

PARENTESCO DE CONSIDERAÇÃO, UMA FORMULAÇÃO DO PARENTESCO MURA

Fernando Augusto Fileno,
fernando_fileno@hotmail.com
CAPES
PPGAS-USP
Mestrando

A construção da comunidade Mura e suas relações com outros grupos locais, desenrolam-se como processo sob o fundo das dinâmicas de construção do parentesco. A centralidade do parentesco no processo de socialidade o conjuga como produto histórico-político que tem como razão a administração da tensão entre a atração e a repulsa pelos Outros. O *parentesco de consideração* surge como uma formulação do parentesco mura, é através da chave desta gramática que tratamos o tema da alteridade e do perigo iminente que sua presença apresenta para o “trabalho” de fundação da aldeia, o tuxáua mura, surge não apenas como artífice deste processo, mas igualmente como dono da agência responsável pela conjugação das forças centrípetas e centrífugas que respondem a formação e disrupção das unidades cognáticas locais.

Palavras-Chaves: Parentesco, Parentesco de Consideração, Mura, multilocal, alteridade

“Pode vê, eu sei que é meu pai que ta chegando daqui [da Beira], reconheço só pela remada.”

(Entrevista no Aldeia do Piranha em 2014)

Imagine uma população que soma hoje mais de 12 mil indivíduos, dispersos por mais de 41 Terras Indígenas (TI) descontinuamente localizadas no estado do Amazonas (AM) junto ao complexo hídrico dos rios Amazonas, Madeira e Purus, bem como residente em diversos municípios da região,¹⁶³ que em seu passado, desde as primeiras crônicas coloniais produzidas sobre a Amazônia alcançavam cifras muito mais elásticas. Povo de língua mura, hoje falante do português, permanece ainda como uma das populações indígenas menos estudadas pela etnologia americanista atual apesar de sua expressão demográfica e presença

¹⁶³ Os dados foram coligidos do último censo (IBGE, 2010) e da Enciclopédia virtual sobre os Povos Indígenas do Brasil do Instituto Socioambiental (ISA)

ativa no cenário político e social da região. Temas caros a este campo de pesquisa como a organização social, os sistemas de parentesco e a noção de pessoa ganham um espaço privilegiado para discussão em nosso objeto observacional, o coletivo Mura. Entretanto, sublinhamos, tomamos o cuidado para que a elaboração destes problemas em nossa pesquisa não tendam a uma objetificação destes como coisas, mas antes abram a possibilidade para uma perspectiva dialética para o que entendemos como socialidade.

Nosso trabalho, ainda em fase preliminar, baseia-se na pesquisa de campo desenvolvida na T.I. Cunha-Sapucaia da etnia Mura localizada no município de Borba (AM). O território que hoje conta com 460.000 hectares de área contínua, grande reserva de floresta primária, tem suas aldeias instaladas às margens dos 110 quilômetros do rio Preto do Igapó-Açu. A abordagem da qual lançamos mão desvincula-se daquela corrente que toma o presente Mura como indissociável dos estudos do contato. A esse respeito, o coletivo Mura tendia a ser focalizado a partir de chaves de leitura históricas e identitárias. As análises que discorreram sob uma perspectiva diacrônica abordavam questões relacionadas à territorialidade (Athila, 1998), Moreira Santos (2009), a construção da diferença (Dias da Costa, 2008) e eventos de contato (Castro Pereira, 2009). Trocamos não apenas as paredes para uma nova casa, mas também os esteios aos quais elas se fixavam. Para a definição e descrição da organização social Mura, cujo caráter clássico do tema cria as balizas necessárias para um pesquisador iniciante, seria necessário percorrer o mesmo caminho, as redes que constituem o espaço das aldeias, porém com novas questões sobre a articulação dos papéis rituais, das alianças matrimoniais e das trocas comerciais que as compõe. A possibilidade de enxergar a dimensão da expressão e funcionamento de um modelo de relações multicomunitárias guiará nossa próxima visita a campo e a condução de nossos trabalhos.

Atestamos a origem de nossa inspiração na análise do conjunto multicomunitário político e cerimonial yanomami (Albert, 1985) no qual é descrito o papel estrutural das redes de aliança matrimonial que, por meio de seus personagens, engendram os circuitos pelos quais produtos de outra natureza irão circular. Partindo de um contexto etnográfico distinto para pensar, antes dos bens de circulação, os personagens destes circuitos, marcamos a centralidade das alianças matrimoniais, a *clef de voûte* da estrutura social, no presente vivido

Mura. Tal processo é parte da construção do parentesco, o qual é o tema central da nossa apresentação traduzido através da categoria do “parente de consideração”. Desejamos elucidar a posição deste componente como peça de articulação, uma espécie de dobradiça entre o interior e o exterior, responsável pela dinâmica do sistema.

As aldeias mura são espaços políticos e cosmopolíticos (Amoroso, 2013), onde as redes de relações e trocas, traçadas desde o seu interior, estendem seu contato para o exterior, canais de comunicação que mobilizam tanto entidades humanas como não-humanas. A atividade de mediação entre alteridades tão distintas exige um conhecimento especializado do qual apenas algumas figuras mantêm plena habilidade para sua execução, apesar da rede enredar a todos em nível e com potenciais variáveis. De um lado estão os pajés, artífices de um sistema xamânico que estabelece contato com entidades de outros mundos e peças imprescindíveis no tratamento de doenças e proteção dos corpos; de outro, os tuxáuas (pearas) os quais encarnam os processos de fundação e manutenção das aldeias. Ambos portadores de funções importantes para o cotidiano da aldeia; aqui, iluminam e sublinham sob perspectivas diferentes a posição dos “parentes de consideração” tantos os seus como os dos outros. Antes de adentrarmos nosso tema, necessitamos realizar uma caracterização da figura dos pajés e dos tuxáuas, principiemos do último.

Sobre o cotidiano da aldeia operam processos centrípetos e centrífugos, movimentos nos quais a gênese e a disrupção destes adensamentos populacionais resultam da agência dos tuxáuas mura, ou *peara* como se auto-definem, e sua capacidade de resguardar sob sua égide os ideais de uma comunidade cognática. A figura do chefe, essencial em a nossa análise, já há muito recebeu uma extensa atenção pela literatura etnológica americanista. As descrições do chefe Nambiquara realizadas por Claude Levi-Straus em *Tristes Trópicos* (1957 [1955]), bem como a elaboração do discurso filosófico que envolve a posição e os encargos dúbios do chefe indígena por Pierre Clastres em *A Sociedade contra o Estado* (2003 [1974]), influenciariam os trabalhos que décadas mais tarde se voltariam aos chefes amazônicos, xinguanos e tupis.

Quando perguntado sobre o significado da palavra *peara*, a resposta costumeira contempla a alegoria de uma vara de porcos do mato, para nos explicar que “peara é aquele que vai na frente, o mais bravo que lidera o grupo todo, como por exemplo, numa vara de

porcos.” Do mesmo modo, o Tuxáua mura seria aquele que está adiante de todos, seu posicionamento à frente coloca a liderança como denominador comum do coletivo, sua postura parece denotar um ideal de dono, como transparece a associação ao bando de bichos, como se aquele que vai à frente fosse dono daquele agregado. Verificamos com contentamento uma mesma constância na filosofia política ameríndia que Levi Strauss encontrou na resposta de um chefe Nambiquara, este repetia aquela narrada por Montaigne em 1560 de um indígena que era chefe e dizia que seu privilégio “constituía em marchar na frente em caso de guerra” (Levi-Strauss, 1957 [1955]: 329). Da mesma maneira, não mais no caso limite da guerra, o *peara* parece ser a haste central de fundação da aldeia; reunir em torno de si as habilidades políticas necessárias para manter os filhos e as filhas casados em torno de sua órbita residencial, evitar a dispersão de parentes e gerir a possibilidade de novos casamentos fazem parte da ordem prática da construção dos grupos. O evento de nascimento da aldeia Mura, então parece “expressar o dinamismo político dos velhos tuxauas”, como afirma Marta Amoroso (2013: 103).

“...se você quer casar você vai casar, mas você vai puxar sua família pra cá porque aqui é nossa aldeia, aqui é nossa cidade. Você não vai pra lá, você vai morar aqui perto da gente. Quer dizer, aí as coisas vão crescendo muito mais. Agora, o lado de pai e mãe já não é meu lado. [...] Eles são de uma comunidade, elas são de outro, aí fica difícil, né? Elas querem puxar ele pra lá pra comunidade deles e eles também têm de fazer força pra puxar prá cá aí fica difícil dividir, aí escolhem qual for o lado melhor.” (E., aldeia do Forno, 2014)

O cabo de guerra desenhado entre duas famílias também está presente entre duas aldeias, “fazer força” também é atribuição do chefe de cada uma delas. A condição da qual se encarga o tuxáua mura assemelha-se às obrigações de tantas outras chefias na América indígena, comentemos o caso entre os Yudjá, povo tupi do médio Xingu, ali a chefia está diretamente relacionada ao conceito de *iwa*. Glosado como “dono” pelos Yudjá é, como

explica Tânia Stolze Lima, “bem uma ideia de relação, e ela é importante por consistir em meio de criação das unidades sociais, por fundar um dos modos da socialidade e articular os processos da vida social a uma função-Eu, razão de existência das unidades e dos processos da vida social” (2005: 94). O termo yudjá para chefe, o *iju’a*, glosado como “dono da aldeia”, diz respeito àquele que, para além da iniciativa de fundação da aldeia, é dono de seus seguidores, dono das palavras, dono da casa do cauim, onde se realiza a atividade pela qual os Yudjá se definem, o consumo de bebida fermentada. Assim, como o bicho, cabeça do bando animal ou mesmo o tuxáua mura, o *iju’a* é definido pelo conjunto daqueles que estão ao seu redor, estando à frente do grupo reunido por ele, torna-se dono de seu destino.

À vista dos tuxáuas não estão apenas os homens, sua influência política entretanto, cessa quando se tem não-humanos como interlocutores. A figura do pajé a quem agora damos atenção define-se no trabalho da tradução, aquele que “liga mundos cortados entre si” (Carneiro da Cunha, 2009: 112). Os Mura vivem embrenhados em ambiente de alteridades, o espaço físico das aldeias também é o limite da segurança, seja em direção à floresta, ao centro ou à margem dos rios e igarapés, a beira, tem-se a diante os lugares onde habitam as entidades não-humanas, os caboclos do fundo e do centro. Estes seres, conhecidos como encantados, concentram em si faculdades que ultrapassam as fronteiras entre mundos, mobilizados pelo *pajés-sacaca*, servem como espíritos auxiliares tanto na cura de enfermidades como representam oponentes à tarefa de resgate das sombras de vítimas destas entidades¹⁶⁴.

A competência do pajé lhe permite o convívio com os encantos, “eles vêm no corpo”, são eles que os conduzem através de suas *idades* ou *jardins*, “como a cidade onde nós vive, eles vivem lá nas mesmas condições, a natureza, tudo igual, tem uma cidade lá embaixo”, quem a visita não pode comer nada do que lhe oferecem “porque tudo que tem aqui, tem no fundo”, completam para nós. Ter sua sombra sequestrada é o mesmo que ter sua perspectiva aliciada, assim diz esse material que, para além de subtender a teoria basilar do perspectivismo ameríndio (Viveiros de Castro, 1996), também é uma referência para discutirmos a construção do parentesco mura e do tema de nossa apresentação, o “parente de consideração.”

¹⁶⁴ Ver mais em Amoroso, 2013.

Nosso interesse pela produção do parentesco nos aproxima da etnografia piro (Gow, 1991). Nela, há uma valorização das relações internas ao grupo local – sublinhando o caráter íntimo da economia nativa – entende a construção dos laços sociais a partir do compartilhamento de substâncias e memórias. As relações de parentesco e, portanto, a comunidade piro, só podem se concretizar através dos circuitos de troca de alimento e cuidado. No cotidiano da aldeia mura é a dinâmica do parentesco que orienta os contratos tácitos entre os membros da comunidade “sabe por quê?”, nos perguntam-respondendo: “Porque nem todas as vezes a gente tem almoço e janta em casa, se caso eu não ter, se caso a Débora tem, ela manda pra mim. Aí caso ela não ter eu mando pra ela, é o almoço ou a janta dela. Esse é o modo, um ajudando o outro.” O circuito das trocas obedece as linhas genealógicas que estão sobrepostas às linhas vicinais, dentro do grupo de *siblings* circulam os alimentos trocados formando uma rede que contempla toda a aldeia. Os convites para comer, ou melhor, “merendar” são recíprocos, esperando sempre a melhor ocasião para ser correspondido, eles amparam a comunidade local cujo processo de socialidade diz respeito à centralidade do parentesco.

Nada é mais comum do que, quando o sol esta a pino, observar uma ou outra criança carregar uma panela consigo de uma casa para outra, são estes os personagens que diariamente realizam a intermediação entre bens e mensagens que viajam pelo terreiro da aldeia. A casa não se encerra na família nuclear, ao contrário, ela traz em seu interior todo o grupo cognático, se não existe casa comunal, existem múltiplos caminhos desenhados pelos pés dos membros do grupo que ligam uma casa à outra. Como diz Vieira a respeito da casa principal entre os Potiguaras, seguindo sugestão de Viveiros de Castro, considera-a “como sendo “focal”. Por um lado, ela é principal por superpor vários atributos: posição espacial, frequência de comensalidade e cooperação econômica entre as casas conjugais, bem como a concentração da posse da terra e a referência parental, tal como observamos em relação aos “trancos velhos”” (Vieira, 2001:60). Apesar da relevância da casa principal no presente Mura, sua centralidade não pode ignorar o papel análogo que as outras residências igualmente multiplicam.

O domínio social aqui e alhures, deixa-se acossar-se a todo momento por forças descentralizadoras, o limite da coesão é flexionado por um movimento rizomático que flexiona o destino do grupo local em seu plural. Assim é quando me diz o tuxáua, “agora, o lado de pai e mãe já não é meu lado”, pois as vezes, a agência dos tuxáuas, ou sua “função-Eu”, para usar uma expressão cara à Stolze Lima, não impõe-se plenamente contra as forças faccionalistas que emergem no interior da aldeia. A construção do parentesco tende entre a atração e a ameaça postos pelo contato com a alteridade, a quietude das tarefas diárias perturba-se somente pela agitação provocada pela chegada de algum conhecido ou desconhecido à aldeia. “Quem será que vem vindo?” dispara sempre como questão quando o ruído de motor de barco soa aos ouvidos e todas as atenções se voltam ao rio, vem de lá sempre, sejam amigos, parentes, estrangeiros ou não-humanos. A alteridade norteia a produção de relações, enquanto valor simbólico, ele é “operador sociocosmológico central” (Viveiros de Castro, 2002: 336).

O “parentesco de consideração”, categoria nativa a qual nos dedicamos, representa uma posição ativa como modulador das dinâmicas entre o interior e o exterior. Como posição, ele traduz o que Viveiros de Castro convencionou chamar de “terceiros incluídos” (1986: 434), logo, o “parente de consideração” é uma manifestação clara do operador que media posições irreconciliáveis, tais como o interior e o exterior, o cognato e o inimigo, o individual e o coletivo, os vivos e os mortos. O “terceiro incluído” é antes de tudo, o afim potencial; a polissemia em torno da categoria do afim na Amazônia denota a multiplicidade de destinatários aos quais ele se direciona (Viveiros de Castro, 1993: 163). Assim também o é o caso Mura, como eles afirmam: “tem muitos [parentes] que é de consideração, quando fica com uma parente da gente, a gente considera ele como um tio como um avô, ou, então mesmo, quando os filhos dos meus, por exemplo, se eu considerar..” O que está em curso aqui, comum a todo o cenário amazônico, é um processo de apagamento da afinidade, ou, o englobamento dos contrários como chama Viveiros de Castro a partir de Dumont (1993:174), a posição ambígua do “parente de consideração” decorre de sua origem externa, apesar de consanguinizado terminológica e atitudinalmente, ele jamais deixa de ser portador de incertezas.

Pede-se benção, expressão proferida oralmente a cada encontro entre parentes de gerações distintas, para o tio de consideração como se pede ao tio “de sangue”, tal atitude marca o respeito para com os mais velhos e sustenta os laços de filiação, sejam eles classificatórios ou efetivos. A consideração aqui é também um valor englobante, como categoria ela já foi analisada através do modo de vida dos habitantes do manguezal costeiro localizado no sul do estado da Bahia por João de Pina-Cabral e Vanda Aparecida da Silva. O *parentesco de consideração*, naquele contexto, é produto de um investimento, quem acena a consideração para outro dá sinal de que a pessoa é “parte constituinte da sua edificação afetiva e identitária” (Pina-Cabral&Silva, 2013: 25-26). Lá, diferente daqui, o foco reside na participação como exigência para a consideração, a interrelação conjuga-se como parte do processo de criação de um ser vivo e de uma pessoa, portanto, ela diz respeito ao conceito de relação. Já no caso em que estudamos, o vínculo sublinhado é, antes de tudo, o da aliança matrimonial como é afirmado na sentença: “minhas sobrinhas chama ele de tio porque ele tá com a minha irmã.” O afim no interior do grupo cognato é uma “sub-espécie de consanguíneo” (Viveiros de Castro, 1993:166), porém sua qualidade de afim jamais tenderá a zero, assim se passa nas relações cotidianas, nas opiniões que uns guardam dos outros, nas divisões que se acentuam nos momentos de crise.

Chegamos aqui ao cerne de nosso argumento, a inclusão destes terceiros são uma das razões de dinamização do sistema, a razão da sua criatividade, mas também o prenúncio da fissão. O “parente de consideração” está na condição de afim, seja ele humano ou não-humano, pois o boto, uma das entidades do fundo, também é conhecido como um sedutor pérfido, atraente amante que persuade as mulheres da aldeia a deitar-se com ele, assim como dizem as diversas narrativas que pululam sobre sua figura. Apesar de jamais termos ter escutado em campo alguém referir-se a um boto como seu parente, os efeitos das suas ações potenciais associam-se àquelas de um afim potencial. Então, do mesmo modo que o tuxáua deve “fazer força” para que as famílias permaneçam em torno do núcleo da aldeia, os pajés são igualmente responsáveis pelo resguardo do corpo dos membros do grupo (Amoroso, 2013: 108).

Por outro lado, os “parentes de consideração”, em sua posição diferencial e limiar, retiram a existência social de sua inércia, a diferença entra aqui como “princípio metafísico ordenador da organização social” (Overing, 2002 [1984]: 117-118), sua ausência definida pela identidade plena está associada ao mundo dos mortos e da imutabilidade. Sua presença, enquanto sinônimo de diferença, é também desdobramento das relações intercomunitárias, vias pelas quais irão circular pacientes de pajés ou benzedores, parceiros comerciais e parentes de outras residências. As festas de Santo, tradicionais cerimônias católicas de muitos municípios do interior do estado do Amazonas, nas aldeias do rio Preto do Igapó Açu nascem do cumprimento de promessas atendidas, cada aldeia tem sua Festa de Santo dedicada a um padroeiro distinto, sua ocasião também representa um momento de criação e extensão de novos laços, como os vínculos de compadrio. Estes últimos, laços de amizade formal que depreendem obrigações de respeito recíproco.

A afinidade subsiste sob o ajuste cognático, por mais que a “ficção endogâmica” (Rivière 2001 [1984]: 67) seja um valor a ser prezado, a alta mobilidade dos assentamentos individuais ainda funciona como contraregra “porque o índio é o seguinte, ele mora mora mora junto, aí ele se agonia e vai embora”, assim nos diziam. O movimento de força centrífuga irrompe como o imponderável histórico e político da vida social, a cadeia de alianças matrimoniais espraiam o conjunto da comunidade para além das fronteiras da aldeia e mesmo do território indígenas. Para usar como referência novamente o exemplo de Stolze Lima, “aldeia yudjá não é em absoluto a sociedade” (2005: 102), assim também consideraríamos o caso Mura. Ainda mais em um momento da disciplina antropológica em que o conceito de *sociedade* tem sua validade questionada (Wagner, [1974] 2010, Strathern, [1989] 2014; Viveiros de Castro, 2002). A aldeia é apenas um centro gravitacional formado pela família extensa, na sua exterioridade prevalece a afinidade como um espaço preche de possibilidades, mesmo englobada no interior do grupo local, no exterior ela tende a ser diferenciada, sobre um indivíduo de outra aldeia explicitaram: “é nosso parente porque ele é Mura também, né? Mas de sangue de sangue não. Porque é Mura é parente também, né?” O sangue está em correlação com a genealogia, do mesmo modo como o ser Mura é dependente da geografia, pois deslocar além das fronteiras conhecidas do território e da relação pressupõe

assumir o risco de olvido. Visto que, não nos era raro escutar histórias de parentes que já não moravam mais ali e nada mais se sabia deles, aos laços destes com outros seria pressuposto o juízo da dúvida como se destaca em um caso relatado a nós: “Ai eu vou lhe dizer, vou ser bem sincero contigo, “eu não te conheço, não sei se tu é meu parente, mas bebida eu não te dou não”. Ai ficou por lá... Ele julga que é meu parente e eu não conheço ele.” A indiferença, o perigo e o não-parentesco progridem proporcionalmente à distância geográfica percorrida ou a inexistência de comunicação entre as partes.

Como sublinhado no início desta fala, nossa pesquisa ainda se encontra em sua fase preliminar, o primeiro conjunto de dados levantados nos chamaram a atenção para a presença e relevância dos parentes de consideração. Quando requerida a confirmação de que se tal pessoa era um parente, confirmava-se acrescentando o complemento nominal “de consideração.” O “parente de consideração” repousa em uma posição dúbia, seja na condição de estrangeiro, sogro, genro, tio, avô ou em mais de um termo sobreposto, ele conquista um recanto na aldeia e constrói sua casa passando a viver sob a égide da conjugalidade entre afins, ou dito de outro modo, a aldeia serve-se da conjugalidade para estar entre consanguíneos. Apesar dos dados terminológicos levantados em campo não terem demonstrado produtividade para a definição de um sistema de parentesco formal, nos concederam hipóteses de trabalho que nos conduzem para fora e além do grupo cognático local.

Desenhemos em linhas gerais um quadro que desejamos ultrapassar, os parentes de consideração não são apenas pontes que conduzem para fora do espaço social da aldeia, eles são a própria aldeia, assim como a aldeia não se resume ao espaço do assentamento. “A sociologia da Amazônia não pode limitar-se a uma sociologia do parentesco (ou sua mera “sublimação cosmológica”) porque o parentesco é limitado e limitante ali” (Viveiros de Castro, 1993: 158). Corroboramos com essa asserção através da projeção que uma análise multilocal proporcionará ao futuro da nossa pesquisa. Entretanto nossa mirada ainda se finca no local como referência primeira, pois como ‘trabalham’ nossos informantes, igualmente iremos ‘trabalhar’, como se diz, o Mura é como um tucunaré, pois “o índio ele volta, demora, mas volta, é difícil um índio morrer pra lá pra cidade, ele volta pra aldeia dele”.

BIBLIOGRAFIA

- ALBERT, Bruce. 1985. Temps du sang. Temps des cendres. Représentations de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du Sud Est (Amazonie Brésilienne), Université Paris X. (Tese de doutorado).
- AMOROSO, Marta Rosa. 1991. Guerra Mura no Século XVIII: Versos e Versões. Representações dos Mura no Imaginário Colonial. Campinas: UNICAMP. (Dissertação de Mestrado).
- _____. 2013. “O nascimento da aldeia mura: sentidos e modos de habitar a beira.”. In: M. Amoroso e G. Mendes dos Santos (Orgs.), Paisagens Ameríndias: lugares, circuitos e modos de vida na Amazônia. São Paulo: Terceiro Nome. pp. 93-116.
- _____. 2009. Verbete da enciclopédia virtual Povos Indígenas do Brasil sobre os Muras. Acessado em <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/mura>.
- _____. 2000. Relatório Antropológico de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Cunha-Sapucaia, Borba e Autazes, AM. FUNAI.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 2009. Cultura com Aspas e outros ensaios. São Paulo: Cosac Naify.
- CLASTRES, Pierre. 2003. A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac Naify.
- MOREIRA SANTOS, Ana Flavia. 2009. Conflitos fundiários, territorialização e disputas classificatórias. Autazes (AM), primeiras décadas do século XX. Tese de doutora. PPGAS/UFRJ/Museu Nacional.
- LEVI-STRAUSS, Claude. 1957. Tristes Trópicos. Sap Paulo: Ed. Anhembi Limitada.
- LIMA, Tânia. 2005. Um peixe olhou pra mim: O Povo Yudjá e a Perpectiva. São Paulo: Ed. da UNESP/ISA/Nuti.
- PINA-CABRAL, João de e APARECIDA DA SILVA, Vanda. 2013. Gente Livre Consideração e Pessoa no baixo sul da Bahia. São Paulo: Terceiro Nome.
- RIVIÈRE, Peter. 2001 [1984]. O Indivíduo e a Sociedade na Guiana: Um estudo comparativo da organização social ameríndia. São Paulo: Edusp.

- ROMANO ATHILA, Adriana. 1998. Índios de Verdade. Territorialidade, história e diferença entre os Mura da Amazônia Meridional. PPGSA/IFCS. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, (Dissertação de Mestrado).
- OVERING, Joanna. 2002. “Estruturas elementares da Reciprocidade.” *Cadernos de Campo*. Ano 11: 117-138.
- WAGNER, Roy. 2010 [1974]. “Existem grupos sociais nas terras altas da Nova Guiné?”. *Cardenos de Campo* n.19, PPGAS-USP. pp. 237-257.
- SILVA, Márcio. 2004. Parentesco e Organização Social na Amazônia: um rápido esboço. *Anuario de Estudios Amerindios*, Sevilla, v. 61, n. 2, pp. 87-122.
- STRATHERN, Marilyn. 2014 [1989]. “O conceito de sociedade está teoricamente obsoleto?”. In: M. Strathern, *O feito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac&Naify. pp. 231-240.
- VIEIRA, José Glebson. 2012. *Amigos e competidores: política faccional e feitiçaria nos Potiguara da Paraíba*. São Paulo: USP. (Dissertação de Doutorado).
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. “O conceito de sociedade em antropolgoia”. In: E. Viveiros de Castro, *A incostância da Alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac&Naify. pp. 295-316.
- _____.1993.“Alguns aspectos da afinidade no dravidiano amazônico”. In: E. Viveiros de Castro e M. Carneiro da Cunha (org.), *Amazônia Etnologia e História indígena*. São Paulo: Universidade de São Paulo/ Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo. pp. 149-210.
- _____.1996. “Os Pronomes Cosmológicos e O Perspectivismo Ameríndio”. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 2, n.2: 115-144.