

“Dentro da Casa dos Homens”: sobre topologias rituais e os dilemas de uma etnóloga em campo¹

Adriana Romano Athila

Resumo: Através de práticas prescritivas que se seguem à morte de uma harpia, entre os índios Rikbaktsa do sudoeste amazônico, este trabalho pretende reconsiderar a oposição e a precedência ortodoxa entre domínios e espaços tidos como “masculino” e “feminino”, “cerimonial” e “doméstico” e outros contrastes usuais, propondo uma definição etnográfica e dialógica entre os mesmos.

Palavras-chave: Gênero. Comida. Regimes de Socialidade Ameríndia.

Abstract: Through prescriptive practices that follows the death of the harpy eagle (*Harpia harpyja*), among the Rikbaktsa indians of southwestern Amazonia, this work tries to reconsider the orthodoxy of the opposition and precedence between “domains” and “spaces” usually associated with “male” and “female”, “cerimonial” and “domestic” and other usual distinctions. It proposes too an ethnographical and dialogical definition of those “domains” and “spaces”.

Keywords: Gender. Food. Amerindian Sociality.

Adriana Romano Athila. Universidade Federal de Santa Catarina. Atualmente realizando Pós-doutorado no Departamento de Antropologia da UFSC e Consultora da UNESCO. (adrianarathila@gmail.com).

¹ Texto recebido: 05/11/2008.

Texto aprovado: 12/11/2008.

² Este trabalho é fruto de pesquisa de campo entre os índios Rikbaktsa (macro-Jê) do sudoeste amazônico, realizada entre 2000 e 2003, com o apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro e da Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research. Foi originalmente apresentado no âmbito do “Simpósio Temático” “Comida e Gênero”, do Seminário “Fazendo Gênero 8”, ocorrido em Julho de 2008, na cidade de Florianópolis, Santa Catarina. Um projeto de pesquisa específico sobre “Gênero, Beleza e Transformação” é atualmente desenvolvido no âmbito de Estágio Pós-Doutoral, no Núcleo de Pesquisa em Fundamentos da Antropologia (A-Funda), da Universidade Federal de Santa Catarina.

³ ORTNER, Sherry. Is female to male as nature to culture? In: ROSALDO, Michelle Zimbalist & LAMPHERE, Louise (Ed.). *Women, Culture and Society*, Stanford: Stanford University Press, 1974, p. 67. (trad. minha)

⁴ ROSALDO, Michelle Zimbalist. Woman, Culture, and Society: a theoretical overview. In: ROSALDO, Michelle Zimbalist & LAMPHERE, Louise (Ed.). *Woman, Culture and Society*, Stanford: Stanford University Press, 1974, p. 41.

⁵ HOWELL, Signe & MELHUUS, Marit. The study of kinship; the study of person; a study of gender? In: DEL VALLE, Teresa (Ed.). *Gendered*

Introdução

Este trabalho discute algumas das múltiplas perspectivas envolvidas na festa do Gavião-real ou harpia, praticada pelos índios Rikbaktsa do sudoeste amazônico². A produção de “comidas” e “bebidas” adequadas ao rito é focalizada, dentre outras possíveis descrições etnográficas e implicações do rito, como fio condutor para a compreensão do caráter nativo da diferença homem/mulher e de seus respectivos atributos. A concepção não-essencialmente opositiva daquela diferença entre este povo vai de encontro à idéia de que a subordinação feminina seja admitida enquanto uma espécie de “fato pan-cultural”³. Por sua vez, uma tal noção sobre a natureza gradual deste contraste – como acontece também a outras distinções partícipes da cosmologia Rikbaktsa – tem reflexos significativos e vai de encontro à universalidade da oposição estrutural universal entre as esferas “pública” e “doméstica”, notadamente se conferimos a elas significados preestabelecidos⁴.

Isto significará dizer que este tipo de questão deva ser essencialmente referida aos mecanismos particulares que cada povo emprega para pensar e praticar a “diferença”⁵, da qual o contraste homem/mulher é mais uma das elaborações em torno deste tema. Uma vez colocado desta maneira, um esforço para a compreensão do problema refere-nos diretamente ao modo pelo qual mulheres e homens Rikbaktsa vivem, fazem suas festas e, neste intervalo, constroem suas eventuais diferenças⁶.

Neste sentido, minha preocupação antecede qualquer intenção de autorizar ou desautorizar posições dentro de um campo intelectual particular de acirrada disputa. Ao invés disto, a pretensão é a de pelo menos tentar, nas palavras de Yanagisako & Collier, “gerar novos problemas e, desse modo, fazer possível novas respostas”^{7,8}. Finalmente, a condutora central desta reflexão é a etnografia do rito, sugerindo que tal

compreensão é bastante influenciada pelo modo de condução do trabalho em campo e de um conseqüente “fazer” da etnografia.

Dentro do campo da Etnologia Indígena, não poderia deixar de mencionar que estas discussões têm algum impacto sobre a valência absoluta do contraste discreto e historicamente atribuído aos grupos de língua Jê entre as esferas “políticas”, “públicas” e “cerimoniais”, descritas na literatura como masculinas por excelência e, em contrapartida, a vida “doméstica”, “privada” e “cotidiana”, descrita enquanto “feminina”^{9,10}. A oposição absoluta entre “doméstico” e “público” e as costumazes associações dela derivadas são inaplicáveis em seu sentido permanente entre os Rikbaktsa e, muito provavelmente, o serão alhures¹¹, de modo que o tema deste artigo não é completamente original.

Entretanto, parecem renitentes as interpretações – entre as mais variadas correntes e posições fora mas também dentro da, digamos, “militância intelectual feminista” – de que a “(...) mulher é em todo lugar natureza”¹². Ainda que intentando apropriar-se favoravelmente desta idéia, talvez Ortner seja o ícone deste tipo de posição que traz para dentro de um campo que, à princípio poderia contextar esta afirmação com pretensões de constatação, a confirmação de que mulheres estão universalmente mais próximas da “natureza” ou do “doméstico” do que homens, com especial ênfase em uma noção biológica formal¹³.

Completamente relacionada a estas idéias mas escapando ao escopo do presente artigo, tratei em outras oportunidades^{14,15} de que, pelo menos com relação aos grupos ameríndios, a questão que se coloca é antes aquela do papel de homens e mulheres dentro da “fisiologia” e do “modo de produção” nativos de “pessoas” e também de “coisas”. Estes, francamente variáveis, vão de encontro à noção de um controle feminino universal sobre a “reprodução biológica”.

Anthropolog. New York: Routledge, 1993, p. 52.

⁶ YANAGISAKO, Silvia Junko & COLLIER, Jane Fishburne. Toward an unified analysis of gender and kinship. In: COLLIER, Jane Fishburne & YANAGISAKO, Silvia Junko (Ed.). *Gender and Kinship: Essays Toward a Unified Analysis*, Stanford: Stanford University Press, 1987, p.15.

⁷ *ibidem*. p.14 (trad. minha).

⁸ Registro, contudo, que a crítica de Yanagisako & Collier ao mito da sociedade primitiva igualitária, acaba por fazê-las recair em um novo universalismo. Sobre isto, ver também Howell & Melhuus (1993:51).

⁹ DA MATTA, Roberto. *Um Mundo Dividido: a estrutura social dos índios Apinayé*. Rio de Janeiro: Vozes, 1976.

¹⁰ MAYBURY-LEWIS, David. *A sociedade Xavante*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1984.

¹¹ YANAGISAKO, Silvia Junko. & COLLIER, Jane Fishburne. Toward an unified analysis of gender and kinship. In: COLLIER, Jane Fishburne. & YANAGISAKO, Silvia Junko (Ed.). *Gender and Kinship: essays Toward a Unified Analysis*, Stanford: Stanford University Press, 1987, p.15.

¹² LÉVI-STRAUSS, Claude. *Claude Lévi-Strauss: O cru e o cozido* (Mitológicas, v. 1). São Paulo: Cosac & Naify, 2004, p. 310.

¹³ ORTNER, Sherry. Is female

to male as nature to culture? In: ROSALDO, Michelle Zimbalist & LAMPHERE, Louise (Ed.). *Women, culture and society*, Stanford: Stanford University Press, 1974, p.84.

¹⁴ AUTOR. *Arriscando Corpos: Permeabilidade, Alteridade e as Formas da Socialidade entre os Rikbaktsa (macro-Jê) do Sudoeste Amazônico*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2006.

¹⁵ AUTOR. *A caixa de Pandora: disputando pessoas e produzindo diferenças em uma sociedade indígena amazônica*. 26ª Reunião Brasileira de Antropologia, Porto Seguro, 2008. Disponível em <http://201.48.149.88/abant/>. Consulta em 4 de novembro de 2008.

¹⁶ HÉRITIER, Françoise. *Masculino feminino: o Pensamento da Diferença*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996, p.198-200.

Era como se, por assim dizer, este atributo “natural” acabasse por manter as mulheres definitivamente dentro da “natureza”, ainda que tendo como resultado uma inversão dos polos da hierarquia usual entre gêneros, discutivelmente “vantajosa”.

Concentro-me aqui, então, em discutir a distribuição e a pertinência ou não de determinados princípios de organização entre “homens”, “mulheres”, “espaços” e “atributos” dentro do contexto ritual Rikbaktsa. Também tangencio considerações sobre as possibilidades de descrição etnográfica do rito e sua razão de dependência com determinadas disposições do pesquisador, estimulada pelas considerações de Hérítier¹⁶ sobre a hegemonia da perspectiva masculina no campo antropológico. Relacionadas ao seu “gênero”, ainda que não completamente determinadas por ele, acredito que disposições tais devem-se, antes, a suas próprias noções acerca do “gênero” e do “valor” dos “atributos” associados a seus termos.

Uma breve etnografia do rito do gavião-real

Falantes do idioma macro-jê, os Rikbaktsa somam cerca de 1000 indivíduos distribuídos em, pelo menos, trinta e três aldeias, dispostas ao longo da bacia do rio Juruena, no estado de Mato Grosso. Do ponto de vista sociológico, dividem-se em duas metades idealmente exogâmicas e com pertencimento patrilinear, cada qual composta por um número desigual de clãs. Estas metades são usualmente referidas pelo nome dos clãs que consideram centrais, ou seja, *Haxobiktsa*, uma espécie de arara vermelha à qual chamam também “arara cabeçuda” (*Ara chloroptera*) e *Makvaraktsa*, “arara amarela” ou “canindé” (*Ara ararauna*).

Tudo se passa porque quando um gavião-real é morto, sua carne não pode ser simplesmente comida e suas penas diretamente empregadas em flechas (*orobiktsa*) e cocares (*tsorek*). Desde a entrada da ave

na aldeia, seu transporte para a frente da “casa dos homens” – onde penas consideradas importantes serão retiradas – até seu cozimento em água, caldo com o qual as mulheres prepararão uma espécie de mingau à base de castanhas-do-pará, tudo isso ocorrerá segundo uma espécie de rodízio daqueles segmentos sociais que chamei aqui de “metades”. Tudo é feito de modo a que este segmentos alternem-se nas diversas tarefas que compõe o rito, tarefas que cabem, por sua vez, a homens e mulheres.

É importante ter em conta desde já que este rito não pode ser compreendido se retirado de seu desenrolar no tempo. Isto é válido também para ritos regulares Rikbaktsa, aos quais importa a sucessão de eventos interna às festas, mas também boa parte do período que as antecede e que se segue após o término formal das mesmas. Deve ser mencionada mas não caberá aqui, uma abordagem diacrônica do rito e suas repercussões no cotidiano Rikbaktsa, na medida em que nele opera-se da construção adequada de “corpos” e “pessoas”¹⁷, da instituição, consolidação ou ruptura de relações entre “pessoas” e “segmentos”, a condições relacionadas à escatologia nativa.

Permeados pela incerteza, estes processos arrastam-se no tempo e ultrapassam o acontecer das festas, na mesma medida em que nem sempre serão exitosos. A vida, quando acontece no contexto ritual, é referencial, explicativa e, muitas vezes, constituinte dos eventos que têm expressão cotidiana. O inverso é também verdadeiro, porque alguns ritos admitem longa duração misturando-se, efetivamente, à vida ordinária. Cotidiano tanto quanto as festas são “ativos” mais do que “corroborativos” ou “restauradores” de alguma ordem ou estado ideal de coisas. Vida ordinária e rito apresentam muito mais continuidades do que descontinuidades, interpenetrando-se.

Esta pequena digressão sobre a articulação entre “rito” e “cotidiano” terá sido útil aos propósitos desta breve etnografia. Se a caça pontual da ave, a retirada

¹⁷ SEEGER, Anthony; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha & DA MATTA, Roberto. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. In: OLIVEIRA FILHO, J. P. (Org). *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*, Rio de Janeiro: UFRJ/ Marco Zero, 1987 [1979].

de suas penas e seu uso em flechas e cocares é algo eminentemente “masculino”, tudo isso não pode acontecer sem que sejam preparadas comidas adequadas, uma preparação maciçamente levada à cabo pelas mulheres, mas que não acontece sem que também homens contribuam ou misturem-se a este processo. Desta maneira, a produção do mingau e da bebida em um domicílio escolhido ocorre em paralelo à furação das raques das penas do gavião, que acontece dentro da chamada “casa dos homens” (*mykyry*). Somente após esta furação, tanto as penas quanto carnes da ave poderão ser comunitariamente utilizadas.

A rica e vasta taxonomia animal Rikbaktsa registra onze aves que associam especialmente, de modo a formar uma categoria não-nominada, onde incluem-se a harpia e outros tipos de gaviões. Destas aves dominam toda a sorte de hábitos e lhes conferem “beleza”, “cheiros” e “atributos” diferenciados, inclusive com relação a “machos” e “fêmeas” de uma mesma “espécie”, dentro de seu entendimento. Hábitos alimentares – que vão de “cobras” a “almas” – surgem espontaneamente em sua caracterização, figurando como um atributo central destes animais, como dos seres em geral. Alguns são comestíveis e têm suas penas utilizadas em flechas e cocares, outros são incomestíveis, podendo ou não ter suas penas utilizadas, a depender de uma série de critérios.

São aptas e prescritas ao rito de furação apenas duas destas aves, paradoxalmente definidas por hábitos alimentares praticamente opositivos, se considerados dentro dos critérios nativos de comestibilidade. Um deles é o *Zikarapopo*, conhecido como “apacanim” ou “gavião-caipira” (*Spizæetus tyrannus*). Consideram que esta ave alimenta-se exclusivamente de uma cobra considerada venenosa (boipeva / *pyryhykza*), que não comem de forma alguma, e de um mamífero que descrevem como “raposa”, mas é uma espécie de gambá (*harâmypebok*), de rabo descrito como “liso” ou sem pêlos. “Dá medo

(o rabo), *tsitoskar'zta* (odor ruim, forte, catinga)”, define um homem Rikbaktsa. Como as cobras, o *harãmypebok* escapa à comestibilidade. Se encontram com estes bichos – de hábitos noturnos – em andanças diurnas, não é bom presságio e têm obrigação de matá-los. Estes encontros integram a classe de coisas *batsisapy* (“feias, inadequadas”) e que podem ser perigosas às pessoas, indícios do devir de infortúnios.

Ainda segundo a classificação nativa, além de comer cobras, o apacanim não come macacos, o que, ao contrário, atribuem como distintivo do *woborek ikbitsita*, a harpia propriamente dita. Esta ave é encenada nas festas da estação chuvosa, como personagem de disputa com homens, em caçadas triunfais que os mesmos fazem a macacos-coatás e seus filhotes, representados pelas mulheres e seus filhos. Se há “gavião” em espreita, normalmente em cima de um jirau, avisam. Nesta movimentada cena de caça, reparo que a “mãe” dos coatás – representada por uma mulher -, pode “derrubar” o gavião em espreita. No dia seguinte, seguem para a caçada dos macacos no mato.

Consideram que a harpia se alimenta, portanto, apenas de caças valorizadas não comendo ou “mexendo” em cobras. A alimentação das harpias é, por esta via, associada à sua própria, principalmente no que concerne ao consumo apreciado de diversos tipos de macacos. Isto intensifica a centralidade da “comida”, da noção de “edibilidade” e de diferentes contrastes “meta-identitários” para a festa do gavião-real.

Em tudo que concerne aos tópicos “caça” e “alimentação” – como é o caso da festa do gavião - há uma multiplicidade de regras e diferenciais profundamente relacionados a domínios outros que nos obrigam a ampliar a pregnância e a relação do dito domínio “alimentar”. O contraste entre estas aves é, assim, bastante significativo para muitas outras implicações do rito, conquanto os Rikbaktsa não

¹⁸ cf. AUTOR. *Arriscando Corpos: Permeabilidade, Alteridade e as Formas da Socialidade entre os Rikbaktsa (macro-Jê) do Sudoeste Amazônico*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2006.

diferenciem, do ponto de vista formal, entre a furação das penas de um “apacanim” ou de uma “harpia”¹⁸. Em ambos os casos ela é prescritiva e acontece de modo bastante semelhante.

No que concerne à preparação das comidas, destaco que apenas as mulheres da metade *hazobiktsa* cuidam de tudo o que se relaciona ao preparo do mingau (*zaro*), composto pelo caldo gorduroso da ave misturado a castanhas-do-pará raladas. Em contrapartida, a metade *makwaraktsa* tratará da produção da “chicha” (*tomy*), bebida não-fermentada que pode ser feita de milho, batata-doce, cará ou frutas silvestres, como patauí ou inajá. Estas regras de manipulação são ortodoxas e o desrespeito às mesmas causaria aos alimentos propriedades fatais àqueles que os ingerissem. Cuidados e regras expressos cercam a preparação das comidas neste rito.

Mulheres *hazobiktsa*, responsáveis pela ralação da castanha, são proibidas de comer restos da mesma, sob a pena de seus futuros filhos nascerem imperfeitos. Mulheres grávidas não podem ralar castanhas, ingerir o mingau ou a chicha produzidos no rito, independente do pertencimento a grupos sociais determinados. Isto por si só indica que o que é manipulado ali oferece risco e possui interconexões importantes entre os Rikbaktsa, “domínios” e “seres”.

A razão de tantos cuidados deve-se ao fato do gavião-real ser associado a “espíritos” ou “almas”¹⁹ de mortos, os *myhyrikoso*, que buscam vingança constante contra os “vivos”. É importante que se diga que, no caso rikbaktsa, a morte não determina necessariamente uma “separação” absoluta entre alguns aspectos daqueles que “vão” e os que “ficam”. Este é um contraste importante com relação ao observado em outras cosmologias ameríndias, notadamente entre grupos pertencentes à família linguística Jê, aos quais os Rikbaktsa seriam aparentados na esfera do tronco linguístico²⁰.

Cada qual, ao morrer, possui duas “almas” ou

¹⁹ Registro a inadequação do termo “alma” e, com as mesmas palavras e insatisfação que já acometiam Lévy-Bruhl no início do século XX (1975:88) diante da tradução de tal “conceito nativo” pelo “termo”, ele é empregado na ausência de outro mais adequado.

²⁰ cf. RODRIGUES, Aryon Dall’Igna. *Línguas Brasileiras*. Para o conhecimento das línguas indígenas. Campinas: Loyola, 1986.

“sombrias” (*-hyrikoso*), das quais uma dela tem um destino particularmente interessante ao rito em questão. Assim, à morte de alguém um de seus *-hyrikoso* permanece na terra, mas habita um mundo invertido. Isto explica a incontestabilidade marcada de animais noturnos, bem como de “animais” que se alimentam deles, à exceção significativa do apacanim, mas apenas após o rito de furação da pena, conforme já foi mencionado.

Quando é dia para “nós” é noite para “eles”, e também relativamente mais seguro para os vivos. De dia, portanto, estes “espíritos” normalmente dormem ou deveriam fazê-lo. A situação oposta, ou seja, quando nós estamos a dormir, é a ocasião propícia para suas investidas, durante os “sonhos”, já que nossa lua é o seu sol.

Dias de tempo ruim, inspiram sempre algum temor. Praticamente nada fazem quando o tempo está fortemente nublado (*mynadepyker'zna*- “estar sujo”). O céu nublado e trovoadas normalmente antecedem todos os mitos ou histórias vividas de infortúnios, como o prenúncio de que os *myhyrikoso*, como outros seres metafísicos potencialmente “predadores”, aproximam-se, causando decerto algum prejuízo. Quando vamos encontrar um *myhyrikoso*, quando ele se aproxima de nós, ficamos tontos e nossa vista também escurece temporariamente. Quando retornarmos à “consciência” é que podemos vê-los ou entendê-los enquanto *myhyrikoso*.

Na maioria das vezes são vistos pelos vivos como animais (*sparitsa*), algo que, mais do que indesejado, é diligentemente evitado, dentro do possível. Sob esta forma, vivem a rondar os vivos, buscando vingança contra seus desafetos em vida ou mesmo aproximando-se dos “seus” por saudade e com ela o desejo de “levar” os vivos para perto de si, o que significaria, igualmente, sua morte.

Uma vez que uma ave deste tipo é caçada, furlhe a pena é a única forma de impedir que seu “-

hyrikoso” ou “espírito” migre para um outro animal a procurar vingança. Ressalto que há cerca de seis “classes” de animais caçados e que devem ser prescritivamente tratados pelo caçador ou pela coletividade, como a furação de “penas” e “dentes” ao intencional “abandono” da caça²¹. No caso da harpia, o caçador mata o “corpo” do animal, mas é somente a furação que sacramenta seu abate definitivo.

²¹ Remeto o leitor ao Capítulo 5 de minha tese (AUTOR, 2006), onde tais classes são exploradas em seus pormenores, com relação a variantes como “tratamento” e “comestibilidade”, o que escaparia ao escopo deste pequeno artigo.

Comidas e, com mais rigor, bebidas só poderão ser ingeridas ou distribuídas coletivamente após este acontecimento. Guardam uma relação fundamental e efetiva com o *-hyrikoso* e sua possibilidade de “agência”, portanto, com a própria edibilidade do animal. A confirmação desta “predação” – ou seja, a consecução do rito, conforme suas orientações, fornece também uma ocasião privilegiada para a “fortificação” dos “corpos”, de modo que as coxas direitas de rapazes e moças poderão ser arranhadas com dentes de cotia e banhados com jenipapo depois do rito, tornando as escarificações e sua “pintura” mais fortes²².

²² Tatuagens “escuras” são o paradigma do êxito de abates deste tipo. As tatuagens Rikbaktsa exigem uma série de cuidados que extrapolam os ritos e dos quais dependerá amplamente o sucesso destes processos de “construção” corporal. Em um mito, a tatuagem forte de um homem é a marca dos dentes da sucuri (*urototok*) e o sinal de que resistira às várias intervenções predatórias deste ser metafísico, expressas através das cócegas que lhe impunha com suas presas. A risada do homem frente às provocações da sucuri permitiria a efetivação de suas intenções predatórias, algo recorrente na mitologia sul-americana, onde a “vítima que ri” pode ser “devorada” (Lévi-Strauss [1964]2004: 148, 150, 151) por ter seu “corpo aberto” (*idem*:154).

Durante estes eventos que podem durar um ou no máximo dois dias, a depender do horário em que a ave chega à aldeia, ocorrem várias visitas masculinas à casa. Em tom jocoso, os homens comem castanhas não raladas ou um pedaço de mandioca. Comentam se todas estão ajudando, se as tarefas estão sendo desempenhadas com ânimo e alegria, como também as possíveis ausências.

Quando a ave está bastante cozida, alguma mulher ou criança vai à porta da “casa dos homens” chamá-los para que venham à casa. Rapidamente, homens maduros das duas metades aproximam-se da panela, retirando a ave e colocando-a em outro recipiente. Um deles dá os primeiros talhos na ave. Os outros ficam em torno da carne e só depois deste primeiro corte, ajudam a descarneá-la. Este homens procedem, então, à distribuição da carne às mulheres que estão na casa, destinando pedaços especialmente a mulheres mais próximas, como esposas, e crianças. A carne do

peito da ave, da qual o mingau é predominantemente feito, uma vez destrinchada pelos homens, é devolvida à panela, onde a água e a gordura continuam a ferver. Ao lado da bacia onde colocam a carne do gavião há também um recipiente com chicha.

A esta altura, outros homens e mulheres vão chegando e também comem outras partes do gavião, distribuídas pelos homens. A partir de então, um destes homens, geralmente alguém de idade considerável, organizará algumas tarefas conforme a exigência de se completar o preparo do mingau e da chicha, escalonando as mesmas a outras atividades cotidianas necessárias.

Uma vez destrinchada, os ossos da coxa, a carcaça da ave e a cabeça irão para a “casa dos homens”. Lá a carcaça será dependurada. Ossos da coxa servirão para que façam “flautas” ou também braçadeiras. A cabeça será presenteada a algum convidado. Tudo da ave é aproveitado, mesmo seus tendões, que servirão de adorno, produzindo recursos e relações. O caldo de sua gordura (*tutã sany*) poderá ser pingado nos olhos de um outro caçador, para que ele enxergue como a ave predadora.

Mantidas as restrições por segmento social, as mulheres envolvidas na cocção do mingau e da chicha permanecem na casa. Um pouco mais tarde vão à “casa dos homens” e chamam um homem mais velho para que prove a gordura da ave, com banana assada passada na castanha moída, que pode ser também substituída por mandioca ou um pedaço de beiju. Ele prova e novamente interage com as mulheres, fazendo elogios à ave, como a quantidade de gordura que ela concentra.

Mais tarde, assim que a chicha fica pronta, as mulheres *makwaraktsa* separam-na em dois recipientes menores, que ficam tampados, e em outro grande. O mingau pode ou não estar pronto.

Um homem é, então, convocado por uma mulher a provar o mingau. Concomitantemente com a prova

do mingau dentro da “casa”, as penas são furadas na “casa dos homens”. Neste mesmo momento algum homem vem buscar a chicha das panelinhas, levando-as para a casa dos homens. O mingau permanece na casa. A esta altura as penas maiores do rabo e da asa já estarão devidamente furadas. A presença do mingau é dispensável para a furação, mas a da chicha é sua condição *si ne qua non*. Ao final da furação, a chicha das panelas pequenas deve obrigatoriamente estar na casa dos homens, pois será integralmente bebida em um só fôlego pelo “furador” das penas e seu “ajudante”, homens idealmente pertencentes a metades opostas.

Neste sentido, é fundamental a articulação e uma certa sincronia entre casa e casa dos homens, especialmente no que se refere ao momento da furação das penas. É a casa que ditará o seu momento. Entre outras coisas, ele precisa sincronizar-se com a prova do mingau, que ocorre na própria casa. Só após à furação das penas procede-se à distribuição das comidas e bebidas aos homens, na “casa dos homens”, como aos demais domicílios da aldeia.

Uma distribuição de penas aos homens que têm habilidade reconhecida em fazer flechas ocorre em paralelo à distribuição mais ampla de chicha e mingau aos homens que estão na “casa dos homens” como aos “domicílios”. Estas penas deverão ser empregadas em flechas que, após estarem prontas, serão “trocadas” por flechas antigas do caçador da ave. As mesmas devem cumprir um fim determinado – abater novas presas -, inaugurando ou consolidando a relação entre o “caçador” da ave e seus “parceiros”, receptores das penas. Poderão também ser “destrocadas”, no caso de não haver êxito, algo que só se verificará com o tempo. Entretanto, uma vez “destrocadas”, estes homens não poderão mais “trocar” flechas²³.

Para que toda esta organização funcione, efetivamente, é necessário não apenas o conhecimento da posição, digamos, “clânica” dos indivíduos, como

²³ Não há como explorar aqui a riqueza de sentidos desta implicação do rito. Mais uma vez, remeto o leitor à minha tese (AUTOR, 2006).

também algum tipo de proximidade entre aqueles que ali estarão envolvidos, o que inclui rótulos de parentesco e “gêneros” diversos. Articulações, encontros e referências entre homens e mulheres singram “espaços” e, como sugerimos, o próprio tempo. Como uma regra que atende ao funcionamento adequado do rito, invadem-se mutuamente, em momentos mais e menos marcados.

Sobre topologias múltiplas e dialogia: discussão

Evoco esta breve etnografia do rito para abordar alguns questionamentos estimulados pela própria experiência efervescente de observar/participar dele, e que referem-se a “como” investigá-lo, com vistas a uma compreensão tão adequada quanto possível. Indagações estas, profundamente relacionadas às discussões deste Simpósio Temático²⁴ e que foram, como acredito, fundamentais a uma compreensão mais ampla dos eventos que se seguem ao abate da harpia.

O que trago aqui não é exatamente uma novidade, mas a confirmação de que é imprescindível uma descrição dos ritos – notadamente aqueles nos quais a comida tem centralidade indiscutível - que focalize, com igual peso, a multiplicidade de espaços envolvidos em sua “produção”. Ou seja, que não se concentre unicamente no lapso temporal em que os homens reúnem-se em algum lugar do pátio da aldeia, tocam, cantam, bebem e comem, como se todos estes recursos estivessem, por assim dizer, “prontos” desde sempre.

Quando presenciei o primeiro rito, tentei dividir-me entre a casa (*nahoro*) e a “casa dos homens” (*mykyry*), dando ênfase à casa, por minha própria inserção enquanto “mulher *makwaraktsa*”. Tentando perguntar e acompanhar o que se seguia fora da casa, desloquei-me à “casa dos homens” apenas no momento da “furação”, quando a chicha era levada para lá. Muitas lacunas e perguntas permaneceram, dilemas de uma etnóloga no campo, mas já podia entender que não

²⁴ Refiro-me ao Simpósio Temático “Comida e Gênero”.

era possível compreender o evento unicamente a partir da perspectiva exclusiva de um ou outro “espaço”.

Desta forma, para a sorte da antropóloga e pelo azar da natureza, no período de dez dias, dois gaviões-reais foram mortos. Pude, então, acompanhar o desenrolar do rito, vez concentrando-me dentro da “casa” (*waboro*), e vez na “casa dos homens” (*mykyry*), com minha presença evidentemente permitida. Entendo que nem sempre isto é possível mas foi, no meu caso, providencial.

Entendê-lo como algo que acontecia concomitantemente nestes dois “espaços” possibilitou a percepção das ricas intersecções e a não-precedência de um espaço sobre o outro, ampliando meu horizonte etnográfico e minhas possibilidades de análise. Enfim, tive o privilégio ou a oportunidade de atenuar os prejuízos de uma escolha difícil, mas que, tenho certeza, já ocupou as reflexões daqueles pesquisadores e, principalmente, pesquisadoras que trabalham com etnologia indígena, mas também em outros “campos”: entre, por um lado, o **domicílio** (corriqueiramente associado ao “privado”²⁵, ao “feminino” e, em uma decorrência desautorizada, a tudo o que há de menos interessante em uma sociedade) e, por contraste, a “famosa” **casa dos homens** (maciçamente concebida como o domínio do “público”, do “masculino”, do propriamente “político”, enfim, dos assuntos relevantes).

Uma vez que a “festa” ocorre quase que simultaneamente nestes dois espaços, isto acaba por nos conduzir a uma oportunidade singular de reconsiderar a articulação entre os domínios tidos como “masculino” e “feminino”, “público” e “privado”, “cerimonial” e “doméstico”. Embora alguns destes contrastes possam operar em alguns momentos, não dispõem-se segundo uma correspondência espacial unívoca. A análise da dialética entre estas esferas e suas possíveis diferenças contextuais, que não são exatamente de

²⁵ Devo ao leitor uma pequena consideração. O conceito de “privado” só tem sentido aqui enquanto parte de uma contraste formal com a esfera “pública”, tendo este par expressão singular dentro da etnologia sul-americana, notadamente dentro das análises de inspiração “estruturalistas” e que compreendem grupos indígenas de língua Jê, mas também outros onde haja contraste usualmente marcado e opositivo entre “pátio” da aldeia, o lugar do “público”, do “político” e os “domicílios”.

complementaridade, mais do que sua marcação e separação absoluta e contrastiva conformada a uma hierarquia fixa, parece ser mais produtiva.

Como vimos, a “casa” e a “casa dos homens” não opõem-se propriamente. Antes, relacionam-se, interpenetram-se, sendo ambas fundamentais ao rito de furação das penas da harpia. Mais que isso, operam igualmente com idéias, substâncias e posições sociais, como acredito, profundamente relevantes neste e em outros “ritos” observados entre os Rikbaktsa. Não é coincidência que oposições do tipo “doméstico” e “político”, “privado” e “público”, quando equacionadas respectivamente a “feminino” e “masculino”, não sejam muito produtivas entre este povo. Há, pelo menos, intersecções “*nebulosas*”²⁶ entre quase tudo o que vem a configurar estes domínios.

Se insisto neste ponto é porque parte significativa das discussões em torno dos possíveis modelos para explicar os regimes de sociabilidade entre os índios sul-americanos tem passado ao largo do vies do “gênero”, em geral^{27,28,29,30}. Mas não apenas por esta implicação, digamos, “particular” à etnologia.

Investigar sobre como os Rikbaktsa pensam a “diferença” – vista aqui sob a ótica do “gênero” – e atribuem sentido e valores a “espaços” e outros componentes de sua vida ritual e cotidiana pode iluminar as reflexões sobre estes mesmos temas em outros contextos etnográficos. E um redimensionamento não só da “comida”, como de toda a complexa rede envolvida em sua “aquisição”, “produção”, “distribuição”, “consumo”, “destino dos restos” vem a contribuir significativamente às possibilidades de articulação entre “comida” e “gênero”.

Todas estas perspectivas convergem-se em um sistema culinário. Este lugar de fusão complexa nos demonstra que, em cultura ou época alguma, o homem simplesmente “comia” de tudo o que lhe aparecesse, obedecendo a um instinto inato e

²⁶ cf. LEA, Vanessa. The composition of M'̄bengokre (kayapó) households in Central Brazil. In: RIVAL, Laura M. & WHITEHEAD, Neil L. (Ed.). *Beyond the Material: the Amerindianization of Society in the Work of Peter Rivière*, Oxford: Oxford University Press, 2001, p. 173 (trad. minha)

²⁷ cf. *ibidem*, p. 158

²⁸ ÀRHEM, Karj. Comments. *Current Anthropology*, Chicago, v. 48, n.4, 2007, p. 514.

²⁹ LAGROU, Elsje Maria. Comments. *Current Anthropology*, Chicago v. 48, n. 4, 2007, p. 516.

³⁰ LANGDON, Esther Jean. Comments. *Current Anthropology*, Chicago, v. 48, n. 4, 2007, p. 516-518.

- ³¹ FISCHLER, Claude. Food, self and identity. In: *Social Science Information* (SAGE), 27 (2) London, 1988, p. 277-279.
- ³² DOUGLAS, Mary. Food as a system of communication. In: *In the Active Voice*. London: Routledge & Kegan Paul, 1982.
- ³³ MENNEL, Stephen. Food Dislikes. In: *All Manners of Food: Eating and Taste in England and France from the Middle Ages to the Present*, Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1985 p. 291-316.
- ³⁴ GROSSI, Miriam Pillar. Rimando amor e dor: reflexões sobre a violência no vínculo afetivo-conjugal. In: PEDRO, Joana Maria e GROSSI, Miriam Pillar, (Ed.). *Masculino, feminino, plural: gênero na Interdisciplinaridade*. Florianópolis: Mulheres, 1998, p. 293-314.
- ³⁵ *ibidem*, p. 298.
- ³⁶ VERDIER, Yvonne. Pour une ethnologie culinaire. In: *L'Homme*, Paris, p.49-56, XI (Jan/Mar), 1969.
- ³⁷ LÉVI-STRAUSS, Claude. O triângulo culinário. In: *Lévi-Strauss, L'Arc Documentos*, São Paulo: Documentos, 1968, p. 25, 35.

desregrado ou a uma condição imperativa quase mítica de onívoro³¹. Que a ingestão de determinados alimentos e a rejeição de outros pouco relacionou-se à sua disponibilidade, facilidade de acesso, saciedade ou cálculo econômico^{32,33}.

Assim, marcam-se e negociam-se relações horizontais, fronteiras entre grupos, entre “gêneros”, distâncias e proximidades entre pessoas. O mesmo acontece a relações verticais entre homens e outros tipos de seres e uma série de distinções raramente absolutas entre “homens” e “mulheres”, “humanos” e “não-humanos”, “afins” e “consangüíneos”, “vivos” e “mortos” e o que mais for matéria da cosmologia.

Grossi³⁴ chama a atenção para o caráter histórico da concepção da “mulher” enquanto relegada ao “doméstico”, o que não teria ocorrido senão a partir do século XVII³⁵. Neste mote, o que digo aqui inclui e vai além da possibilidade de, digamos, “circulação” dos gêneros por diferentes domínios. Proponho considerar tanto o “doméstico” quanto o “público” enquanto lugares que podem diferencialmente receber atributos ou serem diversamente qualificados, em contextos etnográficos diversos. E que estas concepções distintas, em muitos momentos, podem apontar mais para intersecções do que para divisões entre “gêneros” e “espaços”, de modo que determinadas polarizações permanentes sejam impraticáveis e improdutivas.

Não me preocupo em retirar a “mulher”, enquanto categoria, da “cozinha”. Ou, ainda, em redimensionar o “doméstico”, reafirmando que a “cozinha” ou a “comida” revelam-se como uma importante categoria classificatória da vida social³⁶, fenômeno e linguagem universais³⁷, com grande poder de estruturação e de expressão. Tenho certeza que todos aqui partilham desta idéia.

O que está em questão é o caráter reversível da associação de “mulheres” e “homens” a determinados “espaços”, o que complexifica o estabelecimento e a

definição definitiva e respectiva de “atributos” e “domínios” que os caracterizem exclusivamente. E os Rikbaktsa me parecem privilegiados para este tipo de reflexão. Além da costumeira transfiguração dos ameríndios pelas etnografias – diga-se de passagem masculinas - como paradigma da desigualdade entre gêneros³⁸, os Rikbaktsa caracterizam-se enquanto um coletivo indiscutivelmente orientado à predação guerreira e cinegética, apresentando paradoxalmente, ao lado do que me parece ser uma constante reversão das hierarquias, o que a etnologia convencionou denominar por “casa dos homens” (*mykyry*).

Assim, homens podem fazer artefatos plumários tanto na “casa dos homens” quanto em suas casas. Ritos acontecem simultânea e coordenadamente no pátio da aldeia como dentro dos domicílios. Não é possível pensá-los sem uma articulação cuidadosa e sincronizada entre estes domínios, com itersetções importantes entre eles, o que envolve tanto “gêneros” quanto “segmentos sociais” diversos.

E a “comida” caracteriza ou está presente em ambos espaços, não só nos ritos como também no cotidiano. O próprio *mykyry* apresenta sempre um fogo aceso, onde homens assam a cabeça de suas caças, aprumam suas flechas e ingerem outros alimentos processados pelas mulheres, como chicha, mandioca e beijus. Mulheres não têm presença usual na casa dos homens, mas não há proibição explícita ou penalidade para o não cumprimento desta orientação oficiosa. Eu mesma jamais fui impedida ou hostilizada por estar lá, o fazendo apenas quando julgava imprescindível e sempre com o “consentimento” masculino.

Mesmo terrenos tidos como “masculinos”, como a caça, são concebidos nos termos de uma heterogeneidade profundamente especializada, o que envolve uma *durée*. O encontro com o “animal” *per se* é talvez a face mais visível, mas nem de longe a única que deverá ser compreendida. Partir em busca do animal, encontrá-lo, abatê-lo com flechas ou tiros,

³⁸ cf. BELAUNDE, Luisa Elvira. (Review) Complementariedad entre hombre e mujer: relaciones de género desde la perspectiva amerindia. PERRIN, Michel & PERRUCHON, Marie. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, London, v. 6, n. 1, p. 146, mar. 2000.

submetê-lo a ritos específicos, somam-se, em uma grande série de componentes que se “intercontaminam”. São comidas, bebidas, substâncias, sonhos e seres com os quais se deve ou não ter contato, flechas cuidadosamente preparadas e que podem levar tempo para que sejam fabricadas e se tornem ou não eficientes. Por conseguinte, tudo isso certamente envolve muitas “pessoas”, de “gêneros” diversos e de diferentes graus de proximidade e parentesco, por uma profundidade temporal que, lembramos novamente, ultrapassa acontecer dos ritos.

Mulheres participam de todas as festas do ciclo ritual regular, através da aquisição, produção e distribuição fundamental de comida e bebida, mas também imitando bichos e seres metafísicos. São também “expectadoras” ativas, porque interagem com estes seres performados, riem, conversam, sentem “medo” e passam “sustos”. Dançam em momentos determinados dos ritos “regulares” e em separado dos homens. Se não há muitos homens disponíveis, podem dançar junto a eles. Adornam-se com artefatos de seus maridos, mas por meio de trocas e recompensas por participação no processo de confecção de outros artefatos plumários ou presentes, terão seus próprios ornamentos. Ostentam, ainda, as pinturas de seus respectivos grupos sociais e não aquela dos segmentos de seus maridos. Organizam festas próprias. Se desejarem, podem “tocar flautas” e outros aerofones, os mesmos produzidos e também tocados pelos homens. Este é, aliás, o *locus* da peculiaridade mais comentada entre os etnólogos com relação às mulheres Rikbaktsa em contraste com a maioria das “ameríndias”.

De diversas formas, participam do domínio político, sendo consideradas mediadoras privilegiadas para a resolução de querelas delicadas entre homens. Nas relações de intimidade, mulheres devem cuidar de seus filhos mas também seus pais têm com eles cuidado extremado. À morte de uma criança, serão

tão responsabilizadas quanto os pais pela eventual falta de cuidados. As próprias narrativas Rikbaktsa não se ocupam em associar ou dividir mulheres e homens em “domínios” ou “reinos” hierarquizados, como “natureza” e “cultura”.

A idéia central é a de que a intersecção de diferentes domínios é a tônica dos ritos Rikbaktsa. Nestes, diferentes espaços interpenetram-se, interrelacionam-se. Oposições tanto quanto subordinações contextuais acontecem, inclusive, nos dois sentidos. Há ainda uma notável harmonia com outros atributos cosmosociológicos, que não poderão ser demonstrados nesta oportunidade. Não bastasse o tênue contraste que as categorias de “consanguinidade” e “afinidade” assumem entre os Rikbaktsa³⁹, mulheres não são necessariamente associadas à “consanguinidade e à tranquilidade, por um lado e, por outro, homens, associados à afinidade e ao caráter jural do social⁴⁰.

Neste reduto, uma análise da dialógica entre domínios e possíveis diferenças contextuais mais do que sua marcação e separação absoluta e contrastiva parece ser mais produtiva. É preciso ir além porque certamente há aqui algo mais complexo do que hierarquias fixas e dominação absoluta de um termo sobre o outro⁴¹.

Qualquer espécie de rito, dos menores àqueles de grande vulto, não pode renunciar a uma articulação sofisticada entre todos estes espaços. A extraordinária quantidade de comidas e bebidas que devem ser produzidas segundo algumas normas e em sincronia com outros acontecimentos ou constituindo em si mesmas “etapas rituais” já bastaria para provomer esta articulação. A participação das mulheres, recebendo, buscando, processando, distribuindo e organizando recursos diversos, dançando e tocando “flautas” sozinhas ou dançando atadas ao braço dos homens, a depender do caráter do rito em questão, todos estes momentos são expressamente marcados e de importância central ao desenrolar dos acontecimentos.

³⁹ cf. AUTOR. *Arriscando Corpos: Permeabilidade, Alteridade e as Formas da Socialidade entre os Rikbaktsa (macro-Jê) do Sudoeste Amazônico*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2006.

⁴⁰ BELAUNDE, Luisa Elvira. (R e v i e w) Complementariedad entre hombre e mujer: relaciones de género desde la perspectiva amerindia. PERRIN, Michel & PERRUCHON, Marie. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, London, v. 6, n. 1, mar. 2000, p. 146.

⁴¹ *Ibidem*.

Estas são algumas considerações que acabariam, se não por extinguir, diluir ou reconsiderar a valência do tradicional contraste absoluto atribuído aos Jê entre as esferas políticas, públicas e cerimoniais, masculinas por excelência, e a vida doméstica, privada e cotidiana, feminina, em contrapartida. Há hierarquizações, mas de forma alguma incidem de modo a opor definitivamente e sem costuras os “espaços” ou o “gênero”. Não há como caracterizar o “doméstico” enquanto essencialmente “privado” ou oposto e periférico ao “cerimonial”. Tampouco há como despojá-lo ou suprimi-lo seja na efetivação dos ritos, seja na etnografia que deles fazemos.

O sentido da diferença entre homens e mulheres não poderia estar retirado dos próprios mecanismos que produzem a vida Rikbaktsa. Sua cosmociologia obriga à convivência entre diferenças múltiplas e oriundas de “fontes” diversas, conforme tratei em outra oportunidade⁴². Os momentos em que parece haver uma “real” separação entre homens e mulheres são aqueles relativos às divisões do espaço, como as conversas ao lado de fora da casa ou a presença no *mykyry*, ou de “tarefas”, como nas etapas dos ritos ou a confecção da plumária.

Por outro lado, como venho insistindo, tais “separações” não se configuram exatamente enquanto hierarquizações que subordinam mulheres a homens. Antes os colocam em relação obrigatória, exatamente como nos ritos e na plumária. Subordinações as haverá, mas oscilarão de modo bilateral e não-permanente, dadas em outros campos e de outras formas que não aquelas que muitas análises parecem universalizar a partir de contextos ocidentais⁴³.

Referências

ÄRHEM, Karj. Comments. *Current Anthropology*. Chicago, v. 48, n.4, p. 514, 2007.

⁴² AUTOR. *A caixa de Pandora: disputando pessoas e produzindo diferenças em uma sociedade indígena amazônica*. 26ª Reunião Brasileira de Antropologia, Porto Seguro, 2008. Disponível em <http://201.48.149.88/abant/>.

⁴³ STRATHERN, M. *O Gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas: UNICAMP, 2006, p. 33.

AUTOR. *Arriscando Corpos*: Permeabilidade, Alteridade e as Formas da Socialidade entre os Rikbaktsa (macro-Jê) do Sudoeste Amazônico. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2006.

_____ *A caixa de Pandora*: disputando pessoas e produzindo diferenças em uma sociedade indígena amazônica. 26ª Reunião Brasileira de Antropologia, Porto Seguro, 2008. Disponível em <http://201.48.149.88/abant/>. Acesso em: 4 nov. de 2008.

BELAUNDE, Luisa Elvira. (Review) Complementariedad entre hombre e mujer: relaciones de género desde la perspectiva amerindia, PERRIN, Michel & PERRUCHON, Marie. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, London, v. 6, n. 1, p. 146, mar. 2000.

DA MATTA, Roberto. *Um mundo dividido*: a estrutura social dos índios Apinayé. Rio de Janeiro: Vozes, 1976.

DOUGLAS, Mary Food as a system of communication. In: *In the Active Voice*. London: Routledge & Kegan Paul, 1982, p. 82-104.

FISCHLER, Claude. Food, self and identity. In: *Social Science Information* (SAGE), London, p. 175-292, 27 / 2, 1988.

GROSSI, Miriam Pillar. Rimando amor e dor: reflexões sobre a violência no vínculo afetivo-conjugal. In: PEDRO, Joana Maria e GROSSI, Miriam Pillar, (Ed.). *Masculino, feminino, plural*: gênero na interdisciplinaridade. Florianópolis: Mulheres, 1998, p. 293-314.

HÉRITIER, Françoise. *Masculino feminino*: o pensamento da diferença. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

HOWELL, Signe & MELHUUS, Marit. The study of kinship; the study of person; a study of gender? In: DEL VALLE,

Teresa (Ed.) *Gendered Anthropology*, 1993, p. 38-53. New York: Routledge.

LAGROU, Elsje Maria. Comments. *Current Anthropology*, Chicago v. 48, n. 4:516-7 2007.

LANGDON, Esther Jean. Comments. *Current Anthropology*, Chicago, v. 48, n. 4, p. 516-8, 2007.

LEA, Vanessa. The composition of M¹/₂bengokre (kayapó) households in Central Brazil. In: RIVAL, L. & WHITEHEAD, N. L. (Eds.) *Beyond the Material: the Amerindianization of Society in the Work of Peter Rivière*, Oxford: Oxford University Press, 2001, p. 157-176.

LÉVI-STRAUSS, Claude. O triângulo culinário. In: *Lévi-Strauss, L'Arc Documentos*, São Paulo: Documentos, 1968, p. 24-35.

_____. *Claude Lévi-Strauss: O cru e o cozido* (Mitológicas, v. 1). São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

LÉVY-BRUHL, Lucien. *La mentalidad primitiva*. Buenos Aires: Leviatan, 1975.

MAYBURY-LEWIS, David. *A sociedade Xavante*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1984.

MENNEL, Stephen. Food Dislikes. In: *All Manners of Food: Eating and Taste in England and France from the Middle Ages to the Present*, p. 291-316. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1985.

ORTNER, Sherry. Is female to male as nature to culture? In: ROSALDO, Michelle Zimbalist & LAMPHERE, Louise (Ed.). *Women, culture and society*. Stanford: Stanford University Press, 1974, p. 67-88.

RODRIGUES, Aryo Dall'Igna. *Línguas Brasileiras*. Para o conhecimento das línguas indígenas. Campinas: Loyola, 1986.

ROSALDO, Michelle Zimbalist. Woman, Culture, and Society: a theoretical overview. In: ROSALDO, Michelle Zimbalist. & LAMPHERE, Louise (Ed.). *Woman, culture and society*, Stanford: Stanford University Press, 1974, p. 17-42.

SEEGER, Anthony; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha & DA MATTA, Roberto. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco (Org.). *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*, Rio de Janeiro: UFRJ/ Marco Zero, 1987 [1979], p. 1-30.

STRATHERN, Marilyn. *O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas: UNICAMP, 2006.

VERDIER, Yvonne. Pour une ethnologie culinaire. In: *L'Homme*, Paris, p.49-56, XI (jan./mar.), 1969.

YANAGISAKO, Silvia Junko & COLLIER, J. F. Toward an unified analysis of gender and kinship. In: COLLIER, Jane Fishburne & YANAGISAKO, Silvia Junko (eds.). *Gender and Kinship: Essays Toward a Unified Analysis*, Stanford: Stanford University Press, 1987, p. 14-50.