

**Do “sexo malfeito”.  
Transformações morais e dispositivos de sexualidade  
indígena**

***Patricia Carvalho Rosa***  
***UFPR***

**Resumo:** Este artigo explora a ideia de “sexo malfeito”, glosa disposta por sujeitos Ticuna ao dispositivo de sexualidade operativo no âmbito de suas alianças matrimoniais. Toma-se como foco de análise epistemologias políticas e morais que o circunscrevem, simultaneamente, enquanto relações incestuosas (womãtchi), prescrevendo laços entre pessoas proximamente aparentadas, consanguíneos ou afins, e as transformações pelas quais suas variações se expressam, particularmente comunicadas a partir dos efeitos da conversão religiosa, alterando-se em noções de “pecado”.

**Palavras-chave:** sexualidade; parentesco; aliança; dispositivo.

## **Of “botched sex”.**

### **Moral transformations and indigenous sexuality device.**

**Abstract:** This article explores the idea of "botched sex" disallowance arranged for Ticuna subjects to operating sexuality device within their matrimonial alliances. Taking as the focus of analysis the political and moral epistemologies that circumscribe it simultaneously as incest theory (womãtchi), prescribing ties between people closely related, by consanguinity or affinity, and the transformations which its variations are expressed, particularly from the religious conversion phenomena, that change it in concepts of "sin."

**Key-words:** sexuality, kinship, alianse, device.

## **Del “sexo mal hecho”.**

### **Transformaciones morales y dispositivos de sexualidad indígena.**

**Resumen:** Este artículo explora la idea de “sexo mal hecho”, glosa dispuesta por sujetos Ticuna al dispositivo de la sexualidad operativo en el ámbito de sus alianzas matrimoniales. Se toma como foco de análisis epistemologías políticas y morales que lo circunscriben, simultáneamente, como relaciones incestuosas (womãtchi), prescribiendo lazos entre personas próximamente emparentadas, consanguíneos o afines, y las transformaciones por las cuales sus variaciones se expresan, particularmente comunicadas a partir de los efectos de la conversión religiosa, alterándose en nociones de “pecado”.

**Palabras-clave:** sexualidad, parentesco, alianza, dispositivo.

Anos atrás, logo ao iniciar as interlocuções com pessoas ticuna<sup>1</sup>, ouvi de Sara e Juliana que “casais indígenas de mesmo sexo”, indiferentemente de serem homens ou mulheres, são considerados, em determinados contextos, extensões negativadas de alianças conjugais. Nesta lógica relacional, “casais de mesmo sexo” aparecem situados como variações de “parentes womãtchi” [incestuosos], cujas situações matrimoniais são depreciadas e por vezes desautorizadas. A associação semântica que define e articula estas duas formas maritais produz efeitos deletérios aos fluxos de socialidades cotidianos, particularmente conhecidos no âmbito das micropolíticas de parentesco que incidem nas “negociações” dos arranjos matrimoniais. As relações incestuosas ou aquelas entre “casais de mesmo sexo”, descritas ambas como “perigosas” ou “poluídas”, têm suas contenções explicadas pelo entendimento de que estes laços conjugais revelam “versões de sexo malfeito”, projetando sobre ambas as formas de casais expressões de relações geradoras de tipos de “parentes vazios”.

Entendendo-se que o casamento é um operador que estabiliza diferenças em variadas escalas político-afetivas, manejando e relacionando alteridades intra e interétnica, com efeito, tal instituição indígena manifesta-se como momento propício, por isso relevante, de fabricação da pessoa e do parentesco. Nessa trama a categoria “parente vazio”, para fins de descrição e análise, é empregada como domínio relacional, denotando estatuto e posição da pessoa ticuna, que tem projetada em suas experiências conjugais efeitos débeis de continuidade de certos modelos de fabricação de parente e de parentesco, também, por conseguinte, a outras possibilidades de alianças e circuitos de socialidades.

Argumenta-se, com base neste contraste etnográfico, que casais incestuosos ou “pecadores” – qualitativo atribuído ao “casal de mesmo sexo” e outros tipos de casais – são correspondentes, no âmbito das análises do parentesco, a uma série de lacunas ou interrupções nos circuitos convencionais de trocas possibilitadas pela aliança matrimonial. Dentre estes intervalos, destacam-se processos de “fazer mais parentes” – reprodução de consanguíneos e afins –, direta e inseparavelmente referenciados às socialidades femininas e masculinas conectadas em posições e ações alternadas e continuadas para a fabricação de corpos-parentes. Dizem que, para ter eficácia social como “casamento bem feito”, as relacionalidades conjugais devem ser efetuadas entre partes diferentes na relação – corpos, fluidos, sexo, gênero, clã, metades, nomes –, reiterando a filosofia ameríndia, da qual os Ticuna que conheço são signatários, da centralidade da diferença e da garantia da boa distância para a manutenção do socius e da própria identidade (Overing, 1984; Hérítier, 1994; Lévi-Strauss, 1993; Coelho de Souza, 2008).

No caso aqui focalizado, argumenta-se, a partir da lógica indígena, que casais incestuosos são “parentes vazios” por acumularem semelhanças de pertencimento clânico ou consanguíneo, e nesta “mistura” equivocada de partes da pessoa eles não produzem escalas de diferenças mínimas, residindo aí a movente do tolhimento a alianças maritais desse tipo. Desafortunados, os casais incestuosos vão, paulatinamente, minimizando suas potências relacionais ao se tornarem, assim como seus filhos, corpos relacionais alvos de ataques de

---

<sup>1</sup> Os Ticuna, povo indígena de língua epônima, habitam as margens e interflúvios do rio Solimões, no sudoeste do estado do Amazonas e têm seus territórios justapostos na tríplice fronteira que intersecciona Brasil, Peru e Colômbia.

entidades letais, o “Yereu”, “o bicho que pega gente de carne trançada”.<sup>2</sup> Portanto, tais tipos de parentes, como afirmam alguns Ticuna, ativam agenciamentos no fluxo contrário às extensões do parentesco, “virando parentes sozinhos”, uma vez que seu isolamento parcial é provocado justamente pela iminente possibilidade de ataques fatais, o que culmina no esquecimento e decesso dos laços de parentesco. São relacionamentos, em suma, cujos efeitos tornam os parentes destes “entristecidos”.

Por sua vez, “casais de mesmo sexo”, igualmente pelo excesso de similaridade, são apresentados como “parentes vazios” pelas justaposições generizadas, “homens com homens, mulheres com mulheres”. Os contrastes etnográficos de interesse nessas comparações relacionais residem no fato de que para alguns indígenas, especialmente as figuras de “autoridades” dos “pastores parentes”, estes “casais de mesmo sexo” são “os parentes gays”; “parentes machudas”; aqueles que, em certas circunstâncias, “precisam ser consertados”, “curados”, “salvos”. O ultraje dessas relações é entendido mediante discursividades de que essas condutas homossexuais desestabilizam uma série de valores e códigos e se impõem como uma gramática imoral aos modos de ser desses sujeitos.

Justamente nessas intersecções ontológicas é que se reúnem os princípios e referentes moldantes das moralidades sexuais que, plurais e conflitivas, provocam as possibilidades de transformações nos contextos indígenas, produzindo diferentes “versões” e normativas acerca do que se constituem modos de relações de “sexo malfeito”. Por um lado, este texto busca descrever e apresentar alguns apontamentos incipientes sobre a incidência desses contrastes para pensarmos as relações de gênero e de poder que se mobilizam conjuntamente às transformações do conceito de “sexo malfeito”, tratando-o como um dispositivo no sentido foucaultiano, destacando a sexualidade no âmbito das práticas discursivas que as conformam como experiências de interesse.

Desse modo, não se objetiva a seguir descrever ou discorrer sobre as práticas sexuais em si, tampouco busca-se traçar qualquer tipo de análise de causalidade em relação à presença de “casais de mesmos sexo” ou da emergência do fenômeno da homossexualidade entre os Ticuna. Com este recorte analítico pretende-se, em parte, observar os rendimentos etnográficos acerca das proibições de “casamentos de mesmo sexo”, porque vinculadas com diferentes perspectivas sobre manejo da sexualidade. Tais proibições nos conduzem ainda a refletir sobre as implicações de ser “casal de mesmo sexo” nas elaborações de identidades sexuais, não apenas definidas pelas escolhas sexuais, mas pelas atividades e engajamentos além do casamento e da vida conjugal que os constituem, o que inclui a participação nos rituais, nas economias de subsistências e laborais, guiadas, muitas vezes, pelas lógicas de divisão complementar entre socialidades definidas como femininas e masculinas.

Por outro lado, e em contiguidade, as problemáticas que articulam versões de casamentos equivocados, ora por experiências de incesto, ora por experiências de “pecado do sexo”, referem-se aos agenciamentos particulares que articulam as coexistências de artifícios reguladores dos desejos, apresentados por meio da atuação de entidades não-humanas, o “Yereu” e, ao que nos interessa enfatizar, as figuras de poder dos “pastores parentes”. Cada

---

<sup>2</sup> “Carne mal trançada”, “mal tramada”, “mal misturada” são variações de glosas ao termo womatchi. Cf. Valenzuela (2010:10), onde o etnógrafo propõe desde sua rede de interlocução ticuna na Colômbia “carne torcida, pensamento torcido”.

qual torna-se responsável em seus domínios de ação coexistentes por “controlar” e “vigiar”, respectivamente, casais “womãtchi” e de “mesmo sexo”. Estas duas categorias sociais alocam-se numa ampla lista de figuras de “policiais de casamento e dos namoros”, que se estende aos pais e parentes próximos, aos agentes de saúde indígenas e professores. Estas duas em destaque, ao serem enunciadas como gestores morais do parentesco, expressam e explicam a necessidade sociológica do exercício de pedagogias moralizantes para aturem sobre “corpos poluídos”. Suas práticas, em cada ordem da sociopolítica indígena, articulam categorias de gênero e de sexualidade aos interesses de aliança e afetos Ticuna.

Assentar a problemática central do debate aqui proposto no “sexo malfeito”, desde a perspectiva poliforma que este assume, permite precisamente compreendê-lo no bojo de uma complexa teia de inter-relações dos Ticuna e seus “muitos jeitos de ser homem e mulher”. Assim, as intersecções entre noções de “sexo malfeito” e casamentos de “casais de mesmo sexo” dimensionadas às problemáticas da aliança estão relacionadas também a partir do entendimento de gênero como locus de provimento de modelos de relationalidades, geradores de fronteiras discursivas e como símbolo de relações. Emprega-se, nessa perspectiva, o gênero como um princípio de análise performativa, ocupando-se em entender o que ele faz, o que comunica entre termos de relações que interligam homens e mulheres e eles entre si (Strathern, 2006).

Nesta esteira, o objetivo central deste artigo, com base na comparativa etnográfica exposta, é refletir como se dão as articulações transformacionais envolvendo o dispositivo ticuna da sexualidade, materializado na ideia indígena de “sexo malfeito”. Preocupa-se em descrever uma sorte de modos através dos quais sua existência engendra e atualiza os critérios e valores que circulam nos regimes de troca matrimonial e sistemas de aliança em tela. Para tanto, o enfoque desta exposição tem como aporte etnográfico as experiências de Juliana e Sara, que, enquanto “casal de mulheres (tügümucügü)”, nos explicarão fluxos e efeitos particulares destas relações entre “casais de mesmo sexo”, pivôs e produtoras de “desentendimentos”, “arranjos” ou “alteração” nos “jeitos de ser parente”, “nos jeitos de ser gente, homem ou mulher”.

Assim, o desafio é transitar pelas lógicas relacionais indígenas buscando compreender como estes sujeitos e seus processos de “negociações” a respeito dessas práticas matrimoniais se realizam, lançando luz às arenas de disputa de saberes desencadeados nas micropolíticas de parentesco. Particularmente, olha-se nessa trama modos através dos quais esse casal de mulheres reivindica o reconhecimento desse relacionamento em tempos de forte presença de regimes de conhecimento evangelizados acionados pelos “parentes pastores”, principais “proibidores” de “casais de mesmo sexo”. Para conduzir essas descrições e análises do “sexo malfeito” como dispositivo da sexualidade ticuna, pergunta-se o que ocorre quando justaposto ao aparato convencional de aliança orientada pela exogamia clânica, além das posições dos cônjuges potenciais entre consanguíneos e afins, também se torna relevante saber a respeito das práticas e opções afetivo-sexuais dos pares matrimoniais?

A partir dessa relação, o texto propõe observar experiências que alargam as fronteiras de inteligibilidade cultural a outros jeitos de ser e seus modos de pensar sobre relações homossexuais e o ser indígena. Importante destaque é dado, nesse sentido, às formas de relationalidades desses sujeitos com os domínios exteriores, com os quais ambos, homens e mulheres, diferentemente,

tecem socialidades e cujos efeitos de suas ações nas micropolíticas relacionais mobilizam arenas de atualização dos referentes culturais e modos de atuarem e gerirem seus corpos e a construção sempre em movimento dos sentidos de “sexo malfeito” e da pessoa ticuna.

## **Do “parentesco oficial”, os casamentos e a “regra das nações”**

Inicialmente proposto e caracterizado como uma condição negativa às práticas de produção matrimoniais e, por extensão, ao parentesco, “sexo malfeito” surge no repertório de conhecimento de meus interlocutores como imagem de “womãtchi”, conduzindo-nos ao célebre assunto do incesto clânico ou consanguíneo, quando informam, a exemplo de outros casos ameríndios, que experiências desastrosas levadas a cabo pelos demiurgos fez surgir, segundo a historicidade nativa, “a regra das nações” ou dos clãs<sup>3</sup>. Essas formas de governamentalidade locais são contextualizadas nas “falas/conhecimentos dos antigos” como a “primeira regra sobre jeitos sobre casar certo e fazer bem parentes”, como sintetizam alguns sujeitos ticuna.

Abordar o tema do casamento e do parentesco dimensionado às realidades ticuna não é um objeto novo. Ele marca presença no vasto material etnográfico produzido sobre esta etnia e a região pelo menos desde a década de 1950 com a publicação da monografia de Curt Nimuendajú, “The Tikuna”. Já neste seminal trabalho temos esboçado um modelo de organização social e de sociopolítica, com a qual este trabalho e outros estudos contemporâneos são congruentes, que descreve o regime ideal de aliança matrimonial ticuna assentado no sistema exogâmico. Tal regime de troca é posto em marcha pela presença de um par de metades não nominados, no âmbito do qual se estende um número flexível de clãs patrilineares, e a partir dos quais se elege sem restrições os pares conjugais preferenciais.

Nesse aparato de trocas, “os primos certos de casar”, para cumprir “bem a regra das nações”, seriam o equivalente na linguagem antropológica aos primos cruzados bilaterais, a quem, no idioma de parentesco local, sem distinção de gênero, alocam-se a posição de “patcha tchata’a”. Em efeito, “os primos não certos de casar” seriam aqueles que se situam, então, nas posições assumidas de “patchaueya” às mulheres, ou “pachatanae” aos homens, configurando, assim, analogias aos primos paralelos e germanos bilaterais (Goulard, 1998; Rosa, 2013, 2015b).

Para casar bem, nesta perspectiva convencional, há que se cumprir as “regras das nações”, “há que trocar lados [grupos clânicos] entre homens e mulheres”, ensinavam-me Sara e Juliana, seguindo, como enfatizam, o “cruzamento dos clãs”. A proeminência sobre o cumprimento deste princípio de troca exogâmica heteronormativa descreve uma possibilidade valorizada de vínculo conjugal realizada com o cônjuge preferencial, que se encontra neste sistema dual, na mesma geração.

A “regra das nações” emerge como um dos dispositivos de controle sociopolítico do parentesco e da socialidade ticuna (cf. Rosa, 2015 a, 2015c). Isso porque, para alguns interlocutores, este referente equivale “a regra

---

<sup>3</sup> “Nações” opera como homólogo de clã em grande parte da rede de interlocução de nossas pesquisas. A institucionalização desses termos classificatórios é explicada no mito de criação, gerando a partir daí os dois principais grupos classificatórios que orientam a cosmopolítica em tela (Cf. Nimuendaju, 1972[1952]; Oliveira Filho, 1988; Goulard, 1998, entre outros).

conhecida para fazer uma boa convivência entre os parentes”. Tais prerrogativas funcionam, por um lado, e fortemente dimensionadas ao ideal de evitação do “womãtchi”, como dito, cuja condição é reversa, assimétrica e “perigosa” à caracterização do que dizem conferir atributos a um “bom esposo”, ou a uma “boa esposa”.

Portanto, o dispositivo do “sexo malfeito” funciona, numa ordem relacional, desde os tempos prístinos, como um vetor antissocial de produção criativa ao parentesco e à aliança, e, por coextensão relacional, à pessoa ticuna. “Casar errado”, seguindo tais prescrições, em nível intraétnico, poderia ser sintetizado pelo descumprimento da “regra” exogâmica, desencadeando processos de “temores (mü’ü)”, “perigos (ãucümãũ)” e “entristecimento (ngetchãũ)”.

No patamar sociológico das dimensões simbólicas despertadas pelas condutas sexuais que orientam os discursos sobre casar certo ou errado, um modo de se “fazer boa convivência”, “casamento certo” e “parente feliz” comunicada nas “regras culturais” culmina numa das “perguntas de verificar” conhecidas em campo, que diz respeito, em poucas palavras, a saber se os cônjuges em pretensão são ou não “primos certos” de casar. Sabendo-se, assim, a qual clã pertence o pretendente à aliança conjugal, se conhecerá uma das possibilidades de cartografar o “jeito que o parente está na vida”, gerando condições de possibilidades à permissão ou negação da aliança conjugal e política no âmbito específico da “regra das nações” e suas derivativas nos processos de produção do parentesco e da pessoa.

### **Transformando-se nas misturas, o “pecado do sexo” e os “pastores parentes”**

Acontece que a “primeira regra” sobre modos de casar bem vem continuamente sendo afetada por processos de transformações semânticas, políticas e morais. Sara e Juliana preferem colocar a ideia de “womãtchi”, incesto, como uma das “versões da regra de casar”. Isso se passa em decorrência do que me informam constituir “movimentos de misturas de palavras e histórias”.

“Palavra” remete ao sentido de conhecimentos, conceitos e referentes socioculturais, enquanto “histórias” estão associadas aos processos de historicidades indígenas numa arena de abertura ao outro, aos exteriores que operam também como eixos definidores de suas próprias identidades sociais. Essa configuração, como apreendi, dá sentido à “palavra” “ã'caítchi”, cujas glosas e traduções sugerem algo no sentido de alterações, ou hibridez das formas de ser indígenas, quando se sublinha que “mudar jeitos de ser”, assumindo-se “lésbicas” ou “mulheres que gostam de mulheres”, não resulta “correr o risco de ser mais ou menos Ticuna”.

Nesse enredo, o lugar do “sexo malfeito” como um princípio geral de produção a uma boa aliança matrimonial é colocado em destaque pelas séries de variações que passa a assumir, como resume a proposição de seu Joaquim, pai de Juliana, importante liderança religiosa (pastor evangélico) e política (ex-cacique), com 64 anos, em seu contexto aldeão:

*Hoje tem outros jeitos de fazer sexo malfeito: tem parente que namora homem com homem, mulher com mulher. Um jeito de fazer casal de dois iguais, noutra jeito. Ai vira parente vazio. Igual aos womãtchi; igual aos solteiros [que praticam sexo malfeito] porque só namoram [relacionar-se sexualmente com alguém] e não*

*casam, não geram mais parentes, aliados; Isso no pensamento de alguns parentes também é feio, vira desonra; vira namorado. [...] Tem sexo malfeito que aprendemos com a chegada da nova palavra de Deus. Aí vira os namoros antes de casar vira pecado para os parentes crentes, diz que faz mulher perder prestígio e homem virar sem vergonha” [...] “Tem sexo malfeito de muitos jeitos, depende do pensamento e do jeito que a pessoa está se fazendo no mundo”; “[...] é assim, sexo malfeito é um saber nosso que veio se fazendo e mudando junto com nossos pensamentos e jeitos de estar nesse mundo com os outros parentes e conhecendo outras gentes de saberes diferentes nesse mundo; assim foi com os ancestrais, assim foi com os parentes pastores, com os parentes enfermeiros, com os parentes pajé. Tudo se misturando em palavras e histórias (Outubro, 2014; grifos meus).*

É nesse conjuntura de aberturas aos exteriores e da coexistência de referentes que a organização social e política dos Ticuna passa a compor as “misturas” ou a hibridez de perspectivas sobre os parâmetros de arranjos matrimoniais; não apenas gerando espaços aos “outros”, como exemplifica a inserção de não indígenas no seu sistema de classificação – quando criam um clã específico (woca – boi) àqueles aproximados pelo casamento interétnico, marcando, assim, o exterior contido –, mas também assumem, ao que interessa diretamente debater aqui, lugares para os “saberes” introduzidos pela religião evangélica pentecostal.

A essa altura, cabe um breve parêntese para contextualizar a emergência das figuras de poder-saber dos “pastores parentes” e seus efeitos nas micropolíticas de parentesco interseccionadas aos princípios de aliança conjugal, mostrando ao leitor de que modos a presença das instituições confessionais justapõem-se articuladas às transformações epistemológicas das noções de incesto e “pecado”. Ambos interconectam-se como marcadores de diferenças sociais e como veículos produtores de tipos de pessoas e parentes, quais sejam: “parentes poluídos”, ora como “parentes womãtchi”, ora como “parentes pecadores”. Nesta conjuntura, opta-se aqui por entender os contextos de emergência de gestores morais do parentesco para refletir acerca da fabricação da pessoa social do “parente pastor”. Como ator de controle social inserido num campo de relações de poder-saber, esta figura de “autoridade” política e moral age coerentemente com as filosofias políticas ticuna, justapondo, sem estar em concorrência, dois modelos de pedagogias: “as narrativas dos antigos”, identificando situações de incestos, e as “palavras de salvação”, que classificam “sexo malfeito” como “pecado”.

Macedo (1996), que se dedicou a uma análise política do fenômeno de conversão entre os Ticuna, nos sugere que as transformações ocorridas na religião, nas estruturas socioculturais indígena a partir da inserção dos movimentos religiosos, sobretudo, protestantes norte-americanos, é gerada pelo ensejo dos próprios Ticuna. Entre outras razões, o autor pontua que os seus interlocutores, no mesmo sentido do que aprendi em campo quinze anos depois de sua leitura desses fenômenos, viam nesta aliança um cenário positivo de troca.

Seu Joaquim, pai de Juliana, apresenta uma breve arqueologia desse processo de conversão, quando nos sumariza que as “versões” contemporâneas do casamento de seus parentes relacionam-se diretamente às mudanças ocorridas em decorrência da “chegada dos missionários Batistas, da chegada da palavra do pecado”. A “palavra pecado”, como princípio moral, não possui correlato em sua língua, ao que este senhor destaca a sua inserção como meio de “ajuda ao parentes”, especialmente num momento delicado em que se encontravam os Ticuna brasileiros, vítimas das violentas ações e impactos socioculturais deixados pelas empresas seringalistas na região, circunscritos

num longínquo processo colonial que os colocaram em contato com universos não indígenas desde, pelo menos, o século XVII (Cf. Oliveira Filho, 1988). Nesse contexto é que nos anos finais da década de 1950 se instalam as primeiras missões Batistas no Alto Solimões (Macedo, 1996).

Diferentemente de outros movimentos religiosos aos quais aderiram os Ticuna, como foi e segue sendo a Irmandade da Santa Cruz (Oro, 1989), de características messiânicas, a proposta de evangelização Batista não previa inicialmente mudanças radicais nos modos de vida indígena. E fora justamente por estar distanciada de propósitos de “mudanças radicais dos índios” que a missão evangélica se estabeleceu entre os Ticuna no Brasil, num contexto particular, descrito por eles como momento em que “era preciso mudar o jeito do parente viver”.<sup>4</sup> Do ponto de vista de Joaquim, a igreja apresentou-se como alternativa eficaz na medida em que

*ensinou os parentes a fazer conta e a ler; a pagar dívida do barracão e a fugir do controle do patrão; ajudou a fundar aldeias, a fazer escola, parente professor, parente pastor para ajudar nisso daí que virou nosso tempo de autonomia.*<sup>5</sup>

O “jeito” que “carecia” cuidado está claramente associado aos “males” sociais dessas situações históricas mais recentes, rememoradas pelos efeitos positivos que a interlocução com os pastores evangélicos oportunizou. Joaquim sintetiza uma categórica característica desse regime de “convivências” ao mencionar que “patrão tirava dignidade, a igreja devolvia”. Assim, num contexto de violências coloniais, em que os missionários protestantes podiam propiciar alguns recursos escassos, a “palavra de Deus” assumiu conotação de “melhorias de vida”, bastante correlacionada à retomada, pela resiliência política, “de tempos de força e autonomia”. Uma conjuntura bastante atraente se comparada aos contextos de convivência com os “patrões” e regionais.

Da conversão estratégica, destacam-se não apenas os processos que geraram os espaços sociais para as instituições confessionais, senão, sublinham-se os novos meios de “organizar e ensinar os parentes a viver bem” introduzidos pelas igrejas e pelo “pensamento crente” no cotidiano, lado a lado ao “sexo malfeito” convencional do incesto. Atravessados por referentes calcados nas éticas cristãs, a conversão introduz as práticas de casar na igreja, batismos, monogamia, confissões e cemitérios coletivos.

Nessa lógica, como resultante do que seu Joaquim, Sara e Juliana consideram “misturas de palavras”, o pastor assume lugar de “liderança”. Correlato àquelas posições assumidas e legitimadas pelo xamã e as autoridades parentais, o “pastor parente” passa a atuar como “conselheiro”. Salvaguardando as distinções e eficácias das ações de tais categorias sociais, seu Joaquim nos explica os conflitivos ambientes dessas “misturas”, informando, como exemplo, que “pajé cuida da doença de índio; o pastor não sabe disso, ela cuida dos pensamentos poluídos”, “dos pecados”.

Dimensionando, assim, estes campos de conhecimento no que, contemporaneamente, se tornaram, em algumas circunstâncias, arenas de

4 Cf. Lima (2013), Goulard (1998), (López Garcés, 2003) a respeito do panorama desses processos de conversão e as distinções entre as vertentes religiosas atuantes entre os Ticuna bem como aspectos complementares sobre os efeitos desses diálogos.

5 Roberto Cardoso de Oliveira (1996), numa síntese de tal situação, que para efeitos contextuais podemos descrever, aponta que a população do Solimões, até meados do século XX, esteve organizada por três “categorias de papéis” na economia regional: os proprietários de terras, que dominavam a política e estavam no topo da pirâmide social; a população das cidades, composta por prestadores de serviço, funcionários públicos e privados e por comerciantes; aos Ticuna era relegado o lugar mais à base da estrutura, espaço reconhecido pela mão de obra barata e pela socialização dos corpos. Com efeito, para que seguissem alienados aos projetos de ocupação de seus territórios, relata o autor, os Ticuna foram fadados, como se previa na política indigenista nacional, a incorporarem-se “aos mundos dos brancos”.

disputas envolvendo sentidos de doença e itinerários terapêuticos simultâneos, bem como as problemáticas políticas e morais que tangenciam a produção de discursividades indígenas acerca da sexualidade, o mesmo Joaquim comenta:

*tem pastor que não deixa pajé trabalhar; diz que é coisa do demônio. Mas têm aqueles que são diferentes, que são até pastor e xamã; mas são conhecimentos diferentes; e temos aprendido com as desavenças a se fazer autoridades desses dois jeitos; e isso vai também nos jeitos de negociar casamentos de parentes.*

Para alguns interlocutores, é o efeito dessa intercomunicabilidade de referentes morais que fomenta a alteração do sentido de “sexo malfeito”, alargando-o à ideia de “pecado”. Deve-se deixar claro que essa atualização está relacionada particularmente às condutas sexuais de caráter permanente, quando, ao exemplo do que veremos a seguir, “namorar homem com homem, mulher com mulher para fazer casamento não está bem certo”. É, então, nestas conjunturas das “misturas de saberes” que a presença dos “parentes pastores” é marcada pela ambiguidade. Tais figuras de poder traçam os estabelecimentos de dimensões de ordenações da vida cotidiana: disciplinas, palavras, tempos e espaços apropriados às relações íntimas. Contudo, o tema do sexo e da sexualidade permeia o cotidiano e não desaparece das narrativas mitológicas, inclusive algumas delas acessadas e traduzidas com ajuda de pastores indígenas. Neste caminho das “misturas” é que foi possível compreender a expressão “palavras de Deus” que, mediada pela da igreja protestante, introduziu uma ideia de “salvação” conectada com aspectos de suas filosofias políticas orientadas às noções de “sexo malfeito”, especificamente no que diz operar conjuntamente, mas “só no jeito do pecado, não do womãtchi”.

É nesse jogo de disputa de poder no âmbito daquilo que Wright pontuou ser “campos inter-religiosos de identidade” (1999:07) que a relação entre os Ticuna e os “missionários gringos” e, mais recentemente, dos “pastores parentes”, “suas palavras e jeitos crentes”, torna-se, portanto, ambígua e paradoxal. A ideia de “salvação da alma” agencia conjuntamente os dois sistemas de valores. “Salva” como fator individual, quando alguns casais, estrategicamente, ao “casar na igreja”, preocupam-se em “ajustar” seus estatutos pessoais, suas situações “poluidoras”, mobilizando, com efeito, lógicas de prestígios local. Isso porque “ser da igreja” nos ambientes crentes como o que vivem Sara e Juliana denota “respeito” e pode reverter situações de desmoralizações.

A propósito, o casal relata que, por exemplo, casais de mesmo sexo são chamados a frequentar os cultos com intuito de “consertar os pensamentos” sobre os desejos de “sexo malfeito”, servindo esses campos de socialidades como tempo-espacos propícios à terapêutica da “palavra do pecado”, como advogava o pastor e pai de Juliana, seu Joaquim. Desse modo, entende-se que “jeitos de ser casal de mesmo sexo” atualizam valores morais e ético que tendem, na cosmopolítica Ticuna contemporânea, a aleijar os “corpos, jeitos e pensamentos poluídos”, minimizando riscos de produção de consubstancialidades contagiosas. Como pontua seu Joaquim, mais uma vez, os “parentes pecadores de sexo malfeito no jeito de se fazer casal de jeitos iguais [homem com homem e mulher com mulher], por intermédio “das palavras de Deus, podem aprender com os conselhos sobre bons jeitos de ser homem e mulher indígena”. Nesse âmbito, operam as “palavras e aconselhamentos da salvação” como técnicas eficazes à produção de corpos-parentes.

A “palavra de Deus” “salva” também num registro relacional ‘holístico’, quando ações “despoluidoras” agenciadas pelo “parente pastor” e as “palavras

de Deus” atuam sobre “corpos e vontades dos parentes, da comunidade”, almejando conter efeitos de isolamento que situações de “poluição” derivadas de incestos, quando casais nestas condições igualmente buscam essas práticas religiosas, ou melhor, nos momentos de interações que estas propiciam, para realocarem-se socialmente. Isso ocorre mesmo sabendo da impossibilidade de efetuarem o devir imortalidade, porque serão alvos do “Yereu”.

Entretanto, esse paralelo sobre moralidades e condutas sexuais opera num trânsito igualmente de relações de poder, residindo justamente neste campo relacional da passagem dos “conselhos do missionários” às “palavras dos parentes pastores”, questões centrais para compreendermos os laços conjugais entre “casais de mesmo sexo”. Os “parentes pastores”, veremos em detalhes nas negociações e classificações valorativas que estes laços maritais recebem, tornam-se figuras de poder, “autoridades”, muitas vezes descritas como “fazedores de ensinamentos, negociações e despoluições”, vinculados aos atos de “sexo malfeito”. Talvez por isso, em algumas situações etnográficas, não se hesitou tratá-los de “awane [inimigo] de perto”. Nesse caso interno, porque suas “palavras”, por gerarem discursos de controle, são dúbias.

Na próxima seção do texto, abordam-se perspectivas do “casal de mulheres”, enfocando-se caminhos complementares, e certamente mais tensionados, dessas transformações para refletir a respeito do “sexo malfeito” como uma filosofia moral ticuna em “perpétuo desequilíbrio” (Lévi-Strauss, 1993). Desde aí, seguimos para a parte final do texto, articulando estas situações ao exercício analítico proposto ao “sexo malfeito” a partir da ideia de dispositivo foucaultiano, pontuando também alguns limites e potências nesses diálogos entre etnologia indígena americanista e os estudos contemporâneos de sexualidade e estudos de gênero, classicamente produzidos em contextos urbanos e de classe média.

## O casal de “mesmo sexo”

Juliana e Sara são mulheres ticuna e conformam, como dizem, um “casal de mulheres (tügü mucügü)”. O vínculo conjugal entre elas, a despeito de estender-se por mais de uma década, não é, no âmbito de suas redes de parentela e também entre figuras de poder locais, reconhecido “oficialmente” como um casamento (“nigü”). No contíguo semântico entre incesto e pecado mediado pelo “sexo malfeito”, Juliana e Sara, como os casais incestuosos, são assentidas enquanto casal; “um casal que faz sexo malfeito”, por isso, consentir o casamento delas seria, para alguns “pastores parentes”, reiterar, como expressam alguns desses, “um jeito não certo de fazer jeitos de homens e mulheres”, pois como enunciam, “casar dois iguais não pode. Nem de clã, nem de sexo”. Proposição que deixa explícita a ocorrência das mediações tanto da “regra das nações” e seus princípios sociocosmológicos, quanto das moralidades evangelizadas e compostas de aspectos homofóbicos.

No caso em tela, como situa Sara, “os conselhos dos parentes pastores são jeitos de vigiar nossos desejos de fazer casal de mulheres”. Em diálogo com ela, disponho um certame etnográfico: é que, de acordo com Juliana e Sara – e outros casais ticuna de mesmo sexo na mesma rede de interlocução –, a recente “proibição” ou administração de outros instrumentos de gestão da diferença performatizados na diversidade sexual e de gênero em algumas aldeias e comunidades indígena deve-se, em certa medida expressiva, aos efeitos dos “aprendizados repassados pelos pastores parentes”. Sara e Juliana, por

exemplo, corresidem numa casa alugada no perímetro urbano, nas adjacências da aldeia na qual vivem seus parentes. Outros, que seguem vivendo nas áreas indígenas, em muitas situações “disfarçam” seus relacionamentos visando evitar “conflitos”, provocando também sanções aos seus “jeitos de querer namorar”.

O casal vive com seus filhos, frutos de seus respectivos casamentos anteriores, qualificados como “certos” e cujos cônjuges foram, para ambas, homens indígenas “arranjados” pelos pais, ao que Sara comenta ter sido um casamento “feito pela regra, não por amor e pelo desejo de estar ao lado de quem se quer”.<sup>6</sup> Após separarem-se de seus esposos, estas duas mulheres indígenas passaram a conjugar um “casal de mulheres” que, na linguagem do parentesco “oficial”, segundo elas próprias analisam, gera a tensionada condição de “quererem casar de verdade e não poderem”. Situação que culmina no que elas descrevem como contextos de “negociações” dos seus “amores e casamentos proibidos”.

Em intercorrência à situação posta contextualmente como um “casal sem casamento reconhecido”, o que as tornam versões de “mulheres solteiras” (nge'ẽ ngete'e)<sup>7</sup>, Sara e Juliana almejam realizar seu “casamento de mulher com mulher” como expediente político de visibilidade associada a uma possível alteração de sua condição conjugal desautorizada. Vislumbram, com efeito, serem acolhidas como “mulheres maduras” e, sobremaneira, ter admitida a alteridade manifesta nas suas orientações sexuais, deixando-se de serem identificadas como “solteiras”. Mediante isto, o casal planeja realizar o “casamento no papel”. O pretendem formalizar usando-se dos recursos formais da união estável realizável no cartório da cidade para, com isso, “mostrar a situação e quebrar o tabu sobre vida de mulheres indígenas que gostam e se sentem realizadas ao fazerem sexo com mulheres (ngüe tügüma mãêgüé)”.

Nesta malha reside a problemática etnográfica desta questão, posto que seus “jeitos de ser mulher ticuna” e as lógicas de negociações deste vínculo afetivo-sexual visa, no âmbito de debate sobre parentesco e sexualidade, abrir espaços para serem acolhidas como tipos de pessoas ticuna (mulheres casadas, mães, cunhadas, tias...) que fabricam juntas novas e alternativas posições de parentes: “nge'e tügürüe nge'e ma taã ti ngi'i”, expressão que traduz “mulher casada com mulher” e uma outra configuração de família, com “duas mães e duas esposas”.<sup>8</sup>

A partir de tais situações relacionais, elas enunciam o lugar social dado ao dispositivo de controle moral do parentesco e da socialidade numa escala amplificada, a “regra das nações”, que, como dizem estas interlocutoras, “faz lembrar de casar certo”. Mais do que isso, “as regras são para fazer uma boa convivência entre os parentes, por isso é a regra, a lei do Ticuna mais forte”. Juliana, com isso, provém historicidade à estrutura de troca (Sahlins, 1985), ao comunicar que:

*já faz tempo também existem as novas regras nas regras que deixaram os ancestrais para casar bem. Eles [ancestrais] dizem do clã errado, não do sexo do parceiro; daí vem isso de não deixarem casar de gente do mesmo sexo nos pensamentos de nossos parentes pastores. Já não estamos mais na terra só dos parentes ticuna. É tempo de mistura de gentes, de novos saberes, novos jeitos de ser mulher indígena; nisso aprendemos que também podemos ser casal de mulheres juntando na lei do branco, que deixa casar gente de sexo igual e de jeitos de mulher que se gostam. Aprendemos com os brancos [suas ontologias e instrumentos*

<sup>6</sup> “Casar certo e casar errado” expressam-se nas seguintes formas em ticuna, respectivamente: meã cü ni'i, tchire cü ni'i.

<sup>7</sup> Traduz mulher (nge'ẽ) partícula negativa (nge) esposo (-te'e).

<sup>8</sup> “Mulher casada com mulher”, foi assim traduzido ao ticuna: “nge'e tügürüe nge'e ma taã ti ngi'i”, enquanto homem casado com homem transforma-se em ticuna na seguinte expressão, “yatücü rü nügürü'u yatücüma na ni'i”.

*políticos-formalistas] muitas coisas, boas e ruins. Isso de ver nosso jeito de casal como errado, deve ser o lado ruim dessa mistura de saberes que temos. Nossos parentes que não gostam e não aceitam muito bem os casamentos de mesmo sexo, aprenderam com os saberes crentes que é pecado do sexo, que gay, homossexual é ruim.*

Juliana situa-nos, com esta exposição, no âmbito dos processos transformacionais da noção de “sexo malfeito”, desvelando elementos chave à compreensão do lugar que os valores políticos, étnicos e morais desencadeiam nas micropolíticas de parentesco locais, quando referentes já existentes entrelaçam-se a outros oriundos das diversificadas relações empreendidas com agentes, instituições e conceitos não indígenas. Desse modo, Juliana ressalta, em comparação às escalas e conexões internas da lógica exogâmica heteronormativa, o princípio que mobiliza suas reivindicações pelo casamento reconhecido:

*nosso problema de casar errado é outro, não é womãtchi, esse tipo de sexo malfeito da regra das nações. Nosso problema é porque somos feitas como gente no jeito de ser ngũe tũgũmãgũé, isto é, mulheres que fazem sexo com mulheres.*

A propósito, Sara contextualiza a proposição aventada por sua “companheira”, lançando luz a suas “solteirices forçadas”, esclarecendo que são, assim, “solteiras no dizer do parentesco mais organizado com as palavras dos antigos”. Elas ensinam que “casar bem”, nessa perspectiva, é “homem com mulher de clã diferente”. Para Sara, enquanto casal, elas “fazem certo parte da regra”, por isso “somos solteiras”, explicando-nos, portanto, o cerne do “desentendimento” entre os pontos de vista relativos às problemáticas de aliança, casamento e sexualidade: “eu sou do clã de pássaro japó, ela do clã avai. Não é errado. Não somos parentes de perto, como irmãs, nem de clã e nem de sangue”.

A questão analítica, então, coloca-se fora exclusivamente do registro estrutural e cosmológico que incita a presença da “regra das nações”, quando elas dizem, “somos sem marido porque queremos que nossas companheiras virem esposas, mas não deixam por preconceito”. Ela mesma descreve o “problema”:

*[...] por isso, nossos amores são assim, do tipo proibido, nos vigiam [os pastores parentes] porque pode ser pecado, é crime; não é bom para alguns parentes casal de mesmo sexo, atrapalha na política; por muitas razões no pensamentos deles, o casal de mulheres ou de homens é também um jeito de pecado, do feio, ofensivo, apocalíptico [sic]; por aí, as pessoas dizem as palavras feias que nos ofendem, chamam de machudas, de gays. Isso é jeito de pensar dos brancos que têm seus conhecimentos há mais tempo sobre a religião e criaram isso de pecado para falar de casal de mesmo sexo. Aí, por isso, aqui onde temos nossos pastores parentes, esse ensinamento aprendido com os jeitos de fora vira romance vigiado. [...] fazem isso pra ver se fazem mudar o jeito do parente estar na vida como mulher ou como homem que querem casar assim, no mesmo sexo. Por isso, morar fora da aldeia ajuda, protege. Veja que nosso problema não é se somos primas certas ou não de casar pelo clã, é coisa de sexo dos parceiros de casamento. Aí a lei da regra da nação ganha outro jeito de pensar esse jeitos de ser casal. Tudo bem, a gente e os outros casais de mesmo sexo, vamos fazendo as mudanças também. Pastores ensinam a ler, a falar português no passado, agora a gente usa para juntar leis de branco que deixa casar e regras de jeitos de ser nosso.”*

Essas assertivas deslocam os conteúdos da “regra” para dimensões políticas e morais, envolvendo, portanto, diretamente valores associados à sexualidade no âmbito do casamento. Para elucidar, numa certa ocasião,

durante as conversas e entrevistas 9 a partir das quais angariei estas informações, ouvi de uma dessas figuras de “autoridades”, tio paterno de Juliana, uma reconhecida liderança religiosa, uma perspectiva do que seria o casamento, também corroborada por seu irmão, seu Joaquim, pai da mesma, ambos pastores evangélicos: “é de vontade de ajuntamento de homem e mulher. Isso é assim o compromisso, nigü”.

A glosa a esta relação descreve o matrimônio como um momento espaço-temporal operador que estabiliza a diferença, seja de prerrogativas cosmológicas associadas às noções de “womãtchi” ou de teorias de concepção da pessoa e seus domínios generizados, necessária a qualquer criação de socialidades, no sentido de que é

*compromisso, jeito de estar com outra pessoa do clã diferente, de virar parente no jeito como marido (nate), no jeito de esposa (namâ); depois de pai (pa'pa) e mãe (ma'ma); sogro (tchautü), sogra de alguém (-a'e); ni'i [casar, vínculo afetivo-sexual] é deles, e nigü, esse compromisso [aliança] não é só deles de casal, é deles com os parentes, com as obrigações e na feitura de outros parentes.*

Perspectivas reiteradas pelas interlocutoras, quando expressam que, de seus pontos de vista, o “casamento, isso de estar junto, de fazer assim compromisso com quem se casa, com o marido ou com a esposa e com os parentes” é efetivado por elas. Informam que “isso tem a ver com fazer crescer parente, de se tornar pessoa madura (duu'ü ya'ë)”. Por tal entendimento este vínculo está atrelado, deste modo, às socialidades generizadas, esculpidas no cotidiano, que caracterizam, como elas afirmam “jeitos de homens (na yatüã'ë)” e jeitos de ser mulher (na nge'ã'ë)”. Um dos efeitos esperados do “casal que casa certo”, nesta perspectiva, é a de “fazer parentes” [procriar]. Tais “jeitos”, pelo que soube, são inerentes às rotinas de “obrigações (porã'äcü)”,<sup>10</sup> expressão claramente traduzida como “trabalho”, “das responsabilidades e atividades de homens e mulheres para se fazer gente madura, no casamento”.

A resposta de Sara aos “pastores parentes” e seus pontos de vista elucida uma linha de fuga aos “julgamentos”, quando afirma, em relação ao casal, que: “a gente já ajudou a fazer filhos com homem certo; nossos filhos já têm clã; agora com eles, a gente está nas obrigações de ajudar, de conviver e fazê-los crescer”.

Sara, seguindo o mesmo argumento, sublinha ainda que “isso não muda em nada nossas vontades e ações para nos fazermos como mulheres ticuna maduras; somos mães, esposas e outros tipos de parentes na forma de mulheres, no mesmo jeito que são minhas irmãs casadas com homens”. Esse casal de mulheres conclui enfaticamente, abrindo ainda mais um campo de debate para seguirmos pensando sobre sexualidades ameríndias: “acho que os homens parentes pastores temem que casamentos de mulher com mulher faz mais cunhadas do que cunhados, aliados para eles”.

Entre risos, elas perguntam-me, “como é que faz agora para você explicar nossos jeitos de ser para seus colegas [antropólogos]?” Tendo a introjetar essa provocação das interlocutoras, uma delas graduanda em antropologia social numa das universidades estatais na região, como apontamentos potentes de novos caminhos para nós, antropólogos, atualizarmos nossos próprios parâmetros acerca das análises sobre os efeitos das alianças conjugais como mecanismos de circulação de certas categorias e relações sociais. Um desafio a

9 As informações aqui transcritas referem-se a diferentes momentos de campo entre 2013 e 2015.

10 Aprendi que “obrigações” refere-se aos engajamentos nos circuitos de socialidades desencadeados com o vínculo conjugal, independente se casais hétero ou homoafetivos.

fazer está claro: aliar teorias de aliança e sexualidade, relações de gênero e parentesco no âmbito dos estudos de etnologia americanista – por longas décadas dedicado a leituras analíticas assentadas sobre chaves da linguagem e simbolismo ritual, das narrativas mitológica ou das economias de troca e produção da pessoa e do corpo – aos campos de conhecimento antropológicos situados nas teorias contemporâneas da sexualidade e direitos civis, por exemplo.

Com base nisso, anima seguir pensando nessas interseccionalidades epistemológicas, porque parte do argumento etnográfico dessas interlocutoras está a aclarar o lugar social do “sexo malfeito” como dispositivo em transformação, sem com isso estar, no âmbito dos estudos de etnologia, “sacrificando a profundidade” (Belaunde, 2015) da análise etnográfica em favor da comparação com outros processos, posto que as problemáticas das socialidades urbanas incidem sobre as vidas indígenas, cada vez mais intensamente interrelacionados com os espaços citadinos, ao menos no Alto Solimões. Nada mais atual em nosso cotidiano político em que as conjunturas perversas de tentativas de normatizações dos corpos, da sexualidade e formas de família, indígenas ou não, estão em pleno retrocesso dos direitos já reconhecidos.

Cabe, por fim, notar ainda que ao deslocar o tema da sexualidade indígena do campo exclusivo de produção da etnologia americanista (Cf. Cariaga, 2015, Fernandes, 2014a, 2014b) se quer contribuir, desse modo, para o alargamento das análises dos cotidianos ameríndios e seus efeitos na produção de subjetividades, de reconhecimento dos direitos às diversidades sexuais e de gênero, passando a problematizar os cenários de embates e conflitos, esteio para renovar e diversificar o conhecimento antropológico (Picq & Tikuna, 2015).

Precisamente aí insere-se a intenção de “casar no papel” mencionada anteriormente. Este reconhecimento político e legal da diversidade de gênero é entendido por Sara e Juliana como um dos instrumentos de que se utilizam para contraporem as proposições de seus “parentes pastores” em relação ao seu “casamento proibido”. Ambas, ao acionarem mecanismos legais dos não indígenas no cartório municipal, aproximam e tencionam esses universos indígenas e não indígenas, por muito tempo pensados como distanciados, e reclamam novas perspectivas de análises antropológicas ao provocarem com a seguinte assertiva: “somos também, como indígenas, cidadãs brasileiras como todos os outros. Também temos o direito de fazer casamento no cartório e ser reconhecidas como casal de casamento de verdade”.

Concluem que ao fazerem estão, noutras condições políticas, “também juntando os jeitos de ser indígenas como fazem os parentes pastores”. Complementam, dizendo: “medimos forças e saberes”; “também são as mulheres que gostam de mulheres fazendo política com parente, ganhando espaço de se fazer como quer, sem temer”.

## **Do dispositivo do “sexo malfeito”**

O “sexo malfeito” como operador central das teorias indígenas de composição da aliança conjugal e do parentesco, como vimos, organiza os marcadores de gênero e de outras diferenças. A métrica que distancia ambos os tipos de uniões aqui destacadas e em comparativo é que para os “casais de mesmo sexo”, além de lógicas estruturais ou convencionais que explicam suas posições deslocadas por teorias de concepções, de parentesco e políticas de

manejo da identidade e da diferença,<sup>11</sup> o problema do “excesso de semelhança negativo ou, do “escândalo lógico” (Clastres, 2003:127) destacado pela experiência entre casais de mesmo sexo torna-se mais que uma problemática cosmopolítica.

Como mostram as perspectivas indígenas, os operadores materiais do poder, evidentes ou mais sutis, as técnicas e formas de assujeitamento utilizadas pela presença de referentes externos ativam as concepções de diversidade sexual. Estas são também produzidas pelas moralidades evangélicas e são, entre os Ticuna que conheço, objetificadas em meios de designar discursos, práticas, instituições ou mesmo campos de saber que envolvem o “sexo malfeito” e a gestão do mundo social em tela.

Pelo exposto, ao propor “sexo malfeito” como dispositivo da sexualidade Ticuna, o faço trasladando à ideia de M. Foucault, para quem dispositivo remete à ideia de uma analítica do conjunto heterogêneo de saberes-poderes que envolvem a sexualidade no contrafluxo de forças em relação às formas de “governos dos homens” ou das “biopolíticas” e seus processos de subjetivação (1988, 1990, 2000, 2004, 2006).<sup>12</sup> O autor francês afirmava que nas sociedades ocidentais, durante séculos, se ligou o sexo à busca da “verdade”, especialmente a partir dos modelos de relação e moralidades do cristianismo, quando instrumentos de “confissão”, “o exame da consciência”, tornaram-se modos através dos quais a sexualidade é situada no centro dos debates, fazendo dela um meio de pensar a normatização dos corpos e da “genealogia do sujeito” (2006).

Nesse sentido, suas análises permitem aproximar os contextos indígenas aqui apresentados quando se menciona que o dispositivo da sexualidade serve para “determinar, em seu funcionamento e em suas razões de ser, o regime de poder-saber-prazer que sustenta, entre nós, o discurso sobre a sexualidade humana” (1988:18). O sexo nas sociedades modernas tornou-se algo que era preciso, sublinhava o autor, “examinar”, “vigiar”, “confessar” e “transformar em discurso”.

Voltemos ao exemplo comparativo entre “incesto” (visão cosmopolítica da alteridade) e “o pecado” (visão evangelizada da alteridade) para concluir que o que difere as duas formas de relações conjugais indígenas “proibidas” é menos de natureza, senão de grau. Neste âmbito, a sexualidade, como um conjunto de experiências fruto de entendimentos da inserção de diferentes referentes morais situados em variados campos de produção de regimes de verdades, indígenas e exógenos, institucionais ou não, orienta as relações entre pessoas, seus corpos e afetos e os domínios normatizados de parentesco. As normativas são para meus interlocutores consideradas nas dimensões entrecruzadas “das regras de casar bem para não fazer womãtchi [incesto]” e os “pecados do sexo”, que ganham contornos nas narrativas “das brigas de vontades” enfrentadas por “casais de mesmo sexo”.

Ao focalizar o “sexo malfeito” nessa interface com o dispositivo da sexualidade, busco fazê-lo sobretudo e especificamente pela criatividade analítica que os métodos arqueológico e genealógico foucautianos sugerem. Isto é, no que é possível buscar um novo olhar sobre a historicidade do conceito

11 Cf. Goulard, 1998; Lopez Garcés, 2003; Faulhaber, 2003; Cardozo, 2014; Matarézio Filho, 2015.

12 Foucault menciona diversos tipos de dispositivos – “de poder”, “disciplinares”, “de sexualidade” – sem contudo tê-lo definido claramente. A respeito, é Agambem (2005) quem sintetiza a ideia, pontuando que dispositivo para Foucault seria algo de geral, um *resseau*, uma “rede”; “conjunto de práxis, de saberes, de medidas, de instituições cujo objetivo é de administrar, governar, controlar e orientar, em um sentido em que se supõe útil, os comportamentos, os gestos e os pensamentos dos homens”; “todo dispositivo implica, com efeito, um processo de subjetivação, sem o qual o dispositivo não pode funcionar como dispositivo de governo, mas se reduz a um mero exercício de violência” (ibid.:12, 10, 14-15, 13).

ticuna de “sexo malfeito”. Não só descrevendo o seu lugar social como uma “lembrança”, “uma regra dos antigos para casar bem”, evocada pelo mito e pelo incesto, senão nos aproximando das suas formas de descontinuidades e reatualizações no percurso dos trajetos dos narradores, também perante o nascimento das instituições nativas e suas tecnologias de controle do parentesco, da sexualidade, como são os “pastores parentes” e a igreja.

Ademais, justaposto a esta escala das micropolíticas, lança-se luz com esse caso etnográfico a oportunidades de conhecer outras maneiras de fazer e simbolizar o casamento e suas circunstâncias de ocorrências entre os Ticuna, colaborando, assim, para o quadro de etnografias e informes a este respeito. Nesta perspectiva, o método arqueológico proposto por Foucault nos auxilia a conhecer modos pelos quais se estabelecem a constituição dos saberes, aqui vinculados ao “sexo malfeito” e ao sistema de aliança, privilegiando as inter-relações discursivas e sua articulação com as perspectivas ticuna, vislumbrando, com isso, responder a como os saberes a seu respeito se apresentam e se transformam nos cotidianos etnografados. O método genealógico, àquele correlacionado, pode ser entendido como a análise do “porquê” dos saberes, que pretende explicar sua existência e suas transformações, situando-o como engrenagem de relações de poder ou incluindo-o em um dispositivo político e moral que permite observar o movimento pendular entre as “regras” e “as vontades”.

Transferindo, portanto, os objetos, aqui menos preocupados em pensar enunciados científicos sobre a problemática da sexualidade e suas inflexões nas micropolíticas ticuna que versam sobre matrimônio, troca, aliança e sexualidade, se objetivou nessas aproximações metodológicas conhecer a quem de que tipo de poder age sobre as negociações, mas que efeitos ele faz circular entre os enunciados que validam como “certo” ou “errados” os “jeitos de ser indígenas” focalizados através das “negociações” para permitir ou não uniões afetivo-sexuais de “casais de mesmo sexo”; a chave analítica e metodológica é pensar como e em que conjuntura se modifica a formulação do “sexo malfeito” para conseguirmos uma aproximação mais real a respeito também das atuações de certos atores sociais indígenas.

Cabe, para encerrar, pontuar um limite analítico nesse diálogo com M. Foucault. O autor dispõe uma passagem irreversível entre o dispositivo da aliança e da sexualidade nas sociedades modernas ocidentais, posto que cada qual é descrito como momento diferenciado e operado sob conjunturas progressivamente em direção a um mecanismo global de controle.<sup>13</sup> Aqui, diferentemente, propõe-se o dispositivo da sexualidade como componente da aliança indígena, não um aparato evoluído de um dispositivo anterior de aliança. Parentesco, casamento, sexualidade e aliança relacionam-se pela articulação entre relacionamentos de pessoas como parentes conjugando a um só tempo aparatos socioculturais convencionas às dinâmicas das novas possibilidades legislativas – casamentos homoafetivos –, recriando gramáticas locais de diferença associadas a essas conexões justapostas (Stoler, 1995).

---

13 “O dispositivo de aliança se estrutura em torno de um sistema de regras que define o permitido e o proibido, o prescrito e o lícito; o dispositivo de sexualidade funciona de acordo com técnicas móveis, polimorfos e conjunturais de poder. O dispositivo da aliança conta, entre seus objetivos principais, o de reproduzir a trama de relações e manter a lei que as rege; o dispositivo de sexualidade engendra, em troca, uma extensão permanente de domínios e de formas de controle. Para o primeiro, o que é permanente é o vínculo entre parceiros com status definido; para o segundo, são as sensações do corpo, a qualidade dos prazeres, a natureza das impressões [...]. enfim, se o dispositivo de aliança se articula fortemente com a economia devido ao papel que pode desempenhar na transmissão ou na circulação das riquezas, o dispositivo de sexualidade se liga à economia através de articulações numerosas e sutis, sendo o corpo a principal – corpo que produz e consome (Foucault, 1988:101).

Ao explorar a comparação feita pelo referido “casal de mulheres” entre situações de “sexo malfeito” e seus efeitos nos fluxos de socialidades, especialmente quando moralidades evangelizadas, ainda que agenciadas por atores indígenas, o caminho de argumentação buscou mostrar espaços de entendimentos à emergência de novos marcos morais e operadores indígenas aos vínculos conjugais. Com isso, pretendeu-se conduzir o leitor aos gradientes de identificação e diferenciação que desvelam facetas das micropolíticas de parentesco indígena, enfatizando como o “sexo malfeito” alicerça, diferente e conjunturalmente, regimes de saber e poder através dos quais estas pessoas produzem e reelaboram diferentes sentidos e significados ao fenômeno da sexualidade. Destarte, ele opera como componente basilar das tramas de alianças conjugais e “jeitos de ser indígena”.

Mais do que reconhecê-los como sujeitos históricos de suas próprias mudanças (Sahlins, 1985; Gow, 1991), ao colocar em cena estas experiências e as potencialidades de pensá-las, entende-se estar concedendo, finalmente, às teorias etnográficas indígenas as contraforças indispensáveis à continuidade das discussões aqui presentes sobre modos através dos quais estes sujeitos refletem acerca das experiências sexuais e sobre ser índio e homossexual.

## Referências Bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio. O que é um dispositivo? *Outra Travessia*, Florianópolis. nº 5, 2005, p. 9-16.

BELAUNDE, Luisa. O estudo da sexualidade na etnologia. In: *Cadernos de campo*, São Paulo, n. 24, p. 399-411, 2015.

CLASTRES, Pierre. O Arco e o Cesto. In: *A sociedade contra o Estado. Ensaio de Antropologia Política*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O Índio no Mundo dos Brancos: a Situação dos Tukúna do Alto Solimões*. Difusão Européia do Livro, Coleção Corpo e Alma do Brasil, São Paulo, 143 p., 1996.

CARDOZO, Maria Isabel. *Sobre encantamento e terror: imagens das relações entre humanos e sobrenaturais numa comunidade Ticuna*. Tese de Doutorado, Antropologia Social, UFRJ, Rio de Janeiro, 2014.

CARIAGA, Diógenes E. Gênero e sexualidades indígenas: alguns aspectos das transformações nas relações a partir dos Kaiowa no Mato Grosso do Sul. In: *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 24, 2015, p. 441-464.

COELHO DE SOUZA, M.S. Porque a identidade não pode durar. A troca entre Lévi-Strauss e os índios. In: Ruben Caixeta de Queiroz; Renarde Freitas Nobre. (Org.). *Lévi-Strauss. Leituras brasileiras*. 1ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008, p. 265-300.

FAULHABER, Priscila. Processos Jurídicos, Ação Corporativa E Etnopolítica Ticuna No Brasil. In: *Arquivos do Museu Nacional*, Rio de Janeiro, v.61, n.2, p.61-70, abr./jun.2003/2002.

FERNANDES, Estevão R. Homossexualidade indígena no Brasil: desafios de uma pesquisa. In: *Novos Debates: Fórum de Debates em Antropologia*, v. 1, n. 2, 2014a. p. 26-33, jul.

\_\_\_\_\_. Pensando de forma não situada: dilemas no estudo das homossexualidades indígenas no Brasil. In: *Élisée: Revista de Geografia da UEG*, v. 3, n. 1, 2014b, p. 157-166.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 1: A vontade de saber*. 15 ed., Rio de Janeiro, Edições Graal, 1988.

\_\_\_\_\_. *Tecnologias del yo – Y otros textos afines*. Tradução de Mercedes Allendesalazar. 1a. ed. Barcelona: Paidós Ibérica. 150p. (Coleção Pensamiento Contemporáneo, 7), 1990.

\_\_\_\_\_. *História da Sexualidade 2. O uso dos prazeres*. Rio de Janeiro, Edições Graal, 2000.

\_\_\_\_\_. *Microfísica do Poder*. 22. ed. Rio de Janeiro, RJ: Graal, 2006.

\_\_\_\_\_. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária, 2004.

GOULARD, Jean Pierre. *Les genres du Corps: conceptions de la personne chez les Ticuna de haute Amazonia*. Tese de Doutorado em Antropologia e Etnologia. École de Hautes Etudes em Sciences Sociales. Paris, 1998.

GOW, Peter. *Of mixed blood: kinship and history in Peruvian Amazonia*. Oxford: Claredon, 1991.

HÉRITIER, Françoise. *Les deux soeurs et leur mere: anthropologie de l'inceste*. Paris: Editions Odile Jacob, 1994.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *História de Lince*. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 1993.

LIMA, Widney Pereira de. *Os Ticuna e a Igreja Indígena em Filadélfia. Amazonas*. Dissertação Mestrado, Antropologia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2013.

LÓPEZ GARCÉS, Claudia Leonor. Etnicidad y nacionalidad em la frontera entre Brasil, Colombia y Peru. Los Ticunas frente los processos de nacionalidade. In: García, Clara Inés (comp.). *Fronteiras, Territorios e Metáforas*. Instituto de Estudios Regionales, INER, Universidad de Antioquia. Medellín. P. 147- 160, 2003.

MACEDO, Guilherme Martins. A conversão Cristã e a Identidade Ticuna: a trajetória de Campo Alegre. IN: *Os Ticuna hoje*. Manaus, Manaus Editora UFAM, pp. 175-194, 1996.

MATAREZIO FILHO, E. T. *A Festa da Moça Nova. Ritual de iniciação feminina dos índios Ticuna*. Tese de Doutorado. Antropologia, USP, 2015.

NIMUENDAJU, C. The Tukuna. *UCPAAE*, Vol. 45, Berkeley, Los Angeles, 1972.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. *Nosso Governo: os Ticuna e o regime tutelar*. São Paulo: Marco Zero, 1988.

ORO, Ari Pedro. *Na Amazônia um messias de índios e brancos: para uma antropologia do messianismo*. Petrópolis, RJ; Porto Alegre, RS: Vozes: EDIPUCRS, 1989.

OVERING, Joanna. Elementary Structures of Reciprocity: a comparative note con guianese, central brazilian andnorthweat amazon socio-political thought. In: *Antropológica* 59-62: 331-348. 1983/84.

PICQ, M. L. TIKUNA, Josiane. Sexual Modernity. In: *Amazonia. Revista Internacional: E- International Relations*, 2015.

ROSA, Patricia Carvalho. Romance de primas com primas e o problema dos afetos: parentesco e micropolítica de relacionamentos entre interlocutores tikuna, sudoeste amazônico. *Cad. Pagu*, Dez 2013, no.41, p.77-85, 2013.

\_\_\_\_\_. Problemas entre “regras” e “afetos”. Versões sobre casar certo e casar errado e os muitos jeitos de ser ticuna. In: *Novos Debates: Fórum de Debates em Antropologia/Associação Brasileira de Antropologia*. Vol.2, n.1, janeiro 2015. Brasília: Associação Brasileira de Antropologia. p. 131-138, 2015a.

\_\_\_\_\_. *Dos casamentos pretendidos, “amores proibidos” e “romances vigiados”. Parentesco, sexualidade e aliança em “negociação” entre casais de mulheres Ticuna, Alto Solimões, Amazonas*. Apresentação oral. Seminário Foucault na Amazônia? Sexualidade Indígenas. Rio de Janeiro, 2015b.

\_\_\_\_\_. *“Das misturas de palavras e histórias”. Etnografia das micropolíticas de parentesco e os “muitos jeitos de ser Ticuna”*. Tese de Doutorado. Antropologia Social, Unicamp, 2015c.

SAHLINS, Marshall David. *Historical metaphors and mythical realities: structure in the early history of Sandwich Islands Kingdon*. Ann Arbor: Univ. of Michigan. 1985.

STOLER, A. L *Race and Education of desire: Foucault’s History of sexuality and the colonial order of things*. Duke University Press, Durham, 1995.

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

VALENZUELA, Hugo Ramos. *El Ritual Tikuna de da pelazón en la Comunidad de Arara, sur del trapecio amazónico. Una Experiencia Etnográfica*. Tesis de maestría en Estudios Amazónicos/Universidad Nacional De Colombia, Sede Amazonía, 2010.

ROSA, Patrícia Carvalho.  
Do “sexo malfeito”.

WRIGHT, Robin Michel. (Org.). *Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1999.