

VIVER EM “COMUNIDADE”: NOTAS SOBRE A CASA COMO ESPAÇO DA PRODUÇÃO DE CORPOS (D)E PARENTES KAINGANG

*Patrícia Carvalho Rosa**

RESUMO: O senso de comunidade *kaingang* se resume como um ideal de convivialidade enquanto um grupo político e afetivo constituído por meio de relações empenhadas fundamentalmente na produção de corpos (d)e parentes, cuja duração conforma os espaços de socialidade que o caracteriza como uma economia política dos afetos. Se há “comunidade” é porque anterior a ela existe uma complexa teia de ações inter-relacionadas no âmbito das casas. Neste sentido, a ênfase descritiva concerne na apresentação dos modos de conceituar casa e comunidade no interior de um grupo indígena, onde cada uma dessas partes é composta por múltiplos espaços e tecida através de relações de parentalidade, estando cada qual concebida de modo particular, de acordo com as ações desempenhadas pelos sujeitos que o conformam. Para tanto, opta-se pela descrição de alguns princípios de agregação indígenas que desvelam uma complexidade relacional e política vinculadas à produção de laços de parentesco, “das pessoas como parentes”.

PALAVRAS-CHAVE: *kaingang*, casa, comunidade, parentesco.

* Doutoranda em antropologia social, PPGAS-Unicamp; bolsista da CNPq. Agradeço a Marcela Coelho de Souza pelas leituras e sugestões prévias do material etnográfico que resultou na elaboração deste texto. Sou grata também a Vanessa Lea pelo incentivo ao assunto das casas e seus rendimentos analíticos, especialmente no que tange às discussões referentes ao assunto das relações de gênero e parentesco aqui ensaiadas.

Ao falarem de suas vidas, os *kaingang*¹ destacam a casa como sítio central da produção e reprodução de sua socialidade. A aldeia, dentro ou fora de Terras Indígenas (TI), não aparece como unidade fundamental em suas referências, já que raramente constitui-se como espaço duradouro de residência. Para o grupo de meus interlocutores, a ideia de “comunidade” refere-se ao espaço conformado pelas casas onde reside o “grupo político”, constituído por aqueles considerados “parentes” e “aliados”, via mediação de relações afetivas e políticas. As aldeias *kaingang* que conheci costumam ser setorizadas conforme os agrupamentos das comunidades.

As casas, idealmente matrilocais, que constituem juntas um “grupo político”, são contíguas, e, não raro, oferecem um pátio comum, de uso de todos; espaço por onde circulam as crianças, adultos e animais domésticos. Nestes locais, reúnem-se, além dos consanguíneos, os *iambré* (genros, consogros, cunhados) mais próximos do casal mais velho, criador da comunidade. Nas cercanias dessa casa principal ficam as casas das filhas casadas e, atualmente, dos filhos, que nem sempre deixam o espaço materno para corresidirem com seus sogros. O núcleo de cada comunidade é formado pelo casal mais velho ou que mora há mais tempo no local, sendo a mulher considerada “dona da casa” e o homem “chefe político”, pois, usualmente, é ele que faz comunicar este espaço restrito com aquele mais amplo de uma aldeia ou Terra Indígena e com aqueles além dos espaços indígenas.

¹ Os *kaingang* conformam um grupo Jê Meridional, pertencente ao tronco linguístico Macro-jê, localizado nos estados do Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná e São Paulo. O que se descreve neste texto são informações de pesquisa realizada entre 2005 e 2010, com financiamento do Cnpq, compiladas em minha dissertação de mestrado (Carvalho Rosa, 2011a). A abrangência das informações desta pesquisa esteve circunscrita a um círculo de não mais do que 45 sujeitos, localizados em diferentes localidades e inseridos em variadas situações territoriais, todos, contudo, no estado do Rio Grande do Sul. As experiências aqui retomadas referem-se aos sujeitos que, na época de pesquisa, configuravam a “comunidade” de Dona Munda e seu Ernesto, abrangendo aproximadamente 17 pessoas, situação esta que não me autoriza estender suas falas aos demais “parentes” e criar “uma teoria *kaingang*” sobre a temática. Assim, ao dizer “os *kaingang*”, estarei me referindo, ao longo do texto, sempre a esse grupo restrito de pessoas. Salvo exceções, sempre explicitadas ou aclaradas pelo contexto, ao mencionar os *Kaingang*, estarei informando algo sobre a etnia ou então utilizando dados de outros pesquisadores.

Os espaços mais amplos de socialidade, as aldeias e as Terras Indígenas, caracterizam-se por um intenso movimento de sujeitos que atesta a fluidez das alianças. Esta dinâmica implica na mobilidade quase constante de grupos domésticos pela paisagem do Rio Grande do Sul, podendo estender-se para Santa Catarina e Paraná. A relação entre as “comunidades” ou “grupos políticos” e a composição das territorialidades são modificadas em breves períodos de tempo, redefinindo o jogo de alianças. Se as condições desse jogo mudaram com a situação de confinamento, ele não estava ausente nos tempos pretéritos, em que a territorialidade *kaingang* baseava-se na ocupação de diversos sítios².

A distância física entre as casas que conformam uma comunidade está relacionada aos laços entre seus membros da mesma forma que o espaço entre as comunidades é relativo ao grau de conflito entre elas. Após um embate entre membros de uma mesma comunidade, ou entre comunidades que vivem na mesma aldeia ou TI, há uma cisão e um dos dois grupos migra para outra

² A mobilidade *kaingang* motivada pelo modo de organização social atual, em alguns aspectos, pode ser entendida pelo caráter de sua conformação política antes mesmo do contato com a sociedade envolvente e dos primeiros esforços de aldeamentos criados pelo Governo da Província, em meados de 1858, quando surge o Aldeamento Nonoai, no Rio Grande do Sul. A ideia de grupos políticos constituídos a partir de uma figura traduzida como cacique ou liderança está presente na tese de Fernandes (2003), cujo esforço analítico acerca da política e parentesco *kaingang* articula a compreensão das classificações sociais e das relações entre as unidades da organização política. O autor insere a ideia de um processo de mobilidade territorial *kaingang* motivado pelos arranjos de pessoas em torno de figuras de chefia, formando uma espécie de grupo político, conformado por famílias extensas. No trabalho de Mabilde (1983), encontramos relatos desses movimentos territoriais articulados com a conjuntura política na região sul do país, onde projetos de ocupação e desenvolvimento econômico implicaram nos primeiros processos de aldeamentos de muitos desses grupos políticos. No século XIX, momentos mais críticos de confinamento dos indígenas, vários grupos resistiram aos cercamentos, resultando, segundo as fontes historiográficas, na formação dos territórios tradicionalmente reconhecidos dessa etnia, no Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Paraná, especialmente. Em Veiga (2000), também encontramos informações acerca desse modelo de expansão e conquistas de território *kaingang*, acrescidas de fontes historiográficas e um rico material etnográfico, abarcando a história do contato e formação dos territórios atuais. Também em Santos (1970, 1993) e Becker (1976), é possível ler mais sobre os processos de contato que envolveu os Jê do sul.

aldeia, o mais distante possível. Aqueles que optam por migrar, geralmente elegem lugares onde já residam outros parentes. Cada unidade doméstica que se transfere para outro lugar pode conformar novas comunidades, sem que o vínculo com a antiga seja necessariamente desfeito.

O senso de comunidade *kaingang*, desde o qual partimos para a compreensão do sentido que empregam às casas como espaços de interação resumem-se como um ideal de convivialidade³ enquanto um grupo político e afetivo constituído por meio de relações empenhadas fundamentalmente na produção de corpos (d)e parentes, cuja duração conforma os espaços de socialidade que o caracteriza como uma economia política dos afetos. Se há comunidade, é porque anterior a ela existe uma complexa teia de ações inter-relacionadas no âmbito da casa. Esta unidade sociológica é para os interlocutores um espaço político, na medida em que na casa são realizadas importantes mediações e decisões ao modo daquilo do que se produz nos espaços de discussão e interação pública da aldeia.

É muito próximo do ambiente urbano, distante não mais do que 12 quilômetros de uma pequena cidade do interior do Rio Grande do Sul, que está localizada a comunidade indígena de dona Munda e seu Ernesto. Um casal *kaingang* – ela, uma mulher de alegres 40 anos de vida, e ele, com seus cinquenta e poucos anos, liderança conhecida entre os seus parentes indígenas. Dona Munda, orgulhosa, agrega na adjacência de sua casa outras três unidades residenciais: a de Feliciano, a de Luísa e a de Marlene, suas filhas, onde cada qual correside com seus respectivos esposos e filhos solteiros. A casa de dona Munda e aquelas que a circunda está formando um “grupo de parentes”, com aproximadamente 17 pessoas, relacionado por linha de parentesco feminino.

Inserida no interior de uma Terra Indígena *kaingang*, situada no noroeste do Rio Grande do Sul, que abrigava no tempo de pesquisa cerca de 600

³ Usado nos termos propostos por Overing & Passes (2000), quando referem-se ao conhecimento estético que corresponderia às capacidades interiores das pessoas em manter relações sociais produtivas e agradáveis com quem se trabalha e convive.

sujeitos, a comunidade a que pertence dona Munda nos servirá de ponto de partida etnográfico para a compreensão do sentido de “casa” como espaço de redes de relações particulares orquestradas entre sujeitos específicos que se inter cruzam para então delinear uma extensão de sua potencialidade: “comunidade de parentes, de amigos e aliados políticos”. A casa é mencionada como unidade fundamental de sua socialidade.

O objetivo do texto é, optando-se aqui pela escala reduzida das relações microlocalizadas, descrever alguns princípios de agregação *kaingang* que desvelam uma complexidade relacional e política vinculadas à produção de laços de parentesco. Apresentam-se aqui as relações entre os sujeitos, suas interações e ambientes inspirados na metodologia empregada pela antropologia do cotidiano⁴, à medida que ajuda a pensar as formas *kaingang* de produção de vida, privilegiando-se do olhar para a intimidade doméstica como contexto para o entendimento dos processos de “aparentamento”. Estes últimos são manifestados simultaneamente por conexões entre consanguíneos e afins construídas através de relações de consubstancialidade e produção de alianças conjugais. O texto explora alguns dos critérios de socialidade, destacando os namoros e arranjos maritais como vetores iniciais e mantenedores da casa e de suas extensões, respectivamente. Para tanto, descrevo algumas etapas do ciclo de vida descritas como eventos fundamentais que alicerçam os cálculos preferenciais de parentesco e constituições dos laços conjugais, cujas alianças construídas definem os contornos das casas e desenham as comunidades de parentes.

O PONTO DE PARTIDA: POLÍTICA DOS CORPOS, CONFIGURAÇÃO DE ESPAÇOS

As ilustrações etnográficas que lanço mão são frutos da pesquisa com o grupo de interlocutores pertencentes à comunidade de dona Munda e seu Ernesto. Na ocasião da pesquisa, meu interesse voltava-se à discussão acerca

⁴ Refiro-me aos trabalhos de McCallum (op. cit), Overing (op. cit), C. Hogue-Jones (1979).

dos saberes indígenas relativos ao corpo, sua fabricação e formas de manejo. Aprendi que esses processos estavam simultaneamente sendo realizados para a produção de parentes e para a construção da pessoa-humana⁵.

Para compreendê-lo, em um dia qualquer na aldeia, em companhia de dona Munda, ela me disse que eu deveria observar mais, sem participar tanto. Segundo ela, isso me permitiria apreender um conjunto de elementos que eram fundamentais para que eu desvendasse a ideia de pessoa e do sentido que empregavam às ações diárias de produção dos corpos, as quais geravam significados para as rotinas diárias, revelando uma conceituação peculiar de ser kaingang segundo a qual os corpos têm de ser humanizados pelos parentes através de processos cotidianos para a aquisição de atributos específicos. Ela me dizia, na ocasião, que o intercuro sexual é considerado o meio primeiro de se fazer “novas gentes” e que a sexualidade está envolta em uma etiqueta discreta relacionada com certos requisitos necessários para a formação do corpo e da economia de substâncias entre seus produtores. Tal informação fazia parte do repertório explicativo por ela acionado para me conduzir no caminho do que significava ser parente. Naquele dia, curiosamente, estávamos em outro terreno que não o de sua casa, ou das casas de suas filhas, quando ela me chamou a atenção para o fato de a natureza íntima de tal tema, explanando em voz baixa, ser temática privada, “assunto da casa”.

Foi, então, seguindo as recomendações metodológicas de dona Munda, que comecei a conhecer a estrutura básica de organização da vida cotidiana: quem vivia onde, com quem se compartilhava a casa, com quem se casavam. Passei a observar os espaços de convivência nos quais pessoas se relacionavam e que assuntos teciam entre si, por onde circulavam. Percebia paulatinamente as diferenças entre as habitações, os circuitos que percorriam os alimentos e onde eram preparados, notando, assim, que seu preparo e consumo expressava

⁵No imaginário indígena, o entendimento de pessoa como humano e como parente é alocado no plano do construído. Citando Coelho de Souza, “aquilo que faz a identidade dos Humanos como tais é a mesma coisa que faz de todos eles, por definição, parentes. Se tomamos ‘pessoa’ como significando ‘pessoa-humana’, portanto, estamos diante de uma ordem cultural em que não se pode dizer, como disse Schneider do parentesco americano, que ‘o parente enquanto uma pessoa é bastante diferente dos traços distintivos que definem uma pessoa enquanto um parente’”. (Coelho de Souza, 2001. p. 82).

certo modo de alimentar-se, circunscritos por regras de compartilhamento, “evitações” e cardápios particulares. O que estava em jogo, e que D. Munda insistia para ser objeto de observação, era o processo de produção corporal como o meio contínuo de formação de um *kanhgág kar*, “coletivo humano”. Descrever esse processo foi um exercício de pensar relações entre corpos compósitos, elaborados no intercâmbio de substâncias, pessoas, objetos e alimentos e afetos entre grupos de sujeitos particulares, os responsáveis pela formação contínua de corpos e pessoas. Uma cadeia relacional, que ao final produzia a ideia de “comunidade de parentes”.

Isso resultou na visibilidade de outros aspectos necessários para a apreensão dessas redes de significado que se manifestava. Havia subjacente aos fragmentos etnográficos que recolhia uma concepção do que seria partilhar do mundo e como isso estava relacionado a um tipo de corporalidade a ser construída. Para tanto, era necessário seguir etiquetas recomendáveis, cuja finalidade envolve a administração das relações político-afetivas e dos componentes corporais para produzir cada sujeito como uma “pessoa verdadeira”. O que, em suma, significa produzir alguém com um “corpo maduro”: um corpo capacitado a se mobilizar com outros, novos parentes, ao mesmo tempo em que se produz a si mesmo como tal.

A economia da convivência de que me falava dona Munda e outros personagens destas histórias, levou-me a apreender a casa como espaço onde pessoas adquirem sua primeira identidade, manifestada, após o nascimento, pelo recebimento de seu nome (*jiji*), e pela aquisição da alma (*kumbã*). Com esses elementos incorporados, nasce um corpo singular (*hã*), reconhecendo-se, então, enquanto pessoa. É no espaço da casa como unidade social que se reconhecem as primeiras ligações de parentesco e afinidades, passando-se a pertencer a um grupo social mais amplo. O que, de certo modo, significa dizer que, por um lado, os aspectos sociológicos, metades e nomes, prestam-se a inserir o sujeito numa arena possível de relações potenciais, orientando os casamentos preferenciais e a produção da “semelhança”. Por outro lado, o próprio casamento, idealmente exogâmico, está associado à produção da “diferença”, quando a afinidade é construída através da troca de mulheres entre as comunidades.

Usa-se, pois, “casa” e “comunidade” como termos descritivos, designando uma concepção fortemente relacional. As casas são unidades sociais definidas por critérios de parentesco mediados por condição de negociações político-afetivo orquestrada pelo casamento das filhas do “chefe da casa”. Tais critérios apresentam-se mais relevantes do que uma lógica de que pertença a uma unidade territorial⁶. Para os *kaingang*, pertencer a uma casa ou comunidade não está vinculado a um sistema de transmissão de herança, de nomes ou prerrogativas rituais, de transmissão de posições políticas, tampouco a formas de descendência⁷. A casa relaciona-se à noção de núcleo doméstico, constituída por um casal e por seus filhos solteiros, como na casa de dona Munda. Protótipo que não exclui outras possibilidades de configuração como será visto doravante.

Ao descrever suas casas, os interlocutores indígenas revelam formas particulares de relações. Eles sublinham a pluralidade e a complexidade negociável das relações entre pessoas, aspecto fundamental para o entrosamento das dinâmicas domésticas em processos mais abrangentes da arena política. Nesse sentido, os interlocutores concebem “comunidade” como um grupo de vizinhança formado por domicílios, cujos membros são proximamente aparentados. O seguimento residencial de dona Munda e seu Ernesto, o de suas filhas, e as unidades domésticas das filhas destas se organizam, nesta lógica, enquanto comunidade: uma noção correspondente à família extensa, equacionada por esses sujeitos à ideia de “grupo político”. Sua morfologia

⁶ Dado a fluidez das relações entre os grupos político-afetivos, no contexto da comunidade de seu Ernesto e Dona Munda, nascer em uma certa casa não, necessariamente, vincula um sujeito a certa espacialidade territorial. Para eles, o pertencimento de um *kaingang* a alguma territorialidade é orientado de acordo com o lugar onde seu umbigo foi enterrado, o que nem sempre coincide com o lugar onde efetivamente nasceu. Isso porque esse ato manifesta vínculos do sujeito com a “terra” (*ga*), traduzida como “aldeia dos vivos, dos parentes”, fornecendo subsídio para o entendimento da compreensão da ideia nativa de “território tradicional”, que, evidentemente, não se encerra nesse processo.

⁷ Para conhecer exemplos de grupos indígenas onde a pertença à casa, às malocas ou a outras formas de habitação indígena diferencia-se dos critérios aqui descritos, ver, por exemplo, Da Matta (1976), Vidal (1977), Carneiro da Cunha, (1978), C. Hugh-Jones (1979), Caiuby Novaes (ed.) (1983), Lévi-Strauss (1984), Lea (1986), Carsten & S. Hugh-Jones (1993), Lasmar (2002), Descola (2005).

expressa um critério (ideal), mas único, de socialidade mobilizado pela exogamia marital e padrão de residência uxorilocal.

No que concerne às referências espaço-temporais, o que deve ficar claro é que a característica central da socialidade *kaingang* conhecida por mim manifesta-se nas relações locais, mais do que, por exemplo, nos eventos da aldeia, da Terra Indígena. Não há um padrão, uma uniformidade, no que tange à morfologia das aldeias *kaingang*. Uma TI pode conter variados números de aldeias, a depender de sua extensão territorial e configuração política interna. Esta, a que me refiro no texto, possui três aldeias, alocadas em espaços diferentes e distantes entre si. No interior de cada uma delas há um número variado de comunidades – uma, a de dona Munda e seu Ernesto.

No local, nas comunidades, as etiquetas de reciprocidade e senso de cooperação existem enquanto meios de relações produtivas e criativas e, sem dúvida, prazerosas àqueles nelas engajados. O que constitui a comunidade não é obrigatoriamente o que edifica a unidade territorial ou indenitária. Cada um desses componentes do cotidiano *kaingang* parece-me resultar de processos conceituais indígenas de natureza distinta. O que não significa negar que o que os faz uma comunidade e aquilo que os conforma como “grupo *kaingang*” não seja de mesma natureza.

Tanto a casa quanto a comunidade, por exemplo, constituem algum tipo de “todo” em relação às escalas em que operam. Se as aldeias operam como um “todo” em situações específicas, como as que envolvem questões de políticas de reivindicações fundiárias, por exemplo, as casas e os segmentos que as compõem também devem constituir um “todo” em relação a alguma “outra parte”, um movimento constante e sempre dependente da perspectiva na qual se está inserido⁸.

⁸ Ver Hamberger (2005) para uma interessante discussão entre a noção de espaços e a produção de alianças matrimoniais.

“CASAR PARA CRIAR COMUNIDADE”

“Vamos, vamos logo. A festa já está no ritmo da conquista”, dizia-me a filha de Luísa, acompanhada de sua prima, filha da irmã de sua mãe. Elas se dirigiam ao campo de futebol, em uma das aldeias no interior da Terra Indígena em que viviam. Lá, elas iriam apreciar a festividade que ocorria num domingo de sol quente na primavera de 2008. Ambas as jovens eram moças solteiras, “prontas para casar e criar casa”. Segundo elas, essas festividades são momentos “de ver quem tem para casar”.

Prontamente as segui, motivada pela curiosidade de compreender melhor o que me diziam. Sua avó, dona Munda, sentada à sombra de uma amoreira, ao lado de sua casa, próximo de onde estávamos, incentivou-me, dizendo: “Vá lá, vê se elas aprenderam como se faz. Depois lhe conto mais sobre os casamentos”.

Na festa, os olhares que se cruzavam eram embalados ao som alto de músicas regionais cantadas pelo grupo de músicos *kaingang*. A cada troca de olhar, sussurros eram feitos entre os jovens que compunham os vários grupos de solteiros que ali se reuniam. As meninas me mostravam os garotos pelos quais se interessavam, tecendo comentários sobre as possibilidades de eles serem ou não maridos potenciais. Animados, esses jovens indígenas dançavam entre si, quase sempre entre o grupo de germanos. Com isso, cuidavam-se para não cometerem alguma “fraqueza”, qualificada, por exemplo, como “namorar o filho do inimigo” (político) de seu pai ou de seu irmão. Isso porque, segundo uma das jovens indígenas, “eles têm as relações deles e, se eu me meter, eles terão que decidir se posso ou não” (namorar o garoto desejado).

Um dos ensinamentos que dona Munda repetia a elas era sobre o caráter “desgostoso” de namorar os rapazes cujos pais não tinham boas relações com os seus na arena dos assuntos associado à política local. Tal atitude poderia incentivar discussões desnecessárias entre as comunidades, gerando celeumas. Tal critério de escolha manifesta-se nesta passagem:

“Para dançar com fulano, que é bonito, eu não posso ter segundas intenções. Ele é quase primo, sabe. Mora com a

minha tia Marlene, ali ao lado de casa; é parente de seu esposo. Mas, com esse outro moço eu posso dançar sem problema: ele é solteiro, de marca diferente da do meu pai, e o pessoal lá da casa dele se dá bem com os de minha família”, comentou a filha de Feliciano, animada.

Essas falas remeteram-me diretamente às conversas que havia tido com a avó das garotas, dias antes da festa, quando ela me explicava que o namoro é o ato de início das negociações para a construção de alianças entre um conjunto de homens que se tratam como afins. No caso em consideração, o ideal de relação conjugal é aquela em que as mulheres da casa buscam na comunidade vizinha, perto ou distante, um cônjuge, possibilitando, assim, a imperatividade do princípio de aliança *kaingang*. Este consiste na criação de laços de solidariedade entre coletivos pré-diferenciados à medida que os consogros trocam entre si membros de suas respectivas comunidades. A criação de alianças é desenhada segundo formas possíveis e desejáveis de relação apoiadas no pressuposto da alteridade das metades que guiam, em certa medida, as rotinas cotidianas, as condutas, os afetos e os desejos individuais.

Para melhor situar o leitor nesse universo jê do sul, de modo breve, conjugam-se a seguir algumas informações relevantes para a compreensão desses diálogos no que tange aos aspectos estruturais dessas normativas que prescrevem as alianças conjugais. Depois, seguimos com o tema dos namoros e casamentos.

Essa etnia indígena é caracterizada nos estudos etnológicos, em primeiro lugar, pela presença de uma organização social dual materializada na existência das metades *Kamé* e *Kairu*, concebidas idealmente como exogâmicas, que, em uma relação assimétrica, são complementares e opostas⁹. A organização dualista manifestada nas divisões de metades presta-se a nomear, a classificar e a criar um sistema de significação como diretriz para ações e organização dos segmentos sociais *kaingang*, onde o modelo de diferenciação é necessário para

⁹ Para informações mais detalhadas, ver Nimuendajú (1993[1914]), Veiga (1994, 2000) Crépeau (1997, 2002, 2005).

a sustentação do *socius*. As metades e os nomes são componentes imateriais da pessoa: o primeiro é transmitido pelo pai, o segundo é dado e está condicionado ao primeiro, na medida que expressa atributos e identifica o sujeito como membro de grupo. Assim, os termos de humanidade local – “as marcas” – são instrumentos contrativos entre modalidades de agências e tipos de sujeitos. E, justamente por isso, geram relações criativas, mantendo a diferença necessária à produção e manutenção do *socius* em foco. E, nesse enredo, os nomes diferenciam os que são “gente de verdade”, pessoas dotadas dos signos de diferenciação, ser *kamé* ou *kairu*, entendidos como aqueles passíveis de articular laços de parentesco e alianças, daqueles para quem a possibilidade de elaboração de laços desse mesmo tipo não são oferecidos, como ocorre com os mortos e outras categorias de alteridades, especialmente os “espíritos donos” habitantes das matas. Isso porque, essas categorias de seres não possuem os traços de distinção referidos, sendo a eles reservado modos de interação restritos e cuidadosamente administrados, pois esses agentes carregam em sua condição não-humana perigos àqueles com os quais ocasionalmente mantém intercâmbios.

Um primeiro ensinamento de dona Munda foi-me reforçado na ocasião da festa, indicando que as metades servem como meio de organizar os sujeitos: “as marcas são assim, para isso de nos colocar agindo com os outros. Sempre com um jeito que faça essas diferenças do *Kamé* e do *Kairu* ficarem boas”. Ser *Kamé* ou *Kairu*, portanto, designa ser parte de um conjunto de formas de vida, na qual existem “regras das metades”. Uma delas é chamada por nós de exogamia. As metades aparecem como fonte ordenadora também na ideia de que o casamento presta-se a criar “parentes e amigos” e “corpos bem feitos”.

Voltemos à questão de “pegar do marido” para chegarmos à noção de “ter casa”. O critério de diferença de “marca”, contudo, não é o único requisito para um bom casamento. Ao namorar, deve-se observar para além desses traços estruturais. Diziam-me as jovens indígenas que era importante saber se o pretendente “é do grupo político de meu pai e também se ele está longe, não correndo o risco de ser um primo”. Nesse caso, dizem que os

corresidentes são “parentes próximos”, mesmo quando os tratam como *iambré* – “aqueles de marca diferente”, em contraste com termo *kaitko*, traduzido como “parente de sangue”. O que torna compreensível que tampouco deve casar-se com moradores da mesma casa, postulando que “ser e fazer-se como parente” reside na intenção demonstrada, na motivação de alguém em compartilhar potências, substâncias corpóreas e alimentares e residência para ativar, em si e nos outros, relações que os coloquem em espaços e tempo similares, a ponto de suas ações afetarem-se mutuamente de maneira moral, positiva e sociável.

Isso remete à teoria de concepção, cujo mote é que as relações conjugais sejam produtivas para fazer pessoas *kaingang* com qualidades desejáveis. Na gramática do parentesco *kaingang*, não se pode ignorar o fato da proibição de relações sexuais com aqueles considerados parentes: “aqueles que vivem próximos, que dividem comida” e, quem, sobretudo, “dá um pouco para o corpo” pela criação de laços de substâncias, o que chamam de *kafy*. Trocar substâncias corporais por meio de atividades sexuais com pessoas da mesma metade implica, segundo o princípio de reprodução em tela, na formação de corpos sobrecarregados de semelhanças devido à “mistura de sangues parecidos”. Isso acarreta na produção de “corpo pesados”, “malfeitos”, pouco convenientes aos desejos manifestados. Esses fatos assinalam os gradientes de proximidade e afastamento¹⁰ inerentes ao conceito de parentesco indígena, revelando, assim, categorias de afins potenciais e consanguíneos sempre relativos e não demarcadas apenas pelos critérios genealógicos.

Cabe destacar que a casa opera nesse contexto indígena como ponto de referência em relação aos demais espaços e está diretamente relacionada à concepção de pessoa e corporalidade como coextensivas à produção do parentesco. E, seguindo tais asserções, pode-se sugerir que o matrimônio e as residências surgidas dessa relação engendram um sistema integrado, não sendo possível conhecê-los como partes separadas. Se essa associação está correta,

¹⁰Sobre a interferência do gradiente de distância (social) sobre o dualismo, seja terminológico do dravidiano, seja institucional das metades, ver Viveiros de Castro (1993), e para os casos Jê, ver Coelho de Souza (2002).

pode-se ainda sugerir que a casa e a produção de corpos (d)e parentes são representações simbólicas sobre um mesmo universo conceitual.

O casamento requer uma equação. De um lado, o pai da noiva a doa para o seu genro, o qual, em troca, e, tendo em vista o aspecto uxorilocal da forma de residência do grupo, passa a pertencer à comunidade do primeiro, cuja “casa de sua esposa” é a unidade geradora do “grupo de parente”, *ing*. Esta dinâmica das alianças matrimoniais tende a ser estabelecida entre dois homens da mesma geração, os consogros, por meio de seus filhos: os esposos potenciais entre os *kaingang* que conheci, parecem ser, em geral, filhos de homens que se chama de *iambré* – “afim”, “cunhado”.

Se, por um lado, a condição marital dá movimento às alianças políticas, atualizadas na arena masculina, responsável por promover e aprovar os casamentos; de outro, ela aparece como o espaço de fluxo corpóreo, de trocas de partes entre os parceiros para gerar novas pessoas e parentes. Os laços de substância promovidos pelas ações geradas nesse tipo de relação são regidos pelo regime de diferenciação entre corpos segundo as qualidades ideais contidas nas “marcas”, que são incorporadas ao longo do ciclo de vida do sujeito. Desse modo, o que define a produtividade da relação marital é, além da descendência *Kamé* e *Kairu*, como essas potências corporais e os componentes de cada parte são acionados para gerar em outros as qualidades desejáveis para aquilo que conceituam como “pessoa verdadeira”.

Por fim, essas informações etnográficas permitem conectar a ideia de construção da pessoa e da fabricação de um corpo com o que concebem como a casa, suas definições espaço-temporais. Isso porque reside na continuidade entre os membros de “casas aparentadas” uma demonstração de estar esta unidade social indissociável das redes de pessoas e relações que a constitui.

Os homens, ao contrair matrimônio, devem passar a habitar a comunidade do sogro. E ao ter o seu primeiro filho, ele, com auxílio dos homens da família da esposa, fundarão a sua nova moradia. Esta pertencerá à sua companheira e estará localizada nos arredores da casa de sua sogra. Essa mudança de casas pode ocorrer também antes do nascer do primeiro filho, o que é bastante comum nos cenários em que realizei a pesquisa.

A preferência manifestada pelas interlocutoras em relação a permanência da filha próxima da casa da mãe é justificada pelo fortalecimento do tom de cooperação entre elas, seja na roça, seja na coleta de matéria-prima para a produção de objetos da cultura material, para a venda subsequente de alguns artefatos, seja nos cuidados com a casa e com os parentes, nas relações políticas internas e destas com universos não indígenas. Segundo elas, esse tipo de relacionamento só faz explícito que “somos nós que ordenamos as casas. E o que se passa dentro dela, ou nos arredores, é assunto nosso também”. Voltaremos a esse tema nas páginas seguintes para pensarmos sobre as diferenças qualitativas entre a “dona da casa” e o “chefe da casa”. Detemo-nos por um instante mais nos modos de agregação social que implica na conjugalidade.

“ESTAR EM COMUNIDADE, VIVER COMO PARENTE” SOCIALIDADES EM TRANSFORMAÇÃO

Foi conhecendo quem habitava as casas, produzindo sentidos e genealogias, que observei haver processos de mudança na estrutura ideológica da forma de organização do grupo, notadamente naquilo que diz respeito ao padrão de residência e de casamento *kaingang*. O padrão uxorilocal tanto quanto das morfologias habitacionais têm adquirido novos formatos e significações a partir das práticas matrimoniais interétnicas. Vejamos um exemplo ocorrido no seio da comunidade de dona Munda e seu Ernesto que apresentam indicativos interessantes. Essas mudanças revelam que tais modificações não altera o senso de “comunidade de amigos, de parentes e aliados políticos”, mas apresentam processos de transformação relativos aos novos padrões de vida e interesses particulares.

O caso sobre o qual me debruço aqui trata de João, filho de Feliciano, casado com uma mulher não indígena. O casal reside na casa da mãe do cônjuge, mesmo havendo condições de construir a sua própria moradia. Segundo Feliciano, “é preciso ensinar à moça o jeito índio de se fazer parente”, por isso a inserção da moça na casa da sogra. Não é possível me estender aqui

a todos os novos modelos de relação advindos dos arranjos conjugais interétnicos que conheci em campo, mas cabe mencionar esse caso pelo potencial analítico que possui e sua relação com o tema em questão. Ele sublinha uma formulação indígena que remete ao modo leachiano de análise dos eventos: um potente jogo relacional que intercala estruturas e estratégias, permitindo observar a positividade das disparidades conceituais entre o modelo ideal indígena – de seus antropólogos – e os fatos observados em campo. Inteligentemente, os interlocutores desta pesquisa sabiam jogar com formas variadas e simultâneas de apreensão da realidade indígena, segundo seus interesses e contingências. Mesmo com experiências diferenciadas, com apreensões do mundo dissonantes, o grupo de interlocução compartia do sentido daquilo que chamam “estar em comunidade, viver como parente”. Havia ali, um indício do que seria viver bem.

Na ocorrência do casamento de João com uma esposa estrangeira, a leitura dos interlocutores é que a esposa “branca” é uma alteridade possível de familiarizar, sendo atribuída a ela uma “metade inventada”, seguindo o “costume” exogâmico¹¹. Aqui, para ser breve, coloca-se em relevo que a diferença étnica faz a função da metade. Por ora, no que nos interessa debater, os efeitos práticos desse tipo de conjugalidade construída por João sobre a organização das casas e das comunidades é dito menos “negativo” do que o seu contrário simétrico, o casamento de filhas com estrangeiros. Conheci casos em que mulheres *kaingang* que adquiriam casamentos com homens não indígenas passavam a morar fora de suas comunidades e quando estabelecidas em aldeias, ao se casarem, mudavam-se para cidades ou espaços externos a essas espacialidades.

Partindo do caso de João, o ideal de socialidade se mantém, “porque o que vale mais aí é a reprodução de nossa cultura, de fazer filhos com metades, que possam nos casamentos deles refazer o costume”, disseram-me, certa vez, dona Munda e Feliciano. Ou seja, mantém-se o princípio de descendência patrilinear, observando que a consanguinidade engloba a afinidade, neste exemplo, ao menos. Essas mulheres estão traduzindo uma ideia bastante

¹¹ Carvalho Rosa (2011a, 2011b).

complexa relativa à teoria de concepção que, sucintamente, produz o “pai do corpo”, aquele que fabrica um *kaingang pẽ*, traduzido por meus interlocutores como “aquele *kaingang* verdadeiro, filho de pai índio *kaingang*; aquele que tem marca”. Aos filhos de pais não indígenas, é recorrente que se utilizem do termo de referência “indiano”. Este termo e a distinção subjacente são associados ao entendimento de que o sêmen¹² paterno é o signo material da relação que vincula os indivíduos segundo uma linha de contornos mais rígidos definidores do pertencimento grupal. E que levada às últimas consequências, caracteriza o pertencimento étnico.

Este mesmo caso, no ponto de vista de seu Ernesto e Miranda, pai de João e esposo de Feliciano, o casamento interétnico, não fragiliza a “comunidade deles”, uma vez que “a nora branca facilita nas negociações com o universo dos não indígenas; ela opera como mediadora”.

Essas novas configurações maritais respondem às profundas alterações que afetam os grupos indígenas no cenário atual de relação com o meio urbano. Existem, segundo os interlocutores, estratégias de interação nas formas de ação que se evidenciam como respostas a outros complexos de interesses, mas que não perde de vista o horizonte da produção de semelhanças e diferenças, mencionadas anteriormente. E, a partir do exposto acima, percebe-se a existência de princípios normativos sociais de organização claramente definidos. Contudo, seria equivocado afirmar que há uma uniformidade. O que significa dizer que, metodologicamente, é interessante observar as variações internas, quando necessário, para captar a forma como esses dois níveis, modelos e práticas, se combinam dentro de um contexto histórico de inter-relacionamentos e suas implicações nas experiências cotidianas: “melhor trazer para perto o filho, do que perdê-lo para os pais da mulher branca”, contava João, ao concordar com as falas de seu pai e de seu avô. Segundo ele: “aqui eu tenho lugar e ela (esposa branca) ganha um, com minha

¹²No que concerne à gestação, esta substância tem a função de criar o *hã*, “essa parte física da pessoa, de carne, ossos”. Para que esta parte da pessoa exista como “gente de verdade”, como potencial de *kanhgág kar* é preciso que ela seja formada e “isso leva tempo; ocorre durante a vida toda: começa na barriga e segue até a morte; começa na casa e segue por outros lados, com namoros e casamentos”.

mãe e irmãs”; “mas a gente não ganha casa”, conclui. Paremos por aqui, para retornar ao tema dos casamentos, do “ter casa”.

Esses arranjos conjugais mencionados estariam operando segundo os modelos, estando em constante processo de atualização conforme se sinta necessidades de se buscar um “equilíbrio dinâmico” nas economias conjugais e que se alinham também em nível das relações políticas. Como cada núcleo residencial compõe uma peça do nexos exogâmico ideal, a distância social entre eles cresce, conforme o afastamento geográfico e concepções políticas divergentes. Daí, sendo então valorizados os casamentos realizados com certo distanciamento genealógico – justificados pela teoria de concepção e proximidade política – pelo caráter de aliança almejado.

DONAS DAS CASAS, CHEFES POLÍTICOS

Foi durante as conversas sobre essas novas formas de arranjos conjugais que ouvi dizer pela primeira vez sobre as categorias “dona da casa” e “chefe da casa”. Isso nos remete ao comentário de João com relação à relevância dos esforços de suas “parentas”, mães e irmãs, no processo de aproximação de sua esposa não indígena. Elas, como “donas das casas” onde residem, incorporam a estrangeira por meio de processos de consubstancialidade, domesticando a sua diferença, para convertê-la em semelhante, a ponto de tornar-se uma “aparentada”.

Implícita nos cálculos de escolha dos cônjuges, está a noção de que as pessoas impactam umas às outras de modos diferenciados. Por um lado, a eficácia da mutualidade da socialidade feminina e da masculina deriva da ação coletiva, baseada no compartimento de identidade. Por outro, derivam de relações particulares, fundadas na interdependência e na diferença entre as pessoas. Neste sentido, a construção da pessoa como *kaingang* verdadeiro, pois, constitui-se também no âmbito das relações conjugais e expressam um ideal de plenitude: a criação do *kafy*. A semântica do termo traduz a combinação de respeito, afeto, ternura, partilha, vontade, lembrança, desejo. Sobretudo este estado manifesta-se no corpo, como uma espécie de “bolsinha” que armazena sentimentos e produz efeitos através das ações. Aqueles que a

possuem são considerados “aparentados”. A inserção da nora estrangeira segue essa lógica, prepara-a para a metamorfose, torna-a semelhante.

Em conjunto, esses componentes do ordinário sustentam a administração da unidade residencial, cuja ordem é feita para reinar pela busca constante de um equilíbrio entre formas ideais de se viver bem e as necessidades contextuais de alinhamentos políticos. O que não deixa escapar, nesse contexto do ideal de viver bem, estratégias de fuga dos desconfortos morais sentidos.

Quando ocorrem rupturas conjugais, é comum que os filhos solteiros retornem para a casa da mãe, enquanto as filhas separadas, havendo condições para isso, seguem em seus domicílios na companhia de seus filhos. Quando isso se passa entre uniões interétnicas, como no caso de João, a ex-mulher é convidada a se retirar da casa da sogra e os filhos passam, não raro, a ser um tema de disputas, ainda que haja autonomia da criança para escolher com quem residir. Ao se distanciarem, desmantela-se o *keafj*; perdem-se as conexões.

A diferença de *status* entre os membros da casa elementar: “a dona da casa” – as esposas –, com exceção daquelas não indígenas e o “chefe da casa” – representado neste caso pela figura de seu Ernesto, Miranda, mas não de João –, pode ser lida como parte produtora do *socius kaingang* no que configura a equação distintiva entre homens e mulheres e os manejos destes com interior e exterior. A primeira dimensão é produzida com mais veemência pelas afetividades femininas, que versam sobre a administração dos alimentos, seu preparo e circulação, ações indispensáveis à construção de “corpos bem feitos”. As agências femininas estão relacionadas, assim, ao interior da casa, enquanto as agentividades masculinas referem-se à produção das redes de alianças, às trocas, portanto, voltam-se ao exterior da casa e da comunidade¹³. Uma “sócio-lógica”, onde cada parte parece assumir um lugar na geometria da casa e da

¹³ Embora campos de ação masculinos e femininos cooperem mutuamente na configuração da casa e da comunidade, de seus arranjos constitutivos, e esta seja concebida como sítio político de relevância bastante acentuada, são os homens que administram a aquisição de matrimônio, são eles que competem por mulheres. Ter-se-ia como sugestão de análise, inspirada por Seymour-Smith (1991), um discurso de igualdade, reciprocidade e “harmonia” no âmbito do parentesco gerado pelas “mulheres entre elas”, no local, nas casas. Enquanto coexiste um discurso hierárquico referente à afinidade produzida nas relações “homens entre homens” voltados ao exterior.

comunidade como lugar privilegiado para a produção e replicação do parentesco, concomitantemente. A comunidade descreve um modo de coabitação, enquanto processo constitutivo de pessoas calcado sobre identidades continuadas e dois tipos de socialidades, no que se pode sugerir em termos de relações de gênero.

O caso de João e sua esposa “branca” expressa, na prática, essa diretriz indígena: ele, seguindo ao lado do pai, mesmo que na casa da mãe, ajuda no fazer diário dos negócios com os políticos e outros administradores públicos que facilite a vida na casa e na comunidade, garantindo acesso a um conjunto de benefícios, que no contexto de disputas internas à TI onde residem, é traduzido como forma de prestígio, de fortalecimento do capital simbólico que garante maior aglutinação de parentes ao redor do casal criador da comunidade. Para dona Munda, isso “fortalece a casa” e, para Ernesto e Miranda, “João ganha prestígio político e econômico”, porque sabe transitar entre os universos indígenas e aqueles ditos dos “brancos”, de modo eficaz – qualidades necessárias para tornar reconhecida uma condição potencial para liderança local.

No modelo padrão, em que o filho sai da casa da mãe, ao chegar à casa da sogra, o novo membro deve ao sogro obrigações de suporte político e econômico. Mas nem por isso o cônjuge estrangeiro será desvinculado de sua comunidade materna, revelando o tom da aliança pretendida, pois esse aparece como figura mediadora entre os consogros.

As mulheres da família elementar, tanto da esposa quanto da família do esposo, por seu turno, ocupam uma posição central neste sistema de alianças: elas proporcionam o crescimento da comunidade de seus pais, cujo prestígio está envolto no “tamanho/força de sua espacialidade”, tornando-os visíveis, segundo informam as interlocutoras, no movimento dos corpos (d)e parentes e nos arranjos de novas casas e nas conexões destas com a forma organizativa de suas vidas. Num contexto onde a diferença entre as partes da relação são necessárias ao equilíbrio do nexa residencial, no plano das macro-relações, tais distinções efetivam as redes de aliança.

No caso das “noras brancas”, potencialmente ocorre a aproximação dos “parentes não índios”, configuração esta que, de outro modo, produz

alinhamentos político-afetivos relevantes para as relações com o mundo externo, manejadas pela arena masculina. O caso dos casamentos de mulheres *kaingang* com não indígenas não anula esse tipo de aliança, mas, de acordo com as falas etnográficas, isso “enfraquece a comunidade”, já que há certa preferência pela construção da casa da filha dentro da comunidade, justamente como meio de manifestar sua “força”. As mulheres indígenas que contraem casamentos com não indígenas tendem a deixar a “comunidade da mãe” e a construir fora dali sua habitação. Esta não perde o vínculo afetivo com os “parentes índios, mas não são bem avaliadas”. No caso das mulheres indígenas, o casamento com estrangeiros não foi associado a algum tipo e atualização da lógica exogâmica. E os “maridos brancos” que conheci não eram afetados por processos de afinidade, não incorporavam “metades inventadas”, e seus filhos eram referidos pejorativamente como “indianos” ou “misturados”.

Percebe-se que, neste cenário, as alianças matrimoniais, além de serem os alicerces para a constituição de uma comunidade, são ainda os vetores de sua manutenção. O matrimônio poderia ser traduzido, então, como mecanismo de extensão do grupo político-afetivo, fortalecido bilateralmente, mas sempre circunscrito na tensa atmosfera de semelhança e da diferença.

A partir disso, entende-se que o domínio territorial de uma comunidade está, portanto, relacionado à sua extensão: “quanto maior, mais forte ela se torna”. Casar as filhas é senão obter “parceiros políticos” em outro lugar e, ao mesmo tempo, alargar e fortalecer as redes locais. “Casa-se para criar comunidade” e “estar em comunidade é estar entre parentes”, replicando-se relações. A socialidade no cenário jê do sul aproxima-se da ideia de Janet Carsten de *relatedness*¹⁴ no sentido de estarem essas pessoas, constituintes das comunidades, envolvidas com outras e, apenas nesta articulação, é que se concebem como pessoas plenas. Em outras letras, cada pessoa *kaingang* é conceituada pelos interlocutores da pesquisa como parte de relações que simultaneamente as elaboram e as fazem componentes da produção de outras, algo no sentido de “conexões” elaborados por Strathern (1992, 2001).

¹⁴ CARSTEN, J. *Cultures of relatedness: new approaches to the study of kinship*. Introdução. New York, N.Y.: Cambridge University Press, 2000.

Para encerrar esta parte e passarmos às considerações sobre as unidades sociológicas aqui discutidas e seus modos de ocupação, deve-se reter que o senso de comunidade, em sua formulação conceitual, deriva de uma complexa rede de socialidade entre pessoas que se tornam afins através de processos paulatinos de “aparentamento, engendrados de acordo com ações e efeitos de sujeitos cujas posições não derivam de algum modo prévio à sociedade. Toma-se aqui, de modo experimental, a relação entre “casa” e “comunidade” como espaços polivalentes, no que se refere às relações políticas, econômicas, afetivas e de gênero. O que significa dizer que ao falarem da casa, esses interlocutores referem-se a ela como unidade produtora de corpos de “parentes assemelhados”, consanguíneos, e à comunidade como geradora do grupo de afins, “amigos políticos”.

A CASA E SUAS GEOMETRIAS

Uma vez apresentado como se conforma as unidades mínimas de socialidade *kaingang*, passemos a observá-las desde o prisma de seus aspectos organizacionais, das geometrias femininas e das geometrias masculinas. Tomemos como exemplo a casa de dona Munda, a de Feliciano e a de Luísa, que apresentam características similares quanto à forma de organização dos espaços internos e externos. Cada um desses núcleos-residências tem uma estrutura arquitetônica particular, não se assemelhando na forma, mas compartilhando dos significados construídos para cada parte que compõe a casa.

A casa de dona Munda é uma construção em madeira, herdada de uma família de agricultores que ocupavam a área indígena antes de sua retomada, em 1993. Ao recebê-la como local para moradia, dona Munda e seu esposo trataram de adequá-la “aos costumes do índio”, transformando espaços reservados às acomodações individuais, que se encontravam na parte central, num amplo espaço de circulação, sem divisórias. Organizaram os cômodos para dormir de modo que ficassem ao longo das paredes laterais que sustentam e delimitam a área da casa. Estes espaços são mais ocupados durante a noite,

quando se recolhem ao sono. O quarto maior é reservado ao casal. Os demais são deixados para visitas e eventuais pernoites de suas filhas e netos. Como o casal já não tem mais filhos solteiros, a casa é praticamente ocupada somente por eles.

Na parte frontal da casa, eles mantiveram a porta, direcionada ao pátio, desde onde se avista uma pequena rua de chão batido que conduz ao restante da aldeia. Na parte detrás da moradia, o casal ergueu um pequeno anexo, que se estende desde a cozinha, aí situada, para a parte externa da casa. Nesse espaço, que nominam *iñg-xim*, é que eles costumam sentir o tempo passar, sentados ao redor do fogo, quase sempre mantido aceso.

Imagine-se adentrando a casa desde a porta frontal. Para quem está fora, pouco se vê da parte interna da casa. De dentro, a perspectiva é outra. Sentando-se na sala ou mesmo na cozinha, é possível avistar o lado de fora, observar o que se passa e quem circula pelas imediações da casa. Esta porta é descrita como a “porta dos homens”. Quando se recebem visitas, comumente o que chega é recepcionado na frente da casa pelos homens que nela residem, seguindo uma hierarquia específica. Normalmente, é o homem mais velho, “o chefe da casa” – neste caso, seu Ernesto, e nas demais casas dessa comunidade, também se percebe serem os genros de dona Munda os anfitriões primeiros. Na ausência desses homens, os “chefes das casas”, a recepção é feita por seus filhos, que logo informam não serem os responsáveis pela residência. Pedem então que, a depender do assunto que mobiliza a visita, passem nas casas vizinhas, as das tias maternas.

Da porta da frente, voltando-se para o interior da casa, avista-se o espaço amplo de convivência, reservado para as conversas nos dias de chuva e para a hora das refeições, especialmente as vespertinas. Aí, as pessoas alocam sofás, aparelhos de sons, televisores, altares¹⁵. No teto, costuma-se usar feixes de madeira, que atravessam de uma extremidade a outra do telhado, para sustentar os pertences que guardam: cestos, balaios, livros, roupas, espingardas, armadilhas. Nas paredes, é comum observar pequenos pregos que também servem de repouso para objetos, roupas, brinquedos.

¹⁵ Para uma etnografia desses objetos religiosos, ver Rosa (2005).

Da sala são vistas as acomodações de dormir. Nas casas onde residem casais com filhos solteiros há dormitórios para as crianças maiores, que já deixaram por conta própria os aposentos dos pais, com quem compartilhavam a cama. No caso de Luísa e Feliciano, que abrigam sob o mesmo teto a filha e seu esposo e o filho casado e sua nora, nesta ordem, têm-se um cômodo reservado para eles, onde dormem junto com os filhos, ainda em tenra idade. Os idosos, viúvos, que, por vezes, passam a residir com os filhos, têm também um local reservado para o sono. Na casa de dona Munda, os dormitórios se alinham na lateral esquerda da casa, separados apenas por um pano, que desce do teto até o chão. Há duas portas: a da frente e a dos fundos da casa.

Na casa de Luísa, que fora construída em alvenaria com recursos cedidos por um programa de habitação popular financiado pelo município que sedia a TI onde mora, os cômodos têm paredes internas erguidas do chão ao teto, tornando os espaços mais privativos. Os demais cômodos contêm janelas e portas internas, “ao modo dos civilizados”, mencionavam as interlocutoras.

A casa de Feliciano, por outro lado, feita em madeira por seu esposo, segue o modelo de organização interna tal qual a de sua mãe, dona Munda. Mas, ali, os quartos são alinhados nas duas laterais da casa, com algumas divisórias de madeira, mas que não alcançam o teto; outras separações são feitas com móveis, que fazem a função de paredes.

Na outra extremidade da porta da frente da casa de dona Munda e da casa de Feliciano está a cozinha. Este espaço me foi apresentado como o “lugar das mulheres da casa”. Na casa de dona Munda e nas de suas filhas, é um espaço pequeno, no qual acomoda um fogão, por vezes dois, um a gás, outro a lenha; geladeira; diversos utensílios para o preparo e consumo da comida. Aí, também, guardam-se os mantimentos. Na casa de dona Munda há um pilão feito por seu pai, em madeira, deixado ao lado da porta que dá acesso à casa de fogo. É na cozinha que vi, em muitas ocasiões, darem de comer aos animais domésticos – os cachorros, especificamente.

Nas casas de dona Munda e Feliciano, ao se sair da cozinha, tem-se acesso à “casa de fogo”, *in-g-xim*. Esta é uma extensão da casa, erguida também com madeira. É fechada em três de seus quatro lados. Aí armazenam cipós, taquaras, sementes e outros materiais que usam para o fabrico de artefatos

que comercializam na cidade. Nesse espaço, dona Munda e seu Ernesto costumam se reunir diariamente, em dois momentos diferentes: ao nascer do dia, quando se reúnem para tomar chimarrão, e quando dona Munda prepara a primeira refeição do dia. Esta, pelo que observei, é a principal hora de alimentar-se.

Segundo as mulheres com quem conversei, é nesse momento que priorizam o fazer do fogo de chão. O primeiro fogo do dia é exclusivamente preparado e aceso pelas mulheres. Por ser apreciada, após o preparo do café e outros alimentos, a mulher que fez o fogo retira e reserva as cinzas para eventuais preparos de bolos – *pĩrjê* ou *mrejemi* – e para usá-las como ingredientes em seus chás, elaborados com “remédios do mato”, *vynh kaqtã*.

A casa de Luísa, por ter sido construída de modo diferenciado, não conta com um lugar para o fogo, porque não foi reservado nenhum espaço com assoalho que não seja de concreto. Fato que a impede de produzir fogo no ambiente, que não se restrinja ao fogo do fogão a gás. Nesse caso, o marido de Luísa, com auxílio de seu sogro e outros homens da comunidade, criou um pequeno espaço ao lado da casa, em madeira e com chão sem assoalho, de pouco uso para fazer fogo, deixando-o, então, para despensa. Assim, quando Luísa deseja usar fogo de chão, utiliza o espaço na casa de sua mãe.

A refeição matutina costuma ser preparada no espaço da casa de fogo e ali consumida, ao redor do fogo, de modo que a fumaça atravesse os corpos. Ouvi reclames de algumas crianças que, ao chegarem à escola “de branco”, na cidade, diziam ser motivos de chacotas porque “cheiravam a bugres”. De acordo com as falas dos pais, essa fumaça opera como um tipo de “remédio”, protegendo o corpo dos pequenos. E de modo análogo, age no corpo dos “maridos, preparando-os para o trabalho, na roça ou na cidade”. O primeiro fogo dura até que a madeira que o alimentou se consuma. Depois, podem-se fazer outros fogos no local, por quem quer que seja.

O cardápio das refeições é variado, dependendo dos recursos de cada casa e dos produtos que, ao menos nesses casos mencionados, recebem na cesta básica, a cada três meses da Fundação Nacional do Índio – FUNAI.

Em particular, o mel adquire, neste contexto etnográfico, certa centralidade no cardápio diário. Considerado um produto masculino,

atualmente é adquirido no supermercado. Antigamente, fazia parte de atividade masculinas na mata, onde os homens passavam alguns dias buscando-o em grupos de “parentes e amigos”. O mel, segundo as mulheres, é o complemento ideal para comer com bolos e são usados também no preparo de algumas infusões.

As carnes, outro alimento apreciado pelos *kaingang*, estão presentes pelo menos em uma refeição diária. Este alimento é também considerado importante e a aquisição deve, idealmente, ser feita pelos homens. Não há atividades de caça neste cenário indígena do sul, devido, entre outros fatores, ao confinamento dos indígenas em áreas que se converteram, em sua maioria, no processo do tempo de ocupação, em ilhas verdes no meio de grandes latifúndios de soja e de pecuária. No tempo de inverno, costuma caçar tatu, comida, segundo diziam, tradicional, assim como o pinhão. A carne é servida com os ditos “temperos” – condimentos e “remédios do mato” cultivados pelas mulheres em suas pequenas hortas, ao redor da casa.

Ao cair da noite, os membros de cada casa se reúnem novamente. Com os infantes já banhados e com as conversas se encerrando no pátio, a casa torna-se o lugar para se acomodar, enquanto o jantar está sendo preparado. Neste ínterim, entre as higiênes pessoais, recolhimento das roupas que secavam na rua e o momento de comer, é comum ver as pessoas assistindo à televisão, escutando músicas, a conversar. No espaço mais amplo da casa é onde se encontram.

Nas três habitações, através da cozinha alcança-se a “casa de fogo”, chegando-se, com exceção da casa de Luísa, ao pátio. Os espaços que circundam a casa estão dispostos, e me foram descritos, seguindo um regime de diferenciação entre ações femininas e masculinas. Ainda que haja espaços direcionados às atividades, nenhum está restrito à circulação de apenas homens ou mulheres, crianças ou adultos. No entorno das habitações percebe-se muitos animais, galinhas, cachorros, porcos, etc. Cada grupo de animais tem um ambiente reservado à sua estadia e os cuidados com eles são responsabilidade das mulheres.

Próximo da cozinha, costuma-se ter um tanque, uma bica, uma torneira, uma gambiarra que opera na transmissão de água entre uma casa e outra.

Gój jonb, glosada como “fonte de água”, é componente imprescindível da casa. A água ocupa uma centralidade no cotidiano da produção de corpos. Aqui, cabe ressaltar que atualmente, por estarem longe dos rios ou por difícil acesso a eles, esses outros modelos substituem as fontes naturais de águas antes disponíveis. Neles, as mulheres banham os filhos, a elas mesmas, lavam roupas, utensílios da cozinha, servem-se dela para cozer os alimentos. Diziam-me, repetidamente, que a água é remédio, que tem “dono” e por tal razão o desvelo referente a ela.

Na parte externa da casa, de modo similar ao que ocorre do lado de dentro, os espaços incorporam sentidos femininos e masculinos, conforme são habitados e tornados úteis. A respeito dessas espacialidades e ações, algo que me chamou a atenção foi o fato daquilo que é, em certa medida, “público” estar associado ao lado masculino da casa (recepção de visitas, produção de artesanato e venda, encontros com os demais membros da comunidade) e as relações de caráter “privado”, mais íntimas e relativas à casa (hortas, fonte de água) estar no lado “feminino”. Encontrei nas conversas sobre namoros e casamentos, realizadas nas casas das interlocutoras, quase sempre feitas na cozinha ou no lado da casa onde estão as “fontes de água”, um exemplo para pensar a validade dessa associação. Em uma dessas conversas, uma das mulheres me disse que os meninos sabem que as meninas estão em “fase de namoro” (após a menarca), porque passam a circular no “lado da casa que os maridos recebem visitas”, começam a fazer artesanato e passam a assistir aos jogos de futebol, no campo da aldeia, a ir às festividades. Nas palavras da interlocutora: “começam a se fazer mostrar”.

Há estudos sobre a etnia¹⁶ que sugerem, a partir de outras situações etnográficas, este mesmo tipo de assertiva. Alguns desses etnólogos observaram haver uma conexão entre as disposições das casas e o percurso do sol, estando a “porta masculina” situada a leste e a “porta feminina”, a oeste, o que se revelam alinhados com algumas narrativas mitológicas. Não atentei a esse tipo de associação espacial em minha pesquisa, faltando dados etnográficos para prosseguir descrevendo essas relações. Não obstante, nitidamente percebi haver

¹⁶ Ver, Crépeau (op. cit.), Rosa (op. cit.), Almeida (2004).

correlações substanciais entre os espaços de circulação, ciclos de vida e a construção dos corpos e das pessoas como parentes. Uma ideia de forma fluída de construção de relações permanentes via trocas, como formas femininas e masculinas estabelecidas nas ações de pessoas, objetos, eventos, notícias, substâncias, alimentos.

O que parece estar em jogo é uma noção de “domesticidade” *kaingang*, na qual há um relacionamento recíproco entre o par conjugal e os filhos e aqueles com quem coabitam certo tempo e espaço. Isso anula qualquer relação de assimetria e desigualdade, como aparece implícito nas análises de Veiga (1994) que, tendo como referência interpretativa a patrilinearidade, generaliza, como consequência quase direta, a partir da informação de que o sêmen é o elemento criador do corpo do bebê, que o masculino tem lugar preponderante na elaboração de uma nova pessoa. E às mulheres estaria reservado “o lugar de educadoras e veículo de transmissão de valores” (*Idem*, p. 102).

Parece-me interessante distinguir dois aspectos da discussão da autora para que torne mais compreensível o ponto onde quero chegar. O primeiro está associado a um esquema que agrega o nível etnobiológico (onde o masculino é ativo e “pré” dominante, pois contém as substâncias criadoras do corpo) àquilo que remete a mulher ao lugar de invólucro e agente passivo. E em outro nível, contrastar o jural (associado ao público, pois é a figura masculina quem doa a metade, qualidade de identidade *kaingang* e é também ele o atuante mais visível na arena política) ao espaço feminino relacionado ao domínio doméstico (lugar da primeira socialização e com atributos políticos menos evidentes). O argumento da autora remete-nos à discussão sobre a equação centro: periferia::masculino:feminino que não pretendo tratar aqui, justamente por ter aprendido outras possibilidades interpretativas, nas quais as mulheres ocupam lugares de agentes criativas, igualmente produtoras de “novas gentes”, indicando o nível doméstico como também plenamente político¹⁸, a exemplo dos esboços sobre “dona da casa” e “chefe da casa”, alinhavados linhas atrás.

¹⁸ Sobre o debate abordando a discussão das dicotomias centro/periferia, público/privado e feminino/masculino, Lea (1986) realiza uma análise crítica, notadamente voltada às discussões sobre os grupos Jê. Em texto posterior, a autora (1994) nos apresenta um panorama destas

Os dois tipos de socialidades, femininas e masculinas, parecem estar correlacionados mutuamente, inclusive por sua diferença. Efeitos de ações que se justapõem e não classificam, portanto. E a casa nesta configuração emerge como local para visualizar-se a trama de interdependência entre os sujeitos que a conformam. Uma leitura possível sobre as relações de gênero requer ver esses espaços diferenciados como formas de elaboração e resultados de tipos de agências, menos que lugares fixos, estruturados desde a ideia de “papéis” que antecedem a ideia de sujeito. Distancia-se aqui de modos de interpretação dos signos de diferenciação entre homens e mulheres pelo eixo da dominação daquele sobre esta, recusando-se os referenciais dicotômicos como leitura possível. Isso porque fundamentalmente se rechaça a diferenciação entre homens e mulheres como dada na distinção sexual. Disso implica sublinhar o caráter relacional da pessoa e suas formas de objetificação a partir das ações, tidas aqui como eventos, e do gênero, como o operador da conceptualização da diferença.

Como uma cadeia de sentidos formulada mediante as ações qualificadas como femininas ou masculinas, podemos começar a refletir sobre os eventos dos fogos, por exemplo. O fogo da manhã, resultado de uma ação feminina, prepara os corpos daqueles que dele desfrutam para o dia de labuta. O fogo da noite, que costuma ser aceso pelos homens, ao cair do sol, de princípio acolhedor, gera outro tipo de efeito sobre os corpos que dele compartilham. Nesse momento do dia, é quando se juntam para partilhar as notícias, os fatos e discutir os assuntos da comunidade, da aldeia ou da TI. Esses dois tipos de fogos só cumprem suas eficácias quando uma ação visa realizar efeito sobre a outra. Ou seja, a comida preparada na cozinha e servida na sala, os alimentos consumidos e a relação de conectividade que expressam os cardápios cotidianos.

“representações desgastadas” e oferece linhas argumentativas para o entendimento de que tanto as mulheres, como o contexto de sua vida cotidiana, são multifacetados. Trata-se menos de imobilizar e determinar lugares de homens e lugares de mulheres, do que de enfatizar a complementaridade entre ações corporais; experiências trocadas, não necessariamente simétricas e igualitárias o tempo todo. Preocupo-me aqui em apresentar visões alternativas sobre o cotidiano que reagem contra imagens costumeiras de papéis sociais e simultaneamente que propõem dialogar “com” e “sobre” as diferenças, que para as interlocutoras são componentes das pessoas.

Retomando a ideia de “dona da casa” e “chefe da casa” – também dito “chefe político”, em algumas ocasiões –, o fogo da manhã está para os assuntos da casa e é referente a uma parte da produção de corpos, assim como o fogo da noite estaria para os assuntos das políticas externas, mais administrados pelos homens – arena na qual as mulheres não estão excluídas –, que têm os corpos preparados por meio do que produzem as ações femininas. Um mesmo local como a *iñg-xim* assume uma ambiguidade qualitativa no que se refere às relações de gênero. A depender, pois, de qual ponto de vista se assume, o que ali se produz incorpora sentido diferente. Ideia que nos afasta do fardo da complementaridade e nos aloca no caminho das conexões, que não assumem posições fixas, nem assimétricas ou simétricas o tempo todo.

A intenção descritiva é revelar que ao conceituar as casas, esses interlocutores deixam transparecer que elas assumem qualidades agentivas, a depender sempre de uma oscilação entre ações realizadas. E as pessoas que ali se fabricam, incorporam as potencialidades que estas ações motivam em si. Portanto, cada “nova gente” criada seria conceituada na temporalidade das relações reproduzidas, que lançam sobre ela componentes variados mediados pelas interações tanto entre os genitores e deles com os demais parentes que a constituem como tal. Desenha-se uma noção de alternância entre as socialidades femininas e masculinas, casa e comunidade, num jogo relacional e de conexão.

No pátio da casa circulam pessoas, objetos, alimentos, fofocas, afetos e desavenças. A liberdade que adquiri ao longo do campo, permitiu que eu circulasse pelos espaços das casas e percebesse como esses estavam conectados, conformando a “comunidade”, como me ensinara dona Munda no início do percurso. Retomando o início do texto, o senso de comunidade para os *kaingang* remete a esses agrupamentos, espacial e temporalmente visíveis, relacionados diretamente com a dinâmica local e também com o manejo de suas relações cotidianas com os membros das casas e das demais comunidades e dos modos como se afetam mutuamente.

E, à guisa de conclusão, parece-me razoável compreender o processo contínuo da produção de corpos e pessoas *kaingang* interligados com as relações inter e intracomunidades, no sentido de que os espaços e a política dos afetos que os atravessam incidem diretamente sobre suas formas organizativas de

vida. Descrevi aqui processos de construção do corpo e pessoa apresentando pistas do que os *kaingang* conceituam como parente, relacionando-os a tudo aquilo que conforma o *socius*, o espaço da realização das relações sociáveis.

A fala de Pedro, um senhor que vive numa comunidade alinhada à de dona Munda e seu Ernesto encerra este ensaio melhor do que minhas próprias palavras poderiam transcrever o sentido de viver bem:

O corpo *kaingang* é como algo não individualizado, individual. Somos, primeiramente, o resultado da diferença entre *Kamé* e *Kairu*. Estas oposições nos fazem seguir regras. Nem todo mundo faz ou segue fazendo. Tem alguns que nem sabem das histórias das marcas. E esse fato não faz com que os jovens deixem de ser *kaingang*. Eles são diferentes da gente: dos mais velhos. Acaba que temos outros jeitos, outro tipo de corpo, outro jeito de ver e compreender o mundo. Agora, temos que lidar com isso. A coisa importante nisso tudo é saber ser diferente do outro com quem se está junto. Se há algo que segue igual entre os tempos da gente criança e o tempo de nossas crianças é a questão da diferença. Coisas iguais, contam os velhos, são perigosas. Isso é coisa de *kaingang*, desde sempre. E falar de corpo, de nome, dos espíritos sem relacionar com a *ga* - espaço de vivência dos vivos -, não dá. Na *ga* vive a gente, fora dela estão os outros que já foram como a gente. [...] casa, *ga*, o corpo são conceitos parecidos. Na *ga* estão os parentes, as casas, as comidas, as alianças.

ABSTRACT: For the kaingang people the sense of “community” is said as an ideal of conviviality elaborated as a political and affective group of kinship, primarily constituted through a relationships engaged in the production of bodies and persons as relatives, which its duration is depends on spaces of sociality that characterizes it as a political economy of affections. If there are “community” is because before that there is a complex web of interrelated actions within the home. In this sense, the focus of this paper is to present a form of conceptualizing “house” and “community” within an indigenous group, where each of these parts consists of multiple spaces and relationships woven through kinship, where each of these parts designed according to actions taken by the subjects that dwelling it. For this purpose, the option is to describe some principles of indigenous aggregation unveil a relational and political complexity linked to the production of “real people”.

KEYWORDS: kaingang, house, community, kinship.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, L. *Análise antropológica das igrejas cristãs entre os kaingang baseada na etnografia, na cosmologia e dualismo*. Florianópolis, 2004. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. UFSC.
- BECKER, I. *O índio kaingang no Rio Grande do Sul*. Pesquisas. São Leopoldo: Instituto Anchetietano de Pesquisas, Jonathan (Ed.). 1976.
- CAIUBY, S. (Org.). *Habitações indígenas*. São Paulo: Nobel. Editora da USP, 1983.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. *Os mortos e os outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó*. São Paulo: Hucitec, 1978.
- CARSTEN, J.; Stephen Hugh-Jones. (Eds.). *About the house: Lévi-Strauss and beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- CARVALHO ROSA, P. *Para deixar crescer e existir: sobre a produção de corpos e pessoas kaingang*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação UNB, 2011a.
- _____. *Criando-se kafy: construindo corpos e pessoas kaingang*. Trabalho apresentado na III Reunião Equatorial de Antropologia (REA) e no XII Encontro dos Antropólogos do Norte e Nordeste (ABANNE), ocorridos entre 14 a 17 de agosto de 2011, em Boa Vista, RR, 2011b.
- COELHO DE SOUZA, M. *O traço e o círculo: o conceito de parentesco entre os jê e seus antropólogos*. Rio de Janeiro, 2002. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional/UFRJ.
- _____. *Parentes de sangue: incesto, substância e relação no pensamento timbira*. Mana. 10 (1), p. 25-59, 2001.
- CRÉPEAU, R. Mito e ritual entre os índios kaingang do Brasil meridional. *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre: PPGAS, v. 6, p. 173-186, 1997.

- _____. A prática do xamanismo entre os kaingang do Brasil meridional: uma breve comparação com o xamanismo Bororo. *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre: PPGAS, ano 8, n. 18, p. 113-129, 2002.
- _____. Os Kamé vão sempre primeiro: dualismo social e reciprocidade entre os kaingang. *Anuário Antropológico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005.
- DAMATTA, R. *Um mundo dividido: a estrutura social Apinajé*. Petrópolis: Vozes, 1976.
- DESCOLA, P. *Par delà nature et culture*. Paris: Gallimard, 2005.
- FERNANDES, C. *Política e parentesco entre os kaingang: uma análise etnológica*. Tese de Doutorado. São Paulo, 2003. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/USP.
- HUGH-JONES, C. *From the milk river: spatial and temporal processes in northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- HAMBERGER, K. Por uma teoria espacial do parentesco. *Mana*. Abril, v. 11, n. 1, p. 155-199, 2005.
- HUGH-JONES, S. *The palm and the pleiades: initiation and cosmology in northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- LAGROU, E. M. *A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica*. Kaxinawa, Acre: 2007.
- LASMAR, C. *De volta ao Lago de Leite: a experiência da alteridade em São Gabriel da Cachoeira (Alto Rio Negro)*. Rio de Janeiro: 2002. Tese de Doutorado/PPGAS. Museu Nacional/UFRJ.
- LEA, V. *Nomes e Nekrets Kayapó: uma concepção de riqueza*. Rio de Janeiro: 1986. Tese de Doutorado. Museu Nacional/UFRJ.
- _____. Gênero feminino Mebengokre (Kayapó). *Cadernos Pagu*. (3) p. 85-116, 1994.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Paroles données*. Paris: Plon, 1984.

- MABILDE, P. A. F. B. *Apontamentos sobre os indígenas selvagens da nação Coroados dos Matos da Província do Rio Grande do Sul: 1836-1866*. São Paulo-Brasília: Ibrasa/INL. Fundação Nacional Pró-Memória, 1983.
- MCCALLUM, C. Alteridade e sociabilidade kaxinawá: perspectivas de uma antropologia da vida diária. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo, v. 13, n. 38, 1998.
- _____. *Gender and sociality in Amazonia: how real people are made*. Oxford: Berg, 2001.
- _____. O corpo que sabe: da epistemologia kaxinawá para uma antropologia das terras baixas sul-americanas. ALVES, P. C. & RABELO, M. C. (Orgs.). *Antropologia da saúde: traçando identidade e explorando fronteiras*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz/Relume Dumará, p. 215-245, 2005.
- NIMUENDAJÚ, C. U. *Etnografia e indigenismo. Sobre os kaingang, os ofaié-xavantes e os índios do Pará*. Campinas, São Paulo: Editora da UNICAMP, 1993[1914].
- OVERING, J. A estética da produção: o senso de comunidade entre os Cubeo e os Piaroa. *Revista de Antropologia*. São Paulo, v. 34, p. 7-33, 1991.
- _____. O elogio ao cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica. *Mana*. 5 (1), p. 85-107, 1999.
- OVERING, J.; PASSES, A. (Org.). *The Anthropology of love and anger: the aesthetics of conviviality in native Amazonia*. London and New York: Routledge, 2000.
- ROSA, R. *Os Kujà são diferentes: um estudo etnológico do complexo xamânico dos kaingang da terra indígena Rio da Várzea*. Porto Alegre. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/UFRGS, 2005.
- STRATHERN, M. *The gender of the gift: problems with women and problems with society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press, 1988.
- _____. Parts and wholes: refiguring relationships in a post-plural world. *Conceptualizing society*. Edited by Adam Kuper. European Association of Social Anthropologists. Routledge, 1992.

- _____. Same-sex and Cross-sex relations: some internal comparison. T. Gregor and D.Tuzin (Eds.) *Gender in Amazonia and Melanesia: an exploration of the comparative method*. Berkeley: University of California Press, 2001.
- SEYMOUR-SMITH, C. Women have no affines and men have no kin: the politics of the jivaroan gender relations. *Man*. New Series, v. 26, n. 4 (Dec. 1991), p. 629-649, 1991.
- VEIGA, J. *Organização Social e cosmovisão kaingang: uma introdução ao parentesco, casamento e nomeação em uma sociedade Jê Meridional*. Campinas, 1994. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade Estadual de Campinas/Unicamp.
- _____. *Cosmologia e práticas rituais kaingang*. Campinas, 2000. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade Estadual de Campinas/Unicamp.
- VIVEIROS DE CASTRO. E. Alguns aspectos da afinidade no dravidiano amazônico. *Amazônia: etnologia e história indígena*. Viveiros de Castro, Eduardo, Cunha, Manuela Carneiro da, (Orgs). São Paulo: Núcleo de História Indígena e Indigenismo da USP. FAPESP.