

# Quando Jacundá ensinou as mulheres a tocar as flautas sagradas: circulação e gestão de conhecimentos entre mulheres no Noroeste Amazônico

*Fabiane Vinente*

Pesquisadora no Instituto Leônidas & Maria Deane,

Fundação Oswaldo Cruz

E-mail: [fabiane.vinente@fiocruz.br](mailto:fabiane.vinente@fiocruz.br)

<https://orcid.org/0000-0003-0616-8800>



## Resumo

O Alto Rio Negro constitui-se num dos mais complexos sistemas regionais ameríndios, composto por grupos étnicos pertencentes às famílias linguísticas Tukano, Arawak e Hupda e possuindo um extenso corpo de narrativas cosmogônicas, uma delas a da apropriação das flautas sagradas pelas mulheres. Nas versões Tukano (Ye'pa Masa) desta narrativa um personagem se sobressai como agente na transfiguração das mulheres em xamãs: o Jacundá (*Crenicichla johana*). Usando-a como ponto de partida, exploro literatura recente sobre circulação de conhecimento para questionar a ênfase involuntária dos estudos etnográficos sobre conhecimentos na transmissão das vitalidades masculinas, discutindo o eclipsamento das redes de conhecimento que têm as mulheres como protagonistas, dentre as quais destaco: a roça, a olaria, a confecção de cuias e o artesanato de tucum. As mulheres constituem suas redes de circulação de conhecimento de forma mais circular e horizontalizada que as redes masculinas.

**Palavras-chave:**  
Mulheres indígenas;  
Sistemas de conhecimento;  
Tukano.

## Abstract

The Upper Rio Negro is one of the most complex Amerindian regional systems, composed of ethnic groups belonging to the Tukano, Arawak and Hupda linguistic families and having an extensive body of cosmogonic narratives, one of them the appropriation of sacred flutes by women. In the Tukano (Ye'pa Masa) versions of this one, a narrative character stands out as an agent in the transfiguration of women into shamans: the Jacundá (*Crenicichla johana*). Explore the recent literature on the circulation of knowledge to question it as an involuntary protagonist of knowledge in the transmission of masculine vitals, discussing the eclipsing of the study networks that have women as their highlight: the farm, pottery, the making of gourds and handicrafts of tucum. Women constitute their knowledge circulation networks in a more circular and horizontal way than men.

**Keywords:**  
Indigenous women;  
Knowledge systems;  
Tukano.

## Resumen

El Alto Río Negro constituye uno de los sistemas regionales amerindios más complejos, integrado por etnias pertenecientes a las familias lingüísticas tukano, arawak y hupda y poseedor de un extenso cuerpo de narrativas cosmogónicas, una de las cuales es la apropiación de flautas sagradas por parte de las mujeres. En las versiones Tukano (Ye'pa Masa) de esta narración, un personaje se destaca como agente en la transfiguración de las mujeres en chamanes: la Jacundá (Crenichla johana). Usándolo como punto de partida, exploro la literatura reciente sobre la circulación del conocimiento para cuestionar el énfasis involuntario de los estudios etnográficos sobre el conocimiento en la transmisión de las vitalidades masculinas, discutiendo el eclipse de las redes de conocimiento que tienen a las mujeres como protagonistas, entre las que destaco: agricultura, alfarería, elaboración de mates y artesanías de tucum. Las mujeres constituyen sus redes de circulación de conocimientos de forma más circular y horizontal que las redes masculinas.

**Palabras clave:**  
mujeres indígenas;  
sistemas de  
conocimiento;  
Tukano.

## Pu'ti-Mihá, mestre rebelde

**P**u'ti-Mihá, o Jacundá<sup>1</sup> é um peixe que está presente em vários âmbitos da vida dos povos Tukano, um deles é no céu, na forma de uma constelação. As estrelas são os registros visíveis de eventos cosmológicos cujas repercussões são sentidas e experienciadas na vida cotidiana<sup>2</sup>. A constelação do Jacundá (Pu'ti-Mihá) e seu par, Camarão (Dahsiu), aparece em fevereiro, podendo ser, em função da época, aproximada no zodíaco ocidental à constelação de Aquário, e tem seu surgimento marcado por uma enchente, evento fundamental à recomposição da vida na floresta (Cardoso, 2007:129).

Diakuru e Kisibi (2006: 26) dão mais detalhes da relação entre Camarão e Jacundá: contam que nos tempos primeiros o Camarão foi incumbido da tarefa de limpar por dentro as flautas de paxiúba que ficavam dentro da água. Como a tarefa era pesada e maçante, ele acabou negligenciando-a e por isso foi penalizado com a perda da função e condenado a morrer no seco, sendo atirado para o céu, onde tornou-se a constelação do Camarão. Jacundá, que queria a posição de Camarão como mestre das flautas, teria assumido o posto depois da saída de cena do rival. Os Tukano do Tiquié confirmam esta disputa entre Jacundá e Camarão pelo posto de mestre das flautas, acrescentando que Jacundá tentava devorar Camarão, vindo daí a inimizade (cf. Maia, 2016: 35).

A narrativa mais significativa sobre Jacundá para nós, contudo, é a do episódio da apropriação das flautas Miriáporã pelas mulheres, que estabelece uma inversão universal de gênero. A despeito de suas muitas versões, alguns elementos são comuns: o demiurgo, preocupado em estabelecer o rito de iniciação masculino para as futuras gerações a partir de seu próprio filho, prepara um tronco de paxiúba especial, destinado a transformar-se nas flautas sagradas, que deverão ser tocadas pelo rapaz. Este, entretanto, dorme demais, não comparecendo ao local onde seu pai havia preparado para o primeiro rito. No lugar dele chegam suas irmãs, que acordaram cedo e foram ao rio tomar banho, acabando por se apossar das flautas destinadas a seu irmão. A despeito do grande poder que tinham em mãos, elas não sabiam como acionar os instrumentos. Somente com a ajuda dos mestres das flautas, previamente designados para ensinar a manusear os instrumentos, é que estes poderiam ser tocados. Contudo, Acará-wāri, Acará listrado (Nimatíá), Acará pequeno – wāri-po'roa, Acará-vermelho (wāri-tihiroa),

1. Dentre os vários tipos de jacundá encontrados na bacia do Uaupés-Tiquié, o citado na narrativa de Maia e Maia (2004: 33-5) é aquele conhecido como “jacundá-massa-de-mandioca”, de acordo com Cabalzar (2005: 280), cujo nome científico é *Crenicichla sp.*

2. Aieitye Acimet (2008) relatam que são seis constelações principais do zodíaco Tukano: Yhe (Garça); Ayā (Jararaca); Dahsiāwā (Camarão); Mūhā (Jacundá); Pamō (Tatu) e Yai (Onça). Cada constelação possui suas próprias narrativas de origem interreferenciadas.

Aracu-riscado, Aracu-três-pintas e Pescada (Itaboho wa'ï), mestres das flautas que foram ao local marcado para ensinar o filho do demiurgo, recusaram-se terminantemente a ensinar as mulheres.

As mulheres, ansiosas por fazer os instrumentos funcionarem, começam a testá-los por si próprias, enfiando seus braços dentro dos tubos, fazendo-os ficar arredondados, características que as mulheres manteriam até os dias atuais. Introduzem as flautas em vários orifícios de seu corpo: nariz, orelhas, vagina e sua falta de traquejo faz com que a essência vital das flautas, o *heriporã*, abandonasse os objetos, na forma do pássaro *bosô*, que saiu voando de dentro dos troncos, fazendo com que as flautas perdessem sua forma mais sensível de agência – a que fazia com que elas tocassem sozinhas (Maia; Maia, 2004: 32; CIPAC, 2009: 26).

O último mestre das flautas que chega ao local marcado, o Jacundá, vê as mulheres tentando usar os instrumentos e aceita ensiná-las a tocar (Azevedo e Azevedo, 2003: 138). Graças à ajuda dele, as mulheres apropriam-se das capacidades criativas das flautas, relegando aos homens as tarefas até então atribuídas a elas, como o cuidado das crianças, o trato das roças, a limpeza das habitações e a preparação dos alimentos, reservando para elas próprias a realização das festas de troca (baducuri) e outros ritos, desenvolvendo assim as potências necessárias à ascensão e à condição de pajés, e até criando uma nova flauta – não por acaso chamada de Mihâ-di'agi (jacundá legítimo), desta forma produzindo novas mulheres, que são criadas quando esta flauta é acionada com seu sopro. O local deste evento, novamente, não é coincidência: Mihâ paa (Laje do Jacundá) (Maia; Maia, 2004: 34).

O desfecho da narrativa mostra como os homens – o pai que preparara as flautas e seu filho dorminhoco–irritados com o “excesso” de ritos festivos que as mulheres realizam, decidem retomar os objetos e, após várias reviravoltas, conseguem as flautas de volta. A perseguição empreendida contra as mulheres tem como resultado sua punição com estupro ou com o degredo rumo às terras do Sul, onde elas viram as “mães dos brancos” e das mercadorias. Por isso, a partir deste momento, a visão das flautas é interdita às mulheres, que são obrigadas a se retirar dos locais onde o rito é realizado durante seu desenrolar<sup>3</sup>.

Necessário lembrar que as flautas são o avatar do corpo de Miri ou *Utâboho o'āk#*, também conhecido como Jurupari. O corpo de Miri possuía inúmeros orifícios, cada um com um som diferente. Depois de

3. Robin Wright, em um breve artigo sobre as narrativas baniwa publicado no livro *Numia Parena Numia*, organizado por Janet Chernela (2015) a partir das narrativas Kótiria de Anastácio Cordeiro, apresenta como justificativa para a interdição das mulheres à visão das flautas o fato de que, por conta do sistema matrimonial que preconiza que as mulheres casem fora de seu sib, a partilha do conhecimento com elas representaria um risco de roubo dos segredos dos ritos iniciáticos masculinos. O uso das flautas seria assim um momento de reafirmação dos laços do sib, excluindo as mulheres por sua transitoriedade.

sua morte queimado, que marca o ordenamento dos ritos iniciáticos masculinos, seu corpo vira a grande paxiúba da qual serão confeccionadas as flautas pelo demiurgo<sup>4</sup>, cuja narrativa abre este artigo (Piedade, 1999: 99-100).

Camarão e Jacundá, portanto, se situam em uma falsa oposição metafórica: apesar da disputa e das desavenças que marcam sua relação, ambos têm em comum serem tidos como “traidores” - subentende-se, dos homens (cf. Fernandes; Fernandes, 2006: 28). O primeiro por ter negligenciado suas tarefas na limpeza das flautas, uma grande responsabilidade, permitindo que outro menos apto assumisse seu lugar, e o segundo por ter contado às mulheres como usar as flautas<sup>5</sup>. De todo modo, os dois, cada um de uma forma, prejudicaram aos homens.

A dualidade Jacundá e Miri (Jurupari), por outro lado, parecem muito mais interessante que a do Jacundá e Camarão para se pensar a modelos de contraposição entre mulheres e homens na disputa cósmica. Jacundá e seu ato rebelde, esboça as possibilidades de que o conhecimento tenha as mulheres como sujeitos, enquanto Jurupari faz o mesmo em relação aos homens<sup>6</sup>.

Levando a sério a ideia de que mulheres possuem capacidades de produzir e disseminar conhecimentos nas mesmas bases que os homens, embora em âmbitos e graus específicos, e inspirada no trabalho de Belaunde (2006), meu objetivo é explorar os fluxos de produção e circulação de conhecimento a partir delas, abordando alguns campos específicos: o trabalho das roças, a olaria e a produção de artesanato de fibra de tucum. Utilizo, além de meus próprios dados de campo entre os Ye'pâ Masa (Tukano) do Tiquié, referências disponibilizadas em etnografias recentes realizadas no Alto Rio Negro como as etnografias de Melissa Oliveira (2016), a de Thiago Oliveira (2015) – que fez uma análise preciosa sobre cultura material entre os Baniwa e cujos paralelos com os Tukano são úteis aqui -, os trabalhos de Emperaire (2010b), Van Velthen (1996), Martini (2008) e um dossiê que subsidiou o processo de patrimonialização do sistema agroflorestal tradicional do Rio Negro (Emperaire, 2010a). Utilizo como base os registros das narrativas de origem da coleção “Narradores Indígenas do Rio Negro” (Azevedo e Azevedo, 2010), Maia e Maia (2004) e o livro dos Tukano Ye'parã Panicu (CIPAC, 2006).

A ênfase dos estudos sobre conhecimentos nas Terras Baixas Amazônicas tem recaído na transmissão das vitalidades masculinas,

4. Destaco que autores como Fontes (2019: 88), que aborda as narrativas de apropriação das flautas a partir das narrativas Baniwa do baixo Içana, enfatizam que embora as flautas sejam os instrumentos físicos, elas são muito mais do que isso: são seres prototípicos chamados pelos Baniwa de “animais sagrados”. Por motivos de objetividade, vamos considerar aqui apenas seu aspecto como flautas, uma vez que a análise profunda da narrativa envolveria um mergulho no sistema xamânico que não é nosso objetivo neste momento.

5. Na versão da narrativa dos Desana Wari Diputiro Porã, de Fernandes e Fernandes (1996: 153) o Jacundá é coagido a ensinar o uso das flautas, enquanto nas demais versões ele o faz por vontade própria.

6. Alerto para o fato de que este paralelo entre Jurupari e Jacundá é uma elaboração sob minha responsabilidade, não tendo encontrado nas narrativas tradicionais dos indígenas tal equivalência. Ela se presta, portanto, a um papel puramente analítico.

por conta de uma maior atenção em etnografias sobre rituais e xamanismo, modos privilegiados dos homens<sup>7</sup>. Aqui eu gostaria de elaborar um exercício de apresentar capacidades que classifico como comuns a homens e mulheres, propondo abordagens de gênero diferentes das relacionadas ao sexo biológico, uma questão que perseguiu a antropologia feminista por décadas (Lasmar, 1996). Marilyn Strathern (2006), por exemplo, no contexto da Melanésia, defende que gêneros são capacidades que podem ser derramadas de um corpo para outro em determinados eventos. As possibilidades teóricas que emergem destas ideias são imensas e gostaria de explorar algumas delas aqui.

Recentemente antropólogas amazonistas têm questionado a maneira determinista como a questão de gênero tem sido tratada na região. Araújo e Maizza (2022) denunciam a persistência da “divisão sexual do trabalho” e das práticas matrimoniais como formas privilegiadas de tratar do gênero. Outro tópico bastante explorado seria o enfoque das criatividades femininas relacionadas ao útero, o que segundo as autoras, “beneficiaria o ‘interior’ do grupo, que se oporia, de forma complementar, à criatividade xamânica (e masculina) relacionada ao ‘exterior.’” (op. cit: 6). Tal determinação seria oriunda da influência do feminismo social-marxista e do estruturalismo, que não sofreram uma atualização.

A noção de complementariedade entre os sexos em geral só é evocada quando se trata de atividades ditas “das mulheres”, como o roçado, no qual a participação dos homens nas primeiras etapas do processo – derrubada de árvores, queimada de troncos e limpeza inicial do terreno – é enfatizada, embora o roçado seja um espaço feminino que será desenvolvido e mantido pelas mulheres. O mesmo princípio de complementariedade não é tão evocado, por exemplo, quando se fala dos ritos de troca dabucuri, nos quais o protagonismo masculino não pode prescindir do trabalho feminino concretizado tanto nos itens de troca quando na preparação da comida e bebida que será servida. Apesar do reconhecimento de que homens e mulheres contribuem em momentos específicos para a instalação de uma roça – homens são responsáveis pelas etapas anteriores ao plantio, enquanto as mulheres pela posterior, há uma certa predominância, nas descrições técnicas da literatura sobre a roça tradicional (indígena ou ribeirinha) no trabalho masculino, como foi constatado por Emperaire (2010a, nota 13): “vale ressaltar o quanto a denominação técnico-científica da agricultura indígena (de

7. O casal Murphy foi o primeiro a chamar a atenção para o fato da subordinação de gênero estar relacionada ao ponto de vista do sujeito que elabora a questão. No caso dos Mundurucu: “The status of the woman is stated dearly, unequivocally, and strong in the formal canons of Mundurucu culture – her position is inferior to that of man (...). The women, on the other hand, do not agree with the man and, in spite of the sanctity given by tradition to their role, they neither like it, nor do they accept it” (Murphy; Murphy, 1974).

queima e pousio, de tumba e roza, slash and burn, sur brûlis,...) dá ênfase à parte masculina do trabalho e deixa na sombra a contribuição feminina”.

Desta forma, a ênfase na complementariedade entre aspectos masculinos e femininos eventualmente pode contribuir com a invisibilização das mulheres enquanto sujeitos do conhecimento ao enfatizar seu papel como preparadora de alimentos enquanto esvazia outros aspectos mais transcendentais de sua atuação cotidiana.

Proponho aqui um caminho diverso, em que a ênfase proposital no protagonismo feminino possa apresentar novas questões de pesquisa, beneficiando-me dos questionamentos que Araújo e Maiza (2022) e outras autoras como Belaunde (2006) tecem tanto à ênfase nas vitalidades masculinas quanto à própria noção de “complementaridade” que tem pautado os estudos nas Terras Baixas.

Tomo as narrativas sobre o Jacundá como ponto de partida nesta discussão por identificar este demiurgo como agente em função de um protagonismo feminino e da possibilidade de produção e circulação de conhecimentos por elas; sua evocação pretende levar a sério a ideia de que há um modo de ordenar a realidade que difere entre homens e mulheres. Os âmbitos explorados aqui: a roça, a confecção de objetos de cerâmica e de cuias e os produtos de tucum destinados à comercialização, estão relacionadas à constituição da noção de pessoa, de reciprocidade e de negociações e manejo de alteridades.

### **A roça como um sistema de conhecimento feminino e memória coletiva**

As plantas de maniva foram criadas por um demiurgo chamado Baaribó e entregues às mulheres nos tempos primeiros (cf. Galvão; Galvão, 2004: 421-422). As narrativas de Baaribó são importantes para saber mais sobre estas atribuições femininas, mas aqui vamos explorar outros aspectos desta relação das mulheres com suas roças: a do conhecimento e memória. Christine Hugh-Jones fez um paralelo entre o rito do Jurupari e as plantações de maniva pelas mulheres (1979: 184 e 190). Com efeito, a roça está relacionada à autonomia feminina, como lembra Empeaire:

Casar-se implica ter sua autonomia alimentar e seu próprio conjunto de roças. Uma mulher recém-casada tem suas roças na aldeia ou comunidade de sua sogra. Dificilmente uma roça será



isolada, sua posição revela laços de parentesco ou de proximidade afetiva (Emperaire, 2010a: 53).

Para a mulher, a roça constitui-se numa forma de conhecimento concretizado. Um mesmo terreno de roçado, depois de alguns anos de exploração, é colocado em recuperação, o que faz com que a terra seja “reciclada” continuamente. Tal processo não é automático, mas conduzido pelas mulheres, que agem na recuperação das propriedades produtivas do solo através de negociações com a terra. A ação masculina de limpeza do terreno é preliminar. Tudo o que a terra é e o que ela produz, fica sendo fruto da ação das mulheres.

Um homem pode abrir uma roça nova para sua esposa em um terreno “virgem”, mas isso demanda muito mais trabalho, uma vez que o processo de limpeza de um terreno com árvores envolve mais esforço e tempo do que uma “roça velha”, onde a capoeira pode já ter tomado conta, mas que permanece sem grandes obstáculos à introdução de novos cultivos. Depois da queima, sementes de manivas das antigas roças, que estão no solo, podem germinar no solo regenerado pela ação do fogo. É desta forma que a paisagem manifesta as marcas dos antigos sítios de habitação. As mulheres podem assim acessar espécimes de mandioca de agricultoras que ocuparam aquele espaço antes. O solo funciona como uma espécie de “banco genético” e como uma espécie de canal de comunicação com as mulheres que ocuparam aquele espaço anteriormente, ao mesmo tempo em que contribuem para a diversidade agrobiológica que caracteriza a região (Carneiro da Cunha, 2012: 453-455). Mulheres do passado e do presente se “comunicam” assim. Tais terrenos são conhecidos como “roças dos antigos”, no que se difere dos outros tipos classificados como roças, capoeiras e mata.

O modelo conceitual da roça, kupixá em língua geral, é o de uma roça de mata (às vezes denominada mata virgem, seja uma formação florestal de mais de 12-15 anos): é ela que responde plenamente ao significado do termo roça. A expressão mata designa o último termo da série temporal associada à agricultura: há as roças, as capoeiras, as roças dos antigos e a mata. As roças e capoeiras formam o conjunto em geral utilizado pela geração presente, as roças dos antigos, chamadas também das capoeiras dos antigos, são as inscritas na memória associada a um lugar, e a mata é aquela que, supostamente, nunca teria sido desmatada, o espaço a partir do qual tudo pode ser recomeçado (Emperaire, 2010: 54).

Outras formas de circulação das espécies de manivas são acionadas: mulheres não precisam ser consanguíneas para solicitar mudas

umas das outras. Vizinhas, cunhadas, sogras e noras circulam mudas de manivas entre si. Significativo é notar que tais circuitos não estão formatados agnática ou verticalmente e pautados pela descendência que marca a circulação de conhecimentos entre os homens (Hugh-Jones, 1979). A roça é um testemunho vivo das relações sociais. Os circuitos de trocas inscrevem-se em uma lógica de bens patrimonial [ou matrimonial] de transmissão intergeracional. As plantas alimentares, inhames, batatas, bananas, canas, por exemplo, circulam em sua maioria entre mulheres da mesma geração. Já as fruteiras passam, preferencialmente, por rotas masculinas também de uma mesma geração (Emperaire, 2010: 201).

Outra pesquisa interessante, realizada entre as mulheres Baniwa sobre o cultivo da pimenta e produção da “jiquitaia”, a pimenta seca beneficiada, confirmam que esta tendência não se resume às mulheres Tukano. Lopes e Diniz (2016: 35) mostram que a circulação de mudas de pimenta, embora seja expressiva entre mulheres ligadas por laços de consanguinidade como mãe/filha, irmãs e avó/neta, é acionada também entre cunhadas, sogra e nora, primas e outros sujeitos sem vínculos de parentesco, como vizinhas.

O sistema agroflorestal do Rio Negro emerge destas pesquisas como aberto não-hierarquizado, policêntrico e acionado com base de inovações coletivas contínuas, à maneira dos sistemas operacionais livres [como os da informática] adaptados às condições de utilização de todos os usuários participantes (Emperaire et al. 2010).

Analisando o caso Wajapi, distante do Alto Rio Negro, mas com aspectos em comum, Joana Cabral de Oliveira (2016) explica que, para os Wajapi a roça é um meio termo entre a mata e a área habitada: uma espécie de mata amainada. Logo, a abertura de uma nova roça demanda mais cuidados com as alteridades do que uma roça “velha” ou uma capoeira, locais em que ações de abrandamento já foram realizadas. Creio que o mesmo raciocínio funciona no contexto dos povos Tukano.

Por outro lado, a mesma autora lembra que não há espaço completamente pacificado, uma vez que as manivas e demais espécimes vegetais possuem seus próprios “donos”, que demandam por sua vez uma delicada etiqueta social. Logo, mulheres estão expostas às alteridades voláteis em suas roças da mesma forma que homens em atividades de caça e pesca, não sendo possível afirmar que tais entes sejam mais ou

menos perigosos que os que convivem com os homens em suas atividades. Penso que isso se aplica também às mulheres do Alto Rio Negro, cuja exposição a determinadas alteridades sobre-humanas, embora em um nível mais ameno que a dos homens, demanda alguns cuidados. Uma das formas de amenização seria o estabelecimento de relações “maternais” entre mulheres e entidades não-humanas. Vejamos como isso se dá.

Joanna Overing (1989: 164) propõe que em sociedades que desconheciam a alienação do trabalho a produção é sempre a realização do poder criativo da pessoa, e por isso, seu produto mesmo quando os filhos geram é uma extensão de si que cria e multiplica relações sociais. A relação mãe-filho estabelecida entre as mulheres e os objetos de seus cuidados da roça é reforçada pelas características sociais e antropomórficas das plantas. As manivas não podem passar sede, devem estar sempre alegres e bem penteadas (capinadas). Fazem festas, não podem ser abandonadas ou queimadas.

Martini (2008: 120) detalha o “cruzamento” de domínio nos dilemas relacionados aos criatórios de piscicultura entre os Tukano e Tariana na localidade de Iauaretê. Apesar de todo o trabalho técnico relacionado aos tanques ser de responsabilidade dos homens, são as mulheres que são incumbidas de alimentar os peixes com os refugos de farinha de mandioca que elas produzem. Isso gera uma situação em que as capacidades criativas femininas seriam estendidas a um domínio desenhado para ser exclusivamente masculino, o que teria como consequência a consanguinização de espaços pautados pela afinidade.

(...) poder-se-ia sugerir, ainda, que se a caça e a pesca constituem domínio de relações de afinidade estabelecidas por homens, o criatório de peixes em viveiro tende a ser entendido sob o domínio das relações de consanguinidade, cujo nexó é a relação que se estabelece entre mulheres e peixes, por meio do alimento (Martini, 2008: 116).

Os peixes veem a quem os alimenta como seus donos. As mulheres veem os peixes a quem alimentam – com o mesmo tipo de comida com que alimentam seus próprios filhos, como mães. Mas a questão não é tão simples, já que os peixes se situam ambigualmente no espaço simbólico dos homens e das mulheres, como o próprio Martini destaca. Mesmo assim o exemplo dos criatórios de peixes é bem emblemático da maternidade como uma capacidade feminina extensiva a outros seres.

## Artefatos e interdições: panelas, cuias e cuiupis

Interdições alimentares e sexuais estão presentes na literatura etnográfica do Alto Rio Negro em geral relacionadas aos eventos mais significativos do ciclo vital como nascimento, menarca, além de figurarem nas atividades de caça e pesca. Apesar da literatura apontar para a predominância masculina no trato com alteridades sobre-humanas e nas práticas rituais iniciáticas, as pesquisas exploradas mostram que as atividades de produção, sejam elas realizadas por homens ou por mulheres, envolvem inevitavelmente contato com alteridades, o que pode ser atestado pelo fato de que homens e mulheres estão sujeitos, durante a produção, a regimes de interdição.

As atividades de produção que se relacionam à relação com alteridades sobrenaturais possuem seu exemplo mais notável na pesca. Tanto na cosmologia Tukano quanto na Baniwa, os peixes aparecem como seres perigosos e agressivos, demandando uma série de cuidados xamânicos no seu trato. Em relação especificamente aos Tukano, há uma série de armadilhas utilizadas para captura de peixes, sendo que as principais são matapi (Kasawu) – tem a forma de um cone feito com talas de determinada palmeira, jequi (bukawu) e o cacuri (imirõ), que lembra um “biombo” colocado entre pedras, debaixo d’água. A confecção de armadilhas demanda uma série de restrições por parte de quem as faz, tanto para torná-las atraentes aos peixes quanto para proteção dos mesmos, uma vez que sua ação é um ataque aos peixes e que os deixará vulneráveis à vingança.

Dentre as restrições para os fabricantes de armadilhas de pesca temos: jejum alimentar e abstinência sexual antes, durante e alguns dias depois da montagem do artefato. A pessoa também deve se abster de “tomar susto”, ouvir sons altos, sorrir, falar alto, pegar no colo criança chorando, carregar ou manusear motor de popa, comer pimenta verde (só moqueada), beber manicuera quente (mas também não pode ser fria), além de evitar proximidade com fogo (Cabalzar et al, 2013; Cabalzar, 2005: 309-310).

Durante um campo que fiz há alguns anos, junto a uma organização de mulheres indígenas urbanas em São Gabriel da Cachoeira, pude acompanhar uma oficina em que um grupo de cerca de dez associadas aprenderam a fazer panelas de barro e a beneficiar cuias a partir das cabaças feitas do fruto da cuieira (*Crescentia cujete*).

Uma mestra de Taracua, localidade no Uaupés célebre pela qualidade das panelas. iria ministrar a oficina. Na semana anterior à



figura 1. Cuiupi, usado como uma espécie de concha para bebidas vendido em São Gabriel da Cachoeira. Foto de Jean Maia.

oficina a presidente da associação reuniu as mulheres e fez uma série de recomendações que deveriam ser cumpridas por todas que participassem do evento: não comer banana, abacaxi, pepino, não ter relações sexuais, não lavar a vagina. A explicação para este último item foi que se a mulher lavasse sua genitália, da mesma forma o verniz vegetal que seria usado para impermeabilizar a parte interna das cuias e cuiupis não iria aderir ao material. Chamo a atenção para esta analogia “simpática” entre a mulher e a cuia a ser produzida, muito semelhante à que estabelece que pais caçadores e filhos que ainda não nasceram, por conta de que os pais devem seguir vários cuidados para evitar que filho nascer com alguma característica indesejável do animal abatido. O que nos interessa aqui não é que seja o útero o centro das atenções dos cuidados das artesão, mas sim sua similaridade com interdições enfrentadas por homens em atividades produtivas.

Interdições também foram identificadas em relação à fabricação de panelas de argila azul, item cuja fabricação é descrita por Oliveira (2016) como envolvendo negociação com alteridades sobrenaturais:

(...) uma complexa técnica que inclui a retirada de argila, muitas vezes em locais distantes da comunidade – etapa que exige um procedimento xamânico, por parte das mulheres, de negociação com a Dona da Argila, através da recitação de alguns versos xamânicos. Ao chegar a casa, a mulher deve retirar as pedrinhas da argila, misturar com cinza de casca de árvore caraipé e o sumo de

folhas pinó-pinó ou louro (antiplástico), modelar a peça e alisar com pedaços de cuia. Na produção da cerâmica, usa-se uma pedra especial para o polimento (em tukano, watese peri), que é escassa, sendo encontrada apenas em lugares muito específicos e repassada de geração em geração das mulheres mais velhas para as mais jovens. Em seguida, os potes são colocados perto do fogo para serem esfumados, fumados, e posteriormente expostos ao sol. Então, constroem um forno em forma de cone com casca de árvore para a realização da queima das peças, de onde os potes saem totalmente brancos. Prosseguem realizando pintura e aplicando carimbos feitos com talinhos de capim, com mistura de argila, cinza branca de cupiúba e insumo de folha de cubiu. É feita uma nova defumação. Desta última, a vasilha sai preta, com uma crosta sobressalente de argila nos locais onde foram feitos os desenhos. A crosta é retirada, e a cerâmica é lavada, distinguindo-se os desenhos pintados pela cor clara sobre o fundo escuro. Atribui-se brilho à peça esfregando-se nela a folha de cubiu (Oliveira, 2016: 245).

Tiago Oliveira (2015) informa que, entre as mulheres Baniwa, o barro da panela são as fezes do demiurgo Oomawali, que possui a forma de cobra e cujo contato envolve vários perigos aos seres humanos. As mulheres lidam com este elemento ao manusear o barro, o que exige vários cuidados, o que reforça a ideia de que mulheres também lidam com conhecimentos xamânicos, embora em um grau diferente dos homens.



figura 2. Pote de argila azul produzido pelas mulheres de Taracúá. Foto de Jean Maia.

### Artesanato de tucum: uma forma “moderna” de produção e geração de conhecimento

A exemplo da produção de cerâmica, a venda de artesanato a partir da fibra de tucum (*Astrocaryum vulgare*) tem se constituído em um importante elemento de afirmação étnica, especialmente de mulheres

indígenas em contexto urbano na cidade de São Gabriel da Cachoeira, Alto Rio Negro. Apesar de ser apresentado no comércio como itens “tradicionais” possui uma história curiosa relacionada à ação das missões salesianas, que introduziram algumas metodologias de beneficiamento como agulhas de crochê para tecimento do tucum, a exemplo da tecelagem com teares de madeira (especialmente para a fibra de algodão), através do internato nas Missões salesianas, principal forma de catequização dos povos da região por cerca de um século. Estas atividades produtivas, cujo produto foi comercializado por décadas exclusivamente pelas religiosas, foram posteriormente apropriadas pelas mulheres indígenas egressas dos internatos e utilizadas como subsídio para suas organizações políticas, que tem na busca de formas de geração de renda uma de suas bandeiras de luta.

Embora os indígenas no Alto Rio Negro produzam inúmeras peças para seu uso cotidiano, como peneiras, cestos e raladores de farinha, as peças produzidas no âmbito das associações de mulheres possuem várias especificidades: além de serem exclusivamente produzidas por mulheres, ao contrário da cestaria, que entre alguns povos é atividade masculina, seu destino era o comércio.

Van Velthen (1996: 109-119) define o artesanato (destinado à venda como):

Categoria que define um bem de comércio por excelência, pressupõe a sua inserção num contexto mais amplo, relacionando com formas de trabalho remunerado que foram introduzidas pelos agentes de contato.

Esta distinção separa os objetos para uso cotidiano e para venda ajuda a deslocar a atenção dos aspectos da forma para o da finalidade. Sendo o artesanato uma forma de geração de renda e de socialidade para as mulheres indígenas, é notável que ele também seja um elemento de forte sociabilidade, promovendo um espaço de vivência indígena na cidade através das associações, onde as mulheres de diferentes origens se encontram, trabalham, festejam e transmitem, umas às outras, as técnicas de produção (Vinente, 2008). As associações são espaços de ensino-aprendizado e da formação de redes de conhecimento que não passam pela agnação, formando circuitos sob a base da solidariedade entre vizinhas, colegas de trabalho que nem mesmo pertencem à mesma etnia.

A produção de artesanato de tucum, da plantação ao beneficiamento da fibra é, portanto, exemplo deste fluxo “horizontalizado”

de conhecimentos, explicitado no trabalho coletivo e troca de conhecimento promovidas no âmbito das organizações indígenas. Não há nada semelhante entre os homens, cujos circuitos estão muito mais integrados às responsabilidades de manutenção das propriedades clânicas.



figura 3. Bolsa de algodão cru tecida em tear.



figura 4. Colares tipo “novelo” tecidos com tucum.

### **Onomástica entre circuitos agnáticos e consanguíneos**

O antagonismo Jacundá e Camarão se situam em uma falsa oposição metafórica: apesar da disputa e das desavenças, ambos têm em comum



o fato de serem tidos como “traidores dos homens”. A contraposição Jacundá e Jurupari, por outro lado, parecem muito mais interessante para se pensar modelos de contraposição entre mulheres e homens na disputa cósmica. De todo modo, o que fica claro é que há uma disputa. Jacundá esboça as possibilidades de que o conhecimento tenha as mulheres não apenas como sujeitos, mas como protagonistas, como afirmam os Ye’parã Panicu.

Nós atualmente dissemos que as mulheres não podem pegar os Miria Põ’rã, não podem tocar, não podem ver, não podem possuir, não podem fazer nada. Os velhos disseram que isto é bobagem que fazemos, porque no princípio elas já possuíram. Elas já tiveram conhecimento de tudo a respeito dos Miriá-Põ’rã (flautas do Jurupari) (CIPAC, 2006: 27).

Se podemos dizer que os homens se dedicam mais aos circuitos de manutenção de uma identidade consolidada no tempo através do aparato do clã, é possível também dizer que às mulheres caberia o componente de inovação, o que é expresso de forma muito precisa pelas conclusões de Hugh-Jones (1995) sobre a dinâmica e complementariedade entre agnação e consanguinidade. Um exemplo são os regimes de onomástica. O estoque de nomes masculino, tido como propriedade clânica e constantemente reutilizados pelos recém-nascidos, como explica S. Hugh-Jones (2002), são operacionalizados pelos homens, obedecendo a critérios de senioridade, pertencimento e hierarquia. Mas há um domínio de nomeação onde as mulheres dominam: a prerrogativa de atribuir o “anti-nome”, o apelido.

Apelidar é uma forma de nomeação relevante na esfera do cotidiano e da vida não-cerimonial uma vez que estabelece identidade social de pessoas e coletivos, porém despida das regras que caracterizam a onomástica formal dos clãs. Daseá [Tukano] foi um apelido dado às mulheres Desana aos homens Ye’pã Masa, por seu hábito de andarem sempre em bando, como estas aves. Os sibs possuem em geral um nome “oficial”, considerado formal, e um apelido, atribuído à criatividade feminina. Cito como exemplo o sib Ye’parã Panicu [sem tradução], cujo apelido, Batitororã [Filhos do sorvedor de Japurá], relaciona-se do ancestral do sib beber caldo de Japurá sorvendo diretamente da superfície ao invés de virar a cuia nos lábios. O mesmo se dá com indivíduos, cujos apelidos atribuídos em geral na infância, funcionam como elementos importantes da identidade pessoal.

## Conclusões

Análises etnológicas que exploram no Noroeste Amazônico as capacidades femininas na produção, manutenção e disseminação de conhecimentos ainda não são em grande número, apesar da presença, nas narrativas de origem, de uma mulher como o ser originário do Universo. Cayón chama a atenção para a importância de olhar os poderes ancestrais como oriundos da primeira mulher,

Na verdade, a construção deste mundo, o acesso ao conhecimento e sua recriação, o dar vida, e tudo o que faz parte do Pensamento é o resultado da transformação de uma qualidade originalmente feminina que foi roubada pelos homens. A base do Pensamento é feminina, sua construção e execução é masculina. Até pouco tempo atrás, não havia sequer imaginado que toda a complexidade do Pensamento fosse o resultado das coisas que os homens tiveram que fazer para manejar e neutralizar o poder que roubaram das mulheres, nem que o mundo e seus componentes encontraram seu fundamento mais profundo em princípios femininos, já que algo tão masculino como o jurupari, fonte da vida e de toda a teoria makuna do mundo, belo e aterrorizante, é tão somente uma das manifestações dos poderes criativos de Rômikūmu (Cayón, 2010: 387).

As práticas e fluxos de conhecimentos entre mulheres parecem obedecer uma lógica aquém dos circuitos de agnação, pautando-se por movimentos horizontalizados essenciais à inovação, o que tem sido constatado por pesquisas como a de Emperaire (e passim), relacionada à cultura da roça, mas também em âmbito urbano, como é o caso da produção de artesanato das associações de mulheres indígenas nas cidades. O “parentesco feminino” mostra que as mulheres podem até mesmo reconstruir circuitos anteriormente dominados pela agnação, produzindo inovações - como mostra Lasmar, 2005, no caso das crianças filhas de mãe Tukana e pai não-indígena que são nominadas com os nomes do clã do avô materno, subvertendo a regra da patrilinearidade.

Todas as atividades realizadas na roça, na cozinha e nos arredores da casa pelas mulheres, tais como o cultivo de maniva e de outras plantas, o processamento da mandioca, o preparo de alimentos e de bebidas, a confecção de cuias e de peças de cerâmica e de tucum, envolvem processos de transmissão de conhecimentos femininos que estão pautados na criação de parcerias intragênero e intergeracionais – expressões que tomo emprestadas de Melissa Oliveira (2016).

A partir da análise das narrativas de origem dos Barasana, Stephen Hugh-Jones (2017) desenvolve o argumento que apresenta

os corpos de homens e mulheres como andróginos a partir do formato tubular, presente em ambos em várias dimensões e elementos. Se os corpos de homens e mulheres são andróginos, as capacidades de apreensão, produção e circulação do conhecimento estão presentes nos dois, podendo ser ativadas ou não. As ativações seriam momentos em que estas capacidades são postas em ação, o que ocorre em eventos cotidianos ligados às atividades que cada pessoa desenvolve ao longo da vida.

Há uma divisão de tarefas na formação da pessoa: homens cuidariam da esfera relacionada ao “nome de benzimento”, o *baseke wame*, nome cerimonial do clã do pai que, mediante uma série de determinantes, é atribuído ao bebê. Aos homens também estaria relacionado o trato com as alteridades sobrenaturais e as fórmulas de proteção espirituais. Embora as mulheres estariam encarregadas dos cuidados com a manutenção da vida física pela produção de alimentos e cuidados maternos, esta divisão não é absoluta. A mulher lida com alteridades em vários âmbitos e recorre às capacidades xamânicas, embora de forma mais discreta e menos ritualizada que os homens, como mostram as etnografias comentadas.

O modelo de relação entre os polos masculino e feminino está refletido em diversas escalas e sentidos nos corpos. Na composição da pessoa, por exemplo, carne e sangue seriam femininos enquanto ossos seriam masculinos (Christine Hugh-Jones, 1979). Se os corpos de homens e mulheres são andróginos, visto que encapsulam em diferentes graus capacidades tanto masculinas como femininas, as capacidades de produção e circulação do conhecimento estão presentes nos dois, podendo ser ativadas ou não (Hugh-Jones, 2001). Martini, com muita perspicácia, lembrava que flautas e tubérculos são simétricos, apropriados pelos gêneros para produzir pessoas, seja pelo rito iniciático das flautas, seja pela nutrição através das manivas (Martini, 2008: 119). Por isso não faz muito sentido falar em “roubo” das flautas sagradas pelas mulheres para denominar o que parece ter sido nas narrativas uma apropriação de um elemento de poder para os quais homens e mulheres estavam aptos a operar.

Dos exemplos etnográficos que exploramos emergem algumas premissas: a primeira é que a capacidade de produzir é inerente à necessidade de regime de restrições em alguma ordem. Ao corpo que produz algo, algo deve ser negado. Este é o princípio que orienta tal

ordem de ação. Tal condição atravessa a variável de gênero, colocando novas questões para o estudo dos sistemas de conhecimentos ameríndios.

## Referências

ACIMET - Associação das Comunidades Indígenas do Médio Tiquié; AEITY - Associação Escola Indígena Tukano Yupuri. 2008. *Marĩ Kahtiri Pati Kahse Ukuri Turi*. São Paulo: ISA; São Gabriel da Cachoeira: Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN).

Araújo, Bru Pereira; Maizza, Fabiana. 2022. “Superfluidade de gênero: binarismo e escrita etnográfica na Amazônia”. *Maloca – Revista de Estudos Indígenas* 5: 1-26. <https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/maloca/article/view/15943>

Azevedo, Miguel [Ñahuri]; Azevedo, Antenor [Kumarõ]. 2003. *Dahsea Hausirõ Porã ukushe wiophesase merã bueri turi. Mitologia dos Tukano Hausirõ Porã*. São Gabriel da Cachoeira: UNIRT/FOIRN.

Azevedo, Vicente Vilas Boas.; Oliveira, Melissa.; Azevedo, Dario Alves.; Azevedo, José Vilas Boas.; Cardoso, Waldir Thomazi.; Gonçalves, Cornélio Lobo.; Pimentel, Ramiro Paz.; Azevedo, Antonio Nascimento.; Azevedo, Manuel Aguiar.; Azevedo, Zenilton Caldas. 2010. “Calendário astronômico do médio rio Tiquié”. In: Cabalzar, Aloísio (org.). *Manejo do Mundo. Conhecimentos e práticas dos povos indígenas do rio Negro, noroeste amazônico*. (Série Conhecimentos Indígenas, Pesquisa Intercultural, 1). São Gabriel da Cachoeira: ISA, FOIRN, 56-66.

Belaunde, Luisa Elvira. 2006. “A força dos pensamentos, o fedor do sangue. Hematologia e gênero na Amazônia”. *Revista de Antropologia* 49 (1): 205-243. <https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/27234/29006>.

Cabalzar, Aloísio (org.). 2005. *Peixe e Gente no alto rio Tiquié: conhecimentos tukano e tuyuka, ictiologia, etnologia*. (Ilustrações por Mauro C. Lopes). São Paulo: Instituto Socioambiental.

Cabalzar, Aloísio.; Marques, Domingos Prado; Lima, Flávio Cesar Thadeo; Tenório, Guilherme Pimentel; Bastos, Lucas Alves; Pedrosa, Roberval; Barreto, Tarcísio. 2013. “Pesca dos povos Tukano: O uso de armadilhas no Rio Tiquié”. *Ciência Hoje* 305, (51) 28-31.

Cardoso, Waldir Thomazi. 2007. *O Céu dos Tukano na escola Yupuri: construindo um calendário dinâmico*. Tese de Doutorado, PUC-SP, São Paulo, SP, Brasil.

Carneiro da Cunha, Manuela. 2012. “Questões suscitadas pelo conhecimento tradicional”. *Revista de Antropologia* 55 (1), 439-464. <https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/46971>

Cayón, Luis. 2010. *Penso, logo crio. A teoria Makuna do mundo*. Tese de Doutorado UnB, Brasília, DF, Brasil.

Chernela, Janet; Cordeiro, Anastásio. 2015. *Numia Parena Numia. Mulheres do Início*. Manaus: Reggo.

CIPAC - Coordenação Indígena de Pari-Cachoeira. 2006. *Kumuá Naâ Uúkûse-basesé. Origem do mundo e da humanidade. A sabedoria dos ancestrais Tukano do Rio Tiquié*. Recife: Saúde Sem Limites.

Emperaire, Laure (org.). 2010a. *Dossiê de registro do Sistema Agrícola Tradicional do Rio Negro*. Brasília: CNPq, IPHAN; IRD; Campinas: Unicamp; Barcelos: ACIMRN.

- Empereire, Laure. 2010. História de vida das plantas e agricultura indígena no médio e Alto Rio Negro. In: Cabalzar, Aloisio (org.). *Manejo do mundo: conhecimentos e práticas dos povos indígenas do Rio Negro, Noroeste Amazônico*. São Paulo: Instituto Socioambiental; São Gabriel da Cachoeira: FOIRN.
- Fernandes, Américo Castro [Diakuru]; Fernandes, Durvalino Moura [Kisibi]. 2006. *Bueri Kādiri Maririye: os ensinamentos que não se esquecem*. (Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro; v. 8). São Gabriel da Cachoeira: FOIRN/UNIRT.
- Fernandes, Américo Castro [Diakuru]; Fernandes, Durvalino Moura [Kisibi]. 1996. *A mitologia sagrada dos Desana Diputiro Porã*. São Gabriel da cachoeira: FOIRN.
- Fontes, Francineia Bitencourt. 2019. *Hiišana, Eeno Hiepolekoa: construindo um pensamento antropológico a partir da mitologia Baniwa e de suas transformações*. Dissertação de Mestrado, UFRJ, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.
- Galvão, Wenceslau C. [Törãmu]; Galvão, Raimundo Castro [Ñi, Guahari Ye]. 2004. *Livro dos antigos Desana – Guahari Diputiro Porã*. São Gabriel da Cachoeira: FOIRN; Comunidade do Pato no Médio Rio Papuri: ONIMRP. (Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro, v.7).
- Hugh-Jones, Christine. 1979. *From the milk river: Spatial and temporal processes in Northwest Amazonia*. Cambridge University Press.
- Hugh-Jones, Stephen. 1979. *The Palm and the Pleiades. Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hugh-Jones, Stephen. 2017. “Body Tubes and Synaesthesia”. *Mundo Amazônico* 8(1): 27-78. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/67037>
- Hugh-Jones, Stephen. 2001. The gender of some Amazonian gifts: an experiment with an experiment. In: Gregor, Thomas; Tuzin, Donald (orgs.). *Gender in Amazonia and Melanesia: an exploration of the comparative method*. Berkeley: University of California Press, 245-278.
- Lasmar, Cristiane. 1996. *Antropologia feminista e etnologia amazônica: A questão do gênero nas décadas de 70 e 80*. Dissertação de Mestrado, UFRJ, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.
- Lopes, Adeilson; Diniz, Laise. 2016. *Pimenta Jiquitaia Baniwa*. São Gabriel da Cachoeira: FOIRN; OIBI; São Paulo: Instituto Socioambiental.
- Maia, Gabriel Sodré [Akuto]. 2016. Bahsamori. O tempo, as estações e as etiquetas sociais dos Yepamahsã (Tukano). Dissertação de Mestrado. UFAM, Manaus, AM, Brasil.
- Maia, Moisés [Akito]; Maia, Tiago [Ki'máro]. 2004. *Isâ Yekisimia Masike! O conhecimento dos nossos antepassados. Uma narrativa Oyé*. (Coleção narradores indígenas do Rio Negro, v. 6). São Gabriel da Cachoeira: COIDI/FOIRN.
- Martini, André. 2008. *Filhos do Homem: A introdução da piscicultura entre populações indígenas no povoado de Iauaretê, no Uaupés*. Dissertação de Mestrado, Unicamp, Campinas, SP, Brasil.
- Murphy, Yolanda; Murphy, Robert. 1974. *Women of the forest*. New York: Columbia University Press.
- Oliveira, Joana Cabral de. 2016. Mundos de roças e florestas. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*. Ciências Humanas. 11 (1), 115-131. <https://www.scielo.br/j/bgoeldi/a/PNmFtzGSKBhn-fZGMnNmRd8j/abstract/?lang=pt>.

Oliveira, Melissa Santana. 2016. *Sobre casas, pessoas e conhecimentos: uma etnografia entre os Tukano Hausirõ e Ñahuri Porã do médio rio Tiquié, Alto rio Negro*. Tese Doutorado, UFSC, Florianópolis, SC, Brasil.

Oliveira, Thiago Lopes C. 2015. *Os Baniwa os artefatos e a cultura material no Alto Rio Negro*. 2015. Tese de Doutorado, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

Overing, Joanna. 1991. A estética da produção: o senso de comunidade entre os Cubeo e os Piaroa. *Revista de Antropologia*, São Paulo, 34, 7-33. <https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/111249>.

Pereira, Rosilene Fonseca. 2021. *Cuidados na criação de gente: habilidade e saberes importantes para viver no alto rio Negro*. Tese de Doutorado, UFSC, Florianópolis, SC, Brasil.

Piedade, Acácio Tadeu de Camargo. 1999. “Flautas e trompetes sagrados do noroeste amazônico: sobre gênero e música do jurupari”. *Horizontes Antropológicos* 5 (11), 93-118. <https://www.scielo.br/j/ha/a/9vZtqJcGVB7HFHXB4LT67kn/?lang=pt>

Strathern, Marilyn. 2006. *O gênero da dádiva: problemas com sociedade e problemas com mulheres na Melanésia*. Campinas: Edunicamp.

Van Velthen, Lucia Hussak. 1996. “Os muitos fios de tucum: Artesanato feminino no Alto Rio Negro”. *Anais do I Simpósio dos povos indígenas do Rio Negro: terra e Cultura*. Manaus (AM), agosto de 1996.

Vinente, Fabiane. 2008. “Um ‘equilíbrio delicado’? Aspectos da experiência urbana de mulheres indígenas no Noroeste amazônico”. Trabalho apresentado na 26ª. Reunião Brasileira de Antropologia, Belém.