



Sexualidad, Salud y Sociedad (Rio de Janeiro)

ISSN: 1984-6487

Centro Latino-Americano em Sexualidade e Direitos Humanos (CLAM/IMS/UERJ)

Dias, Diego Madi

O parentesco transviado, exemplo guna (Panamá)

Sexualidad, Salud y Sociedad (Rio de Janeiro), núm. 29, 2018, Maio-Agosto, pp. 25-51

Centro Latino-Americano em Sexualidade e Direitos Humanos (CLAM/IMS/UERJ)

DOI: 10.1590/1984-6487.sess.2018.29.02.a

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=293362739003>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais informações do artigo
- Site da revista em redalyc.org

UERJ redalyc.org

Sistema de Informação Científica Redalyc

Rede de Revistas Científicas da América Latina e do Caribe, Espanha e Portugal

Sem fins lucrativos acadêmica projeto, desenvolvido no âmbito da iniciativa
acesso aberto

Sexualidad, Salud y Sociedad

REVISTA LATINOAMERICANA

ISSN 1984-6487 / n. 29 - ago. / ago. / aug. 2018 - pp.25-51 / Madi Dias, D. / www.sexualidadsaludysociedad.org

O parentesco transviado, exemplo guna (Panamá)

Diego Madi Dias¹

> diegomadias@gmail.com

¹Laboratoire d'anthropologie sociale
Collège de France
Paris, França

Copyright © 2018 Sexualidad, Salud y Sociedad – Revista Latinoamericana. This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.

<http://dx.doi.org/10.1590/1984-6487.sess.2018.29.02.a>

Resumo: Com base em uma etnografia realizada entre os Guna (Kuna), população ameríndia que habita a costa atlântica do Panamá, este artigo tem por objetivo refletir sobre parentesco e relacionalidade a partir de sua práxis terminológica. A análise recai sobre os usos do idioma do parentesco por pessoas que afirmam uma subjetividade em desacordo com o gênero atribuído no momento do nascimento (*omeggid*, categoria local traduzida por “parece mulher”). Considerando as apelações na geração de Ego (G0), especialmente aquelas que remetem à consanguinidade (irmão/*sussu*; irmã/*iolo*), o artigo demonstra que a terminologia de parentesco permite conjugar estrutura e estratégia. Chamando alguém por *sussu* ou *iolo*, as *omeggids* produzem para si um lugar de gênero feminino; ao mesmo tempo, em detrimento da troca matrimonial ou aliança, afirmam um “modo de vida” estruturado por relações de *amizade*.

Palavras-chave: amizade, terminologia de parentesco, estudos “transviados” (*queer*), pragmatismo, Guna (Kuna).

Perverted kinship, the guna example (Panama)

Abstract: Based on ethnography carried out among the Guna (Kuna), an Amerindian population dwelling in the Atlantic coast of Panama, this article aims to reflect on kinship and relatedness from its terminological praxis. Analysis focuses on the uses of kinship vocabulary by those people who affirm a subjectivity in disagreement with the gender assigned to them at birth (*omeggid*, local category meaning “woman-like”). Considering the appellations in Ego’s generation (G0), especially those referring to consanguinity (brother/*sussu*; sister/*iolo*), the article demonstrates that kinship terminology enables to combine structure and strategy. Calling someone by *sussu* or *iolo*, the *omeggids* produce for themselves a feminine gendered position; at the same time, at the expense of matrimonial exchange or alliance, they affirm a “way of life” which is structured by relations of *friendship*.

Key words: friendship, kinship terminology, “perverted” (*queer*) studies, pragmatism, Guna (Kuna).

Parentesco translocado, ejemplo guna (Panamá)

Resumen: Con base en una etnografía realizada entre los Guna (Kuna), pueblo amerindio que habita la costa atlántica de Panamá, este artículo tiene por objetivo reflexionar sobre parentesco y relacionalidad a partir de su praxis terminológica. El análisis recae sobre los usos del idioma de parentesco por personas que afirman una subjetividad en desacuerdo con el género atribuido en el momento del nacimiento (*omeggid*, categoría local traducida por “parece mujer”). Considerando las apelaciones en la generación de Ego (G0), especialmente aquellas que remiten a la consanguinidad (hermano/*sussu*; hermana/*iolo*). El artículo demuestra que la terminología de parentesco permite conjugar estructura y estrategia. Llamando a alguien por *sussu* o *iolo*, las *omeggids* producen para si un lugar de género femenino; al mismo tiempo, a expensas del intercambio de matrimonio o alianza, afirman un “modo de vida” estructurado por relaciones de amistad.

Palabras clave: amistad, terminología de parentesco, estudios “translocados” (*queer*), pragmatismo, Guna (Kuna).

O parentesco transviado, exemplo guna (Panamá)¹

“Estudos transviados” é uma tradução idiossincrática proposta por Berenice Bento (2014, 2017) para se referir à assimilação dos “Estudos *queer*” fora do eixo anglo-saxônico de produção de conhecimento. Procurando assumir um ponto de vista *queer* ou “transviado”, este artigo discute a pragmática da terminologia Guna de parentesco no que se refere à produção de “solidariedade difusa e duradoura” (Schneider 1980). Meu objetivo é contribuir para uma discussão antropológica que esteja conectada aos grandes temas de vocação interdisciplinar, mas estabelecendo essa conversa a partir de pressupostos alternativos àqueles mobilizados para dar conta da heterossexualidade cisgênera.

O parentesco é um desses temas que possibilita o diálogo entre a antropologia e a linguística, psicanálise, sociologia, história, filosofia, matemática. Ao mesmo tempo, a definição mesma do que seja “parentesco” tem sido desde sempre objeto de disputa entre os antropólogos sociais. Dentro dos limites deste artigo, estou interessado pela maneira como os idiomas do parentesco e da residência são mobilizados por pessoas que afirmam uma subjetividade em desacordo com a *matriz heterossexual*². Especificamente, estou interessado pelo parentesco performativo que estrutura a percepção das “relações de mutualidade” (Sahlins 2013) no contexto da socialidade *omeggid*.

Meu trabalho de campo foi diretamente *afetado* (Favret-Saada 1990) pelas pessoas Gunas que se reconhecem por *omeggid*, categoria vernacular que significa “parece mulher”. Identificadxs no momento do nascimento como “meninos” (*goe massi*), na verdade “pescadores” (*ua sonaoe*), as *omeggids* desenvolvem desde crianças um senso de pertencimento ao universo feminino que é considerado autêntico, de modo irrestrito, por seu grupo de residência e pela comunidade em que vivem.

A identificação *omeggid* com o gênero feminino é num primeiro momento reconhecida pelas mulheres, responsáveis por “fazer crescer o corpo” das crianças

¹ Realizei vinte e dois meses de trabalho de campo entre os Guna no Panamá, graças aos recursos de Smithsonian Institution. Nesse contexto, agradeço pelo apoio e supervisão formal de Fernando Santos-Granero. Uma versão preliminar deste artigo foi apresentada em Lima no congresso da SALSA – Society for the Anthropology of Lowland South America. Agradeço às coordenadoras do grupo de trabalho Artionka Capiberibe e Oiara Bonilla pela oportunidade de compartilhar minhas ideias sobre o “parentesco transviado”. Nessa ocasião, tive o privilégio de contar com os comentários de Bruna Franchetto.

² Na continuidade do feminismo lésbico de Monique Wittig, a noção de “matriz heterossexual” foi cunhada por Judith Butler (1990) para se referir à expectativa de coerência linear entre gênero, sexo e desejo.

por meio de suas canções de ninar e outras técnicas de cuidado. As mulheres em Mammidub, aldeia em que realizei a maior parte do meu trabalho de campo, recorrem a dois critérios para caracterizar a condição *omeggid*:

- o desenvolvimento de uma *personalidade verbal de gênero*, isto é, as crianças *omeggids* “falam rápido e riem com gargalhadas, como as mulheres”;
- o manifesto interesse da criança pela cultura visual e material relacionada ao gênero feminino, especialmente a arte têxtil (*mola*, pl. *molagana*) e a confecção de pulseiras de miçanga (*wini*).

Não há espaço aqui para desenvolver uma discussão sobre o reconhecimento, ainda na infância, da condição *omeggid*. Quero ressaltar, contudo, que esse reconhecimento não assume a forma de uma informação definitiva sobre a subjetividade da criança e não se traduz em uma “decisão” das mulheres sobre o modo de criar seu filho que começa a “mostrar” (*oyoged*) uma identificação com o gênero feminino. Esse tem sido um mal entendido que se repete na leitura *waga* (estrangeira, “branca”) do contexto familiar envolvendo pessoas *omeggids* em Gunayala. Isso porque a cultura *waga* de base euroamericana corresponde justamente a uma cultura do gênero como categoria diagnóstica (Bento 2010), em que a verdade sobre o sujeito pode ser definida medindo os corpos, suas gônadas e genitais, seus níveis de hormônio pré-natal, inclusive realizando procedimentos cirúrgicos de “assignação”, continuamente denunciados como mutilações que visam a “adequar” o corpo das crianças intersex ao cis-tema da heteronorma.

A cultura *waga* de base euroamericana corresponde sobretudo a uma tradição comprometida com a noção platônica de “verdade”, em que gênero se apresenta como um fato e uma obsessão, tal qual “a preeminência da mão direita” (Hertz 1980:104): ao mesmo tempo uma assimetria orgânica e um ideal.

O gênero Guna, de outra maneira, pode ser entendido a partir de suas dimensões ética e estética, isto é: um modo de “pensar” ou “lembrar” dos outros (*binsaed*) e colaborar produtivamente no contexto da economia co-residente; um estilo de se “mostrar” (*oyoged*) no contexto das relações mútuas. De acordo com essa perspectiva, gênero assume um caráter ao mesmo tempo coletivo e diferenciante, produz tanto “convivialidade” quanto “autonomia” (Overing 1989, 1991, 1999). Vejamos como essas questões se colocam para o caso das *omeggids* entre os Gunas.

Os Gunas no Panamá

Falantes de uma língua chibcha meridional (*dulegaya*), os Gunas são mais de 80 mil pessoas vivendo no Panamá. Seus bisavós, originários da floresta tropical, moveram-se ao longo do século XIX em direção à porção oriental da costa atlântica, ocupando a região que hoje corresponde ao arquipélago de San Blás (comarca Gunayala)³.

Os Gunas se auto-denominam “Gente de Ouro”, *Olodule*. Vivem em um mundo que lhes foi prometido, antes habitado por diferentes raças de homens-animaís que estiveram na terra com o objetivo de prepará-la para a chegada das novas gerações. Finalmente, essas raças se unificaram.

Eu estava na companhia de Nandín Solís, ativista *omeggid*, quando essa história nos foi contada por Rafael Harris, reconhecido intérprete de cantos sagrados (*arggar*) na ilha de Soledad Myria Ubigandub⁴:

A história dos Gunas (*dulemar*) começou no tempo da chegada de Ibeorgun e dos *nelegan* [especialistas rituais com poder de vidência]. Antes de Ibeorgun, as pessoas eram misturadas entre diferentes raças. Então chegaram os três; Ibeorgun, *orgun* significa “mestre”, ele veio para ensinar; “Gigga!”, assim canta o pássaro que avisa às pessoas [sobre os perigos na floresta]. Giggadiryai chegou para orientar as mulheres, ela veio muito jovem e ainda não tinha se desenvolvido [Gigga chegou antes de sua primeira menstruação]. Eles prepararam o caminho antes da chegada dos Gunas. Eles organizaram tudo. Wigudun veio para fazer a festa, para tomar seco [destilado de cana panamenho], para tomar *inna* [*chicha fuerte*]: *madun inna*, *gai inna* [*chicha de madun*, *chicha de cana*].

³ População Guna no Panamá: 80.526 (*Censo Nacional de Población*, 2010). A História Guna de resistência e afirmação étnica lhes permitiu a conquista de autonomia política e administrativa em seu território. Gunayala é uma zona relativamente homogênea em termos culturais e linguísticos. Quase 400 ilhas se encontram dispersas entre o limite com a província de Colón e a fronteira colombiana. 38 ilhas estão povoadas, formando comunidades insulares. Outras 13 aldeias estão situadas no continente, em *tierra firme*. A pesca e o cultivo agrícola são as principais atividades de subsistência. A abundância de cocos permite que uma boa parte seja vendida para os comerciantes colombianos, significando uma expressiva fonte de renda familiar. Os Gunas controlam as atividades de transporte e turismo na comarca, explorando o crescente potencial turístico na região do caribe panamenho. Na Cidade do Panamá, estão concentrados em áreas conurbadas à região metropolitana. Em contexto urbano, realizam diversas atividades assalariadas; algumas famílias mantêm lojas nos mercados de *artesanías*, onde vendem sua arte em tecido.

⁴ Registro em Soledad Myria Ubigandub, junho 2014. Transcrição e tradução de Levy Ameth Arias.

Dualismo de gênero em desequilíbrio

Os Gunas atribuem o início das relações harmônicas à chegada de seus heróis culturais Ibeorgun, Giggadiryai e Wigudun. Entre os ensinamentos de Ibeorgun, destacam a utilização dos termos genealógicos; a ética do parentesco; os cumprimentos e as saudações interpessoais; as cerimônias de nomeação e puberdade femininas; a arquitetura vernacular e seu simbolismo que vincula os homens aos troncos de madeira.

Giggadiryai é descrita como sendo a mulher que ensinou ao povo Guna junto com Ibeorgun. Sua principal lição se refere à arte feminina do desenho em tecido. Giggadiryai viajou para a aldeia de *Galu Duipis*, no mundo subterrâneo, onde viviam mulheres com enorme habilidade para manejar tesouras. *Galu Duipis* era um lugar perigoso para os homens: se algum deles se aproximasse, seria imediatamente capturado como marido. Giggadiryai foi a primeira a ver esse lugar, cheio de figuras em transformação. Ela observou diferentes padrões de desenho que recobriam os troncos e as folhas das árvores.

Não seria exagerado afirmar que os Gunas atribuem quase a totalidade de sua ‘cultura’ à chegada dos três irmãos: “chegaram os três” (*e-warba nonido*). A ideia que perpassa a transmissão de conhecimentos por gênero, a partir dos ensinamentos de Ibeorgun e Giggadiryai, é aquela de *reprodução paralela* (Belaunde 1994, 2005): masculino e feminino constituem grupos colaterais de socialidade, indicando perspectivas distintas sobre o *socius*. A questão colocada pela presença de Wigudun, irmão mais novo de Ibeorgun, introduz um aspecto importante do dualismo ameríndio: seu caráter ternário (Gonçalves 2007; 2010:132) ou um dualismo em perpétuo desequilíbrio (Lévi-Strauss 1991:316; Coelho de Souza e Fausto 2004:116).

As referências sobre Wigudun são escassas na literatura etnográfica. Encontramos em Nordenskiöld (1938:133) uma primeira menção ao fato de que Wigudun sabia fazer cerâmica, um dado importante que vincula essa personagem às celebrações de *chicha fuerte*, em que a bebida é fermentada em jarras de cerâmica. Wigudun veio para fazer a festa. Diz-se que Wigudun gostava de sair bem cedo para trabalhar com os homens em *tierra firme*. Durante a tarde, permanecia em casa costurando com as mulheres. A questão de Wigudun é elaborada pelos Gunas por meio do idioma da residência e sempre em relação à capacidade de *agência gendrada* (McCallum 1999, 2001). Wigudun mobiliza diferentes *estéticas produtivas de gênero*, sem haver pertencimento inequívoco.

Gênero, norma e subjetivação

A ausência ilustre de Wigudun na literatura talvez se explique pelo amor da Antropologia pelos discursos culturais dominantes, em detrimento de suas rotas de fuga; o amor pelas regras, em detrimento de suas possibilidades de modulação. Atualmente, as referências sobre Wigudun estão sendo retomadas pelo ativismo *omeggid* como modo de marcar uma diferença em relação à agenda trans* latina e produzir uma compreensão cultural/compartilhada em torno da dissidência de gênero e sexualidade. Perguntamos então para Rafael Harris sobre a origem das pessoas *omeggid* em *Bab Igala*, repertório de tratados míticos cantados na casa cerimonial (*onmagged nega*) e que oferecem explicações para a criação do universo. Harris respondeu assim:

O continente americano estava povoado por gente de diferentes raças, alguns se misturaram e então não conhecem sua história. [As *omeggids*] vêm de *Aggebir dule*, *Giwe dule* (o povo de Aggebir, o povo de Giwe). O povo de Aggebir dorme pendurado em forquilha [trancos de árvore que apresentam bifurcações], são gente Aggebir; o povo de Giwe tem o nariz afilado, eles têm seu próprio idioma e se dispersaram. Essa gente não tem leis (“não conhecem o caminho”).

Questionado sobre a origem das *omeggids* em *Bab Igala*, o velho Rafael Harris relaciona duas raças primordiais: *Aggebir dule*, eles dormem pendurados (de cabeça pra baixo, “como os morcegos”, explicou-me um amigo da aldeia de As-sudub); *Giwe dule*, uma gente que tem o nariz afilado, indicativo consensual de beleza entre os Gunas. Essa gente não tem leis, “não conhecem o caminho”. A simbologia da bifurcação (*aggebandub*), utilizada por Harris quando se refere ao povo de *Aggebir*, permite relacionar as *omeggids* à origem do desenho.

O padrão *aggebandub* (“forquilha”), originário de um ramo de árvore que apresenta bifurcação, é reconhecido como um motivo gráfico rudimentar ou primordial⁵. As mulheres se referem às *molas* antigas, de aparência menos figurativa,

⁵ A origem vegetal do desenho apresenta um aspecto crucial da fenomenologia Guna: as superfícies das árvores contêm o mundo. Esse dado pode ser lido como uma transformação relativa ao tema amazônico da anaconda (cf. notou também Fortis 2014). Entre os Kaxinawa, todos os desenhos estão na pele da sucuri (Lagrou 2007). O mito Kaxinawa situa a origem do desenho nos ensinamentos de Yube, anaconda primordial, ser andrógino que ensinou sua arte para a velha senhora Muka. Quando sentiu que ia morrer, Muka transmitiu o conhecimento da cobra para seu único filho, Napu Ainbu, um homem que aprendeu a arte feminina do grafismo. Pintado e vestido como mulher, ele ensinou às mulheres como desenhar. Os Kaxinawa utilizam o termo “Napu Ainbu” para se referir aos “homens que gostam de namorar outros homens” (Lagrou 2007:195).

como *aggebandub mor*. Uma interpretação *omeggid*⁶ para o mito de origem do desenho sugere que Giggadiriay “parecia mulher” (*omeggid*). Trata-se de uma proposição completamente especulativa, mas plenamente possível e operativa do ponto de vista da práxis social Guna, em que os espaços reservados para as mulheres em contexto ritual podem ser frequentados livremente por pessoas *omeggids*. O desenho como proveniente do *Galú Duipis*, espaço exclusivo às mulheres, permite a uma pessoa Guna vislumbrar a figura de Giggadiriay tanto mulher quanto *omeggid*.

Durante o meu trabalho de campo, tendo estabelecido vínculos de parentesco performativo, amizade e militância com pessoas *omeggids*, eu fui me afastando naturalmente de uma perspectiva *sobre* essa população, isto é, a respeito dela. Interessava-me cada vez mais explorar as vantagens epistemológicas de se produzir uma descrição da socialidade Guna *a partir dessa* posição deslocada de gênero, ao lado dela, sensível ao seu modo de apreensão da experiência social⁷. Uma abordagem desse tipo apresenta consequências importantes para o conceito antropológico de cultura. De acordo com essa perspectiva, a cultura Guna não corresponde a um quadro determinado de representações simbólicas ou pressupostos ontológicos, mas adquire *relevância* como princípio diferenciante ou “sistema de referência e informação” (Bateson 1972) atualizado no nível da experiência pessoal.

Assumindo a perspectiva *omeggid*, as questões que passaram a se colocar diziam respeito à sobreposição entre estrutura e estratégia. A socialidade *omeggid* chamou minha atenção para a maneira como as pessoas em Gunayala estão sempre produzindo modulações, manipulando os códigos hegemônicos, inclusive definindo contextos fenomenológicos precisos - a embriaguez e o sonho - em que a “individuação criativa” (Gonçalves 2001, 2010) surge como modo privilegiado de fazer operar o *socius*.

No caso da terminologia de parentesco, seu emprego estratégico por pessoas *omeggids* colabora para a produção de uma pessoalidade específica, ganhando o sentido de uma tecnologia de subjetivação. Veremos que a utilização *omeggid* de apelativos na geração de Ego (G0) - especialmente “marido” (*sui*), “irmão” (*sussu*) e “irmã” (*iolo*) - atua na produção social do parentesco ao mesmo tempo em que cria um espaço relacional que atribui àquele que fala uma posição de gênero feminino.

⁶ Entrevista semi-estruturada com grupo focal constituído por 10 pessoas *omeggids* (Abril/2012).

⁷ A perspectiva que desenvolvo aqui procura se alinhar à antropologia das margens de Néstor Perlongher (1987), cuja inspiração maior advém da filosofia política de Deleuze & Guattari. Na mesma direção, Thamy Ayouch (2017, 2018) propôs recentemente uma aplicação psicanalítica do conceito de “minoridade” (*devenir-mineur*, Deleuze & Guattari 1975, 1980).

Sheila

A tubulação se rompeu e estávamos desde cedo sem água na ilha de Uggubseni. Era uma tarde de domingo, eu e Sheila comíamos peixe frito com pimenta, protegidos do sol, na cozinha da casa dela. Pela porta da cozinha se podiam ver os sobrinhos de Sheila, que atiravam-se ao mar, vencidos pelo calor. Mergulhados no ócio de uma tarde tropical, nós também já não podíamos suportar a temperatura.

Sheila tem 34 anos e se reconhece desde criança como *omeggid*. Acabávamos de comer quando ela propôs que fôssemos ao continente para tomar banho de rio. A ideia me pareceu excelente, afinal comíamos sem talheres e não tínhamos água nem mesmo para lavar as mãos. Sheila estava incomodada com o cheiro de peixe, ela lavava os dedos com desodorante e utilizava um bastão de incenso para defumar as mãos e o rosto.

A ideia de tomar banho no rio nos fazia abandonar progressivamente o estado de letargia provocado pelo calor. Eu limpava os pratos, juntando os restos de comida para alimentar o cachorro de Sheila. Ela tinha o telefone celular apoiado entre a cabeça e o ombro direito, falava com seu primo; com as mãos livres, preparava uma mochila com sabonete, shampoo e toalha.

Percebendo nossa movimentação, a tia de Sheila deixou seu material de costura e se ofereceu para ir conosco. Ela propôs que comprássemos gasolina e que fôssemos tomar banho em um rio grande, afastado, ela queria levar arroz e chamar as crianças... Sheila olhou para mim com ar de reprovação. Eu a conhecia há pelo menos cinco anos, tempo suficiente para entender que ela tinha um plano. Por trás de sua tia, Sheila revirava os olhos e torcia a boca, ela não estava disposta a transformar seu passeio em uma reunião familiar. Despediu-se com pressa – “voltamos já” – e saiu de casa me puxando pelo braço. Ela deu um nome para a cena que acabávamos de protagonizar – “as fugitivas” – e caiu na gargalhada. Então me contou seu segredo: *ua anmar gunoe*, “vamos comer peixe”, código *omeggid* para se referir ao consumo de cannabis. O primo de Sheila nos estava esperando com um cigarro de marijuana preparado em papel “feeling”, uma folha de enrolar fumo que faz sucesso entre os *fumones* de Uggubseni. Produzido com tabaco homogeneizado, o papel “feeling” queima muito mais devagar que uma folha de caderno, ideal para que se possa fumar em grupo.

O primo de Sheila vivia do outro lado da aldeia. Eu propus que ela fosse até lá para encontrá-lo enquanto eu passaria na casa de Lenna, onde eu morava, para buscar minha escova de dentes. Combinamos de nos encontrar na ponte que liga a ilha de Uggubseni ao continente. Sheila me esperava na “ponte das ilusões”, como gostava de dizer antes de emendar uma gargalhada. De longe, eu podia vê-la na ponte, em diferentes poses, enquanto era fotografada por seu primo. Quando che-

guei, ela interrompeu a sessão de fotos e recuperou seu telefone celular. Então me apresentou um outro rapaz que os acompanhava: *meu marido*. Ele sorriu e estendeu a mão para me cumprimentar.

O “marido” de Sheila acabava de chegar da Cidade do Panamá. Estávamos em fevereiro e, como sempre acontece nessa época, a comunidade estava cheia de pessoas que aproveitavam a temporada de carnaval para visitar suas famílias. Gunayala é uma região de grande população flutuante e, na aldeia de Uggubseni, essa tendência à mobilidade é ainda mais acentuada no caso das *omeggids* e dos jovens rapazes que ainda não estão casados. Essas pessoas podem passar longos períodos alternados na aldeia ou na cidade, de acordo com as possibilidades de trabalho em contexto urbano ou em função do calendário de festas na comunidade (carnaval, competições esportivas e celebrações de bebida fermentada).

A mobilidade em Uggubseni e Gunayala faz com que muitas pessoas *omeggids* mantenham relações afetivas que são constantemente interrompidas e retomadas, sistematicamente postas à prova do tempo e da distância. Entre encontros e desencontros, é comum que acumulem “namorados” e “maridos”, na aldeia e na cidade, formando um complexo relacional que Sheila designa por “O labirinto das paixões”.

É bastante tênue a linha que separa um namorado de um marido. Sheila me explicou que um namorado pode ser qualquer rapaz que não faça parte de sua família. Trata-se de uma categoria potencialmente ampla, mesmo se na prática muitas pessoas em uma aldeia estejam relacionadas por vínculos de parentesco. Sheila tem vários namorados e não há nessas relações uma expectativa de fidelidade monogâmica. O vínculo com um namorado é caracterizado pela falta de compromisso: pode durar uma semana ou uma noite e prescinde de reciprocidade classificatória. Alguns rapazes apresentados como namorados classificam a relação nos termos de uma amizade íntima, do tipo “friends with benefits”. Essa expressão é utilizada por jovens rapazes que se consideram *amigos con derechos* de uma *omeggid*.

A relação com um namorado presume o contato sexual, que é entendido nesse contexto como parte das necessidades masculinas. Depois de uma noite de intimidade, os rapazes mais polidos aparecem no dia seguinte trazendo pimentas, limões ou tomates de presente. Os ingratos são considerados *creídos* (convencidos) e talvez estarão andando com outra *omeggid* no dia seguinte. O termo de referência em *dullegaya*, *sabbingwa*, ganha o sentido de “namorado” em função do contexto de utilização. Sua primeira acepção é relativamente genérica: rapaz, jovem, adolescente.

Por outro lado, a relação com um marido pode ser definida pelo compromisso em um fluxo de prestações solidárias, frequentemente em torno da alimentação, mas que pode incluir o apoio financeiro e o aconselhamento frente a situações adversas. Essas atitudes são entendidas como provas de amor que correspondem à

maneira como se experimenta esse afeto em Gunayala: diferente de um sentimento abstrato, o amor é um compromisso no sentido de empreender atitudes concretas de cuidado. Sheila guarda comida para muita gente, mas seu marido é aquele para quem ela guarda comida sempre ou para quem ela não pode esquecer de guardar comida. Ela tem alguns maridos, às vezes perde as contas, mas tenta manter esse número reduzido entre dois ou três, de modo a administrar essas relações em segredo. Um marido não pode saber do outro.

Os rapazes considerados maridos reconhecem o vínculo no contexto de uma relação recíproca, muitas vezes chamando uma *omeggid* por “minha mulher” (*an ome*) ou “minha namorada” (*an yagwa*). Esses rapazes podem apresentá-las aos outros como “minha boa amiga” (*an ai nuedi*). O contato sexual não é enfatizado na relação com um marido e Sheila valoriza esse tipo de relação porque pode “dormir junto”. Os maridos são chamados pelo termo de referência *sui*, que significa “marido” em *dulegaya*. Também podem ser chamados por *goe* (bebê), normalmente quando se fala deles em sua ausência, na terceira pessoa. Um cumprimento comum entre as pessoas *omeggid* consiste em perguntar pelo “bebê” da amiga com quem se acaba de cruzar na rua, por acaso:

na, an ai! nuegambi?
be goe dina? be goe massi dina?
olá, amiga! tudo bem?
e o seu bebê? [como vai] seu bebezinho?

No quadro abaixo, procuro sistematizar a maneira como esses dois termos de referência são utilizados no cotidiano.

– O LABIRINTO DAS PAIXÕES –					
rapazes que ainda não se casaram	TERMO DE REFERÊNCIA			MODELO DE RELAÇÃO	DINÂMICA DE TROCA
	português	español	dulegaya		
	(1) namorado	<i>novio</i>	<i>sabbingwa</i>	não há expectativa de monogamia	oferta de sexo em benefício do rapaz
	(2) marido	<i>marido</i>	<i>sui</i> <i>goe</i>	ideal de fidelidade monogâmica	fluxo de prestações e apoio mútuo

Devo enfatizar que, na vida cotidiana, fora das páginas de um artigo, essas formas classificatórias se sobrepõem, de modo que se torna difícil estabelecer uma separação rígida entre os termos de referência “namorado” e “marido”, utilizado por pessoas *omeggid* para dar conta de suas relações com jovens rapazes que ainda não estão casados. Tal sobreposição terminológica constitui um aspecto importan-

te que ajuda a entender a maneira como Sheila concebe suas relações a partir da imagem de um labirinto.

Sheila já esteve envolvida em situações de adultério, que sempre acabam acontecendo no contexto do consumo desmedido de álcool. Idealmente, contudo, ela prefere evitar os homens casados, que normalmente procuram as *omeggids* para ter uma única noite de prazer. Sheila valoriza as relações em que pode investir na troca afetiva, com rapazes que ainda não estão casados. Ela valoriza as relações com “namorados” e “maridos”, em que pode se envolver e se perder como num labirinto.

Assumindo a perspectiva *omeggid*, pode-se dizer que existe uma tendência de transformação ou intensificação das amizades íntimas com um “namorado”, centradas no contato sexual sem compromisso, em uma relação mais duradoura com um rapaz que será chamado por “marido”. São classificações de natureza analógica ou contínua. Outra maneira de entender a imagem do labirinto tem a ver com os encontros amorosos às vezes fortuitos e sempre furtivos pelas ruas de uma aldeia, verdadeiras tramas labirínticas formadas por passagens improváveis e estreitos caminhos vividos na noite de Gunayala entre a luz e a sombra.

Madona

Ela tinha 41 anos quando eu morei em sua casa grande, de dois andares, toda construída em madeira. Madona criava nesse espaço seus quatro sobrinhos em idade escolar (6, 13, 15 e 18 anos). Os meninos são filhos de sua irmã, que mora na capital com o primogênito, de 21 anos, também *omeggid*. Estávamos em dezembro e os sobrinhos de Madona tinham viajado para passar as férias com a mãe na cidade, então ela pediu que eu ficasse na casa para lhe fazer companhia.

No contexto da uxorilocalidade praticada em Gunayala, as *omeggids* são pessoas que não realizam o projeto de masculinidade Guna, que analisei a partir dos imperativos “sair para pescar, sair para casar” (Madi Dias 2017a, 2018). Elas não estabelecem matrimônio, permanecendo vinculadas à família consanguínea durante a fase adulta. É comum, no entanto, que construam com a ajuda de amigos um espaço próprio para sua moradia, tendência que pode ser verificada em diferentes níveis: há quem construa um quarto separado, contíguo à matricasa e protegido pela mesma cobertura vegetal; outras passam a ocupar uma casa separada no mesmo quintal, compartilhando com a família os espaços para o banho e preparação da comida; há aquelas que chegam a viver em uma casa maior, em outro terreno, dispondo dos seus próprios galões para a reserva de água; algumas utilizam uma estufa própria, onde podem cozinhar arroz ou fritar *patacones*, mesmo se continuam normalmente associadas à cozinha da matricasa por meio do consumo diário

de suco de banana (*madun*) e sopa de côco (*dulemasi*). Essas variações de grau estão em relação com o ciclo de vida de uma *omeggid*: quanto mais velha, maior será a tendência de autonomização do espaço relativo à sua moradia.

Quase toda relação interpessoal em Gunayala pode ser classificada como amizade: com exceção da filiação, pode-se chamar qualquer pessoa por *an ai* (meu amigo), inclusive no caso das relações de germanidade e conjugalidade. A casa de Madona é frequentada por muitas pessoas que mantêm com ela uma relação de amizade: rapazes que chegam para comer, cortar o cabelo, jogar dominó ou participar de noitadas em que haverá o consumo de álcool.

Analisando a sociabilidade que se produz em torno de Madona, no contexto da sua casa, entende-se a condição *omeggid* como relativa à performatividade do feminino, ancorada no princípio da distribuição de recursos. A palavra *ome* (mulher) deriva das formas verbais *omergued*, *omeloed*, sinônimos que podem ser traduzidos por “distribuir” ou “multiplicar”⁸. Por exemplo, a expressão *anga masi omeloed* é entendida por “sirva-me mais comida”. A casa de Madona é um espaço de fartura. Durante os dois meses que morei em sua casa, comprávamos vinte pães no café da manhã e cozinhávamos três quilos de arroz por dia.

Nos períodos de festa na comunidade, a casa de Madona está sempre cheia de gente. Vivendo em sua casa na temporada de férias escolares, entre dezembro e fevereiro, observei uma certa rivalidade entre Madona e Nola, que competiam explicitamente pela chegada de convidados. Madona me explicou que aquela que reúne mais pessoas em uma grande festa é considerada *patrona*. Sua glória permanece na lembrança de uma geração efêmera que se forma a cada ano no começo da estação seca. Madona, por exemplo, é lembrada pelo título de *patrona do natal 2014*, quando realizou uma festa memorável, com muita comida. O reconhecimento máximo de seu *patronato* naquele ano aconteceu com a visita da concorrente, Nola, que deixou sua própria casa vazia para se juntar aos amigos em torno daquela que estava oferecendo a festa.

Madona se orgulha pelo fato de sua casa ser bastante frequentada. Ela tem uma certeza inabalável: *los muchachos llegan*. Por isso mesmo, prepara grandes quantidades de comida: pães, arroz, mas também creme de aveia, sucos em pó de preparação instantânea, refrigerantes, salsichas e queijo processado. A distribuição de comida no cotidiano inclui o cálculo constante de prioridades em função do grau de amizade, expressando uma ética capaz de integrar as percepções de cuidado e justiça. O consumo, por sua vez, está sujeito à dinâmica de visitas, de certo modo imprevista. Houve vezes em que Madona guardou comida para alguém que não apareceu para visitá-la.

⁸ Cf. exegese de Levy Ameth Arias, profissional Guna de EBI – *Educación Bilingüe Intercultural*.

Devo dizer que a oferta de comida não indica necessariamente um envolvimento afetivo particular, isto é, diferente da amizade. Na prática, são muitos os rapazes que passam para visitar e acabam recebendo um prato de comida. Na verdade, a oferta de comida não é específica à sociabilidade *omeggid*, mas está na base da produção e manutenção das relações de parentesco, transbordando nas relações de amizade como parte do *ethos* da generosidade hospitaleira que rege as relações interpessoais em Gunayala em múltiplos níveis.

Mesmo se receber comida não indica necessariamente um vínculo diferente da relação de amizade, é verdade que os envoltimentos labirínticos e apaixonados se desenvolvem normalmente no interior desse sistema de gestão e distribuição de alimentos e outros recursos. A reserva/oferta de comida é a linguagem que organiza *O labirinto das paixões*, pontuando o relacionamento com namorados e maridos. A reserva/oferta de comida é portanto a maneira através da qual se comunicam expectativas e compromissos de reciprocidade entre *omeggids* e jovens rapazes que ainda não estão casados.

Dorindo é um rapaz que Madona chama por “marido” (*sui*). Faz alguns anos que ele começou a “andar” com Madona, primeiro como namorado, mas logo passou a deixar seu material de pesca no armário da cozinha da casa dela. É assim que Madona explica o *status* de sua relação com Dorindo: “ele deixa sua linha e seu anzol aqui em casa e passa todos os dias pra me ver logo cedo, antes de sair pra pescar; é claro que eu tenho que preparar alguma coisa para oferecer ao meu bebê (*goe*)”.

Dorindo tem 19 anos e, ao contrário da maioria dos rapazes que conheci em Uggubseni, ele interrompeu seus estudos aos 12, após concluir o *nível de educación primaria*. Desde então, dedica-se à pesca e ao mergulho para a captura de lagostas que serão depois vendidas aos restaurantes na Cidade do Panamá. Seu trabalho constitui a principal fonte de renda para a família, composta em sua maioria por mulheres solteiras. Dorindo é o único filho do gênero masculino. Seu pai faleceu quando ele tinha 10 anos e, conforme me contou, foi nesse momento que ele decidiu “se sacrificar” por sua mãe e suas irmãs, isto é, abrir mão de uma formação continuada no contexto da educação formal oferecida pela escola.

Quando meu pai morreu, eu decidi me especializar como mergulhador. Meu pai era um excelente mergulhador, ele nunca estudou mas ganhava bastante dinheiro vendendo lagostas. Quando ele morreu, eu pensei muito e decidi fazer a mesma coisa, afinal ele se foi e me deixou aqui sozinho para cuidar da família. Eu precisei pensar na minha família.

Dorindo é o único marido de Madona. Ela conta, com orgulho, que deixou todos os outros para estar com ele. Ela sorri e lembra de quando o rapaz começou

a frequentar a casa dela, “ele chegava com fome e perguntando se havia comida”. Com o tempo, ela conta, Dorindo se tornou mais elegante:

Hoje ele já não chega pedindo comida, você percebeu? Pedir comida assim, sem esperar ser servido, é uma atitude de criança, é uma atitude de moleque. Um bom marido não pede comida, não pede dinheiro, ele espera que a gente ofereça do nosso pensamento, do nosso coração.

A supressão da expressividade masculina é um aspecto importante que estabelece uma passagem entre diferentes etapas do ciclo de vida de um homem. No relato de Madona, essa questão aparece como um ponto crucial também no que diz respeito à transformação de uma amizade íntima (namorado) em relação de compromisso (marido). Um bom marido, explica Madona, permite que as *omeggids* exerçam sua generosidade espontaneamente, oferecendo as dádivas vindas do seu pensamento, do seu coração.

O exercício de prestações generosas está na base da condição *omeggid*, permitindo a identificação dessas pessoas com o *ethos* feminino relativo à distribuição de recursos. Na relação com rapazes que ainda não estão casados, as pessoas *omeggids* têm a oportunidade de exercer generosidade para fora do seu núcleo consanguíneo. Algumas são reconhecidas por suas “sogras”, a mãe do rapaz, pelo fato de terem lhe ensinado a *portarse bien* (*nuesao*), beber com moderação e não roubar, por exemplo. Mas há *omeggids* que são consideradas más companhias, acusadas de influenciar um rapaz a *portarse mal* (*sunnasuli*).

Não são muitos os homens que chegam a desenvolver uma relação duradoura com uma *omeggid*. Contudo, esse aspecto pedagógico parece ser fundamental para o reconhecimento dessa forma de relação. A participação de uma *omeggid* em uma etapa importante do ciclo de vida de um homem é muitas vezes reconhecida pelo próprio rapaz⁹. Mesmo depois de casado, ele pode manter laços de apoio mútuo com sua amiga *omeggid* que lhe chamava por “marido”. Conheci casais

⁹ Desenvolvi alhures (Madi Dias 2015a, 2015b) uma reflexão sobre a participação das *omeggids* no ciclo de vida masculino. A casa de uma *omeggid* corresponde ao lugar mas também ao tempo no ciclo de vida em que um homem está entre a sua residência natal e a casa de casamento. Os rapazes que frequentam a casa de uma *omeggid* são aqueles em preparação para o casamento, situação em que um conjunto de atitudes na casa natal passa a comunicar o fato de que ele deve partir (“sair para pescar, sair para casar” - Madi Dias 2017a, 2018). Esse momento no ciclo de vida de um homem equivale ao período em que ele perde privilégios na casa natal e ainda não se estabeleceu na casa dos sogros. No que se refere à dinâmica de apelações, esse rapaz não é mais chamado *goe* (bebê) e ainda não atende pela designação *sui* (marido) porque não está casado. Essas duas formas de apelação, como vimos, são aquelas privilegiadas pelas *omeggids* para tratar seus “maridos”.

que consideravam estar juntos há muitos anos, mesmo se na prática a relação era interrompida a cada vez que o homem se casava e reativada a cada vez que ele se divorciava. As relações com um marido permanecem vivas na memória e nas paredes da casa de uma *omeggid*, onde muitos rapazes escrevem seus nomes ou letras de músicas que passam a valer como declarações de amor.

Considero interessante perceber que as *omeggids* não associam o ideal de relação duradoura com a instituição do casamento. Diferente da militância LGBT no Ocidente contemporâneo, que procurou nesse começo de século normalizar as “relações homossexuais” por meio do matrimônio igualitário, as *omeggids* estabelecem vínculos afetivos eventualmente duráveis mas que não podem ser traduzidos na forma de um regimento ou código normativo. Durante o meu trabalho de campo, tivemos notícias pela televisão de que o “casamento gay” havia sido regulamentado no Brasil. Minhas amigas *omeggids* me perguntavam se era verdade que “los gays se pueden casar” no meu país. Mostravam-se contrariadas, afirmando que “el matrimonio quita la libertad”.

As *omeggids* que conheci vivem relações com maridos que ainda não estão casados ou com maridos que voltam para os seus braços, repetidas vezes, após o divórcio com uma mulher. Como se pode imaginar, a manutenção dessas relações no tempo não é simples. De modo geral, as *omeggids* consideram o abandono como algo bastante presente em seu horizonte de expectativas.

Durante o meu trabalho de campo, terminei um relacionamento longo e essa situação foi decisiva para que eu fosse normalizado, compreendido, decifrado por minhas amigas *omeggids*. Durante a noite, enquanto enchíamos os galões de água e fumávamos cigarro de menta, Madona refletia às vezes sobre a *nossa* condição. E constatava: “nascemos para sofrer”. Certa vez, ela passou horas cortando o cabelo e pintando o nariz dos rapazes que chegavam em sua casa. No fim do dia, refletiu sobre o problema do abandono, dizendo que os rapazes são assim mesmo, eles passam para visitar e depois vão embora: “Quem pinta o meu nariz? Eu mesma!”.

Grande parte do investimento de uma *omeggid* em sua relação com um marido está em prolongar a permanência dele em sua casa. Madona gostava quando Dorindo pegava no sono e acabava ficando pra dormir. No meio da noite, no entanto, era comum que o rapaz acordasse e saísse sorrateiramente. Madona estava acostumada: “nossa vida é assim, dormir junto e acordar sozinha”. Ela despertava pensando: *waggidsa!* (escapou).

Germanidade performativa

No contexto da etnografia Guna, Margherita Margiotti (2010) realizou uma análise original e particularmente sensível sobre o intercâmbio de comida como um modo de estabelecer e manter relações de parentesco. Sua abordagem processual do parentesco Guna é uma fonte maior de inspiração que está na origem das minhas reflexões sobre a germanidade performativa envolvendo pessoas *omeggid*.

Durante o período em que vivi na casa de Madona, mesmo se eram muitas as pessoas que chegavam para visitar e comer, observei (e fiz parte de) um núcleo fixo de interação caracterizado pelo direito e pela expectativa de receber comida. Esse núcleo era composto pelas categorias de *marido (sui)*, *irmão (sussu)* e *irmã (iolo)*, posições relacionais cujo preenchimento varia ao longo do tempo.

No contexto da socialidade *omeggid*, a relação com “maridos” é fundamental na medida em que oferece uma boa visão introdutória de como os códigos de parentesco podem ser utilizados em função de concepções próprias relativas ao exercício do afeto e à produção de mutualidade. Essas questões parecem ainda mais interessantes no caso da germanidade performativa, tendo em vista que as relações com amigxs que serão chamadx por “irmão” (*sussu*) ou “irmã” (*iolo*) estão baseadas no referente da consanguinidade.

Costan, o amigo-irmão (*sussu*)

Costantino, ou simplesmente Costan, é um amigo que Madona chama por “irmão” (*sussu*). Ele tem 25 anos e é um pouco mais velho do que a média dos rapazes que frequentam a casa. Madona me explicou que um amigo considerado irmão é muitas vezes da mesma geração, como é o caso de Lokillo, um rapaz que agora está casado e vivendo na Cidade do Panamá. “Crescemos juntos”, ela lembra com um sorriso enquanto mostra uma camiseta antiga do rapaz.

Quando Lokillo se mudou pro Panamá, eu fiquei sozinha, sem ter um amigo pra “fazer coleta” [recolher dinheiro] e comprar cerveja. Era sempre ele quem carregava o motor ou comprava gasolina quando a gente ia pra praia, lembra? Quando ele se mudou pro Panamá, ficou mais difícil de organizar as festas e os passeios, então eu passei por uma época muito sozinha. Foi aí que Costan começou a me ajudar, somos amigos há muito tempo e também ele é meu primo, filho da minha tia, é como se já fosse meu irmão. É importante ter um amigo assim que a gente chama de irmão porque esses *muchachos* não abandonam. Eles sabem toda a minha história, cada namorado que eu tive em todos esses anos. Eu também sei toda a história deles. Tenho certeza que Lokillo ainda estará pensando em mim. Ele ainda tem a chave da minha casa e ainda guarda algumas roupas aqui. Se for preciso, eu sei

que ele vai me defender, eu sei que ele vai defender sua irmã. É importante ter amigos pra confiar e compartilhar, assim se pode viver em harmonia.

Observei em diferentes aldeias que um amigo chamado por irmão pode ser mesmo um irmão consanguíneo ou primo bilateral, posições genealógicas que correspondem à mesma terminologia de parentesco: *sussu*. Mesmo quando um amigo-irmão não é consanguíneo, a relação dele com uma *omeggid* remonta ao convívio em um espaço de residência e intimidade familiar. Lokillo, por exemplo, é filho de uma grande amiga da mãe de Madona. Quando crianças, Lokillo e Madona se encontravam constantemente na casa de uma ou de outra família. Eles brincavam juntos enquanto suas mães e suas tias costuravam, fofocavam, jogavam bingo ou discutiam a organização de uma sociedade de empréstimo financeiro.

A projeção de uma categoria de parentesco para dar conta de uma relação de amizade parece traduzir o critério de interdição sexual. Forjadas no contexto da convivialidade no espaço doméstico, essas relações se caracterizam pela ausência de todo contato sexual. Madona me explicou que os irmãos “respeitam”.

Reagan, a *omeggid*-irmã (*iolo*)

Reagan, cujo nome foi emprestado do quadragésimo presidente dos Estados Unidos da América¹⁰, é uma amiga *omeggid* que Madona chama por “irmã” (*iolo*). Ela tem 32 anos e vive com sua família, não dispondo do mesmo espaço para reunir pessoas em sua própria casa. Na casa de Madona, Reagan executa algumas tarefas: varrer o quintal, juntar latas, lavar a louça, descascar inhame, limpar peixes e mariscos, além de cozinhar sob a supervisão da dona da casa. Reagan é também quem corta o cabelo dos rapazes.

Percebi em diferentes aldeias a presença de *omeggids* que desempenham funções “subordinadas”, isto é, tarefas cotidianas na casa de uma amiga também *omeggid*, normalmente mais velha. Essas pessoas recebem comida mas não

¹⁰ O nome próprio “Reagan” é utilizado como um nome *omeggid*, portanto feminino e diferente do nome de registro civil. Os *nombres de mujer* são normalmente atribuídos por amigas *omeggids* que já adotaram um nome feminino. Nessas situações, organiza-se uma *fiesta de tomadera*, em que haverá o consumo de bebidas alcóolicas, mas sem convidados do gênero masculino (namorados/maridos). Trata-se então de uma *noche de chicas*. Nessas noites, será considerado espirituoso oferecer o destilado de cana panamenho de marca SL, ostentando a garrafa com as iniciais SL, considerado aqui como acrônimo para *sólo locas* ou *somos locas*. A ritualização desse contexto festivo em que há atribuição de um nome *omeggid* revela paralelos interessantes com o festival *inna suid*, quando os Gunas consomem bebida fermentada (*chicha fuerte*) durante 4 dias. No último dia de festa, um nome “verdadeiro” (*sunna*) é atribuído para uma menina que deixou completamente a fase de primeira infância, por volta dos 6 anos de idade (o principal estudo sobre o ritual de *chicha fuerte* entre os Guna foi realizado por Prestán 1975).

decidem sobre a distribuição, situação que pode gerar desacordos, muitas vezes porque a *omeggid* subordinada deseja reservar comida para seus próprios namorados. Esse era o problema de Reagan, que acusava Madona de querer todos os rapazes só pra ela. Quando bebíamos e nos sentíamos *oes* (embriagados), Reagan me confidenciava suas paixões e pedia que eu não contasse pra ninguém. Ela reclamava que Madona lhe deixava uma única opção de flerte, Costan, que Madona considera como irmão.

A relação entre elas estava desgastada quando eu passei a morar com Madona. Reagan foi deixando de frequentar a casa e eu fui aos poucos assumindo suas responsabilidades domésticas. Os rapazes então começaram a me chamar de Diego Costan, uma brincadeira de que eu seria a namorada de Costan, amigo-irmão de Madona. Entendi por meio dessa brincadeira que a *omeggid* subordinada está sempre em relação potencial com o amigo-irmão da *omeggid* residente. Ao me chamarem por Diego Costan, os rapazes me proporcionavam um lugar classificatório específico de *omeggid* subordinada que eu passei a cumprir lavando pratos e talheres, varrendo a casa, descascando legumes e cozinhando.

Assim como acontece com a categoria “irmão” (*sussu*), as *omeggids* de Ugubseni podem chamar por “irmã” (*iolo*) alguém que faz parte de sua família consanguínea. Nesses casos, contudo, não se trata de uma irmã reconhecida desde o nascimento como do gênero feminino (não se trata de uma mulher cisgênera), mas uma irmã que também se reconhece como *omeggid*.

* * *

É importante ressaltar que as formas de endereçamento *sussu* (irmão) e *iolo* (irmã), no momento em que são utilizadas por pessoas *omeggids*, não repetem simplesmente um ideal de relação consanguínea. Mais que isso, quero chamar atenção para o fato de que, no contexto da socialidade *omeggid*, essas formas de apelação operam uma transformação relativa à pessoa que fala. Esse ponto se tornará mais claro a partir de uma análise da terminologia empregada pelos Gunas para dar conta das relações de germanidade:

– TERMINOLOGIA DE PARENTESCO: GERMANIDADE –				
	IRMÃO MAIS VELHO	IRMÃO MAIS NOVO	IRMÃ MAIS VELHA	IRMÃ MAIS NOVA
falante do gênero masculino	<i>ia</i>	<i>urba</i>	<i>buna</i>	
falante do gênero feminino	<i>sussu</i>		<i>iolo</i>	<i>urba</i>

Analizando a terminologia para as relações de germanidade, verificamos que os termos de parentesco discutidos aqui – *sussu*, *iolo* – correspondem ao endereçamento proferido por uma pessoa do gênero feminino. A apropriação dessas categorias por parte das *omeggids* em Uggubseni acontece em um contexto de consanguinização das relações de amizade (ou, simplesmente, um contexto de produção de consanguinidade).

No quadro das relações estritamente consanguíneas, as *omeggids* se situam geralmente em um campo relacional reservado ao gênero masculino, chamando seus irmãos genealógicos do gênero masculino pelos apelativos *ia* (irmão maior) ou *urba* (irmão menor), de acordo com a sequência de nascimentos, e suas irmãs genealógicas por *buna* (termo genérico, sem marcar geração). É interessante notar que, no caso das relações de amizade consanguinizada, as *omeggids* se chamam entre si sempre por *iolo* (irmã mais velha), termo utilizado reciprocamente, isto é, sem estabelecer efetivamente uma hierarquia geracional. Isso porque o termo “irmã mais nova” (*urba*) é o mesmo que aquele para designar o “irmão mais novo”, de modo que a apelação *iolo* serve justamente para marcar de modo inequívoco a posição feminina das duas pessoas envolvidas no contexto de enunciação.

Diferente de uma extensão simples da lógica consanguínea para outro universo de interação, os usos da terminologia de parentesco que analisamos nesta seção correspondem àquilo que J. L. Austin (1962) considera um ato verbal performativo (*speech act*). O fato de as apelações *sussu* e *iolo* não serem empregadas para as relações de consanguinidade nos permite afirmar que a germanidade performativa constitui nesse caso um modelo relacional *sui generis* e sem precedentes no esquema de vínculos consanguíneos em que uma pessoa *omeggid* está implicada. Vimos, no entanto, que um irmão genealógico pode ser eventualmente considerado *sussu*; uma irmã genealógica *omeggid* pode ser considerada eventualmente *iolo*. Nesses casos, quando passa a incluir parentes consanguíneos *de facto* – parentes relacionados por uma genealogia comum –, então a paródia se torna o próprio modelo. As apelações *sussu* e *iolo*, conforme utilizadas por pessoas *omeggids*, conjugam estrutura e estratégia. Elas estendem, agora sim, para o universo consanguíneo, um modelo de interação que condensa duas transformações: a amizade consanguinizada e a identificação daquele que fala com o gênero feminino.

Amizade como “modo de vida”

À guisa de conclusão, quero refletir sobre a dissidência em relação à heterossexualidade cisgênera em um sentido que possa iluminar experiências de resistência frente à captura histórico-política da “homossexualidade” por parte de juízes, mé-

dicos e confessores (Foucault 1976, 1988); experiências que seguem resistindo no contexto da captura contemporânea da intimidade dissidente por uma linguagem dos direitos sexuais que está na base dos processos de “cidadanização” (Carrara 2010, 2012, 2013).

Em revisão crítica da hipótese repressiva advinda da psicanálise, Foucault argumentou que a moral vitoriana teria atuado na especiação das “sexualidades periféricas” (1988:50), aquelas que acontecem fora do quarto dos pais, onde a atividade sexual é regular e procriativa. Através de uma “implantação perversa” (1988:43), a homossexualidade surge como uma figura da sexualidade quando é desvinculada da prática da sodomia para integrar um saber médico ou psicológico. A homossexualidade deixa de significar um “ato proibido” e passa a manifestar uma espécie de androgenia interior ou hermafroditismo da alma.

Os trabalhos recentes de Sérgio Carrara sobre a “cidadanização das sexualidades e expressões de gênero não normativas” (2013) atiram nossa atenção para a emergência de uma nova configuração de “sexualidade” como relativa à linguagem dos direitos (2010, 2012). A emergência histórica de sujeitos sexuais de direitos é analisada por Carrara (2015) como uma transformação do “dispositivo da sexualidade” foucaultiano que vem acompanhada de um estilo próprio de regulação moral. O reconhecimento legal das famílias homoafetivas é um sinal incontestável dessa nova configuração da sexualidade. No contexto contemporâneo da democracia liberal, pode-se dizer que o casamento civil constitui um “passo crucial do processo mais amplo de cidadanização da diversidade sexual e de gênero” (Carrara 2015).

Na esteira das percepções finas oferecidas por Carrara, e olhando para o Ocidente contemporâneo a partir da perspectiva *omeggid*, pode-se dizer que o casamento civil entre ‘pessoas do mesmo sexo’ estende para a homossexualidade um modelo de relações que procura conciliar amor, desejo, (re)produção, propriedade e felicidade. Procurei neste artigo mostrar que o parentesco *queer* ou transviado, contudo, não é novo: existe antes da lei como um modo de “cuidado” estruturante das relações de mutualidade. Associações baseadas em uma “ética do cuidado” (*care ethics*), mesmo se não são reconhecidas pelos termos da lei (casamento, adoção, consanguinidade), demonstram a potência do parentesco performativo como modo de organizar a percepção das relações mútuas ou, nas palavras de Janet Carsten (2000), *cultures of relatedness*.

A distinção bem marcada entre “cuidado” e “justiça” assumiu relevância especial para as teorias da moral no período moderno. Conforme notou Annette Baier (1994), a ênfase moderna recai sobre a expectativa de justiça em resposta ao cumprimento (ou transgressão) das regras e obrigações. Foi Joanna Overing (1999) quem introduziu essa discussão no campo da etnologia ameríndia. Valorizando a

“confiança apropriada” como força motriz das “culturas gerativas” (*generative cultures*) na Amazônia, Overing tornou particularmente operativas para o universo ameríndio tanto a noção de “cuidado” (*care*), proveniente da filosofia moral feminista, quanto aquela de “estruturas performativas” de Marshall Sahlins (1985). Em seguida, a partir do caso Yanesha (Amazônia peruana), Fernando Santos-Gra-nero (2007) apresentou uma reflexão sobre a amizade como sistema de relações comparável ao parentesco.

Uma abordagem do parentesco *queer* a partir desse conjunto de questões parece interessante na medida em que permite ressaltar a dimensão eletiva, “*families we choose*” (Weston 1991). De acordo com essa perspectiva, passamos a considerar “*kinship as an extension of friendship, rather than viewing the two as competitors or assimilating friendships to biogenetic relationships regarded as somehow more fundamental*” (Weston 1991:118)¹¹.

Enfatizando a amizade como modo de estruturar relações, alinhamo-nos com a preocupação foucaultiana acerca do casal de amigos como central à experiência da homossexualidade, entendida por Michel Foucault como um “modo de vida”, isto é, para além de sua definição nos termos de um desejo ou uma atividade sexual. Nos últimos anos de sua vida, Foucault concedeu entrevistas importantes em que buscava relacionar a homossexualidade com um modo de vida e, sobretudo, com um projeto de felicidade. Pensando com o último Foucault (1981:38), estaríamos em condições de afirmar que “a homossexualidade não é uma forma de desejo, mas algo desejável” (leia-se “um modo de vida”).

O parentesco transviado corresponde a uma maneira de tecer relações de mutualidade e produzir “modos de vida” a partir do idioma do parentesco, mas sem que haja adesão completa aos ideais de reprodução, monogamia, e transmissão de propriedade. Essa forma de parentesco deve ser entendida como um fenômeno concreto que esteve historicamente relacionado aos “transviados”, incluindo parcelas da população que hoje se reconhece por LGBT. Em outras palavras, não é o caso aqui de postular uma tipologia de organização coletiva que “emana” naturalmente da socialidade LGBT anterior ao paradigma do casamento civil; trata-se, ao invés disso, de considerar a criatividade ou competência social de atores concretos

¹¹ Warren Shapiro (2012, 2013, 2014) sustenta uma perspectiva radicalmente contrária às análises “performativas” do parentesco, ilustradas pelo trabalho de Kath Weston (*Families we choose*) e sintetizadas pela bela reflexão de Marshall Sahlins (2013). Para Shapiro, o “parentesco performativo” deve ser entendido como extensionismo das lógicas de reprodução e procriação. Paralelamente, a independência das vivências de gênero e sexualidade em relação à sua função reprodutiva vem ganhando espaço na reflexão antropológica sobre parentesco e relacionalidade (Moisseeff 2012, 2018; Collard & Zonabend 2013; Weber 2013; Hamberger et al 2018, Madi Dias 2017b).

na produção de relações de intimidade que estão à margem dos processos institucionais de normalização ou subjetivação normalizante.

A hipótese de Foucault é de que o “problema da homossexualidade” teria origem no século XVIII de modo concomitante ao surgimento das instituições modernas e o enfraquecimento da noção de “amizade”. Foucault considera a conjugalidade matrimonial como um tipo de relação extremamente pobre e esquematizada. Procurando alternativas para a normalização, o autor pergunta (1981:38): “Que relações podem ser, através da homossexualidade, estabelecidas, inventadas, multiplicadas, moduladas?”. E conclui: “devemos buscar nos tornar homossexuais e não persistir em reconhecer que o somos”.

A atitude sugerida por Foucault se refere à afirmação de um “modo de vida” ao invés do reconhecimento de uma sexualidade essencial. O contexto atual de emergência de sujeitos sexuais de direitos (Carrara 2015) parece indicar um caminho contrário em que a população LGBT se abstém de oferecer novos modelos de relacionalidade, submetendo a intimidade outrora dissidente às tecnologias institucionais de normalização.

O devir-homossexual proposto por Foucault (1981), que prefiro chamar devir-transviado, corresponde justamente ao esvaziamento do peso institucional, à experiência não normativa mas potencialmente “múltipla” de prazer e afeto, à valorização das capacidades sociais dos atores na produção dos códigos, enfim, à criatividade e à escolha pessoal.

Recebido: 28/07/2017
Aceito para publicação: 15/05/2018

Referências bibliográficas

- AUSTIN, J. L. *How to Do Things with Words*. Cambridge: Harvard University Press, 1962.
- AYOUCHE T. “Sexe et genre sur le divan ou pour une psychanalyse mineure”. Préface de l’ouvrage de T. Besnard-Santini: *Sexe et genre sur le divan. Théories du sexuel dans le discours de la clinique psy en France contemporaine*. Paris : L’Harmattan, 2017.
- _____. *Psychanalyse et hybridité : Genre, colonialité, subjectivations*. Louvain : Leuven University Press, 2018.
- BAIER, A. *Moral prejudices: essays on ethics*. Cambridge: Harvard University Press, 1994.
- BATESON, G. *Steps to an ecology of mind*. The University of Chicago Press, 2000 [1972].
- BELAUNDE, L. E. “Parrots and Oropendolas: the Aesthetics of Gender Relations among the Airo-Pai of the Peruvian Amazon”. *Journal de la Société des Américanistes* v. 80 pp. 95-111, 1994.
- _____. *El Recuerdo de Luna: Género, Sangre y Memoria entre los Pueblos Amazónicos*. Lima: Universidad Mayor de San Marcos, 2005.
- BENTO, B. “Gênero: uma categoria cultural ou diagnóstica?”. Margareth Arilha, Thaís de Souza Lapa, Tatiane Crenn Pisaneschi: *Transsexualidade, travestilidade e direito à saúde*. São Paulo: Oficina Editorial, 2010.
- _____. “Queer o quê? Ativismo e estudos transviados”. *Revista Cult* n. 193 pp. 43-46, 2014.
- _____. *Transviados: gênero, sexualidade e direitos humanos*. EdUFBA, 2017.
- BUTLER, J. *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge, 1990.
- CARRARA, S. “Políticas e direitos sexuais no Brasil contemporâneo”. *Bagoas* n. 5 (UFRN), 2010.
- _____. “Sexualidade e Moralidades: a emergência dos direitos sexuais”. IFCH/Unicamp, Campinas: 17-mai-2012.
- _____. “Négocier les frontières, négocier aux frontières: l’anthropologie et le processus de «citoyennisation» de l’homosexualité au Brésil”. *Brésil(s) - Sciences humaines et sociales* n. 4, 2013.
- _____. “Moralidades, racionalidades e políticas sexuais no Brasil contemporâneo”. *Mana* [online] v. 21 n. 2, 2015.
- CARSTEN, J. *Cultures of Relatedness: New Approaches to the Study of Kinship*. Cambridge University Press, 2000.
- COELHO DE SOUZA, M. & FAUSTO, C. “Reconquistando o campo perdido: o que Lévi-Strauss deve aos ameríndios”. *Revista de Antropologia* v. 47 n. 1 pp. 87-131, 2004.
- COLLARD, C. & ZONABEND, F. “Parenté sans sexualité. Le paradigme occidental en question”. *L’Homme - revue française d’anthropologie* v. 206, 2013.

- DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *Kafka: Pour une littérature mineure*. Paris : Les éditions de Minuit, 1975.
- _____. *Capitalisme et schizophrénie 2 : Mille plateaux*. Paris : Les éditions de Minuit, 1980.
- FAVRET-SAADA, J. “Être affecté”. *Gradhiva: Revue d'Histoire et d'Archives de l'Anthropologie* n. 8 pp. 3-9, 1990.
- FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité : la volonté de savoir*. Paris : Gallimard, 1976 [citações em português - Rio de Janeiro: Graal, 1988].
- _____. “De l'amitié comme mode de vie”. Entretien avec R. de Ceccaty, J. Danet et J. Le Bitoux. *Gai Pied* n. 25 pp. 38-39, avril 1981 [*Dits et Ecrits* tome IV texte n. 293].
- _____. “Le gai savoir”. *Mec magazine* n. 5 pp. 32-36, June 1988.
- _____. “Le gai savoir II”. *Mec magazine* n. 6-7 pp. 30-33, July-Aug 1988.
- _____. “O saber gay”. *Ecopolítica* n. 11, 2015. Acesso em 28-Jul-2017: <https://revistas.pucsp.br/index.php/ecopolitica/article/view/23545>
- FORTIS, P. “Artefacts and Bodies among Kuna People from Panama”. E. Hallam & T. Ingold (eds.). *Making and Growing: Anthropological Studies of Organisms and Artefacts*. Farnham: Ashgate, 2014.
- GONÇALVES, M. A. *O Mundo Inacabado. Ação e Criação em uma Cosmologia Amazônica. Etnografia Pirahã*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2001.
- _____. “Do cromático ao diatônico: as mitológicas e o pensamento ameríndio”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* v. 22 n. 65 pp. 173-181, 2007.
- _____. *Traduzir o Outro: etnografia e semelhança*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2010.
- HAMBERGER, K.; MADI DIAS, D. et al. “Peut-on penser la parenté sans songer à la procréation ?”. *Atelier d'Analyse Anonyme - Équipe Parenté et logiques relationnelles*. Paris : Laboratoire d'anthropologie sociale, 2018.
- HERTZ, R. “A preeminência da mão direita: um estudo sobre a polaridade religiosa”. *Religião e Sociedade* n. 6 pp. 99-128, 1980.
- LAGROU, E. *A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre)*. Rio de Janeiro: TopBooks, 2007.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Histoire de lynx*. Paris : Plon, 1991.
- MADI DIAS, D. *Gênero disperso: estética e modulação da masculinidade Guna (Panamá)*. Rio de Janeiro: Tese de doutorado PPGSA-IFCS/UFRJ, 2015a.
- _____. “O coração de uma mulher: gênero, afeto e ciclo de vida entre os Kuna do Panamá”. *Foucault na Amazônia? Sexualidades Indígenas*. Museu Nacional - UFRJ: NANSI/ NAIPE/ CEstA, 2015b.
- _____. “A aliança enquanto drama: est/ética da masculinidade no contexto de uma economia afetiva uxorilocal (Guna, Panamá)”. *Mana* v. 23, 2017a.
- _____. “La fonction Omeggid : genre, parenté et résidence dans le système uxorilocal Guna (Panamá)”. *Penser le transgenre dans les populations amérindiennes*

- d'Amérique latine*. Maison Archéologie et Ethnologie - Université Paris Nanterre : LESC/ EREA, 2017b.
- _____. "Partir pêcher, partir se marier : l'économie affective au sein de la résidence uxorilocale Guna (Panama)". *Annales de la Fondation Fyssen* v. 31, 2018.
- MARGIOTTI, M. *Kinship and the saturation of life among the Kuna of Panamá*. Doctoral dissertation. University of St. Andrews, 2010.
- McCALLUM, C. "Aquisição de gênero e habilidades produtivas. O caso Kaxinawá". *Revista Estudos Feministas* v. 7 n. 1-2 pp. 157-175, 1999.
- _____. *How Real People are made. Gender and Sociality in Amazonia*. Oxford: Berg Publishers, 2001.
- MOISSEEFF, M. "La procréation dans les mythes contemporains : une histoire de science-fiction". *Anthropologie et sociétés* v. 29 n. 2, 2005.
- _____. "L'Objet de la transmission : un choix culturel entre sexe et reproduction". Karl-Léo Schwering (sous la direction de). *Se construire comme sujet entre filiation et sexuation*. Toulouse, Éditions Érès: 2012.
- _____. "Jouir ou se reproduire ? Les voies d'autonomisation de l'individu et leurs ressorts idéologiques". Entretien avec Emmanuel de Vienne. *Terrain - revue d'anthropologie et de sciences humaines*, mis en ligne le 20 février 2018.
- NORDENSKIÖLD, E. *An historical and ethnological survey of the Cuna Indians*. Göteborg: Etnografiska Museet, 1938.
- OVERING, J. "Personal autonomy and the domestication of self in Piaroa society". G. Jahoda and I.M. Lewis (eds.). *Acquiring Culture: Cross Cultural Studies in Child Development*. London: Croom Helm, 1989.
- _____. "A estética da produção: o senso da comunidade entre os Cubeo e os Piaroa". *Revista de Antropologia* v. 34 n. 2 pp. 7-33, 1991.
- _____. "Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica". *Mana* [online] v. 5 n. 1 pp. 81-107, 1999.
- PERLONGHER, N. *O negócio do michê: a prostituição viril em São Paulo*. SP: Brasiliense, 1987.
- PRESTÁN SIMÓN, A. *El uso de la chicha y la sociedad Kuna*. México, Instituto Indigenista Interamericano. Ediciones especiales 72, 1975.
- SAHLINS, M. *Islands of History*. The University of Chicago Press, 1985.
- _____. *What kinship is – and is not*. The University of Chicago Press, 2013.
- SANTOS-GRANERO, F. Of fear and friendship: Amazonian sociality beyond kinship and affinity. *Journal of the Royal Anthropological Institute* v. 13 n. 1 pp. 1-18, 2007.
- SCHNEIDER, D. *American Kinship: a cultural account*. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1980.
- SHAPIRO, W. "Extensionism and the nature of kinship". *Journal of the Royal Anthropological Institute* v. 18 n. 1, 2012.

_____. “The nuclear family and its derivations: that’s what kinship is!”. *Journal of the Anthropological Society of Oxford* v. 5 n. 2, 2013.

_____. “Contesting Marshall Sahlins on Kinship”. *Oceania* v. 84 n. 1, 2014.

WEBER, F. “La parenté sans la reproduction ?”. *Médecine de la Reproduction, Gynécologie Endocrinologie* v. 15 n. 1, 2013.

WESTON, K. *Families We Choose: Lesbians, Gays, Kinship*. New York: Columbia University Press, 1991.