na água, porque esta é vista por ele como sangue. Por este motivo, a carne de capivara se torna muito perigosa para as mulheres kaiowá, devido ao ciclo de menstruação, que ocorre na fase de lua nova, causando excesso de fluxo menstrual. O consumo de carne de animal de caça pelo Kaiowá define o seu bem estar na conduta pessoal. No entanto, é preciso seguir as regras específicas para não provocar a irritação do dono de animal (*so'ô jára*). (IDEM, p.39,40)

Ouvi em campo que a carne de caça tem um “cheiro forte”, sugerindo sedução e, assim, pode gerar perigo e, de certa maneira, poder às mulheres. *Haku* sugere modos de exercícios da sexualidade feminina e masculina entre os Kaiowa e Guarani em Mato Grosso do Sul, e desta forma, pode ser exercida em determinadas situações, especialmente nas que envolvem a socialidade, o feitiço e o xamanismo.

É possível vislumbrar outras maneiras para interpretar a etnografia dos Kaiowa e Guarani ao pensar o *haku* e percebê-lo como um estado que comporta a potência da superabundância, da alteridade, o momento que permite a emergência do excesso na vida social kaiowa e guarani. *Haku* está relacionado com a teoria do gênero entre os Kaiowa e Guarani, segundo a qual os homens precisam se organizar de alguma forma para manter o controle da alteridade radical instaurada por *Mba'ekuaa* e *Aña* desde os tempos míticos e percebida no excesso de sangue e de fala, a partir da criação da mulher humana, com rabo, asas e chifres que foram minimizados pelo sopro humanizador de *Pai Kuara*, o criador do primeiro homem humano, o irmão mais velho dos gêmeos míticos. Mesmo assim, a mulher permaneceu com a marca da alteridade em que fora criada, cujos resíduos deste excesso de alteridade podem ser visualizados a cada lua nova.



Aña foi circulado entre os Kaiowa e Guarani como o criador da primeira mulher humana. A criatura se assemelha ao criador nos excessos de diferença. Na literatura etnológica kaiowa e guarani, *Aña* adquire contornos de uma herança possivelmente cristã e pode ser encontrado em equivalência com o demônio, a personificação/divinização do mal instaurado por *Mba'ekuaa* (Aquele que Sabe) desde a primeira terra não humana. *Mba'ekuaa* e *Aña* remetem ao “Outro”, um afim real ou um inimigo real, condicionante para a criação da vida social. O que eles tematizam é a distância social necessária para conduzir o *sócius*, uma alteridade radical ou a vida social. A alteridade oferece uma forma de integrar e um propósito de amarrar, de convergir e suas manifestações são percebidas a partir da socialidade com os humanos e outros seres sociais.

DO JOGO DE FUTEBOL AO JOGO DA CONQUISTA: SOBRE MULHERES, REZA/CANTO E FEITIÇARIA

Os espaços de socialidade como os jogos de futebol, os *jeroky* (rezas/cantos), encontros diversos e as festas nas aldeias kaiowa e guarani são palcos para manifestações e percepções da alteridade. Entre estas, àquelas relacionadas ao xamanismo e a feitiçaria, bem como, ao exercício da sexualidade e a aproximação de pessoas, matérias primas para o *padje vai* e *padje porã*. Inspirada na problematização dos vetores *vai* e *porã* elaborada por Valéria Macedo (2011), *padje vai* e *padje porã* aqui são percebidos como um aspecto dual de feitiçaria, a primeira que mata e causa o feio, a segunda que aproxima e busca o belo, mas é percebida como feitiçaria por suprimir a autonomia do corpo e da pessoa.

Certa vez, durante o trabalho de campo para o mestrado, num jogo de futebol feminino que participei, ouvi um grito: “gritem pelo número!”. O número referia-se aos números marcados na camisa das jogadoras que disputavam o título municipal de futebol feminino da cidade. O jogo foi na cidade, no ginásio de esportes, contra o time de uma outra terra indígena da mesma cidade. Ao fim do jogo, observei a saída de duas jogadoras que se sentaram na arquibancada e acenderam um cigarro, me aproximei e uma delas me mostrou suas mãos trêmulas dizendo: “olha, estou tremendo, foi feitiço”. Mesmo ganhando o jogo e levando o título para casa, as meninas suspeitavam de terem sido vítimas de feitiço.

A suspeita se deu por sentirem, antes e durante da partida, medo, aperto no coração, as pernas tremerem e em virtude dos muitos passes errados cometidos durante o jogo. Ventilou-



se uma conversa de que “as meninas do outro time levaram o nosso nome para um rezador”, mas como souberam deste fato antes do jogo, aniquilaram o segredo e inviabilizaram a ação do feitiço; que só funciona se acrescido de mistério. O time de futebol feminino foi campeão municipal por duas vezes e vice campeão por mais duas, um orgulho para o coletivo, acumulando troféus ao longo de sua história que estão dispostos na casa do treinador do time, na escola e no posto de saúde. Em dias de jogos, os ônibus escolares são acionados para levar os interessados para compor a torcida durante os jogos; certa vez, fui em um destes ônibus, constantemente cheios de pessoas dispostas a torcer pelo time, e à se divertir.

Os treinos ocorriam duas vezes por semana, na quadra de esportes da escola, mas as mulheres eram obrigadas a se revezar com os homens para o uso do espaço. As crianças também dividiam o espaço das quadras, assim como os cachorros, que brincam entre as pernas e a bola que desliza pelo campo da quadra de futebol. Quando o time está incompleto, as mulheres permitem que os homens joguem. Se o número de ausências for insignificante, eles podem assumir o gol, de certa maneira um espaço menos prestigiado, que inclusive, foi ocupado sem sucesso por esta antropóloga. Quando a ausência era significativa, aos homens era permitido ocupar outras posições no campo.

Fernando Fedola de Luiz Brito Vianna (2001) investigou a temática do futebol entre os índios xavantes e percebeu o impacto do futebol no cotidiano e na vida dos ameríndios. Se não, vejamos:

São muitas as sociedades, as regiões e, sobretudo, os contextos em que se manifesta: prática cotidiana nas aldeias, deslocamentos para jogar com parentes e afins de outras localidades ou membros de outros povos, experiências escolares variadas, participações pessoais ou grupais em campeonatos nas cidades próximas, eventos demonstrativos em médios e grandes centros urbanos (reunindo representantes de diversos grupos étnicos), presenças individuais no mundo do profissionalismo e articulações voltadas a levar jogadores e equipes para fora do país. (Vianna, 2001, p.16).

O antropólogo sublinhou que “A adesão indígena à linguagem do futebol e, em geral, do esporte é fenômeno complexo e multifacetado, sobre o qual a reflexão concentrada existente é pouca.” (Idem), quiçá então, sobre o futebol indígena feminino. Não pretendo me aprofundar, neste momento, acerca de formulações sobre um futebol indígena ou não



indígena, mas importa-me observar a vinculação do xamanismo e feitiçaria nestes espaços, assim como as relações construídas pelas mulheres através do futebol que apontam para novas configurações na organização social, principalmente por se tratar de espaços coletivos onde a aproximação com as pessoas de maneira afetiva, é de certa forma, tolerável, assim como nas festas e rituais de reza/canto, constituindo-se espaços de socialidade e também de exercício da sexualidade.

A grande maioria das mulheres joga sem sapatos durante os treinos, afirmam que assim correm mais. As titulares do time aparecem frequentemente calçadas. Os jogos de futebol são práticas esportivas de bastante afeto entre os Kaiowa e Guarani e um espaço de socialidade. Por vezes, observei as meninas se chutando ou trombando, para atraparhar as adversárias, provocando torcidas, competindo entre terras indígenas, com brasileiros e paraguaios, entre Guarani e Kaiowa, indo ao encontro do que sublinha Vianna (2001), da íntima ligação entre jogo, guerra e política (Idem, p.31).

O conflito instaurado se dissipou entre as jogadoras do time que perceberam que havia algo de estranho ao se entreolharem, e são permitidas por suas experiências coletivas a “adivinhar” as jogadas das companheiras de time. As pessoas na aldeia respeitam as mulheres por conta do futebol, pois as jogadoras frequentemente ganham mais jogos que os homens no dia a dia das aldeias. Durante o mestrado, percebi que nos treinos, e nos jogos de lazer, o time era composto “democraticamente”, ou interetnicamente; jogam os Kaiowa, os Guarani e os não índios. Os jogos de futebol são atrações nestes coletivos, e são esperados com entusiasmo e alegria pelos indígenas.

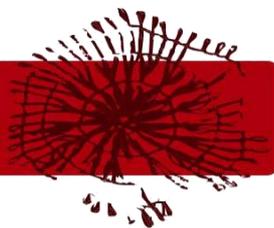
As mulheres se arrumam esteticamente para os jogos, as jogadoras e as torcedoras. Os jogos de futebol são eventos onde é possível circular por outras parentelas, conhecer outras pessoas e construir relações, de amizade, de namoro e de exercício da sexualidade. Observei durante a partida que acompanhei na cidade que as meninas mais novas “fugiam” dos olhares parentais, de pais e irmãos, para breves encontros amorosos. Estes espaços proporcionavam encontros com moradores de outras áreas indígenas, de não índios brasileiros e paraguaios, colegas de escola e outros profissionais relacionados à área indígena, como professores, comerciantes, trabalhadores de fazendas nos arredores, agentes de saúde e motoristas dos ônibus escolares.



As atividades festivas também são constantes no cotidiano das aldeias. As festas do calendário escolar, como a festa junina; e os acampamentos de juventude oferecidos e organizados pelas instituições evangélicas com atuação nestas áreas, são frequentados por grande parte dos coletivos e de certa forma, atualizam, em certa medida, os *guaxires* e *jeroky* na relação com o sistema não indígena. A escola, assim como a igreja, são instituições exógenas presentes e assumidas por muitos Kaiowa e Guarani, que vem nessas possibilidades, outros modos de relações com as sociedades envolventes.

Pude acompanhar alguns ensaios para uma festa junina prevista no calendário escolar de uma escola indígena na fronteira. Observei meninos e meninas dançando juntos, corpos próximos, em contato, diferindo dos momentos de outras danças festivas, como nos *guaxiré*, onde os corpos são unidos pelas mãos e os pés desenham movimentos rápidos e rentes a terra. A formação dos pares da quadrilha para a festa junina foi realizado segundo afinidades, meninos e meninas se escolhiam segundo o afeto de cada um. Por vezes, essas atividades configuravam-se como espaços de socialidades, de realização de namoros e futuros de matrimônios, de exercício da sexualidade de homens e mulheres, cercados por ideias de feitiços relacionados à circulação dos nomes, dos rastros e das pessoas envolvidas nestas situações.

A pintura no rosto, assim como nas unhas, não passam despercebidas por entre as Kaiowa e Guarani. Meninas maquiadas, com lápis de olho, sombra e batom, cabelos coloridos assim como as unhas, compostas com sapatos de salto alto, se apresentam com alegria em virtude de sua produção estética. Nos jogos de futebol, os saltos altos são dispensados, porém, as roupas combinando e a pintura saliente são destaques e motivo de interesse entre as mulheres; e entre homens. As tinturas de cabelo são compradas no comércio local, mas também são retiradas do mato, plantas que ao serem friccionadas no cabelo, colorem as madeixas em tons avermelhados e dourados. As roupas e pinturas utilizadas por estas mulheres, em especial a maquiagem, produz um impacto no entorno de quem as usa, faz com que as meninas e mulheres se sintam diferentes, mais bonitas e alegres. O gosto pela beleza e pelo cuidado com o corpo remete, se partirmos do pressuposto da imitação do comportamento dos deuses, a uma atualização da ideia acerca dos adornos do universo. Entre os Kaiowa, enfeitar-se sugere o *aguyje*, produto da alegria branda obrigatória, e de certa maneira, também



sugere a este coletivo em questão. Chamorro (2008) debruçou-se sobre a temática e enfatizou que a “a terra é um corpo enfeitado”:

As divindades são os seres enfeitados por excelência. Enfeite, adorno ou paramento (*jegua*) não é um acessório, algo supérfluo ou complementar, como a primeira vista pode parecer; mas algo essencial, o coração dos seres. Por isso o enfeitar-se é indispensável no processo de aperfeiçoamento e de indentificação com as divindades. Nesse sentido cabe lembrar que, entre os epítetos que os Pai Tavyterã e os Kaiowá costumam aplicar a si mesmos, figura o de “enfeites do universo” (*ará jeguaka*). Ao escutarem sua história, sua origem, sua palavra original, os seres se defrontam com seu verdadeiro modo de ser, no caso do milho, a madurez das espigas; no caso das pessoas, boas palavras e grandezas no coração.

Quase todos os enfeites convergem a um enfeite que parece ser primário para os grupos estudados: a flor (*poty, ivoty*). Ela faz parte do enfeite da cabeça (*jeguaka poty, akãngua*), do enfeite da cintura (*ku'akuaha poty*), do enfeite das mãos (*mbaraka poty*) e do enfeite da boca, da palavra (*ne'e poty*). (CHAMORRO, 2008, p.164,165).

Pode ser ousado sugerir esta aproximação, porém, o gosto por enfeites entre os Kaiowa e Guarani é notável, além do já explicitado, há uma recorrência por mulheres e homens que utilizam anéis, brincos, pulseiras, cintos e colares como enfeites corporais e até como *jeguaka*, uma espécie de cocar, um objeto ritual, entre os Kaiowa e Guarani. Para as mulheres com quem dialoguei, a pintura e os enfeites as deixam alegres, assim como gostam e esperam os deuses que sejam os Kaiowa e Guarani nos patamares terreno e celeste. O uso da maquiagem se mescla com as pinturas faciais para rituais, com as roupas coloridas, como verifiquei em um *jeroky guasu*, uma grande reza, onde as mulheres apareciam com marcas de *uruku* pelo corpo, “é para ficar bonita, as pessoas olham”, disse-me uma interlocutora sobre o uso da maquiagem e das pinturas rituais. Se no *ymaguare*, no tempo antigo, as mulheres se pintavam para a reza/canto, *ko'anga*, agora, se pintam para o público, para a produção dos corpos e ocupação dos espaços, em maioria, os centrais na área indígena, percebidos e criados para a exterioridade.

A manifestação física dos enfeites demonstra uma *ne'e porã*, palavra/alma bonita. Segundo Chamorro (1995) é possível perceber “[...] la palabra como expresión estética o como elemento incentivador de la creatividad del grupo” (Idem, p.33). As rezas/cantos, assim como os jogos de futebol e outras atividades de lazer, como as festas, são espaços para “paquera da juventude”, muitas vezes expressadas por incômodos ao parceiro (a) desejado (a), em forma de perturbações do cotidiano ou dos momentos de lazer e descanso ou delicados



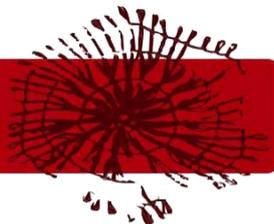
“soquinhos” para atrapalhar os afazeres e conquistar atenção do parceiro afetivo e/ou sexual em potencial.

Algumas festas, momentos de lazer, organizadas pela “juventude” ocorrem nas áreas indígenas Kaiowa e Guarani em Mato Grosso do Sul. Nas reservas instituídas pelo SPI a partir de 1915 em MS, onde há energia elétrica frequentemente, ouve-se música eletrônica, não indígena e ouve-se dizer que as pessoas dançam noite adentro. A música alta também é vista como um aspecto de uma geração que nasceu e cresceu dentro da situação de reserva, e isto faz com que seus adeptos sejam mal vistos e repreendidos muitas vezes pelos mais velhos e evangélicos, a partir de concepções claramente distintas.

Ouve-se isso principalmente, mas não exclusivamente, sobre a Reserva de Dourados que é composta pelas aldeias Jaguapiru e Bororo nos dias atuais e contém a maior população confinada de jovens e crianças Kaiowa e Guarani do estado; e uma distância de menos de três quilômetros do centro comercial do município sul matogrossense. As festas variadas ocorrem, a depender do que se celebra, na casa das pessoas, na quadra de futebol e na casa dos líderes, que comportam, de certa forma, a obrigação de oferecer “festas” ao coletivo como demonstração de generosidade, qualidade que cabe ao bom líder kaiowa e guarani.

Durante a minha pesquisa de mestrado, ouvi de uma de minhas interlocutoras que as situações de paquera, por vezes entre os Kaiowa e Guarani, implicam relações sexuais. Em nossas conversas, algumas indicações sobre a sexualidade destas mulheres e homens foram apontadas, como por exemplo, o fato dos homens índios supostamente não gostarem de mulheres brancas, preferirem as índias, por ser diferente o jeito de se relacionar, ‘o homem índio tem uma química diferente’, o jeito de ser é diferente. É possível ouvir que os indígenas são “muito mais fortes” do que as mulheres não indígenas, por isso estas mulheres teriam dificuldades de estar com um homem indígena para uma relação sexual, pois são “mais fracas”. Mas as mulheres indígenas “se dão bem com os brancos”, contam que “eles são legais.”. O corpo e o estético, de certa forma, distingue as mulheres.

As situações de casamentos interétnicos, a afeição pelo futebol, o xamanismo feminino, os rituais, suas atualizações, nos momentos de transição, e a ocupação de espaços centrais pelas mulheres, apontam para outros caminhos construídos por estas mulheres kaiowa e guarani, que minimizam a sua condição ontológica de alteridade radical. Estes espaços, no



centro da aldeia, sugerem uma retenção, ao passo que se abre para o mundo externo, lugar por onde convergem todos os caminhos, entremeando os diferentes espaços com a convivialidade. O exercício de sua sexualidade, as relações e imagens socioeróticas construídas pelo grupo, perpassam, indubitavelmente, pelo diálogo com a cosmologia destes coletivos. E essa cosmologia é exemplo para cópia e imitação dos seres humanos que vivem no patamar terreno, sob a égide e os olhares do Primeiro Pai e da Primeira Mãe que prezam dos patamares celestes pela boa produção e reprodução da vida social entre os Kaiowa e Guarani em Mato Grosso do Sul.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os Kaiowa e Guarani realizam seus rituais vinculados aos momentos de transição, *tekoaku*, do corpo e da pessoa, como a menarca, por se tratar de períodos onde a alteridade é acentuada e deve ser controlada. A alteridade ontológica da mulher é minimizada, controlada e canalizada para a convivialidade; através das rezas/cantos relacionadas ao xamanismo, o corpo e a pessoa são fortalecidos para alcançar a divinização, o *aguyje*.

O corpo é o palco do combate: entre humanos e outros seres sociais, entre o “eu” e o “outro”, entre o xamanismo e a feitiçaria, este último, cenário máximo da alteridade não controlada, pois o feiticeiro é sempre o “Outro”. As categorias de xamanismo e feitiçaria são percebidas como presentes na convivialidade e nas práticas rituais e atua no horizonte da produção, reprodução e extermínio da vida social.

O feitiço que intenta o fim da vida terrena, ainda “em carne viva”, o *pajevai*, que causa dor e sofrimento, frente ao *pajeporã*, o belo que aproxima e traz alegria, o xamanismo que cura e salva, são recorrentes no dia a dia nas aldeias. O uso de rezas/cantos, os remédios do mato que cerceiam estas práticas são presentes no domínio das mulheres, com usos efetivos e recorrentes, assim como a comensalidade, sob à ordem feminina, tem efeito direto na fabricação do corpo, na concepção da pessoa e no controle ou acentuação da alteridade.

A sexualidade relacionada as noções sociais foi aqui percebida como construções. Neste turno, este trabalho procurou observar como as Kaiowa e as Guarani percebem, constroem e vivenciam as suas sexualidades, bem como, se relacionam com os seus corpos; cenário das manifestações cosmológicas ameríndias. Para isto, as mulheres com quem dialoguei para a construção desta reflexão tematizaram a impossibilidade de pensar com exclusividade corpo e



pessoa, visto que estão imbricados na construção da vida social kaiowa e guarani e em suas relações de gênero estabelecidas.

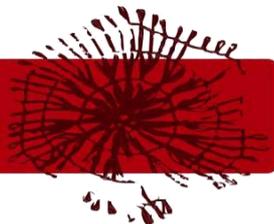
Investigar os espaços de socialidade possibilitou acessar o domínio da intimidade, da percepção das relações afetivas e da sexualidade, da produção da estética corporal para o exterior ao “fogo doméstico” (Pereira, 1999), bem como o uso do feitiço no cotidiano, nas práticas esportivas, na potencialização dos sentimentos. Estes espaços de socialidade denotam as atualizações que o sistema social kaiowa e guarani vem sofrendo em virtude das experiências com as sociedades envolventes, indígenas e não indígenas e demonstram a habilidade destes indígenas em lidar com o “Outro” na ordem do cotidiano, vem possibilitando às mulheres a produção de outras estéticas, de outros rearranjos organizacionais, da ocupação de outros caminhos.

O excesso de alteridade que comporta a mulher é recorrentemente controlado para os processos do cotidiano, a fabricação do corpo e da pessoa operam para que a produção e reprodução da vida social sejam possíveis, fortalecendo o indivíduo e o coletivo contra as forças não humanas, humanas e a feitiçaria, acusação severa entre os Kaiowa e Guarani de Mato Grosso do Sul e marcador máximo de alteridade incontrolável, da jaguarização.

O xamanismo combate a feitiçaria, entretanto, esta também domina os rituais do xamanismo, mas não possui a destreza no manuseio do *ñe'ë porã*, tal qual *Pa'i Kuara* e *Aña*. Desta forma produz grande impacto na vida das pessoas, sendo justificativa de homicídios, comportamentos antissociais, mobilidade, separação de casais, vingança e de ruptura com o coletivo. O corpo é fabricado para seguir o exemplo dos deuses, transmitidos pelo xamanismo e em oposição à feitiçaria.

Isto pôde ser verificado a partir das percepções sobre a categoria de *tekoaku*, considerado um período de transição do corpo e da pessoa, um momento de devir, quando se (re) configuram as relações sociais a serem estabelecidas a partir de então e fabricam o corpo e constroem a pessoa Kaiowa e Guarani. Na teoria do gênero Kaiowa e Guarani, onde homens e mulheres são percebidos como opostos, simétricos e equivalentes, pode-se vislumbrar o exercício da sexualidade a partir dos espaços e momentos de socialidade.

Não é possível desvencilhar nas análises as referências cosmológicas que organizam o mundo e o pensamento guarani e kaiowa, levando em consideração suas atualizações. De



maneira geral, os espaços de socialidade organizam pessoas, evocam alteridades, testam relações e mobilizam aspectos do xamanismo e feitiçaria, necessários não só à produção do corpo e da pessoa, mas também fundamental na produção das relações na e para a vida social.

REFERÊNCIAS

BELAUNDE, Luisa Elvira. *El Recuerdo de la Luna. Género, Sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*. Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales. Unidade de Pos Grados de Ciencias Sociales. Lima, 2005.

BECKER, Simone. Honras & Estratégias: formas de ser mulher no bairro das Flores. *Dissertação de mestrado*. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Curitiba: UFPR, 2002.

CHAMORRO, Cândida G. A. 2008. *Terra Madura, yvy araguyje: fundamento da palavra guarani*. Dourados, MS: Ed. UFGD.

_____. *Kurusu Ñe'ëngatu: palavras que la história no podría olvidar*. Assunción: Centro de Estudios Antropológicos/Instituto Ecumênico de Posgrado/ COMIN, 1995.

DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo*. Editora Perspectiva S. A. São Paulo, 1966.

GENNEP, A. V. *Os ritos de passagem*. 2. ed., Trad. Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes, 2011

JOÃO, Izaque. *Jakaira Reko Nheypyryũ Marangatu Mborahéi: origem e fundamentos do canto ritual jerosy puku entre os Kaiowá de Panambi, Panambizinho e Sucuri'y, Mato Grosso do Sul*. Dissertação de Mestrado em História. Dourados: UFGD, 2011.

MACEDO, Valéria. *Jepota e aguyje entre os Guarani. O desejo da carne e da palavra*. 35º ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 2011.

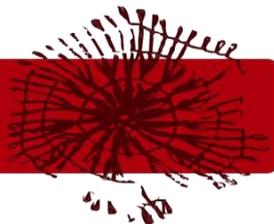
MELIÀ, Bartomeu; GRÜNBERG, Georg; GRÜNBERG, Friedl. *Los Pãi-Tavyterã-Etnografía Guarani del Paraguay contemporáneo*. Assunción: Centro de Estudios Antropologicos. Universidad Católica "N. S. de la Asunción", 1995.

MELO, Clarice Rocha de. *Corpos que falam em silêncio - Escola, Corpo e Tempo entre os Guarani*. Dissertação de Mestrado. Florianópolis/SC: UFSC, 2008. 146 p.

MONTARDO, Deise Lucy Oliveira. *Através do M'baraká: música e xamanismo guarani*. Tese de doutorado em Antropologia, USP, SP: 2002. 276 p.

MONTOYA, Antonio Ruiz de. 2011. *Tesoro de la Lengua Guaraní*. 1 ed. Apresentação de Bartomeu Meliá. Assunção, Paraguai, CEPAG.

NIMUENDAJU, Curt. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*. 1ª. Ed. Apresentação de Eduardo Batalha Viveiros de Castro. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1987.



OVERING, Joanna. Elogio do Cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica. In: *Revista MANA* 5(1), p. 81-107, 1999.

_____. O fétido odor da morte e os aromas da vida. Poética dos saberes e processo sensorial entre os Piaroa da Bacia do Orinoco. In: *Rev. Antropol.*, vol.49, no.1. São Paulo: Jan./Junho 2006.

PEREIRA, Levi M. *Parentesco e Organização Social Kaiowá*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, UNICAMP, Campinas, SP:1999, 251p.

_____. A importância da Mulher Kaiowa. *Entrevista*. IHUONLINE, 2011. Disponível em: http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=3810&secao=359 . Acesso em maio de 2012.

_____. *Imagens Kaiowá do Sistema Social e seu Entorno*. Tese de Doutorado em Antropologia Social, USP, São Paulo, SP: 2004a, 403p.

SCHADEN, Egon. *Aspectos fundamentales de la Cultura Guaraní*. Assunción, Universidad Católica, 1998.

SERAGUZA, Lauriene. *Cosmos, Corpos e Mulheres Kaiowa e Guarani. De Aña a Kuña*. Dissertação de mestrado em Antropologia, UFGD, MS. Dourados, 2013, 196p.

_____. *Aty Guasu Kuña – sexualidade e relações de gênero entre os Kaiowa e Guarani*. No prelo, 2016.

SEEGER, A., VIVEIROS de CASTRO, E. e DA MATTA. A Fabricação dos corpos nas sociedades indígenas no Brasil. In: *Boletim do Museu Nacional*, n. 32, Rio de Janeiro: Nova Série, 1979.

STRATHERN, Marilyn. *O Gênero da Dádiva*. 1ª Ed., Apresentação de Adriana Piscitelli. Tradução de André Villa Lobos. Campinas/SP: Editora Unicamp, 2006.

VIANNA, Fernando Fedola de Luiz Brito. A bola, os "brancos" e as toras: futebol para índios xavantes. *Tese de Doutorado em Antropologia*. São Paulo: USP, 2001: 459p.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A Inconstância da Alma Selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify. 2002