

CORPO, TERRA, PERSPECTIVA: O GÊNERO E SUAS TRANSFORMAÇÕES NA ETNOLOGIA

Beatriz de Almeida Matos

Universidade Federal do Pará | Programa de Pós-Graduação
em Antropologia | Belém - PA - Brasil

Julia Otero dos Santos

Universidade Federal do Pará. Programa de Pós-Graduação
em Antropologia | Belém - PA - Brasil

Luisa Elvira Belaunde

Universidad Nacional Mayor de San Marcos | Lima - Peru

Entre as décadas de 1970 e 1990, autoras como Christine Hugh-Jones (1979), Janet Siskind (1973), Joanna Overing (1986), Cecilia McCallum (1999), Vanessa Lea (1999), Bruna Franchetto (1996) e Luisa Elvira Belaunde (1992) incorporaram o gênero e/ou a agência feminina como questões centrais em suas análises sobre simbolismo, economia, parentesco, política, socialidade, produção de pessoas, xamanismo e ritual. Conectado com o trabalho dessas etnólogas, o impulso para a realização deste dossiê parte da percepção de que a temática do gênero na etnologia das terras baixas sul-americanas ganhou novo fôlego na última década, impulsionada, por um lado, pela proliferação da preocupação política e teórica com as “questões de gênero” na sociedade brasileira como um todo e, por outro lado, no protagonismo das mulheres indígenas na política interétnica (Dainese & Seraguza 2016). A atuação delas na luta pela defesa dos territórios e da vida de seus povos nunca se fez tão notável e pode ser visualizada em sua máxima potência na realização da primeira Marcha das Mulheres Indígenas, cujo lema foi “Território: nosso corpo, nosso espírito”, que reuniu mais de 2.500 mulheres de mais de 130 diferentes povos, entre os dias 10 e 14 de agosto de 2019, em Brasília¹.

Sensível a esse retorno do interesse pelo gênero na etnologia – que, no início deste século, sofreu um declínio em virtude do entendimento de que, na Amazônia indígena, a diferença de gênero seria secundária em relação à distinção entre consanguíneos e afins e humanos e não humanos (especialmente animais) –, a chamada deste dossiê buscou atrair trabalhos que elevassem o gênero (enquanto teoria ou problema) ao primeiro plano da análise etnográfica. Ao longo dos artigos reunidos neste dossiê, baseados em pesquisas etnográficas com onze povos diferentes da Amazônia brasileira, peruana e equatoriana, e no diálogo criativo com a teoria antropológica, gênero é, portanto, um nome para múltiplas abordagens e questões.

Os seis primeiros artigos – escritos por Ana Manoela Soares; Marcos Matos; Marina Ghirotto Santos; Myriam Barboza, Larissa Tukano e Jaime Waiwai; Clarice Cohn e Sílvia Guimarães – concentram-se em discutir o que poderíamos chamar, junto com McCallum (1999), de agência feminina. Os artigos versam sobre a contribuição central das mulheres na produção da socialidade, seja na vida cotidiana (M. Matos, Ghirotto Santos, Barboza et al., Cohn, Guimarães), no xamanismo (Soares), na política interétnica (Ghirotto Santos, Cohn, Guimarães). De certa forma, nestes textos,

1 O documento final da 1ª Marcha das Mulheres Indígenas pode ser acessado em: <http://apib.info/2019/08/15/documento-final-marcha-das-mulheres-indigenas-territorio-nosso-corpo-nosso-espírito/>

as mulheres e suas capacidades produtivas e transformativas aparecem como figura contra o fundo das relações entre homens e mulheres. Os cinco últimos artigos, escritos por Júlia Otero dos Santos, Beatriz de Almeida Matos, Luisa Elvira Belaunde, Fabiane Vinente dos Santos e Patrícia Rosa, ainda que possam, alguns deles, tratar de agências genereficadas, acabam se engajando também em um debate sobre as relações entre os gêneros, a partir de uma discussão com o perspectivismo (Otero dos Santos, B. Matos, Belaunde) ou de reflexões sobre as transformações do parentesco (Vinente dos Santos, Rosa).

Os onze artigos que compõem o dossiê dialogam entre si de diversas formas e, nesta introdução, escolhemos traçar um percurso que se inicia com os que tratam dos fluxos e do fazer feminino dos corpos, dos alimentos e dos territórios. Ana Manoela Soares, em “Sangue menstrual na sociedade Karipuna do Amapá, Brasil”, toma como principal objeto de reflexão os cuidados e as capacidades transformativas da menstruação, entre o seu povo, os Karipuna do Amapá. Marcando sempre sua condição de pesquisadora indígena e mulher, a autora mostra como a menstruação molda os corpos femininos, transformando meninas (*tx ifam*) em moças e mulheres (*jonfi e fam*). Soares salienta como o sangue menstrual,

ao mesmo tempo em que demarca os limites do corpo, dos comportamentos e das fases da vida, também é uma substância envolta em perigo, em determinadas condições e lugares, como rios, matas e roças. O grande risco é as mulheres engravidarem dos *karuãna*, bichos-espíritos que habitam o Outro Mundo e com os quais somente os pajés (e, parece, o sangue menstrual) conseguem se comunicar.

Os filhos de *karuãna* nascem com problemas de saúde ou são gêmeos ou futuros pajés, sendo considerados pajés mais fortes aqueles que são fruto da gestação seguinte à de gêmeos. Ainda que as capacidades xamânicas também possam ser adquiridas por meio do aprendizado e que a concepção de um *karuãna* não decorra em todas as ocasiões do descumprimento por parte das mulheres dos resguardos impostos por ocasião das suas regras, Soares reconhece a importância da menstruação e das mulheres para o xamanismo karipuna. São seus corpos, fecundados automaticamente por *karuãnas*, atraídos pelo sangue, que geram aqueles que virão a ser xamãs. Neste sentido, a autora afirma que, entre os Karipuna do Amapá, o debate sobre gênero – entendido por ela como a discussão sobre mulheres por meio do fluxo menstrual – nos conduz, inescapavelmente, para a relação entre humanos e não humanos.

Os poderes e perigos do sangue menstrual destacados pela pesquisadora karipuna mostram que o pensamento feminino amazônico se distancia das teorias antropológicas que veem a menstruação como um diacrítico da subordinação universal da mulher ou da biologização do gênero (Ortner 1974; Hérítier-Augé 1991). Longe de limitar a mulher à natureza ou à maternidade, o fluxo do sangue feminino produz corpos generificados e afetos, e abre a mulher à alteridade de abrangência cosmológica. Sua etnografia dialoga com a hematologia amazônica de Belaunde (2006), que argumenta que o sangue, na Amazônia, deve ser abordado como uma relação de múltiplas dimensões: dentro do corpo, o sangue transporta conhecimentos a todas as partes, unindo e, ao mesmo tempo, generificando homens e mulheres, e constituindo o eixo central da existência de uma pessoa ao longo de seu ciclo de vida. As práticas de resguardo para a administração do sangue ocupam, portanto, um lugar central na saúde amazônica. Fora do corpo, o sangrar põe a fertilidade da pessoa e do território em movimento, mas também abre a comunicação entre o entorno cotidiano e outros espaços-tempos cosmológicos, expondo ambos os gêneros ao perigo da multiplicidade transformacional. Sua relação com o xamanismo é, portanto, fundamental. Belaunde (2006) propõe que o xamanismo amazônico seja corretamente

caracterizado como um complexo xamânico-reprodutivo, que passa a incluir a agência feminina e a perspectiva das mulheres nas dinâmicas locais de relação com as formas de alteridade.

O artigo de Marcos Matos, intitulado “Notas sobre a produção feminina da socialidade segundo o ponto de vista de um bebedor de caiçuma”, também aborda o potencial relacional do sangue e a produção feminina da socialidade entre os Manchineri, tendo como fio condutor o ritual de reclusão pubertária das moças e a “festa de pintação” (*hapijihlu*), que encerra a reclusão. O autor nos mostra como a reclusão, ao invés de efetivar qualquer controle das mulheres pelos homens, é uma transformação operada nas mulheres para as mulheres. Ela está ligada à constituição dos corpos femininos, de suas capacidades e de sua longevidade. Entre as principais capacidades adquiridas na reclusão, e que definem o corpo e o ser feminino, está a de prover a caiçuma forte (*tepalha katsholu*), produto arquetípico do trabalho da mulher.

M. Matos nos mostra como, na festa de pintação, relações de consanguinidade e afinidade são entrelaçadas, produzidas e transformadas umas nas outras: ao sair de sua reclusão, a moça – que passou por todo o processo de constituição de seu corpo, operado por suas parentes próximas ascendentes através

da manipulação e aplicação de substâncias alógenas (dietas, banhos, infusões, pintura com jenipapo) – oferece caiçuma aos convidados que estão na posição de afins potenciais, vestidos como brancos.

Não só a festa de pintação, mas todas as festas que envolvem a caiçuma forte são, segundo Matos, experimentos sobre “a abertura dos limites e as condições da socialidade”. Os homens, ao oferecerem a seus parentes a caiçuma produzida por suas mulheres, e com ela embriagá-los, provocam a transformação da sua subjetividade, intensificam as relações jocosas e os conflitos, toda a socialidade é “aquecida” e os grupos locais se abrem uns aos outros. Afins potenciais se tornam afins atuais, e afins atuais são inimizados através das brigas, que sempre ameaçam irromper a cada festa.

Nas festas e cotidianamente, as mulheres fazem a caiçuma para seus maridos (elas raramente a consomem), e aos homens cabe o fornecimento de carne de caça. Tal complementaridade é vista pelos Manchinieri muito mais em termos de uma “responsabilidade” mútua do que uma troca, trata-se do agir tendo em vista o outro polo da relação. M. Matos nos mostra, ainda, como a complementaridade nas atividades da mulher e do homem é um índice das relações simétricas entre afins: enquanto a caiçuma, produzida pelas mulheres, é feita circular entre

os afins pelos homens, e tais relações de afinidade se estendem entre os diferentes grupos locais, a carne predada pelos homens – extraída de relações com a afinidade potencial (os outros/animais) – é feita circular entre os parentes próximos pelas mulheres, já que são elas que realizam a distribuição das partes das presas entre seus familiares. Assim, a caiçuma, produto arquetípico do trabalho feminino, se mostra não só como produtora da socialidade manchinieri, como também catalizadora de sua abertura e transformação.

A produção do corpo e do saber femininos, e da bebida de mandioca (no caso, a *chicha*), é também central no artigo de Marina Ghirotto Santos sobre a atuação política de mulheres do povo Sarayaku Runa, habitante da Amazônia equatoriana, cujo título é “*Sinzhi warmiguna*: notas sobre política e gênero entre as/os Sarayaku Runa”. Primeiro, a autora persegue uma definição de política condizente com a que propõem seus interlocutores, e nos traz a expressão *hatun yuyayguna kwintanakuy* (“conhecimento e/ou grande/importante conversa ou conversatório”) como uma das traduções para a “política” elaboradas pelos Sarayaku Runa. A autora, então, procura relacionar o trabalho que realizam as mulheres e *lideresas* (mulheres com lugares de destaque na política comunitária e nacional) como

fazedoras de *chichas*, donas das *chagras* (roças) e “puxadoras de conversatórios”, trabalhos que, ao mesmo tempo, as fazem mulheres e pessoas conhecedoras, verdadeiramente *runas* (“gente”).

A partir das reflexões e atuação política de três mulheres, a autora nos revela a importância da roça e da *chicha* para a política enquanto conhecimento e “conversatório”. Ser mulher propriamente *runa* as faz ter o conhecimento e a potência da fala, e “configura um modo de atuar no mundo, fazer mundo e, portanto, fazer (cosmo)política”. Ser mulher *runa* é ter a qualidade de ser *sinzhi* (forte), capacidade ligada à resistência física, mas também ao conhecimento bem fundamentado, ambos frutos da “força de vida” (*samai*) da pessoa. O conceito de *samai*, entre os Sarayaku Runa, e também entre outros povos do complexo cultural Runa (como os Canelo Runa, Napo Runa, Puyo Runa), se traduz como respiração, vontade, vigor e compreensão interna, bem como nutrição espiritual, espírito, *aliento* (ar que se respira, respiração), energia vital ou substância da alma. Há uma imbricação entre o *samai* e a capacidade de “ser forte” ou conhecedor/a. As *lideresas*, sendo pessoas *sinzhi*, ou com forte *samai*, são também aquelas que mantêm uma *chagra* bem cuidada e oferecem boa *chicha*. Ghirotto Santos afirma que, entre os Sarayaku Runa, não se vive uma boa vida,

não se fazem pessoas fortes e não se fazem “conversatórios” sem *chicha*, e, portanto, sem a *chagra* que fornece a mandioca.

A autora nos revela, então, que as mulheres *runa* e suas substâncias fazem parte de um fluxo de relações com a “terra” ou o “território”. Citando a proposta “Kawsak Sacha/Selva Vivente”, elaborada por lideranças Sarayako Runa e que traduz o que seria o “território” para esse povo, a autora evoca o conceito de *kawasak sachá*, território enquanto entidade dotada de consciência e constituída pela multiplicidade de seres da selva (animais, vegetais, minerais, espirituais, cósmicos). Todos esses seres também são dotados de subjetividade, são pessoas (*runaguna*), vivem em comunidades, assim como os seres humanos, e com estes estabelecem comunicação. A partir desta concepção, os Sarayako Runa exigem, junto ao governo equatoriano, que o reconhecimento do caráter político-jurídico de sujeitos dado aos humanos estenda-se a todos esses outros viventes, e que seus territórios sejam livres de projetos extrativistas (petroleiros, mineiros, madeireiros). A autora nos traz, assim, um conceito nativo de política que passa por “processos de criação de mundo” (De la Cadena 2015, 2018), “por meio do qual [são criados] mundos heterogêneos que não se fazem com uma divisão entre humanos

e não humanos, natureza e cultura, mas são obrigados a operar com essa distinção *ao mesmo tempo* em que a excedem”. A imagem dos “corpos-terra” femininos, acionada pelas *lideresas sarayaku runa*, conecta as capacidades femininas de produção do corpo, das pessoas e da política à terra, o que nos remete imediatamente ao documento final da Marcha das Mulheres Indígenas, evento realizado em agosto de 2019, em Brasília, mencionado no início desta apresentação:

Nós estamos fincadas na terra, pois é nela que buscamos nossos ancestrais e por ela que alimentamos nossa vida. Por isso, o território para nós não é um bem que pode ser vendido, trocado, explorado. O território é nossa própria vida, nosso corpo, nosso espírito. Lutar pelos direitos de nossos territórios é lutar pelo nosso direito à vida. A vida e o território são a mesma coisa, pois a terra nos dá nosso alimento, nossa medicina tradicional, nossa saúde e nossa dignidade. Perder o território é perder nossa mãe. Quem tem território, tem mãe, tem colo. E quem tem colo tem cura.

É justamente a relação entre as capacidades/potências do corpo feminino e o território que está em primeiro plano no artigo “Corpoterritorialização” Katukina: lampejos etnográficos sob as perspectivas femininas indígenas”. Nele, Myriam Barboza, Larissa Tukano e Jaime Waiwai trazem, a partir das propostas de intelectuais indígenas, como Sandra Benites (2018), Braulina Baniwa (2018) e Célia Correa Xakriabá

(2018), o conceito de “corpoterritorialização”, buscando mostrar como “a territorialização indígena se constitui como um processo corporal onde corpos e fluidos femininos contagiam, direcionam e regulam a interação indígena com e entre o território, e seus constituintes”.

Para os autores, os gêneros e o território constituem-se mutuamente. As ações de gênero produziriam “assinaturas territoriais”, expressão que eles elaboram a partir de Deleuze & Guattari (1987), para desvelar como fluxos e substâncias de corpos e práticas generificados definem “microterritórios” masculinos e femininos. Assim, “microterritórios especiais” masculinos, de acesso proibido às mulheres, seriam produzidos durante a realização de rituais, tais como o *ihkira horo*, bunitizal onde os homens buscam a fibra para a elaboração das vestimentas rituais, e o *hokanin*, espaço em que os homens fabricam as vestimentas. Já as mulheres Katukina, por meio de sua agência generificada, produzem restrições no acesso de sua família a territórios considerados perigosos. Os autores destacam os períodos de menstruação e do puerpério, quando as potências do corpo feminino atuam restringindo a mobilidade e a alimentação de toda a família, principalmente pelo perigo da atração que exercem sobre os “seres intangíveis”. Assim, os autores argumentam que homens e mulheres Katukina participam

no processo de territorialização, mas, sendo as mulheres e seus fluidos o principal alvo do desejo dos seres intangíveis, seus corpos imprimem marcas importantes no território, reforçando a singularidade deles.

A abordagem do artigo inspira-se na posição de fala recuperada pela antropóloga guarani nhandeva Sandra Benites (2018), no seu estudo sobre a conexão entre corpo e território. A partir de uma reflexão sobre a sua criação na aldeia, Benites argumenta que a menstruação não é um assunto puramente feminino, uma vez que, durante os rituais da puberdade, os meninos aprendem o envolvimento masculino necessário para a procura do “bem futuro da saúde da mulher”. Ser homem guarani requer conhecer, respeitar e cuidar das mulheres, bem como respeitar a sua relação com o território, para que elas, e eles, possam cumprir os resguardos do período menstrual e todos os processos de gravidez, parto e pós-parto. Segundo Benites, a dominação de gênero é encontrada nas cidades dos *jurua* (não indígenas), onde as mulheres são forçadas a circular pelas ruas e os homens ignoram tudo sobre as conexões entre o corpo e o território das mulheres e da coletividade guarani nhandeva.

O artigo de Clarice Cohn, “Fazendo pessoas, fazendo coletivos: as mulheres xikrin do Bacajá”, também se dedica à participação ativa das mulheres

na produção de pessoas e coletivos, entre os Xikrin do Bacajá. Apoiando-se no trabalho de Lea (1993, 1994, 1999), sobre os Mebengrokê, e na crítica dessa autora à invisibilidade das mulheres no modelo analítico de compreensão dos Jê do Brasil Central, proposto no âmbito do *Harvard Central Brazil Project* (HCBP), Cohn percorre as mais diversas contribuições femininas na produção da socialidade valorizada pelos Xikrin. A autora mostra como as atividades culinárias empreendidas pelas mulheres são essenciais tanto na alimentação cotidiana (assando a batata doce, que será em parte consumida na beira do rio e em parte reservada para seus maridos e outros parentes) como na socialidade ritual (quando as mulheres se encarregam de assar os jabutis com massa de mandioca, envoltos em folhas de bananeira). Sem as atividades levadas a cabo pelas mulheres, que ainda incluem busca de pedras novas para os fornos, e a coleta das folhas de bananeiras e de lenha, as festas de nomeação não aconteceriam. Cohn também destaca as habilidades artísticas femininas. Sendo as mestras da pintura, elas são responsáveis diretas pela manutenção da pintura dos corpos, o que é índice de saúde, beleza e alegria. Neste sentido, Cohn entende que as mulheres fazem pessoas e coletivos, tanto no contexto ritual como no trabalho cotidiano de fabricação dos corpos e da beleza, esta fundamental entre os

povos Jê, segundo a autora e outros etnógrafos por ela citados.

A análise, então, desloca-se para o que a autora denomina de “arena política”, que, usualmente, foi entendida como excluindo as mulheres em razão da força que a imagem da Casa dos Homens exerce nas análises correntes na etnologia jê. Cohn busca mostrar que as *menire* (mulheres) também produzem coletivos neste sentido, o político. Com o fim das guerras, os Xikrin se viram obrigados a reinventar as formas de trazer coisas novas (cantos, plantas, danças, nomes etc.) para a renovação da vida, e as mulheres são fundamentais nesse cenário (já o eram no contexto da guerra). Elas têm se mobilizado com mais frequência na política reconhecida pelos brancos, têm se envolvido em projetos de intercâmbio e geração de renda, nas etapas formativas do Plano Nacional de Gestão e Manejo de Terras Indígenas (PNGATI), sempre dando ênfase “às suas potências femininas e à feminilidade como potência”.

Além disso, no contexto dos efeitos nocivos da construção da UHE Belo Monte e na iminência da instalação do projeto de mineração Belo Sun, as mulheres passaram a se colocar como as “mantenedoras e protetoras da Terra Indígena”. Neste sentido, elas se colocam como as “verdadeiras guardiãs da Terra, onde criam e nutrem, ao ficarem nas aldeias, ao criarem e

fazerem crescer as crianças, ao cuidarem da terra e plantar”. Esse tipo de atuação vem junto com a busca por alternativas de geração de renda para suas famílias e com o movimento de ser parte na negociação junto aos não indígenas.

Essa participação das mulheres na política interétnica é uma das principais questões problematizadas por Sílvia Guimarães, em seu artigo “Agência das mulheres Sanõma e a ativação de cosmopolíticas”, que, entre outras coisas, interessa-se pela atuação das mulheres Sanõma frente à uma política de saúde que responsabiliza os cuidados e saberes femininos pela desnutrição infantil e por uma epidemia de bicho de pé, que acomete principalmente as crianças. Diante deste quadro, a pesquisadora foi convidada, em 2018, pela Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI) para discutir com a comunidade Sanõma os significados de viver bem e de soberania alimentar.

Rompendo com o entendimento estatal de que o diálogo interétnico se dá entre homens, as mulheres Sanõma passam a ocupar a esfera pública do debate político em defesa de seus modos de produzir pessoas e a vida comunal. Assumiram postos de agentes de saúde e conselheiras de saúde, e em suas falas perante o Estado, em defesa do modo de vida indígena, impõem, segundo Guimarães e nos termos de Stengers (2008), um espaço de hesitação no debate sobre a saúde coletiva daquele

povo, marcado pelos saberes e práticas ocidentais.

A autora destaca que mulheres donas de roças e com filhos foram as que assumiram a posição de conselheiras de saúde, e que elas sempre estiveram presentes nas reuniões com os *sapuli* (xamãs), mantendo o diálogo com os homens e atuando nas decisões que envolviam as famílias extensas. Estas mulheres, então, passaram a participar das reuniões com os brancos, impondo sua fala dura, questionando a atuação dos serviços em área. Ao inserirem, na discussão com o Estado, questões sobre corpo e modos de alimentação, as mulheres, baseadas na agência que lhes compete na cosmpolítica Sanöna – além da produção de alimentos, criação dos parentes que constituem uma família extensa e cultivo e coleta –, acabam por questionar as razões estabelecidas. Como afirma Guimarães, “na arena interétnica, essas mulheres Sanöma passam a enfatizar o dinamismo da vida cotidiana, onde se dá o manejo da vida e afrontam aqueles que acharam que estavam imobilizadas, internalizadas, subjugadas e identificadas ao plano doméstico/apolítico”.

Já os artigos de Júlia Otero dos Santos, Beatriz de Almeida Matos e Luisa Elvira Belaunde investigam os processos de fabricação de seres humanos gerados a partir de relacionamentos com

não humanos e os jogos de múltiplas perspectivas.

Os textos dialogam com as propostas pioneiras do perspectivismo desenvolvidas por Lima (1996) e Viveiros de Castro (1996), e indagam se é possível abordar o gênero como perspectiva, especialmente no contexto dos rituais, mostrando como o gênero é uma relação de diferença que se articula a outras relações de diferença entre humanos e não humanos. Os argumentos apresentados distanciam-se da ideia de que o gênero teria pouco rendimento nas sociocosmologias amazônicas e que a diferença relevante seria a relação humano-animal (Descola 2001). Em cada caso etnográfico, os textos escapam dessa proposição e mostram, aliás, que as relações de diferença entre humanos e não humanos perpassam as relações de diferença entre os gêneros, e vice-versa².

O trabalho das autoras também dá visibilidade às plantas que, junto com o gênero, ficaram nas margens da maioria dos estudos perspectivistas, focados na inimizade e nas relações de predação que estão em jogo na caça. Nesse sentido, os artigos ressoam as abordagens do perspectivismo da embriaguez proposto por Lima (2005), em sua análise da cauinagem entre os Yudjá, que, além de focar nas plantas, explora o eixo pouco conhecido da predação feminina. As relações

2 Desse modo, os artigos visam desfazer um viés que foi apontado pelo próprio Viveiros de Castro, quando afirmou “que a focalização quase exclusiva, por parte dos trabalhos anteriores sobre o perspectivismo, nas relações entre as espécies (animais e outras), tendeu a obscurecer a relação entre os gêneros” (Viveiros de Castro & Belaunde 2007:126-127).

tecidas em torno do cauim geram a diferença de perspectiva entre os gêneros. Para as mulheres Yudjá, segundo Lima, o cauim fermentado é uma pessoa, filho da mulher dona da roça de mandioca, usada na fabricação da bebida. Durante a festa do cauim, quando os homens aceitam a bebida servida pelas mulheres, eles enchem a barriga do corpo desse ser humano e morrem, bêbados com o banquete antropofágico. Além disso, a morte ritual dos homens segue uma trajetória temporal de transformação dos afetos. Os homens caem bêbados, mortos pelo cauim, e levantam-se para continuar bebendo, pois a bebida de mandioca fermentada é um veneno que vai matando e transformando as suas vítimas até torná-las agressores dos seus próprios parentes. Lima argumenta que a produção do parentesco cotidiano e a sua anulação temporária durante o espaço-tempo marcado pela alteridade produzido pelas mulheres nas cauinagens assinalam o ritmo dos afetos entre a convivência diária e a alteridade ritual, e acionam uma feminilidade com múltiplos desdobramentos, da nutrição até a predação; as mulheres sendo tanto predadoras quanto presas, a depender da perspectiva e do balanço temporal da vida social.

Neste dossiê, o artigo de Otero dos Santos, intitulado “Sobre mulheres *brabas*: ritual, gênero e perspectiva”, também explora as transformações

dos afetos acionadas pela embriaguez com bebidas fermentadas feitas com os produtos das roças durante a festa do *Wayo ‘at Kanã*, do povo Karo-Arara de Rondônia. Mas, neste caso, as mulheres bebem servidas pelos homens e demonstram sua coragem, bebendo até cair e matando os jacarés capturados pelos homens. O ritual é explicitamente considerado uma festa das mulheres, na qual as anfitriãs e as convidadas misturam-se para produzir e beber juntas a macaxeira fermentada, dançar e cantar, especialmente durante o último dia, quando elas dançam carregando nos braços os jacarés antes de executá-los. No pensamento karo-arara, esse ritual opõe-se à “Festa do Xerimbabo”, ritual em desuso, no qual os homens matavam com flechas um animal criado na aldeia. Há um consenso entre os homens e as mulheres Karo-Arara de que a festa é a ocasião para elas “descontarem a raiva que sentem dos filhos”, demonstrando coragem para matá-los – o jacaré sendo um filho para uma mulher, mas não para um homem.

Otero dos Santos argumenta que a raiva feminina exibida e descartada durante o ritual responde à preocupação vigente na vida cotidiana de que as mulheres possam bater nas crianças, o que lhes causaria adoecimento, pois a alma do pequeno maltratado fugiria. Subjacente ao ritual, há, portanto, uma reflexão sobre as modulações da raiva nas relações generificantes e suas

consequências sociais e cosmológicas. A autora mostra como a raiva feminina e masculina têm o potencial de instaurar a alteridade no seio do parentesco e colocar em risco os laços afetivos e os corpos produzidos diariamente por meio da comensalidade e da coresidência; mas a violência contra as crianças é associada à maternidade, e não à paternidade. A autora defende, assim, que a predação e o trato com as agências não humanas não são capacidades exclusivas dos corpos produzidos como homens, compondo também parte do corpo e da pessoa femininos.

Além de ser um filho para a mulher, o jacaré também é um amante sedutor e, portanto, um inimigo para o marido. Otero dos Santos sublinha a importância dessa diferença de perspectiva como um vetor que sustenta os processos de generificação e produção do parentesco de maneira mais ampla. Ela argumenta que o ritual efetua a passagem de uma perspectiva generificada – onde o jacaré aparece em posições diferentes para homens e mulheres – para uma perspectiva desvinculada do gênero, já que, quando a mulher comprova sua coragem, matando o animal diante de todos, instaura-se a perspectiva humana comum a ambos os gêneros, que coloca o jacaré no lugar da presa. A alternância e a confrontação entre os pontos de vista femininos e masculinos encerram-se, provisoriamente, com a comensalidade. Essa

perspectiva humana comum, que parece ter sido pouco problematizada nas etnografias que dialogam com o perspectivismo ameríndio, nunca pode ser tomada como um dado e precisa ser produzida diariamente e no ritual, bem como os corpos e os afetos. As diferenças e semelhanças de perspectivas de homens e mulheres quanto à natureza das roças (se coletivas ou familiares) no espaço-tempo da maloca também sustentam, na visão da autora, um entendimento da vida social como uma combinação alternada entre pontos de vista generificados e um ponto de vista que eclipsa o gênero.

A predação feminina e a raiva também são temas centrais no artigo de Beatriz Matos, “O perigo do olhar da mulher: reflexões sobre gênero e perspectiva a partir de um ritual de iniciação masculina matses”, sobre o ritual da visita dos espíritos cantores, um ritual de puberdade masculina realizado entre os Matses da fronteira entre Peru e Brasil. Nesse caso, a predação feminina examinada concentra-se no olhar. A autora retoma a questão da proibição, amplamente presente na região, de que as mulheres vejam os seres mascarados fora do contexto dos rituais de apresentação dos espíritos. Porém, seu argumento não aponta para a marginalização das mulheres, e sim enfatiza o poder do olhar feminino e suas relações com os espíritos masculinos que

vêm cantar com elas. De acordo com a autora, o olhar deve ser compreendido como uma relação generificante entre humanos e não humanos. O olhar feminino precisa ser dirigido para os espíritos com a apresentação apropriada e nos momentos adequados. Caso contrário, causa uma alteração irreversível da relação com os espíritos, gerando um estado de raiva generalizada.

A abordagem perspectivista das relações entre os gêneros e os espíritos desenvolvida por B. Matos permite compreender que a visita dos espíritos se desdobra em uma dupla sequência de acontecimentos, na qual os homens e as mulheres matses estabelecem separadamente relações com seres não humanos generificados. Esse desdobramento acontece simultaneamente, de maneira que, por um lado, os espíritos masculinos chegam nas malocas matses vestidos com suas roupas feitas para cantar com as mulheres matses, que ficam na maloca; por outro lado, os homens matses entram no mundo subterrâneo vestidos com roupas adequadas para visitar a maloca dos espíritos, onde seres femininos não humanos os esperam para cantar e dançar juntos.

Além disso, o desdobramento do ritual, de acordo com as linhas de gênero, também opera uma diferença entre afins e consanguíneos. Enquanto os espíritos masculinos se apresentam como irmãos e filhos para as mulheres matses,

e cantam respeitosamente com elas, os homens matses se apresentam como primos cruzados para as mulheres espírito e mantêm com elas relações jocosas, características da afinidade. Os jovens matses que visitam pela primeira vez as malocas subterrâneas são capturados pelos seus cunhados espíritos e, no final do ritual, são trazidos de volta para a casa, amarrados como presa de caça. A autora argumenta que a relação de consanguinidade de gênero cruzado entre os homens espíritos e as mulheres matses é a dobradiça que permite o trânsito entre ambos os mundos e a iniciação dos jovens homens matses.

B. Matos mostra que a diferença entre o ponto de vista feminino e masculino foi quebrada quando, nos anos 1970, uma mulher matses foi levada ao local em que os seres masculinos (homens e espíritos) vestiam suas roupas para o duplo ritual. Diante do olhar da mulher, os espíritos se enfureceram e atacaram a todos os presentes, e desde então o ritual não pode ser mais realizado. Para entender essa quebra das relações de visitação entre os homens e as mulheres matses com os espíritos, a autora retoma a questão da diferença na constituição dos corpos, concebidos como feixes de afecções, gerados por meio do uso de plantas e animais que outorgam perspectivas e capacidades de predação diferenciadas.

A força do olhar feminino entre os matses

remete à abordagem perspectivista dos grafismos desenvolvida por Lagrou (2007) para os Huni Kuin, povo também de língua Pano, já que a autora mostra que o olhar de uma mulher mestra de desenhos é semelhante à pontaria afiada dos homens caçadores. Em ambos os casos, o olhar faz parte de relações de predação generificadas, pois ambos, mulheres e homens, são predadores. As etnografias Karo-Arara, Matses e Huni Kuin, então, confluem em argumentar que a capacidade de matar (e de captura da perspectiva do outro) não é apenas masculina, já que ela faz parte das relações de generificação e produção de corpos e pessoas.

A proposta teórica segundo a qual as relações de gênero operam entre o predador, masculino, e o xerimbabo ou presa, feminina (Taylor 2001), não dá conta, portanto, da complexidade das relações de diferença e transformação das perspectivas presentes na região amazônica. Tampouco é possível separar as relações de produção e comensalidade de alimentos das relações de inimizade, nem dizer que as mulheres são essencialmente nutrizes e os homens predadores.

Neste sentido, os artigos do dossiê não se encaixam em dualismos fixos de gênero e apoiam a ideia de que o gênero na Amazônia é uma relação de diferença que responde a uma dinâmica com base nas diferentes combinações possíveis de relações entre um mesmo gênero e gêneros

diferentes, gerando corpos, pessoas e parentesco a partir da reprodução paralela (isto é, a ideia que mulheres produzem mulheres e homens produzem homens) e a reprodução cruzada (Belaunde 2005). Há, portanto, uma clara ressonância com as noções de relações de “mesmo sexo” e de “sexo cruzado” propostas por Strathern (1988), no seu estudo do gênero como relação. No entanto, a administração dessas relações cruzadas e paralelas não passa por uma teoria da troca ligada a uma lógica de heterossustituição, como na Melanésia (S. Hugh-Jones 2001) – onde as pessoas podem ser ritualmente substituídas e trocadas por porcos ou objetos de valor –, mas por processos de fabricação de corpos e pessoas humanas generificados por meio de relações com não humanos.

O artigo de Belaunde, “O ninho do japu: perspectivismo, gênero e relações interespecies airo-pai”, aborda a preponderância da predação no perspectivismo amazônico a contrapelo. No caso do ritual da puberdade masculina entre os Airo-Pai, um povo da família linguística tucano ocidental da Amazônia peruana, os jovens iniciados no uso de plantas como o *yoco* (*Paullinia yoco*) e o *yaje* (*Banisteriopsis caapi*) são investidos de capacidades de nidificação para fazer ninhos pessoais e coletivos, isto é, para tecer redes de tucum e construir o corpo da casa concebida como uma mãe. Aninhar é o

que caracteriza o fazer da masculinidade tanto quanto da feminilidade, mas cada gênero tem o seu modo de fazer ninho, de alimentar, proteger e curar os seus filhotes de mesmo gênero. Essa é a perspectiva dos seres celestiais surgidos da ressurreição dos mortos. Quando eles olham para mulheres e homens vivos, eles veem filhotes de pássaros de duas espécies diferentes, papagaios para as mulheres e japus para os homens. Do ponto de vista celestial, o dimorfismo de gênero é uma relação de diferença entre espécies de pássaros, seus hábitos e seus nichos ecológicos. O artigo se debruça sobre essas redes de relações interespecies, que atravessam a relação entre os vivos e os seres celestiais, explorando os aspectos totêmicos do perspectivismo de gênero airo-pai e argumentando que a predação não é o único vetor da perspectiva, pois, no caso do xamanismo da cura e da puberdade masculina, ser capturado pela perspectiva do outro não coloca o dilema entre comer ou ser comido. A questão aqui é estar na posição da cria.

O artigo examina a linguagem xamânica dos cantos da puberdade e os processos de tradução das palavras dos seres celestiais em linguagem cotidiana. Mostra que as plantas nomeadas no canto são portadoras da vitalidade celestial, na medida em que são trazidas do céu, e seu uso não é meramente utilitário nem

confinado ao tecido de artefatos e à construção, pois elas fazem corpos, pessoas e parentesco, exercendo um poder de aconselhamento que transforma os meninos em aprendizes das técnicas de nidificação do japu. Embora Belaunde mencione que a fórmula canônica lévi-straussiana é adequada para pensar a etnografia airo-pai dos filhotes de pássaros sob a luz do totemismo, a autora adverte que as relações interespecíficas que sustentam seu perspectivismo de gênero transbordam essa equação e expõem a fractalidade existente entre corpo, ninho e casa, bem como a androginia de cada gênero no que diz respeito à sua espécie de pássaro.

Além disso, a diferença de temporalidades é também um vetor da diferença de perspectiva. Quais são os efeitos de serem vistos como crias pelos seres celestiais eternamente “verdes” (não maduros)? O contraste entre a temporalidade da juventude permanente dos céus e a juventude efêmera dos mortais sustenta, na visão de Belaunde, a passagem entre os dois “lados” da dobra cósmica airo-pai, amparando suas noções de alegria e renovação ainda vigentes, apesar da atual adesão ao evangelismo pentecostal e do abandono da ingestão de *yaje*. O *yoco*, em particular, é uma planta tão importante quanto o *yaje* para a constituição

da masculinidade, e mantém a conexão com as práticas de criação do passado, permitindo compreender a continuidade da produção de corpos generificados por meio das relações com não humanos, plantas, pássaros, espíritos e outras espécies, por trás da mudança social da conversão religiosa.

O gênero como relação de diferença articulada a outras relações está, portanto, no cerne dos processos atuais de mudança social, como também mostram os estudos de Otero dos Santos e B. Matos sobre as mudanças nos rituais Karo-Arara e Matses, respectivamente. A última sessão do dossiê reúne artigos que evidenciam predominantemente essas transformações atuais e visam, em particular, compreender as novas dimensões do parentesco surgidas no contexto da crescente intensificação das relações entre pessoas indígenas e não indígenas.

O artigo de Vinente dos Santos, cujo título é “Aspectos de matrilinearidade em um sistema de nomeação patrilinear: explorando formulações de gênero e pessoa entre os Tukano”, debruça-se sobre o conjunto dos povos da família Tukano oriental que compartilham um acervo limitado de “nomes de benzimento” pertencentes aos ancestrais míticos, que desembarcaram sucessivamente na terra, após sua travessia no interior da anaconda primordial. Caracterizados na etnologia pela sua ênfase em relações de

descendência patrilinear e na hierarquização da ordem de nascimento dos filhos, especialmente dos homens, os povos Tukano encaram, hoje, um dilema que toca o fundo das prescrições do seu sistema onomástico. Diante do aumento da quantidade de crianças nascidas de relações entre mulheres indígenas com homens não indígenas, alheios ao sistema de descendência, um impasse emerge, uma vez que essas crianças “misturadas” não teriam direito a um “nome de benzimento”. Entretanto, o dilema resolve-se acionando a descendência do pai da mãe, que age como nominador, outorgando um nome do estoque do seu clã, algo que já havia sido detectado e analisado por Lasmar (2008).

Com o campo realizado principalmente na aldeia de Pari-Cachoeira, no médio Tiquié, na fronteira entre Brasil e Colômbia, onde coabitam membros de diversos povos Tukano que mantêm relações com não indígenas da região, Vinente dos Santos busca explorar as consequências deste “arranjo matrilinear imprevisto” no sistema de parentesco tukano. A autora inspira-se na discussão sobre o sangue como memória do parentesco (Belaunde 2006) e no entendimento de Strathern (1988) referente ao gênero como a circulação de capacidades entre corpos. Ela explora, ainda, a amplitude do sistema de nomeação, retomando as

ponderações pioneiras de Chernela (1988) no que diz respeito à existência de divergências de perspectivas sobre a descendência entre homens e mulheres tukano.

De acordo com Vinente dos Santos, é a ideia de dupla composição (masculina e feminina) dos corpos que sustenta a possibilidade de que o avô materno nomeie um neto ou neta “misturado/a”. No ato de nomeação dessas crianças, é a contraparte masculina presente no corpo da mãe que enseja a nomeação. A autora associa de forma original essas transformações à composição da pessoa, unindo fabricação do corpo, gênero e onomástica, recusando conscientemente a armadilha do vocabulário jurial-funcionalista, que entende a ação dessas mulheres nos termos da manipulação de regras formais.

O artigo de Patrícia Rosa, “Sobre as diferentes formas de habitar as normas e ativar modulações no parentesco: um caso tikuna”, também toma as normas (do gênero e do parentesco) como objeto de reflexão, demonstrando convincentemente como a trajetória de transformação de um *ngemã*, “solteiro”, e *caigüwaecü*, “parente com jeito de mulher” em uma mulher (desejavelmente casada e mãe) é acomodada dentro das normas tikunas de modo criativo e estratégico por Nguyacüe, a interlocutora da autora. Ao acompanhar a

experiência de Nguyacüe de tornar-se mulher, o artigo “ênfata o movimento de deslocamento das posições de gênero e as reconfigurações no idioma do parentesco”, impulsionado por essa experiência. Inspirada em Strathern (1988), Rosa toma a categoria gênero como um princípio de análise performativa, mostrando-se interessada em acompanhar o que tal categoria comunica e faz com homens e mulheres. O gênero articula-se aqui ao parentesco e à sexualidade. Ou melhor, o modo tikuna de falar das articulações entre gênero e sexualidade é pelo idioma do parentesco, entendido enquanto nexos relacionais.

A transformação de Nguyacüe em mulher é impelida pelo desejo de sair do lugar de parente vazio, aquele que não expande relações e que equivale às mesmas posições dos solteiros e dos incestuosos. Virar mulher e mãe – Nguyacüe acalenta o desejo de adotar um filho de uma das irmãs – para casar-se com seu pretendente é uma forma de garantir a diferença necessária à existência social, conforme colocado por Overing (1985). A questão que Rosa, então, se coloca é sobre os efeitos da inclusão da sexualidade “como fator operador das diferenças e das relações”.

O tornar-se mulher é encarado pela interlocutora da autora como uma espécie de atuação repetitiva dos modos tikuna de ser mulher,

que incluem trabalhos na roça (e não na pesca), uso de cabelo comprido, unhas pintadas e saia, e o amansamento dos homens. A incorporação do “jeito de ser mulher” é lida por Rosa, à luz de Butler (1990), enquanto ações performáticas. Em conjunto com a maternidade almejada, é essa a possibilidade encontrada por Nguyacüe de habitar e resistir nas normas.

A inovadora etnografia de Rosa aponta para a fertilidade dos novos estudos da sexualidade na etnologia ameríndia onde os dilemas surgidos dos encontros, desencontros e violências entre o território do parentesco e a alteridade da cidade se entrelaçam. A autora demonstra uma cuidadosa fidelidade intelectual à desafiante complexidade etnográfica, escapando das categorias pré-estabelecidas sobre “hetero” e “homossexualidade”, e destacando as práticas corporais inscritas em dinâmicas relacionais e acontecimentos de diversas índoles, inclusive afetivas, oníricas e espirituais. Como sugere Madi Dias (2018), no seu estudo do parentesco transviado entre os Guna do Panamá, a vida sexual está integrada ao tecido social e ela faz parte da vida expressiva, no sentido que mostra seus mundos e prazeres, que exprimem estilos de pessoas singulares. É necessário entender as transformações das disposições e desejos de maneira ampla, evitando projetar categorias de

análise que poderiam ser efeito da colonização e da “vontade de saber” do antropólogo como vestígio do colonizador, que exige respostas do sexo do outro (Madi Dias 2019).

Enfim, podemos afirmar que, pela diversidade de solos etnográficos e temas apresentados nos onze artigos que compõem este dossiê, ele nos traz um bom balanço de como a questão do gênero na etnologia indígena vem retomando fôlego em trabalhos recentes e aponta caminhos profícuos para reflexões futuras. Ao percorrer os textos, percebe-se como algumas questões ressoam e se interconectam, tais como a importância da relação com as figuras da alteridade (não humanos, espíritos, animais, plantas, não indígenas) para a produção da diferença de gênero; a constituição desta diferença por meio de rituais (aqui, entretanto, abordados sob outras perspectivas teóricas que não a do “antagonismo sexual”); o gênero como “conhecimento incorporado” (McCallum 2001); a produção da socialidade e da abertura ao outro efetuadas pela agência feminina. As investigações e reflexões aqui presentes, realizadas tanto por autoras pioneiras e experientes no tema quanto por autoras que recentemente voltaram para ele suas pesquisas, nos mostram diversas possibilidades para levar adiante o diálogo entre a antropologia do gênero e a antropologia dos povos ameríndios.

REFERÊNCIAS

Baniwa, B. 2018. Mulheres e território: reflexão sobre o que afeta a vida das mulheres indígenas quando os direitos territoriais são ameaçados. *Vukápanavo: Revista Terena* 1(1):165-170.

Belaunde, L. E. 1992. Gender, commensality and community among the Airo-Pai of West Amazonia. Londres. Tese de Doutorado, London School of Economics, Departamento de Antropologia, Londres.

Belaunde, L. E. 2005. *El recuerdo de luna: género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*. Lima: Universidad Mayor de San Marcos.

Belaunde, L. E. 2006. A força dos pensamentos, o fedor do sangue. Hematologia e gênero na Amazônia. *Revista de Antropologia* 49(1): 205-243. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/S0034-77012006000100007>.

Benites, S. 2018. Viver na língua Guarani Nhandeva (mulher falando). Dissertação de Mestrado, Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro, Departamento de Antropologia Social, Rio de Janeiro.

Butler, J. 1990. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Chernela, J. 1988. Some considerations of myth and gender in a Northwest Amazon Society, in *Dialectics and gender: anthropological approaches*. Editado por P. Randolph, D. Schneider, e M. Diaz, pp. 67-79. Boulder: Westview.

Correa Xakriabá, C. N. 2018. O barro, o genipapo e o giz no fazer epistemológico de autoria Xakriabá: reativação da memória por uma educação territorializada. Dissertação de Mestrado, Universidade de Brasília, Departamento de Sustentabilidade junto a Povos e Terras Tradicionais, Brasília.

Dainese, G., e L. Seraguza, 2016. Sobre gêneros, arte, sexualidade e a falibilidade de esses e outros conceitos: entrevista com Luisa Elvira Belaunde Olschewski. *Nanduty* 4(5):286-307.

De la Cadena, M. 2015. *Earth beings: ecologies of practice across Andean Worlds*. Durham: Duke University Press.

De la Cadena, M. 2018. Natureza incomum: histórias do antrope-cego. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros* (69):95-117. DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-901x.v0i69p95-117>.

Deleuze, G., e F. Guattari. 1987. Of the refrain, in *A thousand plateaus: capitalism and schizophrenia*. Editado por G. Deleuze, e F. Guattari, pp. 310-350. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Descola, P. 2001. The genres of gender: local models of global paradigms in the comparison of Amazonia and Melanesia, in *Gender in Amazonia and Melanesia: an exploration of comparative method*. Editado por T. Gregor, e D.Tuzin, pp. 91-114. Berkeley: University of California Press.

Franchetto, B. 1996. Mulheres entre os Kuikuru. *Revista Estudos Feministas* 7(1-2):35-54.

Héritier-Augé, F. 1991. La sangre de los guerreros y la sangre de las mujeres. *Alteridades* 1(2):92-102.

Hugh-Jones, C. 1979. *From the Milk River: spatial and temporal processes in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

Hugh-Jones, S. 2001. The gender of some Amazonian gifts: an experiment with an experiment, in *Gender in Amazonia and melanesia: an exploration of comparative method*. Editado por T. Gregor, e D.Tuzin, pp. 245-277. Berkeley: University of California Press.

Lagrou, E. 2007. *A fluidez da forma: arte e alteridade entre os kaxinawa*. Rio de Janeiro: Top Books.

Lasmar, C. 2008. Irmã de índio, mulher de branco: perspectivas femininas no alto rio Negro. *Mana* 14(2):429-454. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93132008000200006>.

Lea, V. R. 1993. Casas e casas Mebengokre (Jê), in *Amazônia: etnologia e história indígena*. Organizado por E. Viveiros de Castro, e M. C. Cunha, pp. 265-282. São Paulo: USP-NHII/Fapesp.

Lea, V. R. 1994. Gênero feminino Mebengokre (Kayapó): desvelando representações desgastadas. *Cadernos Pagu* (3):85-116.

Lea, V. R. 1999. Desnaturalizando gênero na sociedade Mebengokre. *Revista Estudos Feministas* 7(1-2):176-194.

Lima, T. S. 1996. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. *Mana* 2(2):21-47. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93131996000200002>.

Lima, T. S. 2005. *Um peixe olhou pra mim: os Yudjá e a perspectiva*. São Paulo: ISA/UNESP.

Madi Dias, D. 2018. O parentesco transviado, exemplo guna (Panamá). *Sexualidad, Salud y Sociedad* (29):25-51. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/1984-6487.sess.2018.29.02.a>.

Madi Dias, D. 2019. Outros afetos, outros desejos: por uma antropologia das pulsões na Amazônia. *Revista de Antropologia* 62(2):485-493.

Ortner, S. 1974. Is female to male as nature is to culture?, in *Woman, culture and society*. Editado por M. Zimbalist Rosaldo, e L. Lamphere, pp. 67-87. California: Stanford University Press.

Overing, J. 1985. Dualism as an expression of difference and danger: marriage and reciprocity among the Piaro of Venezuela, in *Marriage practices in Lowland South American*. Editado por K.M. Kinsinger, pp. 127-155. Chicago: University of Illinois at Chicago.

Overing, J. 1986. Men control women? The 'catch 22' in the analysis of gender. *International Journal*

of Moral and Social Studies 1(2):135-156.

McCallum, C. 1999. Aquisição de gênero e habilidades produtivas: o caso Kaxinawá. *Revista Estudos Feministas* 7(1-2):157-175.

McCallum, C. 2001. *Gender and sociality in Amazonia. How real people are made*. Oxford: Berg.

Siskind, J. 1973. *To hunt in the morning*. New York: Oxford University Press.

Stengers, I. 2008. Experimenting with refrains: subjectivity and the challenge of escaping modern dualism. *Subjectivity* 22(1):38-59. DOI: <https://doi.org/10.1057/sub.2008.6>.

Strathern, M. 1988. *The gender of the gift problems with women and problems with society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.

Taylor, A. C. 2001. Wives, pets and affines: marriage among the Jívaro, in *Beyond the visibles and the Material: the amerindianization of society in the work of Peter Rivière*. Editado L. Rival e N. Whitehead, pp. 45-56. Oxford: Clarendon Press.

Viveiros de Castro, E. 1996. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana* 2(2):115-144. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93131996000200005>.

Viveiros de Castro, E., e L. E. Belaunde. 2007. O perspectivismo é a retomada da antropofagia oswaldiana em novos termos, in Eduardo Viveiros de Castro: entrevistas. Organizado por R. Sztutman, pp. 115-130. Rio de Janeiro: Azougue.