

**Fernando Augusto Fileno**

# **ELE NÃO SABIA NADA E ELAS ENSINARAM TUDO: a agência das mulheres mura no processo de humanização**

---

## **RESUMO**

Diziam entre os risos: ele não sabia pescar, ele não sabia caçar, ele não sabia comer, ele não sabia fazer nada. Gracejo contínuo, ele chamou atenção para uma tarefa que parecia estar a cargo das mulheres. Mais do que reproduzir, cuidar, alimentar, as mulheres mura parecem civilizar. Da anedota que narra sobre as gargalhadas incontidas das mulheres sobre a inaptidão do antropólogo, nasceu em contraste com os comentários masculinos uma possibilidade de pensar a agência feminina como uma fronteira entre o nós e os *outros* desde a vista dos Mura do Igapó-Açu. Os Mura são grupo indígena de língua mura, hoje falantes do português, habitantes do complexo hídrico dos rios Amazonas, Madeira e Purus, bem como residentes em diversos municípios da região. Para os que vivem no rio Igapó-Açu, a agência feminina está no centro do processo de criação, amadurecimento e civilização dos pequenos que vem ao mundo, assim como dos estranhos que nele chegam para habitá-lo. Nesse artigo, queremos apresentar uma proposta que dê conta de pensar as mulheres no lugar de bastião de manutenção e criatividade do coletivo.

**PALAVRAS-CHAVE:** mura; gênero; agência; nutrição; Amazônia.

---

## ABSTRACT

They said among the laughter: he did not know how to fish, he did not know how to hunt, he did not know how to eat, he did not know how to do anything. Joke constant, he called attention to a task that seemed to be in charge of women. More than reproducing, caring, feeding, mura women seem to civilize. From the anecdote that tells of the women's unconcealed laughter about the anthropologist's unfitness, it was born in contrast to the male commentaries a possibility of thinking the female agency as a boundary between us and the others from the view of the Mura of Igapó-Açu. The Mura are indigenous mura language group, now speakers of Portuguese, inhabitants of the water complex of the Amazonas, Madeira and Purus rivers, as well as residents in several municipalities of the region. For those living on the Igapó-Açu river, the women's agency is at the center of the process of creation, maturation and civilization of the little ones that come to the world, as well as the strangers who come to inhabit it. In this article, we want to present a proposal that takes account of thinking women instead of bastion of maintenance and creativity of the collective.

**KEYWORDS:** mura; gender; agency; nourishment; amazon.

---

A razão do que se escreve aqui nasceu da última visita de campo que, não eu, mas minha orientadora havia feito para o rio Igapó-Açu<sup>1</sup>. Desde ali, reanimavam-se os laços estabelecidos há tantos anos com os Mura em meio às rodas de conversa e visitas. Entre os temas mais comentados desse retorno estava minha passagem por aquelas bandas. Segundo eles, quando eu havia chegado ali não sabia de nada, o que exigiu algum empenho daqueles com quem dividi meus dias de campo. A força dessa afirmação enredava minha experiência de relação com aquelas pessoas, entre as quais compartilhei um intenso convívio, submetendo-me ao mesmo zelo dirigido à formação e ao cuidado que todas elas passam no decorrer das suas vidas. Os comentários ditos entre gracejos ganharam novo valor quando soube que seus enunciados se originavam de vozes femininas. Motivados por isso, trazemos aqui uma contribuição etnográfica às questões de gênero na Amazônia, mais do que isso, laçamos mão da

---

<sup>1</sup> Agradeço aqui à Marta Rosa Amoroso pelo comentário que me rendeu a ideia para esse artigo e pela orientação de maneira geral a toda minha pesquisa.

experiência que envolveu essa convivência para motivar uma reflexão que “leve o gênero a sério” (MCCALLUM, 1999). Propor isso é ir além da descrição do que as mulheres fazem, para buscar “os sentidos que suas atividades adquirem através da interação social concreta” (ROSALDO, 1995, p. 21). Partindo de um aspecto das relações que enredam o tecido cotidiano, nossa questão sobre o tema do gênero se insere no contexto de produção do parentesco. Uma versão do problema mais amplo de equação da afinidade na Amazônia, um valor fundamental dentro das cosmologias daquela região (VIVEIROS DE CASTRO, 2002). O esforço dirigido aqui é um exercício para pensar a agência feminina mura no processo da criação e construção do corpo, ou seja, o caminho que seguiremos para entender a posição que as mulheres ocupam na divisa que separa e aproxima o nós e os *outros* desde a vista dos Mura do Igapó-Açu.

As mulheres mura são os principais atores encarregados da criação dos menores que recém chegam ao mundo. Uma atividade que não se encerra no campo doméstico, muito menos no âmbito biológico, mas diz respeito a uma preocupação geral da comunidade. O papel da parcela feminina da aldeia mura não pode ser resumido à reprodução do coletivo, igualmente sua construção e manutenção dependem de sua atuação para se concretizar. É através dessa alta gama de responsabilidades que tentamos definir a agência das mulheres mura. A agência enquanto capacidade de atuar sobre a própria vida, perfazendo as relações que a envolvem e delimitada pelos efeitos dessa faculdade, manifesta-se no caso das mulheres no ato de nutrir e criar. O tema da corporalidade, “idioma simbólico focal” na Amazônia é meio através do qual constatamos a atuação das mulheres mura dentro da comunidade (SEEGER, DAMATTA e VIVEIROS DE CASTRO, 1979). Os recém-nascidos encontram no cuidado materno não apenas o alimento e carinho que sua criação demanda, mas as bases para adentrar e compor a civilização sobre a qual a comunidade se erige. A civilização mura está na humanidade de seus corpos, uma construção que requer um longo e delicado investimento do qual os *curumins* e *cunhatãs* não são os únicos destinatários. Não nos referimos aqui aos adultos que uma vez dentro da esfera da humanidade dela igualmente se perdem apenas pelos descaminhos que os cruzam. Nossa descrição baseia-se também na trajetória dos agregados que encontraram um lugar nas comunidades do rio Igapó-Açu a partir das relações que estabelecem. Algo que já havia sido descrito de outro modo pelas crônicas coloniais do século XVIII como um processo de “murificação”. O interesse que os Mura mantinham sobre o Outro, exercendo um poder de atração, parecendo contrapor um “um modelo civilizador a outro, uma força de atração a outra” (AMOROSO, 1991, p. 147). Tradução em outros termos do que para os Mura do Igapó-Açu hoje seria bem como criar, cuidar e conviver. A possibilidade de pensar a função da agência feminina nesse

processo de “murificação” atual ganhou vulto com as narrativas das mulheres sobre a minha passagem e residência entre eles. Segundo elas: eu não sabia pescar, eu não sabia caçar, eu não sabia comer... Seguiam comentando seu espanto diante da minha suposta recusa em comer o que era oferecido. Terminavam dizendo que haviam me ensinado tudo e que ao fim de um tempo indeterminado ainda esperavam o meu retorno para um futuro matrimônio. O que se tira dessa assunção é uma constante sobre o tema da afinidade na Amazônia, ali a consanguinidade deve ser forçosamente construída, retirada de um “fundo virtual de afinidade”, sujeita-se a um contínuo afastamento daquela “diferença universalmente dada” para poder encontrar um espaço de convívio comum no interior da aldeia (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 423). Para os dilemas colocados, nossa narrativa se fiará nos valores que o cotidiano oferece para compreensão das práticas e do discurso local, uma demanda que já havia sido apresentada por Christine Hugh-Jone (2011 [1979], p. 351) contra os trabalhos que se dedicaram apenas ao sistema ritual e à estrutura da organização social como meio de compreensão desses grupos.

Os Mura a quem dou conta habitam o rio Igapó-Açu, pertencente ao interflúvio do Rio Madeira, dentro da T.I. Cunhã-Sapucaia, localizada no município de Borba (AM). O que aqui se descreve dedica-se a uma população indígena de língua mura que posteriormente adotou o *nheengatu* e hoje é falante do português. Habitando pequenas comunidades que margeiam o rio, os Mura vivem sob um regime de trabalho cotidiano em que não existe uma divisão de trabalho estrita entre gêneros. O que fica claro, a princípio, é que os homens parecem comprometer-se com a pesca, a caça e com a derrubada da mata para o plantio, enquanto as mulheres cuidam da casa, da criação e do preparo da comida, sendo o trabalho no roçado compartilhado por ambos igualmente. Uma separação que a rigor não se verifica dado que mulheres podiam sair para pescar e até caçar, tanto quanto homens cuidavam da casa e das crianças. Opostas e convergentes, as atividades masculina e feminina parecem concentrar-se na construção e manutenção do espaço doméstico, assim como na criação e cuidado dos filhos. Logo, as distinções de gênero não se reificam com base na divisão de trabalho, pois essa existe em favor de um bem comum dentro de cada família, como algo do qual cada parte interessada espera do outro e não como uma distinção imposta por um paradigma dado.

Homens e mulheres quando casados e, principalmente em início de união até o primeiro filho, mantêm uma rotina compartilhada. Para algumas atividades distantes da aldeia chegam a ir acompanhados. Os casais mais velhos e com filhos já maiores, porém parecem guardar uma companhia silenciosa, um comportamento que não deixa de entregar um tipo de confiança. O cálculo etário que envolve as relações de gênero parece em

um primeiro momento aproximar homens e mulheres desde a maturação, para aos poucos estabilizar a relação em um estado de confiança e conhecimento mútuo. Existe, portanto, uma razão de complementaridade que precisa ser sublinhada entre os gêneros no que tange as atividades produtivas e de subsistência. Por um lado, sublinha-se a autonomia de cada um dentro da relação e por outro, guarda-se a expectativa pelo comprometimento que deve ser dedicado à união.

À distinção de um ethos particular podemos levantar a questão da validade do antagonismo existente entre homens e mulheres na Amazônia. A dominância teórica do problema da oposição entre sexos em benefício masculino se alimentou, como sublinha Cristiane Lasmar (1999, p. 9), de um conjunto de ideias baseado no sistema mítico ritual dessas populações e dos taboos que envolviam a sua manutenção, deixando em segundo plano as práticas cotidianas que eram sublinhadas por um caráter de complementaridade. No tocante ao contexto mura, essa oposição se reduziria a prática dos resguardos que exigem o confinamento das mulheres em seus períodos menstruais. Uma exigência que ultrapassaria a questão da diferença entre gêneros para se fundar sobre a qualidade do *sangue* como um “operador de perspectivas” (BELAUNDE, 2006). A pajé da aldeia do Jutaí, havia me dito que com a chegada da menopausa e a consequente interrupção fisiológica dos ciclos menstruais, ela havia se tornado “homem”. Com o tornar-se “homem”, ela queria dizer que sua pessoa não seria mais refém dos efeitos de hipervisibilidade e abertura gerados pelo afluir involuntário de *sangue*. Uma condição que oferecia risco tanto para si, como para o restante da comunidade. A diferença entre o controle e o descontrole sobre o fluxo sanguíneo, marcadores da posição que configura a experiência do homem e da mulher no mundo tem mais a dizer sobre a qualidade do próprio *sangue* do que sobre a diferença entre gêneros<sup>2</sup>. Uma distinção que por sua força poderia deslocar simbolicamente o lugar da mulher para o espaço da intimidade doméstica, deixando a arena pública livre para os homens que não encontram esse tipo de impedimento. Uma associação que mais tem a ver com o modo como nossa filosofia ocidental utiliza sua oposição entre natureza e cultura, assim como as diversas relações estabelecidas entre esses polos, como modo de qualificar a sua dicotomia masculino-feminino (STRATHERN, 2014 [1980], p. 33-34). Tal conexão não se sustenta no rio Igapó-Açu, visto que ela não é um obstáculo para a vida pública das mulheres, tal como prova o exercício delas como xamãs e líderes em mais de uma aldeia dali. O que o

---

<sup>2</sup> Sobre os Makuna, Kaj Arhem comenta que o curador preparava tabaco e coca para a mulher que de aquele dia em diante “representaria um homem”, seria uma “mulher livre”, pois não estaria mais vulnerável à condição de contaminação que os ciclos menstruais impunham (ARHEM *apud* BELAUNDE, 2005, p. 135). Para os Mura, o *sangue* guarda consigo um potencial de transformação, como um dos elementos compósitos que constitui a pessoa, ele também era sinônimo de relação, a ciência da comunicação com outros mundos (FILENO, 2016).

cotidiano da comunidade sublinha é que os recursos disponíveis para o controle da capacidade agentiva dessa substância mobilizam a preocupação e o juízo moral do coletivo como um todo, contudo, exercer-se-iam no limite como uma iniciativa que deveria ser tomada dentro do escopo das escolhas de cada mulher após a sua maturidade. O mesmo exemplo dado pelos Piaroa, grupo indígena que vive às margens do Orinoco, para quem todas as excreções corporais são substâncias potentes e perigosas e cuja manipulação e controle, como é o caso também do sangue menstrual, depende da responsabilidade pessoal (OVERING, 1986).

## O CIRCUITO DAS PANEIAS

A continuidade de nosso argumento dependerá primeiro de uma descrição que toque a organização social da aldeia para em seguida localizar as mulheres do grupo nesse espaço, divisando seu papel na reprodução e construção do coletivo. Mais do que atentar para a estrutura social sobre a qual se montam as hierarquias sociais, as leis reguladoras da vida e as instituições que a perpetuam, nos importa o que está subjacente, as relações interpessoais que orientam a dinâmica do sistema. Veremos como a agência feminina se fia pelas mesmas linhas que se estendem do parentesco, a estrutura que conforma o horizonte sociológico da comunidade.

Um estranho que chega de visita a uma aldeia, como foi o meu caso, pode ser recebido com a afirmação de que todos ali são uma única parentela. A ideologia cognática se manifesta através da expressão *aqui todo mundo é parente*, contudo, conforme eu me integrava à rotina da aldeia via-me diante de oposições que relativizavam essa apresentação inicial e mesmo minha posição naquele quadro. A aldeia mura pode ser apreendida desde uma ampla rede de troca e compartilhamento de alimentos que mobiliza a razão prática do parentesco mura, erguendo-se assim em meio aos ideais de afeto, de cuidado e de memória. É o circuito dos alimentos permutados que ativa e sustenta esses ideais, traçando linhas que se espraiam até mesmo para além dos limites da comunidade. Desde o plano da aldeia, a existência empírica do desenho desses distintos circuitos manifesta a existência de facções residenciais que configuram as diferenças dentro de cada aldeia do Igapó-Açu. É possível ver como essas diferenças são tanto o desdobramento do regime de alianças entretidos internamente e externamente, como o fruto das dinâmicas de vicinalidade que dão vida ao plano sociológico, revelando a história como ator principal desse processo. Cunhadas como *turmas* pelo idioma nativo, são as células que perfazem o tecido social da comunidade, o elemento mínimo da organização social e expressão informal do sistema de parentesco local.

As visitas habitualmente realizadas entre as residências, desde que o sol derrama sua luz no horizonte, chamam a atenção para a centralidade da *casa dos pais* nos conjuntos residenciais que compõe a aldeia. Como pontos cardinais, a *casa dos pais* de uma pessoa não se resume ao lar da família nuclear, mas definem-se como eixos que congregam em torno de sua órbita o grosso das casas individuais de uma *turma* – a extensão de uma família. Por sua vez, a família extensa modelar é aquela que congrega a reunião do conjunto dos *siblings*, seus filhos e filhas casados e suas respectivas proles, pelo menos aqueles que não foram atraídos pela força gravitacional de outras casas de outros pais de aldeias distintas.

Como eixo de orientação no terreno da aldeia, a casa focal, ou melhor, a *casa dos pais* é um espaço de concentração das atividades de cooperação econômica, dos momentos de comensalidade, dos encontros sociais, em suma, o espaço da convivialidade [*conviviality*] (OVERING e PASSES, 2000). Nada sintetizaria melhor esse quadro do que as ocasiões oferecidas pelo café da manhã. A prole acerca-se a sua casa de criação sem seus cônjuges ou filhos, chegam para tomar café e beliscar algo mais, desfrutam do carinho e do afeto ainda disponíveis ali. Relações de proximidade e cuidado que se estendem para as outras casas da *turma* e entre seus membros, manifestadas nos momentos de encontros espontâneos que pontuam a rotina diária. Regados a prosa e riso, eles ocupam as entradas das casas e sustentam o calor daquela reunião com a narrativa dos eventos que formigaram nos últimos dias. Situações que acentuam o lado afetivo da socialidade e que parecem contrastar com o uso moderno e abstrato da palavra sociedade, no qual não há espaço para afetividade (OVERING e PASSES, 2000, p. 14).

As casas construídas ao redor da *casa dos pais* produzem múltiplos caminhos desenhados pelos pés dos membros da família extensa que ligam uma residência à outra, performando um dos muitos circuitos de casas da aldeia. Uma aldeia tem muitas *turmas* – ela própria origina-se dessa semente – seu crescimento é resultado direto da construção de novas casas (novas alianças) que a compõe e das novas *turmas* que poderão surgir a partir da terceira geração de filhos da casa focal ou em fruto do estabelecimento de novas famílias ali.

Esses agrupamentos de casas não são mutuamente exclusivos, pelo contrário, alguns tendem a englobar outras e outros tendem a se cindir, não há uma regra, grosso modo, que constranja o regulamento das mesmas. Tampouco visitas entre *turmas* distintas não tem vazão na realidade. O que existe é o peso político do casal focal dentro de cada *turma* e sua posição que orienta o ritmo desses circuitos e com os quais se estabelecem os laços mais vigorosos. As *turmas*, portanto, estão implicadas e imbricadas umas nas outras. As alianças contratadas entre elas através de vias matrimoniais criam pontes de aproximação e associação, cujas

diferenças e tensões jamais deixam de existir, insistindo em criar os limites que se cimentam em desavenças renitentes.

Agora que temos em vista um quadro esquemático das *turmas* e de seu conjunto, necessitamos atentar-nos sobre a matéria de que são feitas. É nesse plano de análise que o papel das mulheres se destaca como pulsão do movimento que erige e organiza esses conjuntos habitacionais. O material que circula através dos caminhos que emaranham as casas de uma *turma* revela a proeminência das mulheres na condução dessas trocas, assim como na produção de pessoas, função para a qual esses circuitos de trocas surgem como fundamentais. O circuito concebe redes encabeçadas pelas casas focais, ativadas por meio dos alimentos que circulam entre as casas que guardam laços entre si. Nada é mais comum do que, ao momento de *merendar*, observar uma ou outra criança carregar uma panela com carne ou caldo de peixe consigo de uma casa para outra. São esses tracejados furtivos, desenhados sobre o terreiro da aldeia, que demarcam as semelhanças e as diferenças, os esteios e os ordenadores da existência social.

As panelas não circulam sem limites, dentro dos circuitos conformados pelas *turmas* elas observam um regime ético que define quando elas vão e quando elas voltam. Os itens que foram devem retornar, mas junto de contraprestações. Essa imagem torna-se mais clara no caso das panelas e vasilhames em geral, nesse caso não se emprestam os recipientes, o que está implícito em suas viagens é o alimento velado por um nome específico – o nome daquele que o ofereceu e que se divisa entalhado no recipiente. As panelas voltam, são seguidas então de contraprestações de alimento em outras panelas. Por isso, nas casas além dos utensílios culinários que as pertencem – geralmente expostos em uma das paredes como itens de grande valor – há utensílios de outras casas, sejam aquelas dos irmãos/irmãs ou da *casa dos pais*. A *casa dos pais* como centro de produção da pessoa, é matizada pelas atitudes de mutualidade e de reciprocidade que asseguram a personificação daquela criação. O fruto desse meio não será um indivíduo, mas propriamente uma pessoa, relacionada pelos laços de parentesco com seu pai e mãe, assim como com seus irmãos. Para além dessa circunscrição, os laços de sua criação se estenderão para outras pessoas que marcam seu convívio. Por isso, a pessoa mura pode se aproximar da noção de “dividuo” elaborada por Marilyn Strathern para pensar a pessoa melanésia como um feixe de relações (2006 [1988]). Como tal, a pessoa não é como uma soma integral, mas dividida entre relações plurais que se encontraram para construí-la. A memória e sua retroalimentação contínua garantem a existência da família. Contudo, a fabricação da pessoa não termina na família, constrói-se paulatinamente também na aliança extensa que atrai para o seu núcleo os cônjuges de sua prole. Nesse ínterim, entre a passagem da diferença para a

semelhança que jamais alcança um estado pleno, as mulheres se posicionam como condutoras e guardiãs desse processo. O parentesco necessita ser constantemente atualizado pela diferença (VIVEIROS DE CASTRO, 2002). O intercâmbio de alimento nesse plano é dado entre consanguíneos, mas as panelas sempre guardam como referência nomes femininos, sejam afins ou não, são eles que guiam os apetrechos domésticos de volta às suas casas de origem. Colocando em relação sejam afins ou consanguíneos, o circuito das panelas demarca a definição da feminilidade como fonte de criação dos laços, assim como base de manutenção dos mesmos quando esses são ampliados.

São sempre vozes femininas que se insinuam nos caminhos traçados entre as casas, independente das pessoas envolvidas nas trocas ou das bocas alimentadas. Eram as vozes das que criavam como aquela mulher que servia de comer ao filho de uma vizinha, espontaneamente presente na hora do almoço, dizendo-lhe: *assim como eu comi peixe na casa da titia*, [quando eu crescer] *vou matar paca pra dar pra ela...* Ou daquela entre os que já eram criados, como foi o caso de uma mulher que resmungava o fato de sua irmã nunca se lembrar dela, ao passo que ela sempre lhe mandava algo de seu prato. Até mesmo da mulher que guarda na memória a presença avulsa da panela de uma cunhada em sua cozinha. O que está implícito nessas deixas de juízos morais e disciplinadores é a ética da reciprocidade inerente à produção de relações e, por conseguinte de pessoas. As mulheres estão presentes como agentes desses percursos quando mandam seus próprios filhos realizarem a intermediação entre casas, abrindo ensejo para novas trocas e como regentes quando vigiam a boa condução dessas relações. Descrição que se aproxima da constatação de Bruna Franchetto quanto ao tema da fala não pública entre os Kuikuro, povo de língua caribe do alto Xingu. Para eles, as mulheres são as *augeneoto*, donas do mexerico/mentira, o que lhes confere um “poder oculto de criar, desfazer, intervir nas relações sociais”, alijadas do espaço da fala pública, sua atuação em outros espaços ganha expressão determinante na resolução de desavenças faccionais (FRANCHETTO, 1996, p. 40). As mulheres mura pedem e trocam; por essa razão, elas são também responsáveis pela aproximação entre casas tanto quanto pelo seu afastamento. Uma influência que ganha relevo dentro do núcleo de convivência circunscrito pela *turma*, o horizonte de intimidade e cuidado de cada uma das pessoas que nasceram às margens das águas do Igapó-Açu.

Pescado, caçado, colhido; o alimento percorre um longo caminho até alcançar o prato daqueles que vão desfrutá-lo. Preparado, ele é o monopólio da dona da cozinha, pois a mulher da casa que trata o alimento provido pelo marido também é responsável pela sua distribuição. Essa constatação se verifica pela prática comum de inscrição de nomes dos

proprietários sobre os bens de uso pessoal que já mencionamos<sup>3</sup>. No caso dos recipientes que carregam o alimento de uma casa para a outra, a marca registrada era da dona da cozinha. Apenas nomes femininos eram ostentados nas panelas que transitavam entre as casas, assinalando uma linha direta que vinculavam aquelas ofertas às donas das panelas. Criando de certa forma um monopólio feminino sobre o que era considerada boa comida<sup>4</sup>. pois, para além do circuito de trocas, também interessam, as operações lógicas que são exercidas sobre ela antes de ser consumida. Sabemos desde as *Mitológicas* o significado da passagem operada pelo invento culinário. Para o alimento bruto desenrola-se duas vias de possibilidade: a transformação cultural provocada pelo cozimento e a transformação natural desencadeada pelo apodrecimento. Como polo não marcado, o cru, conteria em si a condição de pura potencialidade (LÉVI-STRAUSS, 2006 [1968], p. 431). Por isso, o alimento deve ser condicionado para o consumo, um processo que é dado a cabo por mãos femininas<sup>5</sup>. A cozinha, espaço de produção, é o lugar no qual ele será preparado. Aliado de potencialidades estranhas que o envolvem, antes de chegar a residência que o acolheu através das mãos que o obteve. Uma passagem que não deve ser antevista como banal, pois aí se divisa uma fronteira sociocosmológica.

A preparação do alimento impõe-se como um processamento tanto culinário, atendendo o paladar local, como igualmente uma exigência que assegura a qualidade de humano daquele que o consome. Quem cozinha está preocupado com o *sangue* da presa abatida, assim como o cheiro (*pitiú*) do peixe pescado, referentes que não necessariamente são eliminados na cozinha, mas que rondam do mesmo modo o campo culinário. Todos eles são índices de transformações possíveis, marcadores da volatilidade da condição humana. Saindo do mato e do rio como insumos, eles devem adentrar antes o espaço intermediário da cozinha para se tornarem alimentos. O lugar da cozinha, logo, surge como espaço de controle, um mediador de agências alheias que longe de serem

---

<sup>3</sup> Para ver mais sobre a relação entre os circuitos das panelas e a onomástica mura ver Fileno (2016).

<sup>4</sup> Sobre o tema, Gow nos apresenta um panorama semelhante, lá a *comida legítima*, aquela baseada na pesca, caça e na cerveja de mandioca é a “comida verdadeira”. Como tal, ela os distingue daqueles que vivem na cidade e comem *comida fina*, assim como dos índios selvagens que comem comida não cozida/crua (1991). Como veremos, ele encadeia a mesma linha de transformação que os Mura lançam mão quando o *sangue* é o tema em questão.

<sup>5</sup> Sobre a questão, um informante disse: “Nós indígenas tamo acostumado disso e não é comer bem feito, é na bicuda. Agora eu digo, eu como uma comida mais ou menos em casa, em casa porque a minha mulher prepara, mas por aí é sem escalda, sem nada, é coisa do índio mesmo”. Para andar por aí, em meio a mata fechada, exigisse um outro *modus operandi*, aquele modelado pela onça. Por isso, a carne não *escaldada* (cozida) e com *sangue* oferece as qualidades necessárias para sobreviver em um mundo de *outros*. Na aldeia, como confirma a prosa do morador da aldeia Fé em Deus, a mulher arca com a responsabilidade de intervir sobre o alimento, transformando-o em comida de *gente*.

eliminadas, terminam por ser domesticadas. Não é difícil daí facultar o lugar da mulher como artífice desse processo, seja ele no acondicionamento ontológico ou em sua função sociológica, pois é essencialmente o alimento preparado pelas mãos femininas que sai para ser distribuído. Seja caçado ou pescado por mãos masculinas, será a mulher que decidirá sobre sua repartição após o seu preparo, o que acaba criando um contraste entre o dono e a dona de uma mesma residência. O crédito feminino sobre a decisão do que será repartido ganha reflexo etnográfico alhures como é o caso das mulheres mebengökre e huni kuin capazes de adquirirem prestígio social conforme a generosidade oferecida na distribuição de alimentos (carne) (LEA, 1999, p. 188; MCCALLUM, 1999, p. 17). O que outros contextos ameríndios ensinam é que a maioria das refeições comidas por casais origina-se da circulação de caça entre mulheres antes do que da produção de caça pelos homens (GOW, 1989, p. 571). Esposo e esposa mura parecem então ocupar funções dessemelhantes: se por um lado, os homens agem em proveito do esbanjamento, as mulheres, do outro, fechavam suas casas e seus bens em torno das necessidades de sua prole<sup>6</sup>. A mesma observação poderia novamente ser determinada de outra maneira, os homens seriam vetores de uma circulação desordenada e as mulheres de uma circulação ordenada dos alimentos.

Preparado, ou melhor, neutralizado, o alimento então seguirá através das panelas às outras casas que integram um circuito fechado de intimidade. O que virará alimento primeiro passa pela cozinha, uma linha de produção que pouco tem de metafórico como aquela dos laços criados entre co-residentes, igualmente preparados sob o calor do fogão e da convivência. O que tende a ser uma empresa essencialmente feminina longe de resumir-se apenas ao cuidado com o alimento, recende igualmente uma tarefa que está a cargo das mulheres: nutrir, criar e, portanto, civilizar.

## **A AGÊNCIA FEMININA NA PRODUÇÃO DA PESSOA**

Passemos primeiro pelas três etapas iniciais desse processo para nos darmos conta de que a última não existe como um estágio a parte, mas

---

<sup>6</sup> Juízos sobre esse tema abundavam as falas cotidianas; uma mulher, por exemplo, achincalhava a moral de seu marido para suas irmãs, condenando-o por ter lhe trazido apenas “uma piranhinha” para casa após ter saído para pescar. Do mesmo modo, outra mulher admoestava o seu marido por descuidar dos recursos da casa (gasolina) e, em outra situação, a mesma chegava à agressão física contra o consorte por ele consumir o dinheiro do *rancho* (compras mensais) com gastos supérfluos.

como uma conclusão em constante atualização.

A dita produção de alimentos é desdobramento de uma diligência anterior, subjacente à essa máquina produtiva está a produção de pessoas. O que o compartilhamento de alimentos, mediado pelo trânsito de panelas faz, é gerar pessoas que produzirão novos alimentos para sua contraparte produzir a si mesmo. O cuidado, a alimentação e o compartilhamento fazem parte do processo de produção do parentesco, infletido por desdobramentos corporais, eles refletem uma preocupação social geral. Entre setores de produção dessemelhantes, responsáveis pela geração de alimentos e de pessoas, a ligação que as conjuga não é outra senão o próprio parentesco. As pessoas trocam alimentos porque precisam e pela satisfação de consumi-los e, igualmente, para criar laços de parentesco (GOW, 1991). Uma criança formada no interior desse sistema econômico de intimidade não será apenas mais um *curumim* ou uma *cunhatã*, mas sim o filho(a), o sobrinho(a), o neto(a) de alguém. Aquele que alimenta é também aquele que cria, cuida, ensina para que este não se perda nas divisas que os separam dos Outros. A pessoa, logo, é um desdobramento tanto da produção de alimentos quanto da sua circulação.

O parentesco, como o corpo, é obra do cotidiano, engendra-se não através de atos definitivos e inexoráveis, mas antes por meio de processos contínuos e reversíveis. Como Peter Gow (1991) demonstra, no caso dos Piro do Baixo Urubamba na Amazônia peruana, o parente real [*real kin*] é fundado sobre a criação [*child-raising*], uma presença perene que se opõe a da figura categorizada como parente distante. O parentesco ali, bem como alhures, depende do relacionamento diário para ser constituído, um predicado que coloca em segundo plano o nascimento e as linhas de descendência que o precederam. Mesmo essa antecedência tende a não influenciar o cálculo genealógico realizado novamente a cada relação, visto que a memória registrada sobre os antepassados costuma não ultrapassar algumas poucas gerações. A referência oferecida pelo parentesco piro força nossa atenção à proeminência da memória na definição do parente. É a memória dos atos de cuidado oferecidos durante a criação que assegura a posição e o status do parente real [*real kin*] (GOW, 1991, p. 168). A mesma expressão, mas em outro contexto etnográfico, pode ser verificada entre os Tupinambá da mata Atlântica no sul da Bahia. Para eles, os laços de parentesco se constituem como um “campo de relações revogáveis”, por isso, a importância da constante manutenção dos atos de cuidado e atenção que se impõe contra o vazio do olvido (MATOS VIEGAS, 2007, p. 131).

Para os Mura, a produção da pessoa passa por uma preocupação semelhante, pois desde que nasce um infante, ele é conduzido por um longo e delicado caminho que prepara seu corpo como componente da humanidade e da comunidade. Tratamos do recém-nascido, ainda em seus

primeiros dias vivendo à mercê de intenções alheias e estranhas que ameaçam sua posição, necessitando por isso ser protegido. Por isso, os dias que procedem ao nascimento são envoltos com extrema precaução e receio pela vida da criança, enfermidades de diferentes graus e origens constituem apenas um gênero de ameaça. Desde pequeno, aqueles que o colocaram no mundo inquietam-se em preparar a criança contra os riscos que abundam o cosmos, assim como com a tarefa de domesticá-la para que não seja *enjoada*, brava ou a-social<sup>7</sup>. Função que as mulheres exercem e da qual os homens acompanham, pois são elas que cuidam das medidas profiláticas que a protegerão e eliminarão sua condição de *enjoado* através das receitas repassadas pela linhagem feminina de sua família. Tanto quanto são elas quem vigiarão e condenarão as crianças que não atenderem às normas de respeito e comportamento. As mulheres ocuparão nesse período a posição de primeiros “agentes de socialização”, transformando “simples organismos” em “seres humanos culturais” (ORTNER, 1979, p. 109). A criança deve aprender a pedir benção aos seus parentes mais velhos, respeitá-los e reconhecê-los. Para alcançar a qualidade humana, uma criança deve ser tranquila e estar *preparada*. Aquele círculo de casas que compõe a aldeia e, principalmente aquele circuito comum produzido pelas residências de sua *turma* serão o rincão de segurança e conforto no mundo. Contudo, enquanto a aldeia é um limite de segurança, a *turma* é o espaço de produção, tanto para neonatos que acabaram de romper o tecido placentário, como para os que recém chegaram àquele pedaço de chão. Associada à condição de *gente*, a posição de quem vive na comunidade era questão de *preparação* ou, igualmente, *costume*.

Conjugação que se explicita em um pequeno evento que compôs minha experiência de viver inserido em um desses pequenos coletivos formados pelos membros de uma *turma*. O conto é uma narrativa passada sobre o piso de um batelão que se dirigia ao município de Borba e levava consigo várias famílias para sua visita mensal em certa ocasião. À hora do almoço, sobre o convés coberto, formaram-se diferentes círculos em torno de panelas que fumegavam com caldeiradas de peixe. As *turmas* estavam ali organizadas em sua mínima expressão. Eu que assistia a cena impassível, disponível para ser convidado por qualquer uma das rodas ali presentes e conhecidas, fui chamado para *merendar* junto à *turma* da qual

---

<sup>7</sup> A mesma noção vale também para os adultos; para a condição de *gente*, espera-se da pessoa que seus atos e pensamentos estejam voltados para dentro da comunidade. Forças a-sociais e desagregadoras devem ser dirigidas para o exterior, entre elas, a raiva ganha atenção especial, pois dela se diz nascer comportamentos canibais. Uma recomendação que se dirige principalmente para os homens que voltam da floresta, sob obrigação de suas atividades. No contexto amazônico, “a raiva afeta o sangue e a consciência”, uma potência que deve ser utilizada em tarefas de subsistência como caçar, pescar, limpar o terreno para o roçado e jamais exercida dentro do contexto comunitário (BELAUNDE, 2005, p. 29).

fazia parte a família que me hospedava e que no momento estava ausente. O mesmo passaria com um forasteiro qualquer que encontrasse na aldeia um lugar para morar após contrair casamento. História exemplar era contada por um homem branco que, mesmo após ter sua relação rompida, continuava morando na aldeia com os filhos desse casamento, mantendo relações de reciprocidade principalmente com famílias da *turma* de qual sua mulher fazia parte. Assim foi para ele, como poderia ser para qualquer outro, pois ao ser eleito por uma família, era-se na verdade, agregado a toda uma *turma*.

Como coletivos, as *turmas* eram sustentáculos de amparo e segurança de um grupo que compartilhava laços de consanguinidade, afinidade e solidariedade entre si. As *turmas*, contudo, não deixavam de ser também máquinas de familiarização, um "movimento de conversão de uma relação predatória em outra de controle e proteção, esquematizada como passagem da afinidade à consanguinidade" (FAUSTO, 2001, p. 413). Concretizada pela agência feminina, a criação dos pequenos *curumins* e *cunhatãs* que ainda davam seus primeiros passos realizava-se através de sua proteção e de sua alimentação. Educando-os com farinha mandioca e peixe ou carne de caça, neles era incutido o que era ser *gente*, ou seja, alimentar-se como índio *civilizado*. As mulheres criavam seus filhos, assim como operavam a máquina de familiarização que assimilava e civilizava os Outros, não era por pouco então que elas tanto queriam saber desde os primeiros meses de minha chegada se a minha pessoa comia peixe, farinha, carne de caça, se sabia pescar e caçar, se sabia tomar banho de rio, se sabia dançar; no limite, sondavam a que qualidade de *gente* eu pertencia para concluir se eu saberia viver como eles viviam. Referentes que definiam a experiência de vida no Igapó-Açu e que eram também os marcadores ontológicos de definição da existência daquelas pessoas. Referindo-me novamente ao meu caso, delimitaram em uma ocasião a razão de dois meses para o meu corpo realizar, o que qualquer criança naquele rio já era capaz de fazer, afinal tudo era questão de *costume*, como afirmavam. Uma associação não desprovida de significado, visto que o acostumar-se é um modo de traduzir o processo de criação que visa como fim primeiro uma pessoa sociável e protegida, capaz de gerar e ser gerida. O ato de criar como relação coextensiva ao campo do parentesco ressoa em outras etnografias de povos amazônicos, como é o caso dos Awá-Guajá, grupo de língua tupi-guarani que ocupa o extremo leste da Amazônia. Ali, os laços de parentesco definidos pelo conceito de criar são apenas uma variação do campo mais amplo que abarca a ideia de relação, cuja extensão não envolve apenas humanos (GARCIA, 2015).

Ser Mura significa ser *gente*, civilizado aos modos de como um ser humano deve se comportar. Quem nasce e se cria distante daqueles círculos de intimidade e formação seria mais do que um estranho, seria

uma *gente de outra qualidade* e, no limite, uma ameaça. Não poderia ser de outro modo, portanto, que as mulheres afirmavam sua responsabilidade sobre minha civilização, afinal a convivência com um estranho chegado de tão distante não poderia dar-se de outro modo se não com sua paulatina transformação.

Para os homens que haviam comentando sobre a minha passagem, eu não passava de um *parceiro* com quem haviam compartilhado companhia em empresas de conversas, pescarias ou das poucas vezes em que caçamos. A presença e atuação deles na máquina de produção e civilização de pessoas não pode ser ignorada, contudo divisa-se marginalmente frente ao forte cerco feminino que dirige os caminhos que levam ao interior da intimidade daquele mundo. A referência masculina é rarefeita quando o que está em questão são assuntos internos à *turma*. Mantendo a autoridade quando o plano da situação engloba o conjunto das aldeias e das relações exteriores, sua intervenção surge em favor do respeito a uma regra geral. Reforça-se os laços cognáticos que produzem o discurso ideológico de uma parentela única para toda a aldeia. Deve-se sublinhar então como relações de poder não estão ausentes no interior dos laços que aproximam homens e mulheres<sup>8</sup>. A agência feminina existe e se expressa, mas na mesma medida em que as relações com os homens colocam em evidência a hierarquia social que existe individualmente e é inerente ao trato cotidiano. Reforçamos, contudo, que esse fato não é capaz de equiparar o contraste existente entre gêneros dentro do rio Igapó-Açu à uma diferença entre privado e público<sup>9</sup>. Projetar essa dicotomia sobre distinções locais e alheias é mais uma forma de provar a realidade que antevemos na divisão entre natureza e cultura (STRATHERN, 2014 [1980], p. 29). O campo da intimidade e do social não existem enquanto esferas distintas e separadas, ao invés de fronteiras bem definidas, encontramos caminhos de interconexão. O que pode ser um tema privado, ganha peso e valor público, assim como o que transcorre sobre o espaço social comum aponta para uma relação pessoal. Importa-

---

<sup>8</sup> Estava eu lavando minha roupa sobre uma das balsas da aldeia que fazem às vezes de porto, compartilhava a companhia silenciosa de uma mulher dedicada à mesma atividade. Observando a minha incompetência para aquela função, ela comentou de maneira jocosa que ali homem que lavava a própria roupa é “corno”. Termo que ali, tal como em muitas regiões do Brasil, quer dizer “marido traído” pontuava menos a existência de atividades de exclusividade das mulheres do que a necessidade moral da subalternidade das mulheres às demandas de seus maridos.

<sup>9</sup> Tal como apontado no começo desse artigo, a separação descrita entre os domínios do privado e do público emparelha-se à definição cartesiana de outras dicotomias que o pensamento iluminista consolidou entre mente e corpo, a emoção e a razão, a natureza e a cultura e a mulher e o homem. Sobre a última, Sherry Ortner (1979) explica como a função reprodutiva e o envolvimento com a criação de crianças e jovens aproximou as mulheres ao espaço da natureza, alijando-as do âmbito da cultura que permaneceu um espaço ocupação masculino. Uma divisão prática que se transformou em uma separação ideológica.

nos apontar que ideias os Mura tem de si e que podem qualificar as diferenças entre gêneros. Situamos a definição de masculinidade no plano da organização social. Comprometida com exterior, a fala dos homens parece ser o primeiro e o último contato com a diferença. Um campo de ação político e cosmopolítico que dá aos homens a palavra final e os coloca em maior risco de perder-se da referência da comunidade. Ao passo que a qualificação da feminilidade sublinha, como já apontamos a criação e em definitivo, a nutrição. Um campo preñado de significado que está longe de resumir-se à intimidade cotidiana, mas determina sensivelmente como os Mura sustentam o plano das relações sociais. Podemos então dizer que, enquanto os homens abrem os caminhos, são as mulheres que fazem com que eles se movimentem. Nesse sentido, ao expor a organização social da comunidade sob uma versão esquemática não enxergamos dois círculos sobrepostos concêntricos delimitando o público e o privado, o primeiro no centro e o segundo em sua periferia, mas antes um plano único cortado por linhas transversais. Um modelo que apesar de suportar uma dicotomia existente em masculinidade e feminilidade, não observa uma oposição estanque entre homens e mulheres.

Os pressupostos analíticos, legados pela filosofia política Ocidental, foram comumente utilizados pela disciplina antropológica. Nosso “discurso sobre o natural” não nos deixou ver para além de nosso próprio reflexo quando nos voltamos para o Outro (OVERING, 1986, p. 137). As circularidades inerentes às relações de gênero que vicejam sobre o terreno das aldeias mura não podem ser anuviadas pelas distinções entre masculino e feminino que trazemos consigo. Remetendo-me novamente o argumento de Joanna Overing (1986, p. 138), nossas representações sobre opressão, dominação e inequidade tendem a modelar as descrições que fazemos sobre os outros, engessando-as. As linhas de intercâmbio postas em movimento pelas mulheres exigem um novo viés, pois asseguram a continuidade conjuntiva das *turmas* que por sua vez, compõe a vida social e criativa da comunidade.

## CONCLUSÃO

Chegamos à conclusão de que a relação que existe entre gêneros expressa-se em uma fórmula de complementaridade no que tange às atividades desenvolvidas por homens e mulheres e que, como fontes, não deixam de destacar a construção da feminilidade e masculinidade sob termos sociais. Não são determinações biológicas e culturais que definem as classificações de gênero, mas são as separações práticas e ideológicas reiteradas no campo das relações cotidianas que as estabilizam em polos distintos. Não quer dizer que as distinções entre gênero aplicadas pelos

mura não tenham elementos de nossas distinções, mas as intenções por trás delas se manifestam de maneira diferente (STRATHERN, 2014 [1980], p. 54). Ainda assim, não existem áreas de atividade ou normas sociais que delimitam a circulação de homens e mulheres. O que se verifica é o papel da agência feminina nos círculos de convivialidade, o espaço onde se constrói o coletivo de dentro para fora. O que entra na comunidade para fazer parte dela surge primeiro como algo que deve ser criado, ou melhor, “acostumado” às relações que compartilhará naquele meio e ao conteúdo do qual elas são moldadas. Aquilo que é criado para enfim acomodar-se ao conjunto como um todo se faz sob o juízo e os cuidados femininos, sejam da mãe, da esposa ou das mulheres de uma mesma *turma*. A última palavra dos homens sucede a um intenso empenho das mulheres. É o dizer e fazer de sujeitos que rearticulam diferentes “dimensões da vida social” (CICCARONE, 2004, p. 92). A comunidade que se funda sob a ideologia de um corpo único, descortina-se sobre um complexo conjunto de coletivos que coexistem entre si arregimentados em torno do respeito comum. É dentro de cada um deles que os laços de semelhança são atualizados, amarrando com muitas idas e vindas os laços de intimidade em torno da pessoa, produzindo o coletivo da *turma*. A máquina de murificação de ontem é a *turma* de hoje.

As mulheres mura ensinaram tudo que sei, tanto quanto dão tudo de si para que a comunidade exista enquanto tal. Ao mesmo tempo que os homens falam com autoridade e dirigem a política para fora dos limites da aldeia, as mulheres germinam em silêncio a vida na comunidade. O segredo de sua agência está no burburinho que se encerra no interior de cada casa e cria um pequeno colóquio em que elas falam entre si, de si e dos outros. Os homens acompanham enquanto as mulheres criam, os homens recebem, ao passo que as mulheres acomodam. Ao cuidarem e protegerem a Si e aos Seus, a mulheres criam o Mura como eles são, relacionando-se com os não Mura como se esses estivessem em via de serem.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMOROSO, Marta Rosa. **Guerra Mura no Século XVIII: Versos e Versões. Representações dos Mura no Imaginário Colonial.** 1991. 320 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – DA-IFCH, UNICAMP, Campinas, SP, [1991].

BELAUNDE, Luisa Elvira. **El recuerdo de Luna: género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos.** Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales UNMSM, 2005.

\_\_\_\_\_. A força dos pensamentos, o fedor do sangue. *Hematologia e Gênero na Amazônia*. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 49, n. 1, p. 206–243, 2006.

CICCARONE, Celeste. Drama e sensibilidade: migração, xamanismo e mulheres Mbyá. **Revista de Indias**, v. LXIV, n. 230, p. 81–96, 2004.

FAUSTO, Carlos. **Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia**. São Paulo: Edusp, 2001

FILENO, Fernando Augusto. **No seio do rio: linhas que casam, que curam e que dançam**. Parentesco e corporalidade entre os Mura do Igapó-Açu. 2016. 271 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – PPGAS, USP, São Paulo, SP, [2016].

FRANCHETTO, Bruna. Mulheres entre os Kulkuru. **Estudos Feministas**. Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 35–54, 1996.

GARCIA, Uirá. Sobre o poder da criação: parentesco e outras relações Awá-Guajá. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, p. 91–122, 2015.

GOW, Peter. The Perverse Child: desire in a native Amazonian economy. **Man**, v. 24, n. 4, p. 567–82, 1989.

\_\_\_\_\_. **Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia**. Oxford: Clarendon Press, 1991.

HUGH-JONES, Chrisfin e. **Desde el Rio de Leche: Procesos Espacio-temporales en la Amazonia noroccidental**. Bogotá: Ediciones Universidade Central, 2011 [1979].

LASMAR, Cristiane. Mulheres Indígenas: representações. **Revista Estudos Feministas**. Florianópolis, v. 7, n. 1 e 2, 1999.

LEA, Vanessa Rosemary. Desnaturalizando gênero na sociedade Mebengôkre. **Revista Estudos Feministas**. Florianópolis, v. 7, n. 1 e 2, 1999.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **A origem dos modos à mesa**. São Paulo: Cosac&Naify, 2006 [1968].

MATOS VIEGAS, Susana de. **Terra Calada: Os Tupinambá na Mata Atlântica do Sul da Bahia**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2007.

FILENO, Fernando Augusto. Ele não sabia nada e elas ensinaram tudo: a agência das mulheres mura no processo de humanização. **Tessituras**, Pelotas, v. 6, n. 2, p. 172–191, jul./dez. 2018.

MCCALLUM, Cecília. Aquisição de gênero e habilidades produtivas: o caso Kaxinawá. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 7, n. 1 e 2, 1999.

ORTNER, Sherry. Está a mulher para o homem assim como a natureza para a cultura? In: ROSALDO, Michele Z.; LAMPHIRE, Louise. **A mulher, a cultura e a sociedade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. p. 95-120.

OVERING, Joanna. Men Control Women? The 'catch 22' In the analysis of gender. **International Journal of Moral and Social Studies**, v. 1, n. 2, p. 135-156, 1986.

OVERING, Joanna; PASSES, Alan (Org.). **The Anthropology of Love and Anger, The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia**. London: Routledge, 2000. p. 1-30.

ROSALDO, Michelle. O uso e o abuso da antropologia: reflexões sobre o feminismo e o entendimento intercultural. **Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre, v. 1, n. 1, p. 11-36, 1995.

SEEGER, Antony; DAMATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A Construção da pessoa nas Sociedades Indígenas Brasileiras, **Boletim do Museu Nacional**, Rio de Janeiro, n. 32, p. 2-19, 1979.

STRATHERN, Marilyn. **O gênero de dádiva**: problema com as mulheres e problema com a sociedade na Melanésia. Campinas: Editora da Unicamp, 2006 [1988].

\_\_\_\_\_. Sem natureza, sem cultura: o caso Hagen. In: STRATHERN, Marilyn. **O efeito etnográfico e outros ensaios**. São Paulo: Cosac&Naify, 2014 [1980]. p. 23-76.

VILAÇA, Aparecida. Making Kin out of Others in Amazonia. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, v. 8, n. 2, p. 347-365, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Araweté**: os Deuses Canibais. Rio de Janeiro: Jorge Zahar/ANPCS, 1986.

\_\_\_\_\_. Atualização e contraefetuação do virtual: o processo do parentesco. In: \_\_\_\_\_. **A inconstância da Alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac&Naify, 2002. p. 401-456.

## **AUTOR**

### **Fernando Augusto Fileno**

Mestre pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo, possui graduação e licenciatura em História pela mesma universidade. Atualmente realiza atividades junto ao Centro de Estudos Ameríndios (Cesta-USP), do qual faz parte como pesquisador. [fernando\\_fileno@hotmail.com](mailto:fernando_fileno@hotmail.com) .

Recebido em: 11/02/2018.

Aprovado em: 25/06/2018.

Publicado em: 25/12/2018.