

Parentesco Inquietante: casamento sagrado e configuração de gênero no sul da Índia

Lucinda Ramberg¹

Bruno Reinhardt (tradutor)²

¹Cornell University, Ithaca, Nova York, EUA

²Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, Brasil

Resumo

Os padrões de criação de parentesco entre as devadasis do norte de Karnataka colocam problemas para o mapeamento antropológico do parentesco e para projetos estatais de normalização familiar. Dada à deusa Yellamma por sua família em um rito de casamento, uma devadasi torna-se uma pessoa que é, ao mesmo tempo, mulher e filho. Tal pessoa não pode ser mapeada por um cálculo estruturalista de parentesco, no qual toda posição já está previamente marcada pelo gênero. Eu elaboro sobre a criação de parentes como uma tecnologia para produzir gênero e valor em pessoas que podem habitar, mas também confundir, alinhamentos entre sexo, gênero e posição de parentesco que foram introduzidos de forma implícita no projeto antropológico sob o nome de parentesco.

Palavras-chave: Devadasis; Gênero; Parentesco; Casamento; Sul da Ásia; Valor.

Troubling kinship: sacred marriage and gender configuration in South India

Abstract

Patterns of kin-making among *devadasis* in northern Karnataka pose problems for anthropological charting of kinship and for state projects of family normalization. Given to the goddess Yellamma by her family in a rite of marriage, a devadasi becomes a person who is both a woman and a son. Such a person cannot be mapped within a structuralist calculus of kin in which every position is always already gendered. I elaborate kin-making as a technology for producing gender and value in persons who can inhabit, but may confound, alignments between sex, gender, and kin position that have been smuggled into the anthropological project as kinship.

Keywords: Devadasis; Gender; Kinship; Marriage; South Asia; Value.

Recebido em: 18/09/2025

Aceito em: 29/10/2025



Este trabalho está licenciado sob CC BY-NC-SA 4.0. Para visualizar uma cópia desta licença, visite <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

1 Introdução¹

Eu não tenho filhos homens, com isto em mente deixei minha filha, ela virá deixar água antes de eu morrer. Fui amarrada para cuidar da propriedade de minha mãe e para continuar sua luz (deepa), da mesma forma, para cuidar de mim e da minha filha, amarrei minha filha.
(Shantamma)

Shantamma, uma mulher dedicada (devadasi ou jogati) do norte de Karnataka, sul da Índia², descreveu sua decisão de dedicar sua filha à devi (deusa) Yellamma em termos genealógicos³. Com essa decisão, ela continuou uma linhagem de relações materiais e afetivas através de sua filha. Dentro do contexto dravidiano, como esta região do sul da Índia é frequentemente descrita, os arranjos patrilineares e patriarcais são convencionais, e a condução de ritos de morte e herança de propriedade recai quase que exclusivamente, por costume e na prática, sobre os filhos⁴. Na ausência de um filho masculino, Shantamma transformou sua filha do sexo feminino em um filho. Quando os pais dão uma filha, ou, às vezes, um filho, a Yellamma, eles reconfiguram as formas de trabalho, valor e personalidade entendidas como tendo sido herdadas por essa criança. Essa reconfiguração é reconhecida no Deccan Central como o efeito do casamento com Yellamma e é visualmente marcada pelas distintas contas vermelhas e brancas usadas por dezenas de milhares de devadasis que vivem e trabalham em Maharashtra, Karnataka e Andhra Pradesh hoje.

As devadasis se tornam pessoas cujos modos de corporificação [*embodiment*] e relacionalidade [*relatedness*] excedem a lógica do diagrama de parentesco e perturbam a forma da família subscrita pelo estado pós-colonial. Como esposas da Devi, elas nunca podem

¹ N.T. Tradução de Ramberg, L. (2013), Troubling kinship: Sacred marriage and gender configuration in South India, disponível em: **American Ethnologist**, v. 40, n. 4, p. 661-675. DOI: <https://doi.org/10.1111/amet.12046>. Agradecemos à revista American Ethnologist pela autorização.

² Devadasi (serva ou escrava da divindade) é um termo sânscrito pan-indiano usado para se referir a mulheres dedicadas às divindades em uma variedade de práticas regionalmente distintas em todo o subcontinente, algumas das quais datam do século IX d.C. Na região sob descrição – o Planalto Central do Deccan – as mulheres dedicadas mais frequentemente se referem a si mesmas como jogatis. Em relatórios governamentais e não governamentais e representações jornalísticas, no entanto, elas são referidas como devadasis, um termo que elas mesmas têm adotado. Neste artigo, utilizo tanto o termo regional específico, jogati, quanto a designação pan-indiana, devadasi.

³ Yellamma é a divindade mais popular da região; durante a época de peregrinação, meio milhão de devotos de todas as castas se aglomeram em seu templo principal à beira do rio Malaprabha, tornando-o o local de peregrinação mais significativo do norte de Karnataka. Como outras amma (mãe) devis do sul da Índia, Yellamma é ambivalente, uma fonte potencial de cura, bem como de aflição. Às vezes invocada como consorte de Shiva, às vezes como uma deusa mãe autóctone, Yellamma é mitologizada e ritualmente propiciada de maneiras que a colocam dentro e entre duas das três principais vertentes do hinduísmo: Shaivism e Shakta.

⁴ Como Srimati Basu (1999) argumentou, embora tenham adquirido o direito de herdar propriedade paternal sob a Lei do Código Hindu em 1955-1956, a maioria das mulheres hindus em toda a Índia têm aberto mão deste direito em favor da manutenção de códigos generificados de lealdade sororal e auto-sacrifício.

ficar viúvas e são pessoas auspiciosas, cuja presença assegura e confere fertilidade⁵. Dentro da lógica hindu da personalidade, gênero e valor, tal pessoa só pode ser uma mulher. De fato, os rapazes que são dados ou se entregam à Devi tornam-se mulheres sagradas, jogappas⁶. Devadasis não são apenas mulheres auspiciosas, mas são também filhos – pessoas dotadas das obrigações de filhos cuja posição nas linhagens e direitos dentro da rede de parentesco são considerados como sendo as de um filho. Algumas vezes elas são pais.

Em meus primeiros exercícios de trabalho de campo, tentei fazer um gráfico de parentesco como parte de uma pesquisa comparativa de lares devadasi e não devadasi. Eu estava equipada com as ferramentas rudimentares do mapeamento formalista do parentesco: círculos, triângulos, linhas horizontais para aliança e linhas verticais para linhagem. Meus esforços no território do que Bronislaw Malinowski (1930, p. 19) chamou de “a álgebra bastarda do parentesco” se depararam com um certo tipo de fracasso produtivo. O tipo de pessoas que se tornam devadasis em virtude de seu casamento com as devi Yellamma – mulheres que também são filhos – não pode ser situado dentro de um mapeamento formalista das relações de parentesco no qual cada posição já é sempre sexuada. As jogatis são mulheres socialmente reconhecidas e, portanto, “○”. Também são filhos, cuja prole se relaciona com a rede mais ampla de parentes em termos de herança e capacidade de casamento – a posição no parentesco patrilateral do gerador sendo, portanto, “△”. O sistema não pode admitir uma pessoa que seja simultaneamente “○” e “△”. Como devemos pensar sobre esta gramática impossível de gênero e parentesco, ela mesma resultado de uma prática de criação de parentesco, a dádiva em casamento de uma menina para a deusa? Como a existência desta prática no mundo poderia perturbar as pressuposições heterossexuais, biogenéticas e seculares como fundamentos naturais e inevitáveis do parentesco?

Neste artigo, eu exploro os efeitos do parentesco com a devi Yellamma. Em particular, eu me concentro nas jogatis, ou devadasis, mulheres esposas-filhos que são submetidas a projetos estatais de reforma de uma forma que jogappas, as mulheres do sexo masculino não são. Meu argumento aqui se desdobra em uma série de movimentos. Primeiro, eu ofereço um relato etnográfico do casamento sagrado. Em seguida, esboço brevemente a história da dedicação devadasi e sua reforma. Esse contexto etnográfico e histórico me permite chamar a atenção para o *status* paradoxal da dedicação como uma prática que produz formas de personalidade ao mesmo tempo pouco problemáticas, cotidianas e altamente contestadas. Esse paradoxo suscita uma pergunta: Por que a prática de dedicação tem sido mantida? Trabalhando por meio da lógica da dádiva, eu defendo que essa prática contemporânea de casamento sagrado serve como um meio para que as famílias aumentem o valor das filhas. Tendo situado a prática de dedicação dentro da rubrica da personalidade transacional, recorro então a uma elaboração sobre os efeitos de gênero do fenômeno de ser dada em casamento e dos problemas de parentesco que ele produz. O matrimônio sagrado produz tanto formas de dificuldade quanto possibilidades para mulheres dedicadas e suas famílias – em relação às Devi e em relação ao Estado. O casamento sagrado e seus efeitos também produzem dificuldades e possibilidades, ou inquietações, para o mapeamento antropológico

⁵ Devadasis são mulheres auspiciosas (Apffel-Marglin, 1985; Kersenboom-Story, 1987). Frederique Apffel-Marglin (1985, p. 19) escreve: “Auspiciosidade [é] um estado que, ao contrário da pureza, não fala de *status* ou retidão moral, mas de bem-estar e saúde ou, mais geralmente, de tudo o que cria, promove e mantém a vida”.

⁶ Em uma análise estruturalista convincente deste fenômeno, Nicholas J. Bradford (1983, p. 310) escreve: “De fato, é considerado parte do poder e do caráter de Yellamma mudar o sexo de uma pessoa: ‘ganda hoogi henna maadataala, henna hoogi ganda maadataala, venha como homem, ela o fará uma mulher, venha como mulher, ela a fará um homem’”.

do parentesco como um sistema de posições de gênero sempre fixas. Em meu argumento final, volto a avaliar as implicações dessa aliança entre meninas e uma deusa para as considerações antropológicas sobre a produção de parentes.

2 Amarrando Contas

Se você quiser entrar nesta família você deve amarrar contas para a Devi, se alguém vier até mim e pedir, eu amarrarei contas para elas. É um casamento.
(Kamala)

Quando as contas são amarradas elas nos jogam arroz e açafraão-da-terra como em um casamento, a sacerdotisa amarra o mangalashtra (colar de casamento) e as contas. Uma kailasha (panela) é colocada ao nosso lado como representante do noivo, como a Devi, então o arroz e o açafraão-da-terra são jogados em seu nome e ela se torna nosso pai, mãe, marido, tudo.
(Yamuna)

De acordo com uma pesquisa governamental, cerca de 30 mil devadasis estão vivendo em Karnataka⁷. Treinadas como sacerdotisas (pujaris), essas mulheres dedicadas oficiam ritos domésticos nos templos e nos festivais de suas comunidades. Elas “guardam” Yellamma em pequenos templos e servem como mediadores entre ela e seus devotos. Elas acompanham a Devi aonde quer que ela vá, tocando seus instrumentos e cantando canções devocionais (bhajans) nas casas dos fazendeiros de castas dominantes (Lingayat) e em reuniões públicas⁸. No templo principal de Yellamma, apenas os homens Lingayat conduzem puja (culto, ritos), mas nas cidades e aldeias do Planalto Central de Deccan, Dalit devadasis agem como pujaris⁹. Para cultivar o favor dessa devi e, assim, todas as formas de prosperidade, fertilidade e bem-estar, os devotos da casta dominante devem se apoiar nas mulheres que a mantêm. Os devotos transitam com devadasis. Eles dão os frutos da colheita, novos tecidos e dinheiro às devadasis e recebem a presença mediada da Devi das devadasis. Mulheres dedicadas que conduziram os ritos de Yellamma como sua ocupação principal me informaram que ganhavam o suficiente para sustentarem a si mesmas e, muitas vezes, também as extensas redes de parentes que dirigiam.

Essa não é uma fonte insignificante de subsistência, uma vez que a maioria das devadasis provém de famílias Dalit sem terra ou de pequenos proprietários de terra que buscam subsistência em uma área propensa à seca e em grande parte dependente da agricultura. Uma vez dedicadas, elas não se casam da maneira convencional. Muitas dizem: “Yellamma é meu marido”. Tipicamente, somente as famílias com “Yellamma nelas” dedicam filhas. Ou seja, esta é uma prática de parentesco que se estende por gerações. Ao contrário das

⁷ Uma pesquisa do Governo de Karnataka de 2007 encontrou 30.000 devadasis em 14 distritos (Kumar, 2009). Nos anos de 1990, Karnataka relatou 22.941 devadasis identificados à Comissão Nacional sobre Mulheres, Andhra Pradesh relatou 16.624, e o Governo de Maharashtra, que acusou repetidamente Karnataka de ser a “fonte” das devadasis que trabalham nos bordéis de Bombaim e Pune, relatou apenas aquelas que recebem pensões do governo e outras formas de apoio (JWP, 2001-2002).

⁸ O conceito de uma casta dominante foi desenvolvido por M. N. Srinivas (1955) para transmitir o fato social de que, embora os brâmanes estejam no topo do sistema Varna, eles não são sempre ou em toda parte a casta mais poderosa econômica e politicamente, ou “dominante”.

⁹ Dalit (Marathi, lit. esmagada ou quebrada) é a autodesignação de membros politizados de comunidades anteriormente rotuladas como “intocáveis”.

mulheres que tomam homens por maridos (gandulavalu), devadasis herdaram terras, passam o nome da família para seus filhos, e funcionam como chefes de família. Elas cumprem as obrigações e reivindicam alguns dos privilégios tipicamente atribuídos aos filhos, tais como indicar casamentos, fazer pagamentos pelo trabalho dos filhos de suas irmãs, e se mover como lhes apraz. No processo, elas permanecem principalmente ligadas a suas famílias natais, seja morando dentro da família natal durante toda a vida ou retornando ao lugar que chamam de “lar” para festas e ocasiões familiares e, no final da vida, para se aposentarem. Depois da puberdade, muitas dessas jovens migram para cidades e vilas para trabalhar em prostíbulos. Das que permanecem em seus vilarejos natais, a maioria é dada ou aceita um benfeitor [*patron*], geralmente homens casados de uma casta superior com os quais têm relações sexuais exclusivas de longa duração, senão vitalícias. Outras ainda permanecem celibatárias ao longo de suas vidas¹⁰. Em todos estes casos, como mulheres que não têm marido, elas não têm direito à respeitabilidade sexual. Yellamma as reivindicou, e a disposição de sua capacidade sexual prossegue através de seu relacionamento com ela. Essa relação é a base primária de seu senso de quem são no mundo; elas são muttu kattudavaru, aquelas que têm contas amarradas.

Como as famílias que dão suas filhas a Yellamma respondem por esta decisão? Nesta discussão, tomo minha hermenêutica da linguagem cotidiana das mulheres dedicadas e suas famílias. Minha familiaridade com esta linguagem é fruto de 24 meses de pesquisa etnográfica conduzida no norte de Karnataka e no sul de Maharashtra, entre 2001 e 2012. Grande parte desta pesquisa foi conduzida em uma pequena aldeia que eu chamo “Nandipur”, localizada no distrito de Belgaum, no norte de Karnataka. Esta pesquisa consistiu de participação observante extensiva, mais de 100 entrevistas com mulheres dedicadas e um conjunto comparativo de entrevistas de história de vida com mulheres dedicadas que vivem em bordéis, mulheres dedicadas que vivem na aldeia e mulheres com maridos (gandulavalu). Mulheres dedicadas e membros de suas famílias descrevem a relação entre Yellamma e as mulheres que são dadas a ela quando crianças através de dois principais idiomas: o da dádiva e o dos problemas [*trouble*]. As filhas são “dadas” (kodu), “deixadas” (bittu, implicadas: aos cuidados de), ou “amarradas” (kattu) a Yellamma em cumprimento de um voto religioso (harake) tomado como um meio para resolver os problemas que Yellamma pode enviar.

Pratima, uma devadasi baseada na aldeia com seus quarenta anos, deu o seguinte relato:

Ainda ninguém entendeu (o poder de Yellamma), isto é, quanto poder existe. Ainda ninguém entendeu seu modo de agir (aata). Quanto a mim, escutem, eu lhes direi. Quando eu era pequena, tinha bolhas na cabeça, por todo o corpo, cheias de sangue e pus, não podia ser segurada, não podia amamentar corretamente... Só minha mãe me tocava, ninguém me tocava, e uma pessoa sábia disse: “É de Deus (devardinda), peça a Deus [realize um rito de adivinhação], depois veja o que acontece e depois [se for de Deus] aplique o açafraão-da-terra de Yellamma dizendo seu nome, deixe-a como uma jogamma (devadasi)”. Então meus pais pegaram seu açafraão-da-índia e o aplicaram na minha cabeça, depois de três dias as feridas ficaram todas secas. Quando secou, eles me deixaram como uma devadasi.

¹⁰ As estimativas da porcentagem de mulheres dedicadas que trabalham em prostíbulos variam muito, desde 80%, um número citado dentro dos contextos de saúde pública (Gilada, 1993; Shreedhar, 1995) até 40% (Shankar, 1994, p. 107). Na aldeia onde eu trabalhava, nenhuma mulher dedicada em memória viva havia deixado a aldeia para assumir o trabalho sexual baseado em prostíbulos. Todas tinham, ou tinham tido, benfeitores que de outra forma estavam devidamente casados dentro da casta. Em outras áreas, praticamente todas as mulheres dedicadas assumem “a linha” por pelo menos algum período de suas vidas (Orchard, 2007). Ao contrário da maioria das devadasis baseadas em aldeias, as devadasis baseadas em bordéis nas cidades não são monogâmicas, considerando o dinheiro associado a transações sexuais mais lucrativo do que as relações de patronagem.

Sua mãe acrescentou: *“Jogamos açafraão-da-terra em seu nome Devi e ela ficou bem, depois a levamos para o templo de Yellamma, amarramos contas e a trouxemos de volta para casa”*.

Quando as devadasis explicam como ficaram ligadas a Yellamma, elas detalham terríveis doenças de pele, febre, doenças persistentes e inexplicáveis exacerbadas por tratamentos médicos, mortes na família, perda de gado, fracasso das colheitas, sérias disputas dentro da família, e pobreza persistente e terrível. Este é o problema (kadaata) de Yellamma, seu jogo (aata), e é frequentemente articulado como uma forma de possessão divina (Bradford, 1983). Diz-se que ela veio “para o corpo”, para estar “na família” ou “conosco”. Como outras deusas do sul da Índia, Yellamma é quente em seu estado manifesto e deve ser propiciada (resfriada) com ofertas de devoção e presentes de leiteiro, curcuma, grão torrado, tecidos novos, prata e gado (Kinsley, 1988, p. 205). A versão de maior valor deste tipo de presente é uma filha cuja dedicação assegura o favor da Devi dentro da família. *“Jogamos açafraão-da-terra em seu nome e ela ficou bem, depois a levamos ao templo de Yellamma, amarramos contas e a trouxemos de volta para casa”*. A filha é dada, mas ela não é doada; ela é trazida para casa.

A filha volta para casa, e Yellamma vem com ela, dentro dela. Recordem a descrição de Kamala das contas amarradas: *“Se você quiser entrar nesta família, você deve amarrar o muttu (contas) para a Devi, se alguém vier até mim e perguntar, eu amarrarei contas na discípula. É um casamento”*. *“Com quem as discípulas se casam?”* eu perguntei. *“Com a Devi. Jamadagni [o esposo de Yellamma] não é o pai da discípula, ele é apenas o marido de Yellamma”*, disse ela. Na descrição de Kamala, aquelas dedicadas a Yellamma constituem uma família. A entrada nesta família é negociada através de uma aliança com a deusa. Este casamento não segue as normas heterossexuais que regem os casamentos convencionais: O discípulo (seja homem ou mulher) se casa com a deusa. Além disso, o padrão normativo das relações de parentesco não é mantido: Jamadagni pode ser o marido de Yellamma, mas ele não é o pai dos discípulos. Yellamma é tanto seu marido quanto sua mãe.

O problema que Yellamma traz é resolvido através do casamento sagrado, uma aliança que transforma a valência de sua presença de aflição em fecundidade. Mas esta aliança também perturba normativamente os padrões modernos de parentesco e personalidade de gênero, produzindo seu próprio padrão de produção de parentes. Assim, o casamento sagrado resolve um tipo de problema e produz outro¹¹.

3 O Casamento Sagrado e sua Reforma

A evidência histórica situa a prática de dedicar meninas a divindades e templos em todo o sul da Índia a partir de aproximadamente o século IX (Kersenboom-Story, 1987; Orr, 2000, p. 5). Uma classe especializada de servas do templo, estas mulheres eram coreógrafas, dançarinas, musicistas e executantes de rituais cuja capacidade sexual era mediada por e atrelada à sua posição no templo como esposas da divindade. Enquanto os deveres rituais particulares e as artes performáticas ligadas às mulheres dedicadas variavam por região, as características estruturais que elas compartilhavam incluíam parentesco com uma divindade

¹¹ Este outro problema é, em parte, o que Judith Butler (1990), escrevendo em outro contexto, chamou de “problemas de gênero” – a fusão subversiva e a proliferação promíscua de gênero – e, portanto, de identidade, além do binário. Em suas palavras, “[...] não há identidade de gênero por trás das expressões de gênero; [...] a identidade é performativamente constituída pelas próprias ‘expressões’ que se diz serem seus resultados” (Butler, 1990, p. 25).

e relacionamento com um templo, sua economia e seu patrocínio. A maioria dos estudiosos concorda que essas mulheres eram sexualmente ativas, e que isso seria um aspecto de sua eficácia ritual, bem como uma característica de seu lugar no sistema de patrocínio do templo (Apffel-Marglin, 1985; Kersenboom-Story, 1987; Parasher; Naik, 1986).

A sexualidade incontida das mulheres dedicadas atraiu a atenção de gerações de reformadores. Junto com a reforma de outras práticas culturais suspeitas, como o sati (imolação de viúvas) e o casamento infantil, a reforma das devadasis no período colonial tomou forma no contexto dos debates entre funcionários do Império Britânico e as elites indianas que procuravam demonstrar sua capacidade de autogoverno. Esses debates tipicamente focalizavam as mulheres como portadoras de cultura e “tradição” e a encarnação do futuro da nação (Mani, 1998; Sangari; Vaid, 1989; Sinha, 1998). Dentro de tais debates, a sexualidade extensa das devadasis foi colocada contra a lei e a sociedade respeitável. Como Kalpana Kannabiran (1995, p. 66) descreve, “[Elas] não se inseriam nos limites muito restritos da família monogâmica: uma mulher adulta teria que ser ou esposa ou prostituta”.

Ao contrário das devadasis, que foram submetidas à reforma na era colonial, as jogatis nunca foram associadas a formas de dança altamente elaboradas ou a templos muito ricos. Entretanto, assim como suas contrapartes de elite, as jogatis também têm sido submetidas há algum tempo a projetos de reforma que representavam sua sexualidade não-conjugal como ilícita e sua presença no templo como contaminante. As jogatis são mulheres Dalit predominantemente rurais, e sua reforma surgiu em grande parte dentro dos movimentos anti-casta em Maharashtra e Karnataka.

Leis da era colonial proibiam as dedicações, mas elas deixaram de criminalizar qualquer ritual ou arte performática pertencente à devadasis ou de reformular seu parentesco com a divindade, como os projetos contemporâneos fizeram. O Projeto de Lei Karnataka Devadasis (Proibição de Dedicção) de 1982 anula a dedicação de qualquer mulher (não menciona os homens) a qualquer divindade e confere *status* legal a qualquer casamento convencional existente que envolva mulheres dedicadas e legitima a quaisquer filhos nascidos de tais uniões recém-legalizadas. Ele prescreve penas de até cinco anos de prisão e multas de até 5.000 rupias por dedicação. Fornece fundos para esquemas de reabilitação econômica, como empréstimos para a compra de máquinas de costura ou vacas leiteiras e pagamentos de 5.000 rupias a homens que se casarem com devadasis (Jordon, 2003, p. 153). Essa lei reescreve o casamento com a divindade como um crime contra o Estado, e o casamento com homens como recompensa pelo Estado, que se instalou *in loco paternus*, organizando casamentos e pagando dote. Ela codifica o casamento convencional como a única forma legítima de sexualidade reprodutiva. Padrões de relacionalidade entre as famílias Dalit e a deusa e as formas de personalidade e valor de gênero que eles estabelecem foram criminalizados em um ato que privilegia padrões heterossexuais, monogâmicos, reprodutivos e patriarcais em relação ao Estado. Estes padrões, por sua vez, regulam e reproduzem normas dominantes de endogamia de casta, pureza sexual feminina e dependência econômica feminina.

4 O Casamento como uma Relação de Dívida

A prática da dedicação persiste, não obstante as proibições da lei. Por quê? Estar amarrada a Yellamma é estar amarrada à família natal, mas solta das expectativas da conjugalidade e de seus imperativos de reprodução e hierarquia de gênero. Dar filhas a uma deusa é consistente com a lógica geral da criação de parentes e revela algo sobre seus investimentos. Estou fazendo aqui uma observação sobre a materialidade da criação de parentes, sobre a natureza dos “laços que vinculam”.

Antropólogos têm refletido sobre a força da dívida na vida social de três maneiras relevantes para esta questão. Primeiro, como reciprocidade – partindo de Marcel Mauss (1990) e sua proposta de que não existem dívidas desinteressadas e que a economia do dom opera através de três princípios: a obrigação de dar, a obrigação de retornar e a obrigação de receber. Segundo, como gênero - partindo de Gayle Rubin (1975) e sua leitura heterodoxa de Mauss e Claude Lévi-Strauss (1969), em que a ideia de que a troca daquele “bem mais precioso – as mulheres” é constitutiva de uma economia sexual que confere aos homens direitos sobre as mulheres que as mulheres elas mesmas são desprovidas. Em terceiro lugar, como valor – partindo de Marilyn Strathern (1988) e etnógrafos trabalhando em todo o Sul da Ásia, a teorização das relações de troca como produtivas de formas de distinção encarnada em valor entre pessoas, tais como casta e gênero (Lamb, 2000; Marriott, 1976; Raheja, 1988).

A dívida carrega um fardo; ela confere uma dívida que deve ser paga. A obrigação de participar em trocas cria formas de integração social através da reciprocidade e formas de estratificação através de distinções entre ofertantes e receptores. Assim, a assimetria de gênero é explicada em parte por Rubin (1975) em “O Tráfico de Mulheres” por meio da diferença entre trocador e trocado, uma distinção que é mantida através da restrição da sexualidade feminina: As mulheres não podem se entregar, mas devem ser dadas. O gênero, em suma, é o efeito das transações (Strathern, 1988). As filhas são dadas, seja aos maridos ou à Devi, para formar alianças. A dívida de uma filha à Devi cria uma aliança e põe em movimento uma circulação de dívidas, obrigações de gênero e cuidados diferentes daquela circulação produzida através de uma aliança com um homem. Quando as filhas são dadas aos maridos, elas e a riqueza que elas podem criar através do trabalho produtivo, reprodutivo ou sexual saem da família; quando são dadas à Devi, esta riqueza permanece dentro da família natal e é aumentada¹². Lembrem-se da formulação da mãe de Pratima: “Jogamos açafraão-da-terra em seu nome e ela ficou bem, depois a levamos ao templo de Yellamma, amarramos contas e a trouxemos de volta para casa”.

Em ambos os casos, o valor da mulher como riqueza é investido na família. As mulheres devidamente casadas, porém, não são vistas como exploradas por suas famílias da mesma forma que as devadasis são, pelo menos, não pelos reformadores. Para os reformadores, o casamento adequado é a solução para o problema do casamento sagrado. Estou aqui argumentando contra a distinção que esta formulação faz entre “bom” (não exploratório) casamento e “má” (exploratória) dedicação. Este ponto se alinha com as críticas feministas sobre o casamento como uma relação de propriedade exploratória e local comum de violência contra as mulheres, bem como com relatos sobre personalidades sexuais extramatrimoniais,

¹² Para uma consideração mais ampla da questão do valor com relação à economia sexual e à cidadania sexual, ver Ramberg (2011).

como a devadasi ou a cortesã, como espaços de possibilidade (Basu, 1999; Kannabiran; Kannabiran, 2003; Nair, 1994; Oldenburg, 1990). No sentido antropológico, tanto a dedicação quanto a aliança convencional são casamentos que organizam o gênero e o valor nas pessoas e inauguram fluxos de intercâmbio entre doadores e receptores de esposas (McKinnon, 1991; Rubin, 1975). Dependendo de como entendemos a relação de doação, ambos são exploratórios ou ambos são recíprocos.

Dentro dos padrões dravidianos de criação de parentes encontrados em grande parte do sul da Índia, o casamento bilateral entre primos é considerado ideal. Como os estudiosos que trabalham na região observaram, este é um sistema de aliança que produz igualdade entre linhagens ao longo do tempo através de relações de reciprocidade. Na descrição de Thomas R. Trautmann (1981, p. 24), “O casamento dravidiano tem sempre o caráter de um intercâmbio de irmãs”. Em tal sistema, a distância entre doadores de esposas e receptores de esposas como um intervalo de tempo é medida em gerações. Este intervalo pode muito bem mascarar a exploração do sistema, se a exploração for o que chamamos de o fardo de carregar um valor de dádiva. Mas talvez esta máscara também seja de gênero. As mulheres devidamente casadas muitas vezes reconhecem este fardo; daí, a expressão tâmil “O parentesco queima!” Críticas às relações de parentesco são raramente proferidas por mulheres respeitáveis, e não foi até o final de sua pesquisa que Karin Kapadia (1996) aprendeu esta expressão de mulheres que achavam que a dívida do casamento superava seus ganhos¹³. Kapadia encontrou essa avaliação negativa do casamento especialmente prevalente entre mulheres em famílias com mobilidade ascendente e de baixa casta, nas quais os ideais seculares modernos de conjugalidade e as normas brâmanes de castidade eram convergentes. As mulheres se encontravam cada vez mais sujeitas à reclusão no lar, em que os interesses dos homens progressivamente dominavam¹⁴. Nos lares Dalit em Nandipur, encontrei essas transformações de gênero, casta e classe já encaminhadas.

No contexto dos arranjos familiares patriarcais e patrilineares dominantes no Planalto Central de Deccan, as mulheres saem de seus lares natais para os lares de seus maridos. A posição da nora mais jovem em seu novo lar não é invejável; tipicamente, as formas mais exigentes de trabalho doméstico recaem sobre ela. Sua mobilidade fora do lar está sujeita à prerrogativa masculina. Se ela trabalha nos campos, limpando as plantações de cana de açúcar ou colhendo vegetais, seus ganhos vêm para o lar. Seus filhos pertencem à linhagem do pai, e se o casamento falhar, espera-se que ela os deixe para trás. Do ponto de vista da família natal, a curto prazo, pouco se ganha ao dar uma filha a um genro. Algum alívio do fardo de cuidar dela é transferido para sua família, que ganhou direitos sobre seu trabalho reprodutivo e produtivo e um interesse em sua respeitabilidade. A longo prazo, ao longo de gerações, através do princípio da reciprocidade e do padrão de casamento entre primos cruzados e com o lado do irmão da mãe, a dádiva volta para a família natal como uma nora. Mas, para meus propósitos aqui, e no contexto da vida de subsistência, o curto prazo é onde está a diferença. A devadasi é dada, mas ela não é doada; ela é mantida dentro da família.

¹³ “Kinship burns!” é a tradução de Kapadia (1996, p. 44) da expressão tâmil “Sondam sudum”!

¹⁴ Veja também a discussão útil de Anupama Rao (2009, p. 232-236) sobre a relação entre economia sexual e casta, ela própria o resultado da regulamentação da sexualidade através de práticas de monogamia e endogamia. Como ressalta Rao, outra economia sexual, na qual os homens de casta superior reivindicam o acesso sexual extraconjugal às mulheres Dalit, trabalha para reproduzir as hierarquias de castas. A atenção a esta economia sexual proporciona um pano de fundo útil para considerar os investimentos dos homens Dalit em garantir a respeitabilidade das “suas” mulheres.

Shantamma, uma devadasi baseada em bordéis que migrou quando jovem do norte rural de Karnataka para Bombai, me descreveu este processo em uma entrevista. Na época da entrevista, em 2003, ela vivia em uma cidade no sul de Maharashtra, onde era membro ativo de um coletivo de trabalhadoras do sexo que educavam contra a propagação do HIV e pelos direitos e dignidade de sua comunidade. A mãe de Shantamma também era uma mulher dedicada.

Shantamma: Quando minha mãe morreu, meus tios pensaram, ela é a única filha, se eu fosse casada alguém tiraria os bens de minha mãe [ela quer dizer que seus bens iriam para a linhagem], se eu fosse deixada, se eu fosse amarrada, eu poderia continuar com a terra de minha mãe. A propriedade dela viria até mim. Eles amarraram as contas. Eu estava amarrada quando cresci [amadureci].

Lucinda: O que você pensou quando foi amarrada?

S: No começo eu não entendia, eu não pensava nada. Quando eu vinha do trabalho no campo, sentava em frente à casa, costumava observar aquelas mulheres que tinham ido a Bombaim para trabalhar. Elas costumavam vir visitar seus parentes, eu as via e pensava, se eu for a Bombaim, também posso ganhar como elas, também posso usar roupas boas como elas. Talvez minha vida se tornasse boa, porque naquela época nossa condição era muito ruim. Não tínhamos comida suficiente ou roupas. Decidi vir aqui e trabalhar ...

Eu costumava mandar dinheiro para meus tios. Então meus tios diziam, basta, você fez muito por nós, agora você vem para Marad, tome uma casa para você e fique feliz com o que quer que ganhe ...

L: Quanto você dava a seus tios?

S: Mensalmente eu costumava dar 1.000, 2.000 às vezes eu trazia roupas para todos.

L: Você tem alguma dívida?

S: Uma lakh [100.000 rupias], compramos terra para cultivar, perdemos dinheiro, os juros cresceram, para tubos de irrigação em nosso campo, temos alguma dívida.

L: Esta é sua dívida, a dívida de seus tios?

S: É a dívida deles, é a nossa dívida, eu deveria ajudar a pagá-la porque eles estão dependendo da minha vida, eu assumi a responsabilidade de administrar a família, eu devo ajudá-los em seus momentos difíceis.

Mais tarde, na entrevista, ela explicou sua decisão de dedicar sua própria filha. “Eu não tenho filhos homens, pensando assim que deixei minha filha, ela virá deixar água antes de eu morrer. Eu estava amarrada para cuidar da propriedade de minha mãe e para continuar sua luz (deepa), da mesma forma, para cuidar de mim e da minha filha eu amarrei minha filha”.

A lógica usada por Shantamma para justificar a dedicação é semelhante à explicação fornecida pelos irmãos de sua mãe: a continuação da sobrevivência social e material. Isto não é simplesmente uma questão de relações de propriedade e renda, pois ela também enfatiza a continuação de formas de cuidado asseguradas através da dedicação de sua filha. De fato, os dois são inextricáveis, pois muitas vezes são laços de parentesco. Como devadasi, sua filha pode realizar rituais de morte para sua mãe: “Ela virá para deixar água antes de eu morrer”, garantindo assim a pessoalidade de Shantamma através do tempo, como um ancestral. De sua própria mãe, ela diz: “Eu estava amarrada para cuidar de sua propriedade, e para continuar sua luz, eu estava amarrada, assim para cuidar de mim e da minha filha, amarrei minha filha”. O peso da dívida e o consolo dos laços afetivos se entrelaçam. Formas de cuidado e de riqueza móvel e imóvel circulam entre mulheres dedicadas e suas famílias

natais. Mais precisamente, estes bens materiais e afetivos circulam através de devadasis como condutos e produtores de riqueza cujo valor dentro da família natal é realçado através de uma aliança com a deusa.

Considere o *status* da mulher dedicada. Ela é dada; ela é a dádiva. Ela não é de forma alguma, no entanto, um simples objeto de troca. Ela é a dádiva e a contraprestação; ela volta à família transformada por seu casamento com a deusa, que ela agora encarna, cuja auspiciosidade a ela é transferida e cujo oráculo ela se torna. Através de uma aliança com a deusa, ela tem o poder de reivindicar os recursos dos devotos da casta dominante, cujas ofertas de grãos, tecidos e dinheiro, por sua vez, fornecem os meios de subsistência para sua família. A mulher dedicada é a forma que as relações entre Yellamma e seus devotos tomam. Quero dizer *forma* aqui, no sentido de Strathern. Uma pessoa é a forma que as relações tomam, um composto de relações, em vez de um indivíduo proprietário, como Strathern coloca com base em material melanésio.¹⁵ Tanto formas materiais como simbólicas de valor são produzidas através desta aliança sagrada, e este valor não é apenas propriedade daquele que é dado, mas também é dela para outorgar. As Devadasis são tanto produtoras quanto condutoras de valor em economias transacionais de riqueza material e simbólica. Elas são tanto dádivas quanto doadoras. Ou, de acordo com o idioma do gênero, são tanto mulheres quanto homens. Isto complica a gramática de gênero do parentesco.

5 Problemas de Parentesco

O que acontece quando o parentesco foge ao planejado? Para recapitular, em “*O Tráfico de Mulheres*”, Rubin argumenta que o gênero é o efeito do intercâmbio de mulheres entre homens, ou casamento. Em uma conversa publicada com Rubin sobre este ensaio, Judith Butler (1997, p. 72) faz esse argumento nos seguintes termos: “Você então especulou que poderia ser possível ir além do gênero [...] se alguém pudesse fazer algo como depor o parentesco”. Em sua própria escrita, Butler explora esta questão de um parentesco “desposto” [*overthrown*]. Por meio da figura de Antígona, ela sugere que desestabilizações no parentesco normativo podem produzir rupturas no gênero: Os filhos de Édipo tornam-se como filhas, suas filhas como filhos. Nas palavras de Butler (2000, p. 62), “E assim chegamos a algo como problemas de parentesco no coração de Sófocles”.

Como tenho notado, os problemas são algo com que as devotas de Yellamma estão muito familiarizadas. O problema de parentesco na família de Antígona parece ser o efeito de uma transgressão da lei fundadora do incesto. Nas famílias de devotas de Yellamma, é um efeito da presença da Devi e um sinal de seu poder. Em uma conversa em Nandipur sobre como sua sogra veio a colocar de lado seu sari e começou a usar calças e uma camisa, uma devota disse: “A Devi lhe deu muitos problemas. Primeiro ela teve quatro filhos e depois a Devi disse ‘eu não vou lhe dar uma vida familiar (janma), eu preciso de você’.

¹⁵ Isto não é fazer uma reivindicação sobre atos sexuais ou rituais sexuais. O valor das mulheres dedicadas, como estou descrevendo, existe como o efeito de sua posição nesta economia sexual, quer estejam ou não trocando sexo por meios de subsistência com benfeitores ou clientes. Qualquer compensação que recebam por sexo é, naturalmente, parte do valor material que transmitem à sua família natal. Nunca encontrei qualquer indicação de que as relações sexuais entre jogatis e seus benfeitores, clientes ou amantes assumissem a forma de um ritual, bênção ou encontro com a Devi. Isso sugere que o ato sexual foi completamente secularizado, embora, como estou argumentando, a disposição da sexualidade ainda não tenha sido. Esta é, entretanto, claramente a intenção da lei antedicação e sua anulação do casamento sagrado. Ver Gurumurthy (1996, p. 132-133) para uma consideração histórica dos atos sexuais como ritos de fertilização-renovação no espaço do templo em Saundatti.

Seus filhos morreram. Ela saiu de casa e começou a viver sozinha e a Devi a obrigou a usar roupas brancas e sinos (geje). Yellamma é tão poderosa que ela lhe deu uma manifestação diferente (rupa)”.

A perda da “vida familiar” e uma mudança nas manifestações corporais são sinais dos problemas da Devi, de seu desejo e de seu poder. Aqui, os problemas de parentesco produzem formas não convencionais de personalidade de gênero, como no relato de Butler. Mas faz mais do que isso. Também abre formas de personalidade que as articulam com os deuses e assim perturbam as concepções modernas e seculares do social como desprovido de deuses e do humano como ontologicamente singular. Como as famílias com Yellamma nelas sabem, tornar-se parente da Devi, ser amarrada a ela, é a melhor maneira de resolver este problema, de convertê-lo em bem-estar. Este bem-estar, no entanto, não é afeito a narrativas convencionais de pertença familiar, conduta de gênero e vida sexual.

Na verdade, Yellamma tem sua própria história de família complicada. O ideal de família moderna universalizante no qual os homens proveem, as mulheres são protegidas e as crianças são inocentes não se realiza em sua vida, assim como na vida daquelas mulheres que vagueiam em seu nome¹⁶. De acordo com a história contada por suas devotas, Yellamma, ou Renuka, como também é chamada, foi casada com um grande sábio, Jamadagni. Ela era tão pura que era capaz de realizar milagres. Usando uma panela feita da areia solta da margem do rio e enrolando uma cobra para usar de descanso de panela, todo dia ela trazia água para Jamadagni usar em seu puja matinal. Um dia, enquanto caminhava e equilibrava esta panela na cabeça, ela viu gandharva (seres celestes) brincando no rio. Ela perdeu sua concentração, a panela se dissolveu, a serpente escapou. Quando voltou para casa, Jamadagni imediatamente reconheceu que ela havia sido tentada pelo desejo. Ele ficou muito zangado e ordenou que seus três filhos lhe cortassem a cabeça. Os dois mais velhos se recusaram e foram amaldiçoados com impotência por seu pai por sua quebra com a lealdade paterna. Yellamma falhou em manter os ideais femininos de pureza ritual e castidade sexual; ela se distraiu com o prazer. Esta é a história de Renuka-Yellamma, esposa de Jamadagni, conforme publicada em panfletos vendidos pelo templo principal e ilustrada em cartazes à venda nos mercados da região.

Como um fato da vida social e meio de organizar a sexualidade, o parentesco é um problema para Yellamma. Ele queima. Ao mesmo tempo, a perda da propriedade sexual de Yellamma e seu exílio da família conjugal é o fundamento de seu poder. Ela renasce como uma depravada autóctone que usa bigode e distribui a fertilidade por toda a região por meio das mulheres que ela tomou como esposas. Como mostrei acima, o casamento sagrado realiza suas possibilidades produtivas enquanto, ou talvez porque, produz transformações no gênero. Aqui eu considero três transformações: devadasis como filhos, como *mamas* (irmãos da mãe) e como pais.

Como é frequentemente observado na literatura sobre devadasis em Karnataka, uma das explicações locais mais comuns para sua dedicação é a ausência de filhos em uma família (JWP, 1983; Mahale, 1986)¹⁷. Essa produção do que eles chamam de filhos “honorários”

¹⁶ A vida itinerante, a renúncia à vida familiar doméstica ou ao *status* de dono da casa e a dependência das ofertas dos donos de casa para o sustento são todas características de correntes ascéticas do sul da Ásia. Ver, especialmente, Ramaswamy (1997) e Khandelwal *et al.* (2006).

¹⁷ Para um estudo da produção cultural na Albânia de descendentes do sexo feminino como pessoas masculinas que ocupam a posição social e estrutural de filhos, ver Young (2000).

através do casamento sagrado é vista por alguns estudiosos como simplesmente uma estratégia de manutenção do *status*, que procura manter a continuidade da linha patriarcal através de filhos homens esperados da mulher dedicada (Epp, 1997). Minhas conversas com devadasis e suas famílias sugerem, no entanto, que a dedicação tem mais a ver com o trabalho que o gênero faz em condições materiais difíceis do que simplesmente com a continuação da linha patriarcal. Dentro das construções dominantes de gênero, trabalho e parentesco, os filhos são produzidos como atores econômicos que ganham por suas famílias, enquanto as filhas e a riqueza reprodutiva e produtiva que produzem pertencem às famílias de seus maridos. Além disso, mesmo em famílias com filhos homens designados como filhos, nas quais a linha patriarcal, como tal, é segura, as filhas são dadas à Devi. Como foi o caso na família de Yamuna, muitas se tornam chefes de família sobre os irmãos masculinos em virtude de sua capacidade de melhor ganhar e sustentar a rede de parentes, ou seja, de cumprir com mais sucesso as obrigações dos filhos. Isto sugere não apenas que as filhas podem ser produzidas como filhos, mas também que a presença de jogatis em uma rede de parentes pode perturbar a articulação entre os descendentes do sexo masculino e a designação de pessoas como filhos. Padrões de gênero, parentesco e obrigação aqui não são simplesmente transpostos de homens ausentes para mulheres, como sugere a categoria “filho honorário”. Em vez disso, estes padrões são reconfigurados de forma a maximizar os recursos disponíveis para a família natal.

O *status* de devadasis como filhos também é evidente em seu direito de herdar terras. Além de ter implicações sobre as dimensões de gênero da herança de propriedade, o reconhecimento de devadasis como filhos dentro de um sistema de parentesco é linguisticamente marcado. Os filhos de devadasis não chamam de “mama” (irmão da mãe) o irmão mais novo de sua geradora, eles o chamam de “cakka”, o termo em Kannada para irmão do pai. Estes termos marcam uma distinção entre parentes matrilaterais e patrilaterais essenciais em uma sociedade na qual o casamento entre primos cruzados é ideal e o casamento entre primos paralelos é tabu. Quando os filhos de uma devadasi chamam os irmãos de sua mãe de “cakka”, eles estão indexando sua posição de pai com relação a eles e de irmão com relação a seus irmãos homens. Este é um reconhecimento que rege a tomada de decisões sobre o casamento dos filhos de devadasis. Enquanto o parceiro matrimonial ideal nesta região para uma filha é o irmão mais novo da mãe,¹⁸ esta pessoa seria tabu para a filha de uma devadasi.

Isto foi primeiramente trazido à minha atenção por Meena Sesho, que trabalha há muitos anos com profissionais do sexo devadasi e não devadasi, construindo um programa modelo internacionalmente reconhecido de prevenção do HIV e de organização comunitária baseada em direitos, em Sangli, Maharashtra. Ao ouvir uma conversa entre devadasis sobre o casamento de uma de suas filhas, Meena percebeu que eles estavam tentando descobrir se o possível noivo era parente da noiva: “O que importa se você está no mesmo gotra (clã patriarcal), o casamento do irmão da mãe está lá”. Em resposta, Devaki, a mãe da noiva, exclamou: “Mas como uma devadasi eu sou como um filho, ele seria cakka para minha filha, não mama!” Todas as outras Devadasis se juntaram a ela em um acordo espirituoso. Ao longo de minha pesquisa, eu vim a entender que este efeito de parentesco com a Devi

¹⁸Variações sobre este padrão são comuns. Por exemplo, o parceiro ideal pode ser o filho do irmão da mãe, o filho do primo masculino da mãe, e assim por diante. Da perspectiva de um ego masculino, a filha da irmã mais velha é o parceiro matrimonial ideal.

era tomado como garantido e explícito entre as famílias devadasi e aqueles familiarizados com elas.

O relato de Meena sobre as deliberações matrimoniais de Devaki focava sobre o efeito de parentesco da dedicação e suas implicações em termos de gênero: “Eu não tinha percebido até que ponto elas são um homem na família. Se eu pudesse ter o *status* que meu irmão tem em minha família, eu o escolheria em um minuto. Não é que elas são *como* o homem, eles *são* o homem”. A distinção feita por Meena levanta duas questões interessantes: Qual é a diferença entre ser um homem e ser como um homem? Por que fazemos esta distinção? O que está em jogo e para quem na forma com que o gênero corporificado é separado do gênero da posição de parentesco?

Se devadasis são “como” filhos, se são filhos “honorários”, isto não é o mesmo que ser filhos. O primeiro é uma posição análoga ou indexada, o segundo um *status* ontológico. O uso do termo *honorário* em referência a pessoas reconhecidas tanto como mulheres quanto como filhos parece insistir no limite da cultura em face da natureza. O sexo (masculinidade, feminilidade) é situado como natural – entendido como essencial, perpétuo e real – enquanto que uma posição de parentesco “honorário” (filho, filha) é cultural – atribuído, adotado, fictício. Em outras palavras, a lógica parece ser a de que devadasis não podem realmente ser filhos, mas apenas como filhos, porque elas não são pessoas reconhecidas como um homem ou masculinas, e uma pessoa que é um filho é necessariamente uma pessoa masculina.

Se, no entanto, desvinculamos a posição de parentesco da lógica do dimorfismo sexual e da atribuição binária de gênero e seguimos, em vez disso, a lógica das mulheres dedicadas e de suas famílias, outras formas de pessoalidade de gênero e reconhecimento antropológico vêm à tona. Devadasis são descritas, reconhecidas e relacionadas como pessoas que são tanto mulheres quanto filhos. Não são nem mulheres nem homens, nem filhas nem filhos. Elas são tanto mulheres quanto filhos. Aprendi mais sobre como pensar sobre este forma “e-e” de pessoalidade de gênero em uma viagem de pesquisa no inverno de 2004¹⁹. Encontrei-me com um grupo de devadasis baseadas em bordéis, incluindo muitas com as quais fiz entrevistas de história de vida em 2003, e perguntei-lhes mais sobre os efeitos de sua dedicação no parentesco. “Como devadasis, muitas de vocês têm arranjado casamentos, comprado terras e pago pela educação e pelo treinamento dos filhos de sua irmã”. “Sim, sim”, elas respondiam em coro, aparentemente impassíveis por esta linha banal de questionamento. “Este é o trabalho dos mamás (irmãos da mãe), estas são as coisas que os mamás fazem pelos filhos de sua irmã”. “Sim, sim”. “Porque você é um devadasi, seu irmão é um cakka (irmão do pai) para seus filhos”. “Sim, sim”. “Então vocês são mamás para os filhos de sua irmã?” Para minha surpresa, o círculo irrompeu com réplicas: “Não, não, não. Ninguém diria que somos homens (gandisu)”. “Não, nós não somos assim, você não entendeu”.

Continuamos em uma conversa animada, na qual tentei esclarecer que não estava sugerindo que elas eram vistas como homens ou pessoas do sexo masculino. Meena acrescentou que ela não os via como homens (como seus comentários anteriores poderiam me sugerir), mas como realmente tendo o *status* de homens na família. Esclareci que eu estava tentando aprender se elas estavam na posição estrutural e preenchiam as responsabilidades materiais e afetivas que os mamás têm para com os filhos de suas irmãs: “Você faz o

¹⁹Ver Ramanujan (1989) para uma deliciosa consideração do pensamento e-e como um aspecto da epistemologia indiana.

trabalho dos mamãs?” Este não era o ponto de fricção; elas rapidamente concordaram que eram esperadas, queriam e cumpriam estas obrigações. O que parecia aborrecê-las era a possibilidade de eu as ter reconhecido erroneamente como pessoas cujo comportamento corporal significava *gandisu*, homens. Finalmente, uma das colaboradoras mais vocais da troca disse com uma voz subitamente silenciosa: “Os filhos de duas irmãs não podem se casar, mas como eu sou uma devadasi, os filhos de minha irmã [casada] podem se casar com meus filhos, desta forma nós somos mamãs”.

Esta foi outra surpresa, que esclareceu duas coisas. A primeira é que a posição das devadasis como filhos dentro de suas famílias natais não transforma sua corporificação de sexo/gênero ou seu reconhecimento como mulheres. Elas transitam dentro de sua rede familiar como filhos e incorporam as obrigações afetivas dos mamãs aos filhos de suas irmãs, mas esta incorporação não perturba seu reconhecimento social como mulheres, pessoas cujo comportamento corporal significa com sucesso “mulher”. A segunda é que os efeitos de parentesco da dedicação não estão limitados à pessoa dedicada. Eles se espalham por toda a extensa rede de parentesco em termos de padrões de cuidados e obrigações, bem como de direitos sucessórios e regras matrimoniais. Seu *status* como filhos é incorporado dentro e através da rede de parentesco e, através do tempo, através de gerações. Elas não são homens, mas são filhos. Como uma questão de comportamento corporal ou essência percebida, elas não são homens. Como uma questão de posição estrutural, orientação afetiva e obrigação transacional, eles são filhos. Esse fato social aparentemente paradoxal da pessoalidade de gênero coloca em crise o que muitas vezes é tomado como o fundamento ontológico da categoria “filho”. Retorno a este ponto a seguir. Por enquanto, o coloco na forma de duas perguntas: Que papel desempenha a masculinidade corporal ou a atribuição sexual masculina na constituição de quem é ou pode se tornar um filho? Como as devadasis podem atrapalhar isso?

A masculinidade estrutural e transacional das devadasis dentro da gramática do parentesco não se limita ao seu reconhecimento como filhos. Às vezes, elas também são vistas como pais, como indica a seguinte troca com uma devadasi baseada em um bordel.

L: Como era em sua família quando você era jovem?

Margawwa: Meu pai e minha mãe trabalhavam muito e enchiam seu estômago. Eles me deixaram para Yellamma, a partir disto comecei a encher meu estômago. Eu tenho duas crianças. Nossa situação era muito ruim. Eu tenho irmãos, mas eles estão [apenas] cuidando de si mesmos. Meu pai morreu, minha mãe ainda está lá. Eu tenho dois filhos, um está na escola. Eu estou trabalhando e ganhando minha comida, cuidando deles.

L: Antes de chegar aqui, onde você estava?

M: Eu estava na aldeia, trabalhando e nos alimentando.

L: Como você chegou aqui?

M: Eu vim para cá para ganhar em nome de Yellamma...

L: Como você decidiu vir a esta cidade?

M: Eu vim aqui para encher o estômago sozinha.

L: O pai de seus filhos?

M: Pai? Eu sou o pai.

Em seus termos, como alguém que provê para os filhos e cuida da educação deles, ela é o pai. Ela cumpre as obrigações de um pai e reivindica para si essa posição de parentesco.

No decorrer de nossas conversas, devadasis raramente fizeram essa reivindicação tão diretamente. No entanto, a convicção aí capturada não era incomum, quase todas elas têm filhos dos quais são as únicas provedoras. Como já descrevi, muitas delas também apoiam os parentes estendidos. Sua reivindicação sobre a posição de pai também foi por vezes corroborada pelas crianças. Como Ishwara, o filho da mais proeminente devadasi da aldeia em que vivi, que me disse um dia, durante o chá, tratando do homem que contribuiu com o material biológico, mas não com o sustento material para sua criação: “Ele não é meu pai, eu não tenho pai, minha mãe é meu pai, ela é tudo para mim”. Quando este jovem casou, ele trouxe sua noiva para casa da mãe, de acordo com os ditames da patrilocalidade e o lugar de sua geradora como pai. Esse padrão foi observado por todos os filhos de devadasis que ainda vivem em Nandipur.

A dedicação Devadasi produz formas de personalidade femininas corporificadas não disponíveis para as mulheres domesticadas; as devadasis são portadoras de linhagens economicamente produtivas (como filhos ou pais são) e canais de fertilidade (como só as mulheres casadas podem ser). Além disso, elas não são apenas condutoras de, mas também transacionadoras de fertilidade, reproduzindo não apenas crianças para a próxima geração, mas também fecundidade dentro das famílias dos devotos e do corpo agro-cultural da aldeia. O valor dos homens em uma sociedade patriarcal – como atores econômicos, proprietários e portadores de linhagem – e o valor das mulheres dentro das concepções hindus da vida e as condições para sua renovação – como pessoas auspiciosas – estão consolidados na pessoa da devadasi. Essa consolidação é alcançada por meio de uma prática de parentesco, o casamento de uma moça com uma deusa.

6 Problematizando o Parentesco

A atenção antropológica aos padrões anômalos de gênero e parentesco não é nova. Por exemplo, em 1951, Evans-Pritchard (1951, p. 112) escreveu sobre uma prática rara entre os Nuer, na qual um homem casa uma mulher com sua falecida irmã sem filhos. Uma mulher casada deste modo “então conta como um homem” e se torna uma mulher *pater* para a unidade doméstica. A literatura subsequente sobre maridos femininos, ou casamento entre mulheres nas sociedades africanas identificou a manutenção do patriarcado, a continuação da propriedade e a acumulação e consolidação da riqueza como razões para a prática (Greene, 1998). Denise O’Brien (1977) aponta que, dentro dos países onde essa prática acontece, as mulheres maridos não são consideradas desviantes ou anormais, como podem parecer para os de fora. Descrito como uma prática criativa ou adaptativa, o casamento mulher-mulher aumenta o *status* e o poder do marido feminino e a riqueza de seus parentes natais (Greene, 1998). O marido feminino compartilha muitas das características da devadasi dedicada, e muitas de minhas próprias análises têm se desdobrado de acordo com as linhas estabelecidas pelos estudiosos a que me refiro aqui. No entanto, minha compreensão se afasta dos relatos antropológicos sobre os maridos femininos de duas maneiras. Eu as elaboro como um meio de esclarecer meu projeto analítico aqui em contraste com o corpo de trabalhos antropológicos sobre configurações anômalas de personalidades de gênero, por exemplo, virgens albanesas juramentadas (Young, 2000), berdache ameríndias (Williams, 1986) e travestis brasileiras (Kulick, 1998).

A definição de Regina Smith Oboler (1980, p. 69) demonstra uma das tendências desta literatura que tenho procurado evitar: “Um marido feminino é uma mulher que paga o dote e assim se casa (mas não tem relações sexuais com outra mulher)”. Para Oboler, um marido feminino é uma pessoa do sexo feminino, uma mulher que preenche o papel de marido. A natureza de sua personalidade sexuada e de gênero, em abordagens como esta, é evidente por si mesma. Este tipo de descrição reafirma o *status* fundacional do corpo sexuado ou da pessoa sexuada: Uma pessoa é um homem ou uma mulher; no entanto, ele ou ela pode ocupar uma posição de parentesco de sexo diferente no sentido de uma promulgação social e função econômica. Beth Greene (1998, p. 396-397) escreve: “O casamento feminino [...] em particular, deu a algumas mulheres vantagens que normalmente se acumulavam aos homens e formava uma via de mobilidade social para as mulheres que serviam como maridos”. Servir como não é o mesmo que ser.

A segunda tendência nesta literatura executa a mesma teoria fundacionalista subjacente de gênero em relação à posição de parentesco. Os estudiosos que escrevem sobre maridos femininos debatem se, e até que ponto, o marido feminino é ou se torna um homem. A evidência de atribuição ou realização de gênero é enfatizada até onde o comportamento e a conduta social masculinos são realizados e reconhecidos. Há duas posições possíveis de sexo/gênero aqui: mulher/mulher e homem/mulher. As considerações ricas de Oboler (1980, p. 83) sobre este tema concluem que: “Marido feminino é, portanto, uma categoria que, em algum sentido, oculta uma posição intermediária entre masculino e feminino”. Situar o marido feminino como estando preso entre as mulheres e os homens é localizar o problema na pessoa e não nas categorias de gênero e parentesco e nas relações que estabelecemos entre eles. Dentro dessa lógica, os maridos femininos podem ser homens na medida em que cumprem com sucesso os deveres econômicos, sociais e políticos de um pater ou marido e são reconhecidos como uma pessoa de comportamento corporal masculino. Eles podem estar no meio, quase homens, mas não podem ser maridos e mulheres ao mesmo tempo. O caráter de gênero da posição de parentesco permanece ontologicamente estável: Um marido é, evidentemente, um homem. Um marido feminino é uma mulher que pode ser entendida como tendo se tornado um homem, na medida em que seu comportamento e modo de ser são masculinos e se alinham com o caráter sempre já sexuado do “marido”. Se este comportamento ou modo de ser for incompleto ou misto, ele está no meio, ou em terceiro lugar.

A extensa literatura antropológica sobre o “terceiro gênero” também é relevante aqui, especialmente pelo modo com que esta tradição acadêmica tem documentado as múltiplas articulações possíveis entre o *status* sexuado dos corpos e o caráter sexuado da personalidade e assim desafiado a concepção binária de sexo/gênero (Cohen, 1995, 2005; Herdt, 1994; Reddy, 2005). As literaturas sobre homens sociais e terceiro gênero facilitaram meu pensamento sobre o caráter de gênero da personalidade devadas i até certo ponto. As Devadasis são mulheres e filhos ao mesmo tempo, de maneira não problemática. Elas não são “nem homens nem mulheres” (Nanda, 1990) ou “intermediários” e no meio; elas são ambos (e-e). Na medida em que as considerações antropológicas sobre padrões anômalos de gênero e parentesco permaneceram dentro da lógica do binário ou do espectro, elas não foram suficientemente longe. Como modelos de gênero, tanto “ou-ou” quanto “homem-entre-mulher”, estabilizam e naturalizam “homens” e “mulheres” como formas discretas, unitárias e complementares de personalidade.

Faço aqui duas observações sobre as implicações desta prática cultural de dedicação – nas quais as pessoas são feitas e desfeitas através das relações de parentesco com uma deusa – pela forma como os antropólogos têm pensado a relacionalidade, o gênero e o corpo. A primeira reitera o trabalho antropológico existente sobre maridos femininos e filhas masculinas. Também é devedora das análises feministas do casamento como uma forma de relações de troca que produz distinção e hierarquia de gênero (Hutchinson, 1992; McKinnon, 1991; Rubin, 1975; Udvardy, 1995; Weiner, 1992). Nos termos de Strathern (1988), as transações não ocorrem entre homens e mulheres auto-evidentes; as transações produzem pessoas como homens e mulheres. A masculinidade social das devadasis sugere que o gênero não pode ser entendido somente como propriedade de uma pessoa, como nos relatos que naturalizam o gênero através do recurso ao sexo do corpo – por exemplo, Busby (2000). As posições de parentesco são mantidas por meio de transações com parentes em formas específicas e de gênero: Um pai é um pai porque ele cumpre as obrigações dos pais. Um homem que não as preenche, é insultado: “Ele não é meu pai”; uma devadasi que as cumpre, reivindica a posição: “Eu sou o pai”. Isto sugere que o gênero pode funcionar como propriedade de transações, em vez de simplesmente como propriedade de corpos particularmente sexuados ou da iteração performativa bem-sucedida de uma feminilidade ou masculinidade normativa. Assim, uma devadasi é um filho, embora seu corpo seja sexuado feminino e sua corporificação seja inequivocamente feminina. Ela é um filho porque lhe é dada a posição estrutural e as obrigações sociais de um filho na família natal e ela as habita. O gênero, estou argumentando, não é apenas performativo, mas também transacional. Também está necessariamente ligado a estratégias de e para a relacionalidade. O aspecto transacional do gênero emerge quando estamos atentos às operações da dádiva e se tomamos a criação de parentesco como uma tecnologia do humano, uma ferramenta que as pessoas utilizam para produzir certos tipos de pessoas dotadas de obrigações e reivindicações particulares para com os outros, funções sociais e formas de valor.

Meu segundo ponto sobre os efeitos de parentesco da dedicação é este: O mapa de parentesco está realizando aquilo que ele se propõe a simplesmente descrever²⁰. Ele presume correspondências entre o sexo do corpo, o gênero de uma pessoa e sua posição de parentesco – uma pessoa do sexo masculino Δ é um homem Δ , é um pai Δ , irmão Δ , filho Δ – mas isso não é assim em toda parte. As desarticulações entre o corpo sexuado, a corporificação de gênero e a atribuição de posição de parentesco que ocorrem entre os parentes de Yellamma demonstram que estas correspondências não são inevitáveis. A devadasi em um sari não é uma filha em casa, mas o filho. O jogappa em um sari é uma filha e um filho. Assim, a criação de parentesco com a deusa desnaturaliza o parentesco como um sistema de posições fixas de gênero.

David Schneider (1984) destronou esta concepção genealógica do parentesco como um quadro [*grid*] de relacionalidade humana universalmente aplicável em *A Critique of the Study of Kinship*. Como ele assinalou, este é um modelo *folk* baseado em entendimentos ocidentais dos “fatos naturais da vida”. As práticas humanas predominantes de produção de parentesco tendem a assumir o *status* de “fatos naturais da vida” dentro de suas próprias sociedades (Collier; Yanagisako, 1987). Elas podem vir para informar o que conta como relacionalidade em outros lugares, entre outras pessoas. Desde a crítica de Schneider, poucos

²⁰ Sou grato a Chris Roebuck por esta frase.

antropólogos que trabalham sobre parentesco e relacionalidade tomaram a diferença sexual e a reprodução heterossexual como os “fatos naturais da vida”, tão bem mapeados na forma de mapas de parentesco²¹. Ao mesmo tempo, os entendimentos fundacionalistas de sexo e gênero em relação à posição de parentesco continuam a ser contrabandeados para o projeto antropológico através do diagrama como uma ferramenta básica de nosso ofício.

Além disso, como Elizabeth Povinelli (2002) destacou no contexto de seu trabalho sobre os aborígenes australianos e os direitos à terra, a imaginação genealógica continua a funcionar como um quadro de inteligibilidade, especialmente no que diz respeito ao reconhecimento do Estado ou da cidadania. Estes termos de reconhecimento do Estado têm vínculos profundos com os relatos antropológicos sobre o parentesco. Camille Robcis (2004) usou este argumento com relação aos debates contemporâneos na França sobre a união civil (*Pacte Civil de Solidarité*, ou PACS) e os arranjos entre pais do mesmo sexo, nos quais a concepção de Lévi-Strauss sobre o simbólico figurou significativamente. Robcis (2004, p. 111) cita um político francês:

Eu respeito diferentes formas de viver a sexualidade, não se trata de homofobia, mas o casamento republicano responde aos nossos princípios antropológicos. A homossexualidade não é um modelo social que permite que a sociabilidade continue; ela é contrária à existência da diferença sexual que fundamenta o casamento.

Em seu ensaio “*Is Kinship Always Already Heterosexual?*”, Butler (2002) situa as possibilidades do parentesco queer como uma questão de limites de reconhecimento fora dos termos do que Schneider chamou de nosso “modelo folk” de parentesco, ou seja, diferenças sexuais e reprodução heterossexual. Em resumo, os desafios colocados pelos padrões anômalos de criação de parentes continuam a oferecer uma correção útil para as concepções modernistas sobre a natureza da família e a questão da relacionalidade.

Meu argumento aqui é com a lógica do gráfico e as categorias que ele estabiliza. Estou interessada em saber onde esta ferramenta antropológica falha. Como demonstraram as avaliações feministas e queer, o foco no dimorfismo sexual e na reprodução sexual humana como condição *sine qua non* da criação de parentes tem produzido exclusões no campo dos estudos de parentesco (Hayden, 1995; Weston, 1997). Modos de relacionalidade que não se conformam com os princípios presumivelmente universais de descendência e aliança foram excluídos. Apesar da crítica de Schneider, essas exclusões limitaram o parentesco como um projeto de conhecimento entre antropólogos que não conseguiram descrever a relacionalidade de parentesco onde não viam a heterossexualidade reprodutiva se replicar ao longo do tempo. Tais falhas reproduzem de forma discursiva a morte social que aguarda os exilados do parentesco. John Borneman (1996) fez este argumento em sua consideração sobre o casamento como um objeto dentro do discurso antropológico. Escrevendo sobre o comentário de A. R. Radcliffe-Brown sobre ofensas “não naturais” (“incesto, bestialidade, e, em algumas sociedades, homossexualidade e bruxaria”), Borneman observa que o sexo fora do casamento foi colocado fora do “social”, como uma questão de moralidade, talvez, mas não como um elemento constitutivo da socialidade humana na forma em que o sexo dentro do casamento é.

²¹ Jane Collier e Sylvia Yanagisako (1987) fazem uma observação semelhante: “As unidades padrão de nossas genealogias, afinal de contas, são círculos e triângulos sobre os quais assumimos uma série de coisas. Para elas, as suposições do gráfico demonstram a constituição mútua de dois campos de estudo: gênero e parentesco.”

Como descrevi, meus esforços para situar devadasis e seus parentes dentro da rubrica do mapa de parentesco falharam. Devadasis são mulheres “○” prontamente reconhecidas socialmente como pessoas do sexo feminino. São também pessoas cuja personalidade genealógica e transacional é considerada como a de um filho, por isso são “△”. Esse tipo de personalidade não pode ser situada dentro do diagrama. Ela está fora do social, na medida em que o diagrama representa as relações elementares que supostamente constituem o social: parentesco. Ao mesmo tempo, a inadmissibilidade da devadasis é em si mesma a consequência de uma dessas relações elementares: o casamento. O fato delas serem “○” e “△” ao mesmo tempo é precisamente um efeito de seu casamento com a Devi. No entanto, acadêmicos tendem a representar este casamento como um ato meramente simbólico – um “casamento” (Orchard, 2007; Orr, 2000; Soneji, 2012). Essa designação sugere que a aliança entre uma menina e uma deusa não tem a mesma força que um casamento “real” na organização de relações sociais e materiais e formas de valor nas e entre pessoas, incluindo o gênero. Não há necessidade de registrá-la como uma forma de parentesco. A avaliação do matrimônio sagrado como fictício se encontra desconfortavelmente ao lado do fato de que o Estado achou necessário, em 1984, anular legalmente os matrimônios entre devadasis e Yellamma para tornar devadasis disponíveis para o casamento convencional. Se ele não é “real”, por que precisa ser abolido?

A dádiva de uma criança a esta popular Devi do sul da Índia produz um modo distinto de vida humana inteligível. Ela transforma um tipo de pessoa, com uma determinada posição de parentesco e trajetória reprodutiva e familiar, em outro tipo de pessoa. Ela reconfigura as relações entre aqueles que são dados e seus parentes natais, bem como as relações entre devadasis, a Devi, e seus devotos. É nesse sentido que me refiro à criação de parentes como uma tecnologia, um meio de transformar pessoas que reitera as técnicas do corpo (Mauss, 1973) como gênero e a casta, bem como formas de conhecimento sobre a natureza das pessoas e seu lugar no mundo (Strathern, 2005). “Parentesco”, escreveu Donna Haraway (1997, p. 53), “[...] é uma tecnologia para produzir o efeito material e semiótico da relação natural, de tipo compartilhado”. Com base no insight de Strathern (1992) e Yanagisako e Delaney (1995) que, para os euro-americanos, o parentesco mistura natureza e cultura, Sarah Franklin e Susan McKinnon (2001, p. 16) escrevem, “[É] uma tecnologia cultural não apenas para naturalizar relacionamentos, mas também [...] para produzir o que contará como a diferença entre natureza e cultura”. Focalizando menos nos efeitos naturalizantes do parentesco e mais em sua função como meio de auto-fabricação, Christopher Roebuck (2013, p. 91-92) oferece uma formulação um pouco diferente: “Como tecnologia humana, o parentesco tanto produz tipos particulares de humanos quanto é uma ferramenta pela qual os seres humanos vêm a fabricar vidas individuais e coletivas”. Como esses estudiosos, eu enquadro a feitura de parentes como uma tecnologia para apontar o caráter social e semiótico do parentesco como um conjunto de arranjos produzidos através da atividade humana e produtivos de pessoas capazes de serem reconhecidas como pessoas. Além disso, recorro à linguagem da tecnologia em um esforço para capturar os aspectos sistemáticos e inventivos da criação de parentes.

As tecnologias são produtos da atividade humana e da inovação e, como tal, são flexíveis e criativas. Elas também são limitadas pelos conhecimentos e técnicas disponíveis. As tecnologias podem transformar as coisas em outras coisas, elas são transformadoras. Mas elas não podem transformar qualquer coisa em outra; as possibilidades de transformação

são delimitadas pelas formas de conhecimento e materiais disponíveis. Por exemplo, as tecnologias médicas rotineiramente transformam uma parte de um porco em uma parte de um ser humano, mas somente como resultado do conhecimento anatômico específico sobre o corpo humano e o corpo suíno como partíveis e análogos, bem como das técnicas cirúrgicas necessárias e dos medicamentos anti-rejeição e acesso a eles.

Como uma tecnologia, a produção de parentes é inovadora. As possibilidades do ser e do fazer humano são feitas e desfeitas através de práticas cotidianas como o casamento, a adoção e a domiciliação. As práticas inovadoras de criação de parentesco abrem novos caminhos para formas de reconhecimento social e político e para a inclusão. Por exemplo, o casamento às vezes é perseguido como um caminho para a cidadania legal, acesso a seguro de saúde ou outros meios e formas de florescimento humano. Como forma de assegurar a consideração positiva do Estado, no entanto, o casamento não é uma ferramenta que todos são capazes de compreender. Assim, as práticas de fazer parentesco também são constrangidas: Elas ocorrem dentro de campos de poder reguladores e normalizadores que moldam formas legitimadas de relações e tipos de pessoas reconhecíveis. Na medida em que confirmam os ideais modernos da família e os termos biogênicos ou genealógicos do parentesco, as categorias e ferramentas antropológicas podem e continuam a jogar entre esses regimes disciplinares discursivos.

Enquadrar a criação de parentesco como uma tecnologia é recorrer a entendimentos do parentesco como um sistema de posições vinculado a regras, bem como a concepções pós-Schneiderianas de relacionalidade como um campo aberto de afiliação caracterizado por relações de cuidado (Borneman, 1997), escolha (Weston, 1997), ou resiliência (Butler, 2002). É também recusar esses modelos como adequados por si só, ou, dito de outra forma, insistir tanto no constrangimento quanto na criatividade como características da criação de parentesco. Pensar na criação de parentes como uma tecnologia de geração humana e transformação é ir além da distinção entre parentes “reais” e “fictícios” e fora de um campo limitado pelo sangue e pela aliança. Pode parecer que deixamos este campo há muito tempo, mas na medida em que a grade genealógica continua a delimitar nossas categorias de pessoalidade de gênero e relacionalidade, nós não o fazemos. Dentro de um campo povoado por categorias binárias, unitárias e discretas de gênero e pessoalidade, a relação entre Yellamma e suas esposas só pode ser um casamento “ritual”, seus efeitos de gênero são meramente “honoríficos”. Mas quando assumimos a realidade de seu casamento e o *status* (e-e) das esposas como mulheres que também são filhos – como fatos ontológicos – assim como o fazem as devadasis, seus vizinhos e famílias, colocamos nossas categorias em crise produtiva e abrimos o campo do parentesco inteligível e classificável a mudanças.

Referências

- APFFEL-MARGLIN, Frédérique. **Wives of the God-King: The Rituals of the Devadasis of Puri**. New York: Oxford University Press, 1985.
- BASU, Srimati. **She Comes to Take Her Rights: Indian Women, Property, and Propriety**. Albany: State University of New York Press, 1999.
- BORNEMAN, John. Until Death Do Us Part: Marriage/Death in Anthropological Discourse. **American Ethnologist**, v. 23, n. 2, p. 215-238, 1996.

- BORNEMAN, John. Caring and Being Cared For: Displacing Marriage, Kinship, Gender and Sexuality. **International Social Science Journal**, v. 49, n. 154, p. 573-584, 1997.
- BRADFORD, Nicholas J. Transgenderism and the Cult of Yellamma: Heat, Sex, and Sickness in South Indian Ritual. **Journal of Anthropological Research**, v. 39, n. 3, p. 307-322, 1983.
- BUSBY, Cecilia. **The Performance of Gender: An Anthropology of Everyday Life in a South Indian Fishing Village**. London: Athlone Press, 2000.
- BUTLER, Judith. **Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity**. New York: Routledge, 1990.
- BUTLER, Judith. **Antigone's Claim: Kinship between Life and Death**. New York: Columbia University Press, 2000.
- BUTLER, Judith. Is Kinship Always Already Heterosexual? **Differences**, v. 13, n. 1, p. 14-44, 2002.
- COHEN, Lawrence. The Pleasures of Castration: The Postoperative Status of Hijras, Jankhas and Academics. *In*: ABRAMSON, Paul; Pinkerton, Steven (ed.). **Sexual Nature, Sexual Culture**. Chicago: University of Chicago Press, 1995. p. 276-304.
- COHEN, Lawrence. The Kothi Wars: AIDS Cosmopolitanism and the Morality of Classification. *In*: ADAMS, Vincanne; PIGG, Stacy Leigh (ed.). **Sex in Development: Science, Sexuality, and Morality in Global Perspective**. Durham, NC: Duke University Press, 2005. p. 269-303.
- COLLIER, Jane Fishburne; YANAGISAKO, Silvia Junko. **Gender and Kinship: Essays toward a Unified Analysis**. Stanford: Stanford University Press, 1987.
- EPP, Linda Joy. **Violating the Sacred? The Social Reform of Devadasis among Dalits in Karnataka, India**. Ph.D. dissertation, Anthropology, York University, 1997.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. **Kinship and Marriage among the Nuer**. Oxford: Oxford University Press, 1951.
- FRANKLIN, Sarah; MCKINNON, Susan (ed.) **Relative Values: Reconfiguring Kinship Studies**. Durham, NC: Duke University Press, 2001.
- GILADA, Ishwarprasad Satyanarain. **Child Prostitution: A Blot on Humanity**. Bombay: Indian Health Organization, 1993.
- GREENE, Beth. The Institution of Woman-Marriage in Africa: A Cross Cultural Analysis. **Ethnology**, v. 37, n. 4, p. 395-412, 1998.
- GURUMURTHY, K. G. Status of Women under Devadasi Custom. *In*: GURUMURTHY, K. G. **Cross Cultural Research and Other Anthropological Essays**. New Delhi: Reliance, 1996. p. 130-145.
- HARAWAY, Donna. **Modest Witness@Second Millennium – FemaleMn Meets OncoMouse™: Feminism and Technoscience**. New York: Routledge, 1997.
- HAYDEN, Cori. Gender, Genetics, and Generation: Reformulating Biology in Lesbian Kinship. **Cultural Anthropology**, v. 10, n. 1, p. 41-63, 1995.
- HERDT, Gilbert. **Third Sex, Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History**. New York: Zone Books, 1994.
- HUTCHINSON, Sharon. The Cattle of Money and the Cattle of Girls among the Nuer, 1930–83. **American Ethnologist**, v. 19, n. 2, p. 294-316, 1992.
- JWP – JOINT WOMEN'S PROGRAMME. **The Devadasi Problem**: Banhi 1981/2. Bangalore: Joint Women's Programme, 1983.
- JWP – JOINT WOMEN'S PROGRAMME. **An Exploratory Study on Devadasi Rehabilitation Programme Initiated by Karnataka State Women's Development Corporation and SC/ST Corporation, Government of Karnataka in Northern Districts of Karnataka**. New Delhi: Joint Women's Programme, 2001-2002.

- JORDAN, Kay. **From Sacred Servant to Profane Prostitute**: A History of the Changing Legal Status of the Devadasis in India, 1857-1947. New Delhi: Manohar, 2003.
- KANNABIRAN, Kalpana. Judiciary, Social Reform and Debate on "Religious Prostitution" in Colonial India. **Economic and Political Weekly**, v. 30, n. 43, p. 59-69, 1995.
- KANNABIRAN, Kalpana; KANNABIRAN, Vasanth. Framing the "Web of Deceit". *In*: KANNABIRAN, Kalpana; KANNABIRAN, Vasanth (ed.). **Muvalur Ramamirthammal's Web of Deceit**: Devadasi Reform in Colonial India. New Delhi: Kali for Women, 2003. p. 1-47.
- KAPADIA, Karin. **Siva and Her Sisters**: Gender, Caste, and Class in Rural South India. Delhi: Oxford University Press, 1996.
- KERSENBOOM-STORY, Saskia. **Nityasumangali**: Devadasi Tradition in South India. Delhi: Motilal Banarsidass, 1987.
- KHANDELWAL, Meena; HAUSNER, Sondra L.; GOLD, Ann Grodzins (ed.) **Women's Renunciation in South Asia**: Nuns, Yoginis, Saints, and Singers. New York: Palgrave Macmillan, 2006.
- KINSLEY, David. **Hindu Goddesses**: Visions of the Divine Feminine in the Hindu Religious Tradition. Berkeley, CA: University of California Press, 1988.
- KULICK, Don. **Travesti**: Sex, Gender, and Culture among Brazilian Trans-gendered Prostitutes. Chicago: University of Chicago Press, 1998.
- KUMAR, N. D. Shiva. Finally, an End to the Devadasi System. **Times of India**, January 23, 2009.
- LAMB, Sarah. **White Saris and Sweet Mangoes**. Berkeley: University of California Press, 2000.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **The Elementary Structures of Kinship**: James Harle Bell and John Richard von Sturmer, trans. Rodney Needham, ed. Boston: Beacon Press, 1969.
- MAHALE, Prabha. Basavis of Karnatak: The Daughters Endowed with Masculine Privileges. **Eastern Anthropologist**, Lucknow, v. 39, n. 2, p. 125-130, 1986.
- MALINOWSKI, Bronislaw. Kinship. **Man**, v. 30, n. 2, p. 19-29, 1930.
- MANI, Lata. **Contentious Traditions**: The Debate on Sati in Colonial India. Berkeley: University of California Press, 1998.
- MARRIOTT, McKim. Hindu Transactions: Diversity without Dualism. *In*: KAPFERER, Bruce (ed.). **Transaction and Meaning**: Directions in the Anthropology of Exchange and Symbolic Behavior. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues, 1976. p. 109-142.
- MAUSS, Marcel. Techniques of the Body. **Economy and Society**, v. 2, n. 1, p. 70-88, 1973.
- MAUSS, Marcel. **The Gift**: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies. New York: W. W. Norton, 1990.
- McKINNON, Susan. **From a Shattered Sun**: Hierarchy, Gender, and Alliance in the Tanibar Islands. Madison: University of Wisconsin Press, 1991.
- NAIR, Janaki. The Devadasi, Dharma and the State. **Economic and Political Weekly**, v. 29, n. 50, p. 3157-3167, 1994.
- NANDA, Serena. **Neither Man nor Woman**: The Hijras of India. Belmont, CA: Wadsworth, 1990.
- OBOLER, Regina Smith. Is the Female Husband a Man? Woman/Woman Marriage among the Nandi of Kenya. **Ethnology**, v. 19, n. 1, p. 69-88, 1980.
- O'BRIEN, Denise. Female Husbands in Southern Bantu. *In*: SCHLEGEL, Alice (ed.). **Societies in Sexual Stratification**: A Cross-Cultural View. New York: Columbia University Press, 1977. p. 109-126.

- OLDENBURG, Veena Talwar. Lifestyle as Resistance: The Case of the Courtesans of Lucknow, India. **Feminist Studies**, v. 16, n. 2, p. 259-287, 1990.
- ORCHARD, Treena. In This Life: The Impact of Gender and Tradition on Sexuality and Relationships for Devadasi Sex Workers in Rural India. **Sexuality and Culture**, v. 11, n. 1, p. 3-27, 2007.
- ORR, Leslie. **Donors, Devotees, and Daughters of God: Temple Women in Medieval Tamilnadu**. New York: Oxford University Press, 2000.
- PARASHER, Aloka; USHA, Naik. Temple Girls of Medieval Karnataka. **Indian Economic and Social History Review**, v. 23, n. 1, p. 63-78, 1986.
- POVINELLI, Elizabeth. Notes on Gridlock: Genealogy, Intimacy, Sexuality. **Public Culture**, v. 14, n. 1, p. 214-238, 2002.
- RAHEJA, Gloria. **The Poison in the Gift: Ritual, Prestation, and the Dominant Caste in a North Indian Village**. Chicago: University of Chicago, 1988.
- RAMANUJAN, A. K. Is There an Indian Way of Thinking? An Informal Essay. **Contributions to Indian Sociology**, v. 23, n. 1, p. 41-58, 1989.
- RAMASWAMY, Vijaya. **Walking Naked: Women, Society, Spirituality in South India**. Shimla: Indian Institute for Advanced Study, 1997.
- RAMBERG, Lucinda. When the Devi Is Your Husband: Sacred Marriage and Sexual Economy in South India. **Feminist Studies**, v. 37, n. 1, p. 28-60, 2011.
- RAMBERG, L. Troubling kinship: Sacred marriage and gender configuration in South India. **American Ethnologist**, v. 40, p. 661-675, 2013. DOI: <https://doi.org/10.1111/amet.12046>.
- RAO, Anupama. **The Caste Question: Dalits and the Politics of Modern India**. Berkeley: University of California Press, 2009.
- REDDY, Gayatri. **With Respect to Sex: Negotiating Hijra Identity in South India**. Chicago: University of Chicago Press, 2005.
- ROBCIS, Camille. How the Symbolic Became French: Kinship and Republicanism in the PACS Debates. **Discourse**, v. 26, n. 3, p. 110-135, 2004.
- ROEBUCK, Christopher. **“Workin’ It”: Trans Lives in the Age of Epidemic**. Ph.D. Dissertation, Joint Medical Anthropology Program, University of California, Berkeley and San Francisco, 2013.
- RUBIN, Gayle. The Traffic in Women: Notes on the “Political Economy” of Sex. In: REITER, Rayna R. (ed.). **Toward an Anthropology of Women**. New York: Monthly Review Press, 1975. p. 157-210.
- RUBIN, Gayle; BUTLER, Judith. Sexual Traffic: Interview. In: WEED, Elizabeth; SCHOR, Naomi (ed.). **Feminism Meets Queer Theory**. Bloomington: Indiana University Press, 1997. p. 68-108.
- SANGARI, K. K.; VAID, S. **Recasting Women: Essays in Indian Colonial History**. New Delhi: Kali for Women, 1989.
- SCHNEIDER, David. **A Critique of the Study of Kinship**. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1984.
- SHANKAR, Jogan. **Devadasi Cult: A Sociological Analysis**. New Delhi: Ashish, 1994.
- SHREEDHAR, J. HIV Thrives in Ancient Traditions. **Harvard AIDS Review**, Fall, p. 10-11, 1995.
- SINHA, Mrinalini. Introduction. In: MAYO, K. **Mother India**. New Delhi: Kali for Women, 1998. p. 1-61.
- SONEJI, Davesh. **Unfinished Gestures: Devadasis, Memory, and Modernity in South India**. Chicago: University of Chicago Press, 2012.
- SRINIVAS, M. N. The Social System of a Mysore Village. In: MARRIOTT, M. (ed.). **Village India**. Calcutta: Development Department of West Bengal, 1955. p. 1-35.

- STRATHERN, Marilyn. **The Gender of the Gift**. Berkeley: University of California, 1988.
- STRATHERN, Marilyn. **After Nature**: English Kinship in the Late Twentieth Century. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- STRATHERN, Marilyn. **Kinship, Law and the Unexpected**: Relatives Are Always a Surprise. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- TRAUTMANN, Thomas R. **Dravidian Kinship**. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- UDVARDY, Monica. Property, Personhood and the Self: Provisional Women and Enduring Men among the Giriama of Kenya. **Research in Economic Anthropology**, v. 16, p. 325-348, 1995.
- WEINER, Annette B. **Inalienable Possessions**: The Paradox of Keeping-while-Giving. Berkeley: University of California Press, 1992.
- WESTON, Kath. **Families We Choose**: Lesbians, Gays, Kinship. Rev. edition. New York: Columbia University Press, 1997.
- WILLIAMS, Walter. **The Spirit and the Flesh**: Sexual Diversity in American Indian Culture. Boston: Beacon Press, 1986.
- YANAGISAKO, Sylvia; DELANEY, Carol (ed.). **Naturalizing Power**: Essays in Feminist Cultural Analysis. New York: Routledge, 1995.
- YOUNG, Antonia. **Women Who Become Men**: Albanian Sworn Virgins. Oxford: Berg, 2000.

Lucinda Ramberg

Antropóloga médica e sociocultural e pesquisadora interdisciplinar cujo trabalho se situa na intersecção entre teoria feminista, pós-colonial e queer; estudos sobre religião e secularismo; antropologia da medicina e do corpo; e estudos do Sul da Ásia. Suas pesquisas, realizadas no sul da Índia e nos Estados Unidos, derivam de um engajamento de longa duração com as políticas da sexualidade, do gênero e da religião. Seu primeiro livro, *Given to the Goddess: South Indian Devadasis and the Sexuality of Religion* (Duke University Press, 2014) recebeu o Michelle Rosaldo Prize de melhor primeiro livro em antropologia feminista, o Ruth Benedict Prize da Association for Queer Anthropology e o Clifford Geertz Prize de melhor livro em antropologia da religião concedido pela Society for the Anthropology of Religion.

Endereço profissional: Departamento de Antropologia, Universidade de Cornell, 120 Mary Ann Wood, Sala 224A, Ithaca, NY, Estados Unidos, 14853.

E-mail: ler35@cornell.edu

ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-7536-2894>

Bruno Reinhardt (tradutor)

Doutor em Antropologia pela Universidade da Califórnia, Berkeley, e professor do Departamento de Antropologia da Universidade Federal de Santa Catarina. Suas pesquisas e publicações têm se concentrado na antropologia da religião e do secularismo e na antropologia política, com trabalhos etnográficos realizados no Brasil e em Gana.

Endereço profissional: Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de Antropologia, Câmpus Universitário, Trindade, Florianópolis, SC. 88040-900.

E-mail: bmnreinhardt@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3853-5927>

Como referenciar esta tradução:

RAMBERG, Lucinda; REINHARDT, Bruno. Parentesco Inquietante: casamento sagrado e configuração de gênero no sul da Índia. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 27, n. 3, e108876, p. 189-213, setembro de 2025.