

Entre a infância e o sonho: pedagogia guna da autonomia (Panamá)

Between childhood and dreaming: Guna pedagogy of autonomy (Panama)

Diego Madi Dias*

* Collège de France – Paris, França

Pesquisador associado ao Laboratoire d'anthropologie sociale

diegomadias@gmail.com

Resumo

Este artigo discute o desenvolvimento infantil e a produção social da condição de autonomia entre os Guna (“Kuna”), povo que habita tradicionalmente o arquipélago de San Blás, na porção oriental da costa atlântica do Panamá. Meu objetivo é ressaltar o estatuto do sonho como experiência pessoal que serve de contexto ou “moldura” para a prática pedagógica. Considerando os processos de aquisição no período da infância, e passando pela discussão clássica ameríndia sobre retórica e poder, argumento que a filosofia social guna estabelece uma correlação sofisticada entre o discurso cultural dominante e sua possibilidade de fuga. Ela expressa o ideal de vida compartilhada (*bulagwa iddoged*, “sentir-se junto”) enquanto enfatiza a autonomia pessoal como o meio para realizá-lo. Essa ambivalência foi bem expressa por Atencio López, intelectual e ativista guna que me disse: “O mundo gira igual e diferente para todos.”

Palavras-chave: infância indígena; práticas de criação e cuidado dos filhos; autonomia pessoal; aconselhamento.

Abstract

This article addresses children’s process of growing and the social production of autonomy among the Guna (“Kuna”), people who traditionally inhabit the archipelago of San Blás, in the eastern portion of the Atlantic coast of Panama. My goal is to emphasize dreaming as a personal experience that serves as a context or “frame” for pedagogical practice. Considering the processes of learning during childhood, as well as the Amerindian classical discussion of rhetoric and power, I argue that Guna social philosophy establishes a sophisticated correlation between the dominant cultural discourse and the possibility of escaping it. It expresses the ideal of shared life (*bulagwa iddoged*, “feeling together”) while emphasizing personal autonomy as the means to realize it. This ambivalence was well expressed by Atencio López, Guna intellectual and activist who told me: “The world spins in the same and different way for everybody.”

Keywords: indigenous childhood; child-rearing practices; personal autonomy; giving advice.

Mi hogar queda entre la infancia y el sueño.

Arysteides Turpana (poeta guna), 1983

Autonomia e personalidade

Este artigo¹ discute o desenvolvimento infantil e a produção social da condição de autonomia entre os Guna (“Kuna”), povo que habita tradicionalmente o arquipélago de San Blás, na porção oriental da costa atlântica do Panamá. Meu objetivo é ressaltar o estatuto do sonho como experiência pessoal que serve de contexto ou “moldura” (Bateson, 1972) para a prática pedagógica.

O estilo de análise que procuro desenvolver aqui foi introduzido no campo da etnologia americanista por Joanna Overing. Sua principal influência veio da psicologia moral feminista, em especial os trabalhos de Annette Baier, filósofa especialista em Hume e cujas publicações mais influentes apareceram entre 1985 e 1995, período de transição da segunda para a terceira onda da produção intelectual feminista.

Baier observou que as teorias da moral no período moderno assumiram um vocabulário legalista que as diferenciou substancialmente da ética clássica. Afastando-se do paradigma da *realização das virtudes em busca*

1 Realizei 22 meses de trabalho de campo entre os Guna no Panamá, graças aos recursos de Smithsonian Institution e apoio de Fernando Santos-Granero. O financiamento da Fondation Fyssen me permitiu organizar o material relativo às canções de ninar no contexto de minha pesquisa pós-doutoral no Laboratoire d'anthropologie sociale (LAS). Agradeço pela atenção e interesse de Carlo Severi, Cyril Menta, Julie Rubin, Sophie Assal e demais colegas do LAS e Séminaire d'anthropologie de la mémoire. Apresentei algumas ideias contidas neste artigo no Séminaire d'anthropologie americaniste e agradeço às organizadoras Bonnie Chaumeil, Isabelle Daillant e Anath Ariel de Vidas pela oportunidade de discutir meu trabalho. Agradeço sobretudo ao orientador de minha tese de doutorado no PPGSA/UFRJ, Marco Antonio Gonçalves, cujas ideias influentes foram decisivas para os caminhos de análise privilegiados neste artigo. Finalmente, devo agradecer aos pareceristas anônimos de *Horizontes Antropológicos*, cujas avaliações generosas me ajudaram a dar uma forma final ao texto para publicação. Joanna Overing criou um estilo de análise que ainda não foi explorado completamente: “now that we are able to talk of love and of hate [...], what other emotional states can we talk about?” (Gow, 2000, p. 46). Dedico a presente reflexão a Joanna Overing, que me estimulou a estudar a vida doméstica e a levar a sério a perspectiva das mulheres e das crianças.

da “*felicidade natural*” (Platão, Aristóteles) ou “*felicidade eterna*” (S. Agostinho, S. Tomás de Aquino), a perspectiva moderna teria se concentrado nos casos em que a confiança está depositada nos agentes da sanção. A ênfase moderna recai sobre a expectativa de justiça em resposta ao cumprimento (ou transgressão) das regras e obrigações. Baier procurou sobretudo substituir a noção kantiana do imperativo categórico, as teorias do contrato social e a moralidade liberal por uma “ética do cuidado”, oferecendo uma alternativa às abordagens metafísicas da ética, qualificadas pela autora como “preconceitos morais” (*moral prejudices*).

A leitura dessa discussão por Joanna Overing se deu no sentido de valorizar, a partir do material piaroa, 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).

A dinâmica de *produção* no contexto das “culturas gerativas” ressoa diretamente com o material pirahã apresentado por Marco Antonio Gonçalves – e sua ênfase para as dimensões de agência discreta, experiência singular e pessoalidade como operadoras do *socius*. Todas as coisas no mundo pirahã são produzidas a partir de eventos específicos, mesmo os deuses imperfeitos, que adquirem novas deformações corporais a cada acidente com um corpo humano. Cada pessoa é única, sua concepção tendo sido produzida por um acontecimento *sui generis*, uma situação particular que causou “susto”. Gonçalves observa que a cosmografia pirahã depende de alguém que a vivencie em contexto ritual para que possa ganhar estatuto de discurso organizado. A mitologia limitada, ou inacabada, depende dos sonhos, “que elaboram ricamente as regras, as relações e as formas ideais de vida” (Gonçalves, 2001, p. 267).

A partir dos dados pirahã, Gonçalves trata das regras e representações coletivas em sua dimensão de criatividade e experiência. Associando o cosmos ao rito e o mito ao sonho, o autor afirma que “a experiência pessoal é uma forma privilegiada de se ter acesso ao que poderia ser descrito como representações modelares da sociedade ou do cosmos” (Gonçalves, 2010, p. 138). Os dados que obtive me levaram a assumir essa mesma perspectiva para a compreensão das concepções guna sobre normatividade e poder (Madi Dias, 2015). Considerando os processos de aquisição no período da infância, minha análise tem por objetivo contribuir para essa discussão com novo material etnográfico.

Nadili ficou brava!

Ela tinha quatro anos de idade em 2014, quando eu realizei a maior parte do meu trabalho de campo entre os una no Panamá. Nadili acordava cedo: *wag-gudar*, “la mañanita”, ou “quando já se pode enxergar mas ainda não se sente o calor do sol”. Tomava banho imediatamente ao se levantar, ela sabia “se alegrar” ou “sentir-se bonita” (*yeer iddoleged*). Apressava-se então em ajudar sua avó no preparo de *madun*, a bebida consumida pela família ao longo do dia e oferecida àqueles que chegam para conversar. E aproveitava para comer um pouco de *madun gwamu*, massa de banana cozida com cacau, produto intermediário na preparação de *madun*, obtido antes da adição de água. Na ilha de Mammidub, os homens levam um pouco dessa massa quando partem para o trabalho no continente e, longe de casa, eles completam a receita com a água do rio. As crianças adoram comer *madun gwamu* e tal predileção me pareceu sempre um estímulo para que acordassem cedo.

Enquanto sua avó lavava os utensílios de cozinha, Nadili servia *madun* para os louros de estimação. Sob a supervisão da avó, oferecia um pouco de bebida para Gineka, sua prima mais nova que ainda não sabia falar ou andar sozinha. Durante a minha estadia na ilha de Mammidub, Nadili passou a se dirigir também à minha rede, oferecendo-me uma caneca de *madun* pela manhã e estimulando que eu me levantasse. Ela me interpelava com um misto de animação e impaciência, dizendo assim: *gobed! obed! mor ogwa!* (beba! vá tomar banho! vá trocar de roupa!). Sua bisavó ria, explicando que em Gunayala as pessoas se arrumam e colocam uma roupa bonita para viver.

Se o irmão de Nadili decidisse sair para pescar, ela o acompanhava até a praia. Recostava em uma canoa e comia um pedaço de pão enquanto o rapaz recolhia peixes pequenos que seriam depois utilizados como iscas. Quando seu irmão partia, Nadili regressava para casa. Ainda durante a manhã, ela se dirigia ao banheiro com sua bisavó para que uma esperasse a outra. Envolvida com a preparação do almoço, transportava panelas entre as casas do quintal de sua família, intercalando suas atividades com banhos que me pareciam absolutamente não planejados. De uma hora pra outra, Nadili despejava um pouco de água sobre si mesma ou entrava em uma bacia com água reservada, antes que sua mãe começasse a lavar roupa. Ela estava sempre molhada e eu não saberia descrever a alegria que sentia enquanto tomava banho.

Nadili dormia logo após o almoço, enquanto sua avó cantava o “caminho” da menina, “por onde ela andou”, isto é, os acontecimentos passados desde o seu nascimento. Ela despertava antes do final da tarde. Banhava-se mais uma vez, passando a pentear os cabelos de sua mãe, que fechava os olhos, sonolenta. No começo da noite, a menina comia bananas assadas ou mangas verdes com sal. Como é o caso de muitas crianças, Nadili não gostava de pimenta (*gaa wissur an gunned*, “eu não gosto de pimenta”²). Por esse motivo, eu a chamei certa vez por *goe* (bebê), como se pode chamar uma criança até o início da puberdade. Ela me respondeu assim: *goe suli, Nadili* (eu não sou um bebê, sou Nadili). Sua personalidade inesquecível determinou em grande parte a maneira como eu passei a compreender a infância e mesmo a vida em Gunayala.

Após uma temporada em outra aldeia, cheguei a Mammidub e dei-me conta de que o marido da avó de Nadili havia deixado de viver com a família. Ele era constantemente acusado de “não pensar” na esposa (*binsaed suli*): “preguiçoso” (*wiegala*), não correspondia às expectativas das mulheres corresidentes quanto ao provimento de cocos, bananas e peixes. Sua esposa se queixava dizendo que ele não trabalhava no conserto da casa após uma tempestade, não se levantava da rede para trabalhar, “só ficava com o corpo parado”. Desde a minha estadia anterior nessa aldeia, o conflito era latente e o senhor preguiçoso passou a dormir eventualmente em sua casa natal (os Guna praticam a uxorilocalidade como tendência de residência pós-marital). Agora que eu estava de volta, o divórcio me foi explicado pelo fato de que Nadili exigiu que ele fosse embora. Ela “ficou brava” (*se unwe*) e passou a insultá-lo: *sunna suli!* (“malvado”, “não presta”, “não é parente de verdade”).

A primeira infância

Seria difícil e mesmo inadequado descrever a infância entre os Guna no sentido de uma classe de idade. As categorias utilizadas na ilha de Mammidub dependem em grande medida da relação que se estabelece com a criança.

Por *primeira infância*, quero me referir à etapa do ciclo de vida em que uma menina é chamada *goe bunnor* e um menino é chamado *goe massi*. As canções

2 Literalmente, “eu não sei comer pimenta”.

de ninar destinadas às crianças nessa fase da vida apresentam frequentemente a expressão *wiale na bedaggedi* (lit.: “te vejo triste”), traduzida pelas pessoas bilíngues por “te voy a cuidar” (eu vou cuidar de você) ou “pobrecita/o” (coitadinha/o).³

A criança recém-nascida “pensa demais” (*buggib binsaemai*), “só pensa em chorar” (*boedigi binsaemai*). Essa condição me foi explicada em função do fato de que a criança:

- “não sabe que tem família”, afirmação generalizada que interpreto em relação ao fato de que a criança não faz uso corrente ou correto dos termos genealógicos;
- “não sabe o que é comida”, me explicou Martina, exemplificando com a situação de seu sobrinho que levava objetos impróprios à boca;
- “não sabe se alegrar de manhã” (*yeer iddoleged*), acrescentou Muu Maria em referência ao primeiro banho do dia (a criança precisa de ajuda para tomar banho).

Sistematizei alhures a gestão dos recursos domésticos em torno de quatro preocupações fundamentais: alimentação, descanso, beleza e alegria (Madi Dias, 2015). A primeira infância corresponde a um momento da vida em que a criança precisa de ajuda para ter acesso aos recursos compartilhados no contexto da economia corresidente. As canções de ninar podem apresentar a forma desenvolvida: *wiale na bedaggedi guoe negauyagine* (vou cuidar de você nesta casa). Nesse verso, *negauyagi* empresta uma imagem verdadeiramente poética à casa (*nega*), que aparece como um ninho (*u*) em cuja cavidade (*ya*) o bebê se encontra posicionado (*gine*).

Os versos cantados para as crianças em fase de primeira infância enfatizam a situação de vulnerabilidade e dependência.⁴ É comum que a cantora diga assim: *be bina an sogedi* ou *be bina an urwe*, expressões equivalentes que querem dizer “eu vou te defender”. Podemos encontrar a forma *be bina an urwegwadi*

3 As canções de ninar têm seus versos improvisados no momento da enunciação. Os Guna dizem que a cantora “inventava” ou “pensa dentro da cabeça” (*nonogi binsaed*).

4 A elaboração conceitual nativa acerca da condição de vulnerabilidade se mostrou pertinente para o contexto ameríndio a partir do trabalho de Peter Gow (1991, 2000). Entre os Piro da Amazônia peruana, a memória do cuidado praticado durante a fase de vulnerabilidade é central para o cálculo de parentesco. Já entre os Kanamari da Amazônia Ocidental, Luiz Costa (2013) percebeu que a relação assimétrica de dependência precede a ética do parentesco ou “mutualidade do ser” (Sahlins, 2013).

negauyagi gudo (eu vou te defender nesta casa-ninho), possivelmente em referência às querelas entre corresidentes.

O reconhecimento da autonomia

Era uma manhã de sol e Waica perguntava a *goe* Kadir (dez meses) se ele queria ir à praia com o pai para buscar caracóis. A cada vez que ela lhe questionava, Kadir, que estava sentado na rede, deitava-se completamente, “expressando sua vontade de permanecer ali, descansando”, como me explicou sua mãe.

Muitas vezes eu vi as mulheres com quem eu vivia consultando a vontade de um bebê que ainda não sabia falar, perguntando se ele deseja tomar banho ou visitar algum parente. Nessas situações, elas formulam questões estruturadas em uma disjunção exclusiva (questões polares) e interpretam a reação da criança em relação à dicotomia “sim” ou “não” (*eye/suli*).

A capacidade de expressão oral inaugura uma etapa decisiva em que a criança passa a “demonstrar (*oyoged*) como está pensando”.⁵ Acompanhei em Mammidub uma mulher que estimulava seu sobrinho a falar. Ela ensinava assim: *be bab soged: ua an gunbied!* (diga ao seu pai: quero comer peixe!). O desenvolvimento da fala, resultando no pedido explícito de comida ou bebida (*an gunbied! an gobbied!*), conduz ao reconhecimento da autonomia como uma faculdade pessoal que justifica as volições infantis, as escolhas e o gosto individual. O sufixo *-bied*, empregado geralmente para expressar vontade, denota, em sua primeira acepção, os verbos “dizer” ou “pronunciar”.

Quando aprendem para quem pedir alimento, as crianças assumem uma posição consciente na economia corresidente: elas sabem que têm família e sabem o que é comida. Com o tempo, as meninas (*bunolo*) passam a alimentar animais de estimação, além de seus irmãos/primos mais novos.⁶ Vão comendo

5 Minha reflexão sobre a importância do verbo “mostrar” (*oyoged*) deve bastante à observação perspicaz de Clarice Cohn (2000, p. 94): “Os Xikrin dão como motivo da participação da criança desde cedo nos rituais, em primeiro lugar, a importância de que ela mostre (e não que aprenda) seu lugar em dado ritual, de que seu *kukradjà* [conhecimento] ‘apareça’, seja ‘mostrado’ (*amerin*).”

6 Luiz Costa (2013, p. 484) tratou do desenvolvimento infantil kanamari justamente a partir da capacidade de mitigar laços prévios de dependência e estabelecer novas relações assimétricas por meio da alimentação.

aos pouquinhos e às vezes dividem pratos de comida com suas mães e suas tias. As meninas transportam panelas entre as casas de um mesmo quintal e, mais tarde, passam a distribuir presentes na forma de comida preparada. Os meninos (*massi bibbi*) podem receber pratos de comida comparáveis àqueles servidos aos homens casados, contendo porções paritárias de peixe, caranguejo ou carne de caça.⁷

Em fase de reconhecimento da autonomia, uma criança precisa cada vez menos de ajuda. Nas canções de ninar, encontramos versos que dizem assim: *yeer na bedaggedi be ani dummaque daniggiye* (te vejo feliz ao crescer); *warguen be san bendagge* (você pode se defender sozinha/o).

A criança que não sabe falar, “coitadinha”, ela pensa demais e só pensa em chorar. Aquela que começa a falar, por outro lado, passa a “demonstrar” (*oyoged*) que pode reconhecer seus parentes, afinal, ela sabe para quem pedir comida. Com o tempo, torna-se capaz de administrar as emoções: ela já pode “se alegrar de manhã”, mas também é capaz de expressar a fúria de maneira adequada, defendendo a si mesma e aos outros, como no caso de Nadili, que interveio contra o homem preguiçoso em favor de sua avó.

Recorro à noção de autonomia como modo de traduzir as preocupações guna em torno da capacidade de se situar em um campo relacional a partir da condição de sujeito, participando em uma dinâmica de “comunicação ostensiva” (Sperber; Wilson, 1986). Aquilo que designo por autonomia corresponde então ao conceito *oyoged*, no sentido de “mostrar”, como uma competência de expressão singular e afirmação da personalidade.

7 Margherita Margiotti (2010) notou que a distribuição de comida entre os Guna coloca os homens sistematicamente na posição de consumidores. Seria interessante refletir sobre essa dinâmica, confirmada pela minha observação, à luz da discussão amazônica sobre a alimentação no contexto das relações assimétricas. Por exemplo, Luiz Costa (2013, p. 496, nota 4) registra que, para os Kanamari, “os maridos alimentam suas esposas, e nunca o contrário”. O autor observa que “uma interpretação do laço matrimonial e das relações de gênero de forma geral por meio da assimetria é recorrente no sudoeste da Amazônia”, mencionando o exemplo kaxinawá reportado por Kensinger de que as mulheres podem chamar seus maridos por um termo utilizado para o chefe. Acredito que o material guna possa servir de exemplo interessante em que a agência feminina é enfatizada e preponderante na produção social e cotidiana das relações de parentesco por meio da alimentação e outras práticas de cuidado.

A pessoa como ponto de dispersão

Os Guna tematizam com frequência os sonhos que têm durante a noite, interpretados pela manhã como agouros ou predições. Observei em Mammidub que a inserção progressiva nessa dinâmica cotidiana de narração dos sonhos constitui uma situação privilegiada de exercício e afirmação da personalidade. Contando seus sonhos, a criança pode “mostrar” (*oyoged*) uma dimensão individualizada de sua experiência.

O verbo *gabdagged* – sonhar – pode ser traduzido literalmente por “ver dormindo”. O sonho é para os Guna um contexto visionário por excelência, comparável à embriaguez e à imaginação criativa mobilizada no contexto da arte do desenho em tecido (*mola*). A origem do desenho é explicada por meio da jornada ou sonho de Giggadiryai, uma mulher que 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 e feito 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. Mais tarde, veio Olonagegiriay, uma mulher que aperfeiçoou a arte de desenhar em camadas. Ela dizia que as árvores estão cheias de escrituras e desenhos, todas pintadas de diversas e lindas cores. O filólogo guna Abadio Green (cf. Montenegro, 2011) sustenta que a palavra *mola*, cuja primeira acepção é “roupa”, tem origem etimológica em *mommol*, forma original de *mommor* (“mariposa”, borboleta).⁸ Green argumenta que a palavra *mola* resulta de uma série de transformações linguísticas, significando hoje “a sabedoria que está encoberta”.

A observação de Abadio Green ressalta um aspecto central da epistemologia guna: o conhecimento como revelação. Esse tema está presente nos relatos sobre a chegada do profeta Ibeogun, que ensinou a vida em comunidade, e o aparecimento dos primeiros especialistas rituais com poder de vidência (*nelegan*). Os grandes *nelegan* estudaram para desvendar os mistérios de *Nabgwana, la madre tierra*:

8 Em relação à arte hopi, Els Lagrou (2013) notou que “ninfas e borboletas apontam para um aspecto crucial da imagem: o de ser uma ponte entre o que é e o que não é dado a ver”.

Los grandes neles [*nelegan*] celebraron una reunión en Yeye Tiwar en la cual decidieron viajar al mundo debajo de la tierra y informar lo que habían visto después de siete años. Cuando llegaron a la tierra, tenían poderes sobrenaturales pero aún no tenían sustancia de sus enseñanzas. Tuvieron que viajar por debajo de la superficie de la tierra y visitar los reinos de los espíritus que moraban allí para aprender sus secretos. Era como ir a la universidad a educarse. (*sagla* William Smith cf. Chapin, 1989, p. 21).

A chegada de Ibeorgun me foi contada por Rafael Harris, reconhecido intérprete de cantos sagrados na aldeia de Soledad Myria Ubigandub. Ele começou com uma advertência:

Babgan sanburbagi nele gusadyob be gubiele, bedaggweloed be ibi dule daniggi, yogasar ibmar sogo sulid, Baba ibmar abga be iddos saosulid, be yardaglealile.⁹

E então me contou a “história dos Guna”:

Ibeorgun dagesoggargu, nelegan badsoggalid, dulemar badsoggalid, guna dule gebe dagesoggalid, edi Ibeorgun idu ibmarduleganad, saglagan diggasurgus mamananad, ibmardulemalad wis oburaled nanaed. Geb e-warba nonido; Ibeorgun, orgun soged emar odurdagged obared, aba nugad emar odurdagged; Gigga! siggwi gorsid a emar owisoged. Omegan owisogega Giggadiryai nonido, Giggadiryai yagwad mam mur nonido. We owisogedid, anmar dage soggarsoggu ber guaggwa ibmar aidenaiyobdo. Wigudun noni fiestaga, sisa goboed, inna goboed, madun inna goboed, gai e-inna goboed.¹⁰

9 “Se você quer ser um especialista, assim como os nossos avós, deve estudar sobre quem você é, ninguém vai te ensinar. Baba não responde de imediato, senão você pode se confundir.”

10 “A história dos Guna [*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 *desarrollado* [Gigga chegou antes de sua primeira menstruação]. Eles prepararam o caminho antes da chegada dos Guna. 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*].”

Os Guna atribuem o início das relações harmônicas à chegada de seus heróis culturais Ibeorgun, Giggadiryai e Wigudun. Entre as lições 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, etc.

Não seria exagerado afirmar que os Guna 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*. Nesse sentido, a questão colocada pela presença de Wigudun, irmão mais novo de Ibeorgun, permite abordar um aspecto importante do dualismo ameríndio, a saber: seu caráter ternário, ou um dualismo em perpétuo desequilíbrio (Lévi-Strauss, 1991, p. 316). No relato de Harris, a embriaguez surge como operador ternário das oposições diatônicas, apontando para um *modelo de diferenciações sucessivas* (Coelho de Souza; Fausto, 2004) que enfatiza o *detalhe destoante* (Lagrou, 2002)¹¹ ou abertura do sistema conceitual, reafirmando a sensibilidade ameríndia para a *pequena diferença* (Gonçalves, 2007, 2010).

A filosofia social guna estabelece uma correlação sofisticada entre o discurso cultural dominante e sua possibilidade de fuga. Ela expressa o ideal de vida compartilhada (*bulagwa iddoged*, “sentir-se junto”) enquanto enfatiza a autonomia pessoal como o meio para realizá-lo. Essa ambivalência foi bem expressa por Atencio López, intelectual e ativista guna que me disse: *o mundo gira igual e diferente para todos*.

11 E. Lagrou recorre ao efeito studium/punctum descrito por Roland Barthes (2000, p. 44-49 apud Lagrou, 2002, p. 39) para explicar o “detalhe destoante” que aparece sistematicamente na arte gráfica kaxinawá: “O studium [discurso dominante] enfatiza a igualdade essencial de todos os elementos, em sintonia com uma filosofia social que reage contra qualquer exacerbação de diferenças [...]. O studium, em suma, trata da homogeneidade e coerência, expressa a ideia da comunidade como um corpo social coberto pela mesma ‘pele’ (roupa) cultural ou rede de caminhos. O punctum, detalhe esteticamente agradável, por outro lado, pertence ao domínio dos eventos imprevisíveis e da criatividade pessoal. [...] Do mesmo modo que o ser humano é único por causa da sua história pessoal e singularidade corporal, todo produto do trabalho humano é único na técnica e na concepção [...]. Assim, a qualidade de ser único apesar de parecido é conscientemente feita visível através da introdução de pequenas distorções nos padrões clássicos, distorções estas que dão à peça o seu caráter.”

Subjetivação da regra

A produção da pessoa verdadeira (*sunna dule*) segue duas técnicas principais: alimentação cotidiana e aconselhamento constante. A comensalidade opera a consubstancialização, fabricando o parentesco no sentido de uma comunidade de similares (ver Overing, 1999). As situações de aconselhamento produzem pessoas autônomas e capazes de avaliar situações não estruturadas.

A noção de autonomia foi bastante discutida pela etnografia *guna* no que se refere à sua história de luta e associação política, com destaque para a revolução *guna* de 1925, quando os avós revolucionários (*urrigan*) se uniram em luta armada contra o governo panamenho. Quero tratar do *ethos* da autonomia em um sentido diferente, levando em consideração os processos de aquisição e subjetivação.

Foi Ibeorgun quem instituiu a casa cerimonial (*onmagged nega*), onde os *comuneros* se reúnem para ouvir o chefe cantar seus conselhos. Os cantos integram o corpus mitológico *Bab Igala* e são entoados em linguagem secreta cujo conteúdo é incompreensível para uma pessoa não iniciada. Após cada sessão, um intérprete de cantos sagrados, iniciado com dieta de papagaio, intervém com o objetivo de oferecer uma versão do canto em linguagem corrente, inteligível por uma pessoa *guna* comum. A atuação de um intérprete (*arggar*) se dá entre dois registros de linguagem e permite a articulação do texto canônico com a realidade concreta vivida pelas pessoas. À luz do conteúdo de *Bab Igala*, ele procura examinar acontecimentos recentes ou situações específicas: o roubo de cocos, a disputa entre vizinhos, o consumo de álcool e outras drogas, a migração para a cidade, a abertura da região para a atividade turística, etc. A mitologia serve de base para que se possa pensar qualquer questão de interesse particular ou coletivo. Em termos de atividade mental, o aconselhamento valoriza a “interpretação” – e não a inculcação, por exemplo.

Em Mammidub, a participação nas reuniões na casa cerimonial é tratada como uma obrigação por muitas pessoas, homens e mulheres. Para se referir a uma sessão obrigatória em *onmagged nega*, dizem assim: *emy obligaciòn nigga*, “hoje tem obrigação”. Lembro-me de uma tarde em que eu perguntei para um grupo de senhores como se poderia dizer “obrigação” em língua *guna* (*dulegaya*). Nós estávamos na *oficina de control de campo*, onde eu passei muitas tardes conversando e aprendendo o idioma com os homens que se revezam ali na prestação de serviços comunitários. Naquele dia, frente à minha pergunta,

os senhores passaram a se questionar mutuamente, chamando outras pessoas, que passavam. Ninguém sabia dizer “obrigação” em *dulegaya*.

Após uma longa discussão, um senhor sugeriu que eu dissesse assim: *guay, guay!*, isto é, “rápido, rápido!”. Outro senhor propôs que eu dissesse *dummad ba imagged* – “fazer com o grande”, seguir o chefe, isto é, obedecer. Eles discutiam animados quando o mais velho do grupo encerrou a questão brilhantemente. Ele me disse que, se eu queria mesmo aprender sobre os Guna, toda aquela polêmica não tinha a menor importância. Afinal, ninguém poderia obrigá-lo a fazer nada! As pessoas riram e concordaram, voltando a atenção para assuntos mais relevantes.

Na aldeia de Mammidub, outra maneira de dizer *emy obligación nigga*, isto é, “hoje tem sessão obrigatória na casa cerimonial”, agora em tom de brincadeira, é a seguinte: *emy muddig anmar gaboe, insua?* (hoje à noite vamos dormir, né?). A graça da brincadeira está no fato de que muitas pessoas adormecem enquanto o chefe de uma comunidade está cantando. Aiban Wagua (2011, p. 116), intelectual guna da aldeia de Ogobsuggun, chama atenção para o fato de que, na ocasião da chegada de Ibeorgun, ele cumprimentou as pessoas à meia-noite (*neggabgwen*). A expressão *neggabgwen*, entendida por “meia-noite”, tem sua formação derivada dos seguintes vocábulos: *nega/gabe/gwennad* (casa/dormir/família). Um senhor de Mammidub me explicou com a tradução literal “quando se está dormindo” ou “quando a família está dormindo na casa”.¹²

Luego Ibeorgun dijo a nuestra gente: Ahora vamos a reposar. Vamos a echarnos y a tomar una corta muerte. Baba nos quiere regalar una breve muerte para reponer nuestras fuerzas. Nana nos quiere amonestar y seguir guiando en los sueños. Recuerden los sueños. (Wagua, 2011, p. 116-117).

A etnografia guna não deu atenção até hoje para o fato de que as pessoas dormem enquanto escutam o chefe cantar seus conselhos, muitas vezes se deitando mesmo nos bancos de madeira, quando há espaço. Essa observação me parece importante para pensar o material guna em relação ao debate amazônico sobre retórica e poder.

12 Nesse caso, o sentido de tempo (“quando”) é inferido em função do contexto de interação verbal.

Durante o meu trabalho de campo, foram muitas as vezes em que os Guna me permitiram atingir uma compreensão refinada de sua socialidade a partir de situações de riso e informalidade, relativizando o lugar privilegiado normalmente atribuído pela antropologia aos discursos culturais dominantes, tais como o mito e a enunciação ritual. Finalmente, de um ponto de vista metodológico, estou convencido de que uma atenção para essas situações de informalidade tem a vantagem de capturar o espírito com que os próprios Guna experimentam a vida e tornam operativas as suas instituições. A insistência de meus anfitriões no enunciado irônico *anmar gaboe?* (vamos dormir?) me levou a assumir uma perspectiva que está entre a “fala vazia” proposta por Pierre Clastres e a ênfase de Fernando Santos-Granero no discurso persuasivo. Clastres (1974) notou que ninguém presta atenção às palavras do chefe, repetidas de modo trivial no cotidiano amazônico. De acordo com essa perspectiva, a fala do chefe é menos uma prerrogativa do que uma obrigação. Santos-Granero (1991) argumentou que a trivialidade do discurso de poder não compromete seu impacto social ou abrangência. Entre os Yanéscha da Amazônia peruana, a legitimidade do poder político em tempos de paz é consequência do exemplo convincente.

Os dados que obtive entre os Guna permitem recolocar o critério de análise empregado na reflexão americanista sobre as relações de autoridade, enfatizando o estatuto do sono e do sonho como técnicas pessoais relativas aos processos de aquisição. Trabalhando com a coleta, transcrição, tradução e exegese de canções de ninar, as questões que se colocaram para mim dizem menos respeito à insubordinação (ênfase clastreana) ou capacidade de influência (ênfase de Santos-Granero) que aos processos singulares de subjetivação no contexto da transmissão de representações coletivas. Em outras palavras, se tomamos como base o “fato social” durkheimiano – exterior, geral, coercitivo –, podemos dizer, grosso modo, que Clastres estava mais preocupado em discutir a natureza não coercitiva do poder no contexto da chefia ameríndia; Santos-Granero, por sua vez, procurou qualificar sua generalidade ou abrangência que decorre da ética relacional em ambiente doméstico (filiação como modelo de autoridade).

Quero argumentar que, entre os Guna, a propagação de representações ou “fatos sociais” acompanha o esvaziamento de sua origem exterior à pessoa.¹³

13 Waud Kracke (1979) analisou a organização social e política kawahib a partir das disposições subjetivas, com destaque para a experiência do sonho como fonte de conhecimento.

Mesmo a morte por velhice, talvez o fato social de caráter mais irrevogável, é elaborada como resultado da vontade daquele que desistiu do convívio com seus parentes: *an burgoebied* (eu vou desejar a morte), me dizia Muu Maria, do alto dos seus 90 anos, para explicar que estava envelhecendo e em breve já não estaria entre nós.

Goega namagged

Em minha tese de doutorado (Madi Dias, 2015), dediquei-me principalmente ao aspecto generativo da subjetivação de gênero masculino em relação ao parentesco e à coresidência. Cheguei à raiz do problema da propagação e modulação de uma estética de gênero com os cantos de Olonadili: personagem mítica, filha das estrelas, ela ensinou às mulheres a “inventar”¹⁴ versos para acalmar suas crianças e fazê-las dormir.

As canções de ninar são concebidas pelas mulheres como parte de um conjunto de práticas para o bebê: *goega namagged* – *goe*/bebê; *-ga*/em benefício de; *namagged*/ verbo “cantar” no infinitivo. No cotidiano, essas canções exprimem uma infinidade de temas e situações singulares, uma vez que seu conteúdo é improvisado de acordo com a relação entre a cantora e o bebê para quem se oferece acalanto. A cantora pode estar em posição de *nan* (mãe), *muu* (avó), *anmor* (tia), *ior* (irmã/prima mais velha, Ego feminino) ou *buna* (irmã/prima, Ego masculino). Encontramos nos versos situações tais como o parto difícil, o bebê que é xamã, o menino malvado, a briga entre cunhados, a doença ou morte na família, a falta d’água, a escassez de comida... É comum que o conteúdo assimile dados biográficos ou eventos recentes, como nas canções que eu recolhi para o menino que não tem pai, para o irmão mais velho, para a menina que acabou de chegar da cidade, etc. De maneira geral, os versos improvisados se referem ao passado e ao contexto presente para então sugerir uma sequência no futuro. Ressaltam assim uma dimensão de “caminho pessoal”, como me explicou a velha Permina: “Vamos cantando por onde o bebê andou, mas não sabemos por quais caminhos ele ainda vai percorrer.”

14 Inventar: *nonogi binsaed* (pensar dentro da cabeça).

Expressando incerteza, as mulheres cantam o futuro virtuoso de um pescador ou de uma coletora de água. As capacidades produtivas estão no centro das concepções locais sobre gênero¹⁵ e a preguiça é percebida como uma profunda falha de caráter. Aquele que fica com o corpo parado, que não se levanta da rede para trabalhar, não está pensando nos outros (*binsaed suli*). A pessoa preguiçosa (*wiegala*) não é “parente de verdade” (*sunna suli*, também traduzido pelas pessoas bilíngues por “malvado”).

Como acontece também entre os Airo-Pai (Belaunde, 2005, p. 107), as mulheres guna utilizam sentenças de valor causal para se referir ao crescimento que elas produzem em alguém. O desenvolvimento infantil é entendido como um processo social:

<i>goe bibbiye nana be odummoe</i>	bebezinho, a mamãe está fazendo
<i>daniggigueye</i>	você crescer
<i>nana be niedi gueye goe bibbiye</i>	a mamãe cuida de você,
<i>mmmm</i>	bebezinho

As canções de ninar apresentam o crescimento de um bebê como tendo sido produzido por alguém que oferece cuidado. No último verso acima, o verbo *nied* aparece com o sentido de “cuidar”. Em discurso corrente, pode ser utilizado no sentido de “orientar” ou “el brote de semilla” (o germinar de uma semente). As crianças vão crescendo e passam a cooperar:

<i>be nabiri anbendaggedi guemogoe</i>	você também vai me ajudar
--	---------------------------

O ideal de cooperação indica a maneira “adequada” (*nabiri*) para o desenvolvimento corporal e subjetivo: aprende-se a pensar nos outros e a demonstrar seu pensamento por meio das habilidades do corpo.

Meus dados me levaram a refletir sobre as canções de ninar em relação ao aconselhamento (*unaed*), isto é, como parte das tecnologias retóricas

15 Conforme observou Cecilia McCallum (1999, 2001) para o caso kaxinawá.

de subjetivação. Essa abordagem se justifica não apenas pelo conteúdo explícito das canções, mas sobretudo pela dinâmica de interação envolvida. As canções de ninar fazem parte de um conjunto de prestações em benefício da criança, praticadas em contexto de vigília. Muitas vezes as mulheres mencionam em seus versos o próprio fato de estarem ali, vigilantes, tocando o maracá e assim fazendo o bebê crescer na rede.

Um fenômeno linguístico comum entre os Guna é a reiteração de palavras, de modo a expressar uma ação em curso. As cantoras podem usar a expressão *gwissi gwissi* para expressar a ideia de que estarão sempre “parando” (*gwissi*) ao lado da rede em que está a criança. No cotidiano, é comum ouvir as mulheres dizendo de longe para suas irmãs ou suas filhas: *goe dagnae!* (vá olhar o bebê). Essa atitude de “solidariedade difusa e duradoura” (Schneider, 1980, p. 50), percebida como um cuidado *para* o bebê (em benefício dele), envolve a expectativa de reciprocidade, inserindo a criança em um espaço relacional que corresponde à ética do parentesco.¹⁶

Pedagogia da autonomia

As pesquisas sobre a arte verbal guna se concentraram até hoje nos cantos de cura ou cantos sagrados proferidos em espaço público por especialistas rituais do gênero masculino (e.g. Howe; Sherzer; Chapin, 1980; Sherzer, 1990).¹⁷ O fato de que as canções femininas não apresentam uma dinâmica ritual de enunciação secreta seguida de interpretação parece ter prejudicado seu reconhecimento como expressão criativa.

16 Harry Walker (2009, 2013) demonstrou o rendimento de uma abordagem centrada nas práticas de cuidado e companhia como processos de subjetivação. Entre os Urarina da Amazônia peruana, a ênfase ambivalente em torno da autonomia pessoal e da comunhão está na base do cuidado com as crianças (Walker, 2013, p. 35). Walker (2013, p. 43) ressalta o caráter tangível das canções de ninar na produção da pessoa urarina e descreve o sonho como capacidade social ou estado de consciência que permite calibrar a atenção.

17 Holmer (1951) apresentou o texto original e tradução de algumas canções de ninar. McCosker (1974) realizou um estudo etnomusicológico sobre os acalantos em Gunayala. Lopez e Joly (1981) apresentaram os versos de uma canção, defendendo seu estudo nos termos de uma arte verbal. Contudo, a enunciação feminina em contexto doméstico não foi ainda objeto de análise sistemática como ponto de vista das mulheres parentes de Ego. Minhas pesquisas em curso se interessam justamente em explorar essa possibilidade de análise.

O caráter incompreensível da linguagem ritual nos reenvia ao artigo clássico de Lévi-Strauss sobre o xamanismo guna e à formulação subsequente de Carlo Severi. Conforme demonstrou Severi, a “eficácia simbólica” (Lévi-Strauss, 1949) não estaria nesse caso sujeita à compreensão da mensagem cantada pelo xamã, mas resulta da pragmática de interação implicada. Essa perspectiva me parece útil na medida em que permite enfatizar as condições mobilizadas na comunicação de representações culturais, isto é: seu contexto. Severi (1993) argumentou de modo convincente que o sucesso e a persistência de uma representação não é consequência direta de seu conteúdo contraintuitivo (cf. Boyer, 1994; Sperber, 1985, 1996). A propagação de uma ideia cultural ou “representação saliente” (Severi, 2004) depende de sua inserção em um quadro contraintuitivo de comunicação.

Dedicando-me ao estudo das canções de ninar, não posso deixar de observar que elas são destinadas às crianças, isto é, às pessoas em processo de aquisição da linguagem. Na ilha de Mammidub, um grupo de jovens me contou que, já no final da infância, podiam entender melhor as canções de ninar, muitas vezes continuando as histórias em seus sonhos. A partir desses relatos, pode-se compreender o sono e o sonho como situação privilegiada para o exercício da elaboração pessoal ou “individualização criativa” (Gonçalves, 2010). Adormecer durante o aconselhamento coloca a tensão entre “assimilar” os conselhos a partir de um emissor externo e “elaborar” juízos morais como efeito da autonomia pessoal. O sonho, permitindo a continuidade das histórias-conselhos, surge como um modo de apropriação que conjuga esses dois aspectos, ocasião em que se adquire conhecimento a partir da modulação singular de um estímulo originado no exterior.

Tratando das interações não verbais, Gregory Bateson (1972) sugeriu que a eficácia da moldura (*frame*) está em sua capacidade de se tornar invisível, dando a ver o conteúdo emoldurado.¹⁸ É o que acontece, por exemplo, quando se morde alguém “de brincadeira” e a sua intenção é compreendida sem que haja o anúncio verbal: “isso é uma brincadeira”. Analisando as condições de enunciação do aconselhamento entre os Guna, quero propor que a eficácia da relação de autoridade consiste em desaparecer como um fato social. Em outras

18 Ver Lagrou (2007, p. 54-84) para uma reflexão análoga entre os Kaxinawá.

palavras, quero propor que a pedagogia da autonomia entre os Guna esteja fundada na produção e dispersão de uma “autoridade sem autor” (Severi, 2008),¹⁹ que procura relativizar o caráter geral, exterior e coercitivo das regras sociais. Reconhecido no nível da experiência pessoal, um conteúdo moral é percebido como proveniente daquela pessoa que aprendeu a pensar por dentro e, dessa maneira, acedeu à condição de sujeito de juízo.

A pedagogia guna investe na ampliação do repertório individual que Freud (2011) chamou “recursos egóicos”: aqueles que permitem adaptação a situações novas, mas que também possibilitam reações variadas frente a uma mesma situação. A cultura guna, de acordo com essa perspectiva, não corresponderia a um quadro determinado de elementos simbólicos ou pressupostos ontológicos, mas atua como “sistema de referência e informação” (Bateson, 1972).

Partindo da análise de um repertório de canções de ninar, percebi que os procedimentos retórico-pedagógicos entre os Guna não transmitem conteúdos fixos, mas enfatizam a individuação como técnica e contexto de apreensão cultural. Nesse sentido, a pedagogia guna corresponde à dinâmica descrita por Bateson nos termos de “deutero aprendizado” (*deutero learning*): aprender a aprender. Eu diria mesmo que as canções de ninar, primeira situação de aconselhamento, ensinam as crianças a experimentar o sonho em continuidade com a vida. Em outras palavras, as canções de ninar ensinam uma concepção guna do sonho como experiência vivida e fonte de conhecimento,²⁰ oferecendo um modelo de aquisição e processamento do *socius* que conjuga percepção e imaginação. Essa proposição procura recuperar a contribuição importante de Santos-Granero (1991) sobre poder e autoridade como estruturados por uma lógica relacional que é própria ao ambiente doméstico. O modelo onírico de inculcação (adormecer enquanto se recebe um conselho), estabelecido primeiro pelas canções de ninar, será importante para a pragmática do xamanismo e no contexto dos cantos sagrados entoados pelo chefe na casa cerimonial.

19 A partir do questionamento foucaultiano – *o que é um autor?* (Foucault, 1969) –, Carlo Severi (2008, p. 94) tratou das tradições orais em contraste com a noção ocidental de autoridade: “Au sein de notre tradition, liée à l’exercice de l’écriture et à ses critères de canonisation, on ne peut admettre ni un principe d’autorité légitime qui ne soit fondé sur un texte canonisé, ni une autorité sans source identifiable. *Nulla auctoritas sine auctore* – pourrait-on dire.”

20 Conforme observaram Kracke (1989, 1991) para os Kawahib e Gonçalves (2001) para os Pirahã.

Procurei apresentar aqui as bases de uma pedagogia da autonomia que atravessa diversas situações da vida em Gunayala. Interessei-me por esse assunto e escrevi este artigo como forma de refletir sobre e entender melhor uma frase inspirada de Ologwagdi, figura libertária, pintor reconhecido e ativista guna. Nós conversávamos sobre a revolução guna de 1925, sobre liberdade e gratidão, quando ele me disse assim: “Um povo livre é aquele que ensina seus filhos a sonhar.”

Referências

- BATESON, G. *Steps to an ecology of mind*. Chicago: University of Chicago Press, 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*, n. 80, p. 95-111, 1994.
- BELAUNDE, L. E. *El recuerdo de luna: género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*. Lima: Universidad Mayor de San Marcos, 2005.
- BOYER, P. *The naturalness of religious ideas: a cognitive theory of religion*. Berkeley: University of California Press, 1994.
- CHAPIN, M. *Pab igala: historias de la tradición kuna*. Quito: Abya Yala, 1989. Disponível em: <<https://dspace.ups.edu.ec/bitstream/123456789/11929/1/PAB%20IGALA%20HISTORIAS%20DE%20LA%20TRADICION%20KUNA.pdf>>. Acesso em: 20 fev. 2017.
- CLASTRES, P. *La société contre l'État*. Paris: Minuit, 1974.
- COELHO DE SOUZA, M.; FAUSTO, C. Reconquistando o campo perdido: o que Lévi-Strauss deve aos ameríndios. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 47, n. 1, p. 87-131, 2004.
- COHN, C. *A criança indígena: a concepção Xikrin da infância e do aprendizado*. 2000. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)–Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2000.
- COSTA, L. Alimentação e comensalidade entre os Kanamari da Amazônia Ocidental. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 3, p. 473-504, 2013.
- FOUCAULT, M. Qu'est-ce qu'un auteur?. *Bulletin de la Société française de philosophie*, Paris, année 63, n. 3, p. 73-104, juil./sept. 1969.

- FREUD, S. *O eu e o id*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- GONÇALVES, M. A. *O mundo inacabado: ação e criação em uma cosmologia amazônica: etnografia pirahã*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2001.
- GONÇALVES, M. A. Do cromático ao diatônico: as mitológicas e o pensamento ameríndio. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 22, n. 65, p. 173-181, 2007.
- GONÇALVES, M. A. *Traduzir o outro: etnografia e semelhança*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2010.
- GOW, P. *Of mixed blood: kinship and history in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press, 1991.
- GOW, P. Helpless: the affective preconditions of Piro social life. In: OVERING, J.; PASSES, A. (Ed.). *The anthropology of love and anger: the aesthetics of conviviality in Native Amazonia*. London: Routledge, 2000. p. 46-63.
- HOLMER, N. *Cuna chrestomathy*. Göteborg: Etnografiska museet, 1951. (Etnologiska studier, 18).
- HOWE, J.; SHERZER, J.; CHAPIN, M. *Cantos y oraciones del Congreso Cuna*. Panamá: Editorial Universitaria, 1980.
- KRACKE, W. *Force and persuasion: leadership in an Amazonian society*. Chicago: University of Chicago Press, 1979.
- KRACKE, W. *O poder do sonho no xamanismo tupi (parintintin)*. Brasília: UnB, 1989. (Série Antropologia, v. 79).
- KRACKE, W. Languages of dreaming: anthropological approaches to the study of dreaming in other cultures. In: GACKENBACH, J.; SHEIKH, A. (Ed.). *Dream images: a call to mental arms*. New York: Baywood, 1991. p. 203-224.
- LAGROU, E. O que nos diz a arte kaxinawa sobre a relação entre identidade e alteridade?. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 29-61, 2002.
- LAGROU, E. *A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre)*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2007.
- LAGROU, E. A pele da anaconda: um princípio andrógeno de geração e ligação de formas na Amazônia. In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 37., Águas de Lindoia, 2013. *Anais...* São Paulo: Anpocs, 2013. Disponível em: <<http://anpocs.com/index.php/encontros/papers/37-encontro-anual-da-anpocs/st/st35/8645-a-pele-da-anaconda-um-principio-androgeno-de-geracao-e-ligacao-de-formas-na-amazonia/file>>. Acesso em: 20 maio 2017.
- LÉVI-STRAUSS, C. L'efficacité symbolique. *Revue de l'histoire des religions*, Paris, v. 135, n. 1, p. 5-27, 1949.

- LÉVI-STRAUSS, C. *Histoire de lynx*. Paris: Plon, 1991.
- LOPEZ, G.; JOLY, L. Singing a lullaby in Kuna: a female verbal art. *Journal of American Folklore*, v. 94, n. 373, p. 351-358, 1981.
- MADI DIAS, D. *Gênero disperso: estética e modulação da masculinidade Guna (Panamá)*. 2015. Tese (Doutorado em Sociologia e Antropologia)–Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.
- MARGIOTTI, M. *Kinship and the saturation of life among the Kuna of Panamá*. 2010. Thesis (PhD Doctor of Philosophy)–University of St. Andrews, Fife, 2010.
- McCALLUM, C. Aquisição de gênero e habilidades produtivas. O caso Kaxinawá. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 7, n. 1-2, p. 157-175, 1999.
- McCALLUM, C. *How real people are made: gender and sociality in Amazonia*. Oxford: Berg, 2001.
- McCOSKER, S. *The lullabies of the San Blas Cuna of Panama*. Göteborg: Etnografiska museet, 1974. (Etnologiska studier, 33).
- MONTENEGRO, M. A. Molas, origen y adaptación. *La Prensa*, 4 nov. 2011. Disponível em: <https://impresa.prensa.com/vivir/Molas-origen-adaptacion_0_3243425782.html>. Acesso em: 20 fev. 2017.
- OVERING, J. Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, p. 81-107, 1999.
- SAHLINS, M. *Islands of history*. Chicago: University of Chicago Press, 1985.
- SAHLINS, M. *What kinship is – and is not*. Chicago: University of Chicago Press, 2013.
- SANTOS-GRANERO, F. *The power of love: the moral use of knowledge amongst the Amuesha of Central Peru*. London: Athlone Press, 1991.
- SCHNEIDER, D. *American kinship: a cultural account*. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1980.
- SEVERI, C. Talking about souls. On the pragmatic construction of meaning in Cuna chants. In: BOYER, P. (Ed.). *Cognitive aspects of religious symbolism*. New York: Cambridge University Press, 1993. p. 165-181.
- SEVERI, C. Capturing imagination. A cognitive approach to cultural complexity. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, London, v. 10, n. 4, p. 815-838, 2004.
- SEVERI, C. Autorités sans auteurs: formes de l'autorité dans les traditions orales. In: COMPAGNON, A. (Ed.). *De l'autorité: colloque annuel du Collège de France*. Paris: Odile Jacob, 2008. p. 93-123.

SHERZER, J. *Verbal art in San Blas: Kuna culture through its discourse*. New York: Cambridge University Press, 1990.

SPERBER, D. Anthropology and psychology: toward an epidemiology of representations. *Man*, London, v. 20, n. 1, p. 73-89, 1985.

SPERBER, D. *Explaining culture: a naturalistic approach*. Oxford: Blackwell, 1996.

SPERBER, D.; WILSON, D. *Relevance: communication and cognition*. Cambridge: Blackwell, 1986.

WAGUA, A. *En defensa de la vida y su armonía*. Panamá: CGCK, 2011.

WALKER, H. Baby hammocks and stone bowls: Urarina technologies of companionship and subjection. In: SANTOS-GRANERO, F. (Ed.). *The occult life of things: Native Amazonian theories of materiality and personhood*. Tucson: The University of Arizona Press, 2009. p. 98-113.

WALKER, H. *Under a watchful eye: self, power, and intimacy in Amazonia*. Berkeley: University of California Press, 2013.

Recebido: 21/03/2017 Aceito: 14/03/2018 | Received: 3/21/2017 Accepted: 3/14/2018



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.