

41º Encontro Anual da Anpocs

SPG05 Casa, comida e gênero: olhares etnográficos

Ele não sabia nada e elas ensinaram tudo – a agência das mulheres mura no processo de humanização

Fernando Augusto Fileno

Resumo: Diziam entre os risos as mulheres mura: 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. Uma divisão de tarefas flexível, contudo, não ocultava em seu cotidiano uma função não subscrita ao gênero feminino, mas da qual as mulheres pareciam garantir certo monopólio. Mais do que formar, cuidar, alimentar, as mulheres mura parecem humanizar. 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, 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, entendem o mundo como um lugar perigoso e composto por agências desconhecidas, mas que podem, contudo serem assimiladas. Para os Mura 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 paper, queremos apresentar uma proposta que dê conta de pensar o lugar nas mulheres não apenas como centro da produção e da reprodução do coletivo, mas igualmente como um bastião de manutenção do grupo.

Palavras-chave: mura, gênero, agência, ontologia, amazônia

O tema dessa apresentação conformou-se como tal em razão da última visita de campo que, não eu, mas minha orientadora havia feito para o rio Igapó-Açu. Compartilhamos o mesmo objeto etnográfico, os Mura, quem longe de serem meros alvos de uma observação existem em meio as relações que estabelecem entre si e com seus *outros*, ou seja, nós. Entre os temas mais comentados dessa visita 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, com as quais compartilhei um intenso convívio, compartilhando o mesmo processo de formação e cuidado que todas elas passam no decorrer das suas vidas. Os comentários ditos entre gracejos ganharam novo valor quando soube que seus enunciados originavam-se de vozes femininas. Motivados por isso, trazemos aqui uma contribuição etnográfica às questões de gênero na Amazônia, um esforço produzido a partir do exercício de pensar a agência feminina no processo da criação e construção do corpo, bem como sua presença na divisa que separa e aproxima o nós e os *outros* desde a vista dos Mura do Igapó-Açu.

As mulheres mura estão no centro do processo que se encarrega da criação dos menores que recém chegam ao mundo, uma atividade que não se encerra no campo doméstico e diz respeito a uma preocupação geral da comunidade. O papel da parcela feminina da comunidade não pode ser resumido à reprodução do coletivo, igualmente sua construção e manutenção dependem da agência feminina para se concretizar. O tema da corporalidade, “idioma simbólico focal” na Amazônia é meio através do qual se constata a atuação das mulheres dentro da comunidade (A. Seeger, Roberto DaMatta e 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 estabeleceram. 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, p. 147). Traduzindo em outros termos, o 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 tempo indeterminado ainda esperavam o meu retorno para um futuro casamento. Uma narrativa que fia 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 contra os trabalhos que se dedicaram apenas ao ritual como meio de compreensão desses grupos (2011 [1979]: 351).

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). Este paper é um desdobramento de um dos capítulos da dissertação que se dedicou a essa

população indígena de língua mura que posteriormente adotaram o nheengatu e hoje são falantes do português. Habitam pequenas comunidades que margeiam o rio, vivendo sob um regime de trabalho cotidiano em que não existe uma divisão de trabalho estrita entre gêneros. A princípio, os homens parecem comprometer-se com a pesca e a caça, 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. 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. Existe, portanto, uma razão de complementaridade entre os gêneros no que tange as atividades produtivas e de subsistência.

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, de um conjunto de idéias 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 (1999: 9). No tocante ao contexto mura, essa oposição se reduziria a prática dos resguardos que exigem o confinamento das mulheres em seus períodos de menarca. Uma exigência que ultrapassaria a questão da diferença entre gêneros para se fundar sobre a qualidade do sangue como um operador de perspectivas (Belaunde, XXX). Os recursos disponíveis para o controle da capacidade agentiva dessa substância mobilizariam a preocupação e o juízo moral da comunidade como um todo, exercendo-se no limite como uma iniciativa que deveria ser tomada dentro do escopo das escolhas de cada mulher após a sua maturidade.

A continuidade de nosso argumento dependerá primeiro em 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. 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 afirmação de que todos ali são uma única parentela. *Aqui todo mundo é parente*, diziam, conforme eu me integrava à rotina da aldeia, entretanto, 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 alimento que mobiliza a razão prática do parentesco mura, erguendo-se assim em meio aos ideais do afeto, do cuidado e da memória. É o circuito dos alimentos permutados que ativa e sustenta esses ideais, traçando linhas que se espriam até mesmo para além do limite da comunidade. Desde o plano da aldeia, a existência empírica do desenho desses circuitos manifesta a existência de facções residenciais que configuram as diferenças dentro das aldeias do Igapó-Açu. É possível ver como essas diferenças são tanto o desdobramento do regime de alianças entretecidos 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 local, 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, as *casas dos pais* de uma pessoa não se resumem 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 casal 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* (Overing e Passes: 2000). As casas construídas ao seu redor produzem múltiplos caminhos desenhados pelos pés dos membros da família extensa que ligam uma residência à outra, performando um dos muitos circuitos de casas. 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, estavam implicadas e imbricadas umas nas outras. As alianças contratadas entre elas através de vias matrimoniais criavam pontes de aproximação e associação, cujas diferenças e tensões jamais deixavam de existir, insistindo em criar os limites que se cimentavam 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. O material que circula através dos caminhos que enredam as casas de uma *turma* sublinha 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, existem 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 que se desenham 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. 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. 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 permanência do papel feminino na criação dos laços, assim como na 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 *augene oto*, 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 (1996: 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. 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 comida¹, pois, para além do circuito de trocas, também interessam, as operações lógicas que são exercidas sobre ela antes de ser consumida. O alimento deve ser condicionado para o consumo. A cozinha, espaço de produção, é o lugar no qual ele será preparado. Alijado das potências estranhas que os envolvem antes de chegar a residência que o acolherá 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 condição de humano daquele que o consome. Quem cozinha está preocupado com o sangue da presa abatida, assim como o cheiro 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 transformação possíveis, marcadores da volatilidade da condição humana,

¹ 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.

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 eliminadas, terminam por ser domesticadas. Não é difícil daí facultar o lugar da mulher como artífices desse processo, seja ele no acondicionamento ontológico ou em sua função sociológica, pois é essencialmente o alimento preparado que sai das mãos femininas para serem distribuídos. 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 mebengõkre capazes de adquirirem prestígio social conforme a generosidade oferecida na distribuição de alimentos (carne) (Lea, 1999: 188). Esposo e esposa mura parecem então ocupar funções dessemelhantes: se por um lado, os homens agem como vetores de esbanjamento, as mulheres, do outro, fechavam suas casas e seus bens em torno das necessidades de sua prole. 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.

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 com aquela dos laços criados entre coresidentes, 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: produzir, criar, formar e civilizar.

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

A dita produção de alimentos é desdobramento de um processo 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 processos 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, mas também para criar laços de parentesco. 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 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 (1991). 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*] (*Ibid.*, 168).

Para os Mura, a produção da pessoa passa por um processo semelhante, pois desde que nasce um infante, ele é conduzido por longo e delicado caminho que o 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. Desde pequeno, aqueles que o colocaram no mundo preocupam-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. 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 vigiam e condenam as crianças que não atendem às normas de respeito e comportamento. 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 compunham a aldeia e, principalmente aquele circuito comum produzido pelas residências de sua *turma* são 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 aqueles que recém vieram ao mundo, 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 pelas *turmas*. O conto da 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 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 inculcido 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 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, se 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 é 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. Ser Mura significava 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. Os homens seriam sócios e as mulheres contratantes. A presença e atuação dos primeiros 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 abarca o conjunto da aldeia 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. Com isso, não quero dizer que a diferença entre gênero dentro do rio Igapó-Açu se equipare à diferença entre privado e público. O campo da intimidade e do social não existem enquanto esferas distintas, 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. Podemos 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. As linhas de intercâmbio postas em movimento pelas mulheres asseguram a continuidade conjuntiva das *turmas* que por sua vez, compõe a vida criativa da comunidade.

Chegamos à conclusão de que a relação que existe entre gêneros expressa-se em uma fórmula de complementaridade e sua construção obedece termos sociais. Não existem, assim, 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 geradas. 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 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. Enquanto 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, as 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. 1991. *Guerra Mura no Século XVIII: Versos e Versões. Representações dos Mura no Imaginário Colonial*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Campinas: UNICAMP.

BELAUNDE, Luisa Elvira. 2006. “A força dos pensamentos, o fedor do sangue. Hematologia e Gênero na Amazônia”. In *Revista de Antropologia*, São Paulo, vol. 49, n. 1, pp. 206-243.

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

FILENO, Fernando Augusto. 2016. *No seio do rio: linhas que casam, que curam e que dançam. Parentesco e corporalidade entre os Mura do Igapó-Açu*. São Paulo, Dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo.

FRANCHETTO, Bruna (1996). “Mulheres entre os Kulkuru. Estudos Feministas”. v. 4, n. 1. Rio de Janeiro: IFICS/UFRJ-PPCIS/UERJ, p. 35-54.

GOW, Peter. 1991. *Of Mixed Blood. Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford: Claredon Press.

Hugh-Jones, Chrisfine. 2011 [1979]. *Desde el Rio de Leche*. Colombia: dicioness Universidade Central.

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

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

SEEGER, Antony, DAMATTA, Roberto & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (1979). A Construção da pessoa nas Sociedades Indígenas Brasileiras, *Boletim do Museu Nacional*, 32.

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

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

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002a. “Atualização e contraefetuação do virtual: o processo do parentesco”. In: _____ *A inconstância da Alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac&Naify, p. 401-456.