

MULHERES, TRABALHOS E NATUREZAS: DIZERES EM MOVIMENTO

DANTIELLI ASSUMPÇÃO GARCIA • NORMA CRISTINA VIEIRA
ORGANIZADORAS



MULHERES, TRABALHOS E NATUREZAS: DIZERES EM MOVIMENTO



Universidade Federal do Pará – UFPA

Reitor: Gilmar Pereira da Silva

Vice-Reitora: Loiane Prado Verbicaro

Pró-Reitora de Pesquisa e Pós-Graduação: Maria Iracilda da Cunha Sampaio

Núcleo de Altos Estudos Amazônicos – NAEA

Diretor Geral: Armin Mathis

Diretora Adjunta: Mirleide Chaar Bahia

Editora

Editor-Chefe: Silvio José de Lima Figueiredo

Diretora Executiva: Aurilene Ferreira Martins

Conselho Científico

Presidente - Prof. Dr. Armin Mathis – Universidade Federal do Pará.

Vice-Presidente – Profa. Dra. Mirleide Chaar Bahia - Universidade Federal do Pará.

Profa. Dra. Ana Paula Vidal Bastos – Universidade Nacional de Brasília.

Prof. Dr. Carlos Alberto Mejías Rodríguez – Universidad de La Habana, Cuba.

Prof. Dr. Germán Alfonso Palacio Castañeda – Universidad Nacional de Colombia, Letícia.

Prof. Dr. Julien Meyer – Université Grenoble Alpes, CNRS, GIPSA-lab, France.

Prof. Dr. Josep Pont Vidal – Universidade Federal do Pará.

Profa. Dra. Maria Manuel Rocha Teixeira Baptista – Universidade de Aveiro, Portugal.

Prof. Dr. Miguel Pinedo-Vasquez – Columbia University – New York, EUA.

Prof. Dr. Ronaldo de Lima Araújo – Universidade Federal do Pará.

Coordenação de Comunicação e Difusão Científica

Prof. Dr. Armin Mathis

MULHERES, TRABALHOS E NATUREZAS: DIZERES EM MOVIMENTO

DANTIELLI ASSUMPÇÃO GARCIA • NORMA CRISTINA VIEIRA
ORGANIZADORAS

BELÉM | NAEA
2024

Texto revisado conforme as regras do novo Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa.

Diagramação e Criação da capa:

Ione Sena

Apoio



**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD
Biblioteca do NAEA/UFPA-Belém-PA**

M954m Mulheres, trabalhos e naturezas [recurso eletrônico] : dizeres em movimento / Dantielli Assumpção Garcia, Norma Cristina Vieira, organizadoras. — Belém: NAEA, 2024.
1 recurso online (204 p.)

Inclui bibliografias

Modo de acesso: <http://www.naea.ufpa.br/index.php/livros-publicacoes>

ISBN: 978-85-7143-236-9

1. Mulheres - Condições sociais - Pará. 2. Mulheres e o meio ambiente. 3. Mulheres e religião - Pará. 4. Violência contra as mulheres - Pará. I. Garcia, Dantielli Assumpção, org. II. Vieira, Norma Cristina, org.

CDD 22. ed. – 305.42098115

Elaborado por Ruthane Saraiva da Silva – CRB-2/1128



<https://doi.org/10.29327/5493456>

© Direitos Reservados à Editora Naea
Av. Augusto Corrêa, nº 1 - Campus Universitário do Guamá, CEP: 66.075-750
Belém, Pará, Brasil
(91) 3201-7231 | editora_naea@ufpa.br

PREFÁCIO I

Mulheres na ciência, na pesquisa e na tecnologia: construindo e desconstruindo saberes

Vivemos novos tempos
Nesse mundo em construção
Caminhos que nos levam a muitos lugares
E nos convidam a encontrar formas
De segurar o céu
Construir pontes
Interligando mundos
Na intenção de adiar o seu fim

Nossas ancestrais
Mulheres que souberam resistir
Nos deixaram legado
Que teimamos em esquecer
Ou chamamos de passado
Precisamos olhar para trás
Aprender com essas anciãs
A construir um novo amanhã
De unidade e paz

Por isso, estamos nas Universidades
Ocupamos espaços plurais
Fazemos pesquisa e inovação
Levamos nossa alma feminina
Para pensar a ciência
Fortalecendo a união

Queremos um espaço com equidade
Temos conhecimento e capacidade
Para com todos partilhar

Somos raízes de samaumeira
Flores embelezando a roseira
Mas os saberes sabemos entrelaçar
Cooperando umas com as outras
Para o mundo não desabar
Porque o clima está alterado
E precisamos do ar
Para viver e respirar
E a ciência quer ajudar
Mulheres na ciência?
Sempre!

Construindo e desconstruindo sem parar.

Márcia Wayna Kambeba

Ativista indígena, escritora e membra da Academia
Internacional de Literatura Brasileira (AILB).
Doutoranda em Estudos Linguísticos pela UFPA

PREFÁCIO II

É sob sermos mulheres...

Falar sob/de mulheres, é um ato político e desafia(dor), pois contemplar com palavras todas as mulheres, suas histórias, (sobre) vivências, (r)existências e formas de sermos mulheres é quase que um ato de rebeldia, como ser mulher por si só já o é. “Não é questão de aceitar, mas de respeitar”, essa frase acompanha minha trajetória desde que me entendi como mulher transexual. Ocupar o espaço do público e deixar o privado para nós mulheres, seja na “ciência, na pesquisa e na tecnologia, também construindo e desconstruindo saberes” é algo desafiador, assim como ter o respeito da sociedade simplesmente pelo fato por sermos mulheres.

Sendo assim, presto aqui a minha homenagem a todas as mulheres, mas nesse ato político enquanto mulher transexual que sou, especialmente, a todas aquelas transexuais e travestis que vieram antes de mim e lutaram para que eu pudesse estar existindo com um pouco mais de dignidade – ainda que nos falte muito para vivermos bem e termos nossos direitos garantidos e efetivados – homenageio aquelas transexuais e travestis que vivem em situação de prostituição, seja essa por escolha ou condição, também dizer que a minha luta é para que transexuais e travestis possam ser livres para um dia escolherem ser prostitutas, e, não, que esta seja uma condição imposta pela sociedade que exclui e coloca essas sujeitas à sua margem.

Por fim, ressalto a importância do trabalho exposto neste livro pelas organizadoras e as autoras, que colocam em prática a força e a potência que há nas sujeitas mulheres em todas as suas formas e maneiras de sermos mulheres, e retomo a poderosa fala de Simone de Beauvoir “Não se nasce mulher, torna-se mulher”, assim como eu: “Não nasci mulher, tornei-me mulher”.

Jaqueline Angelo dos Santos Denardin

Professora Universitária, Pedagoga, Socióloga e Linguista
Doutora em Estudos da Linguagem pela UFMT

Nós mulheres: lutas, resistências e ciência

Eu-mulher
Eu-mulher em rios vermelhos inauguro a vida.
Em baixa voz violento os tímpanos do mundo.
Antevejo.
Antecipo.
Antes-vivo
Antes – agora – o que há de vir.
Eu fêmea-matriz.
Eu força-motriz.
Eu-mulher
abrigo da semente
moto-contínuo do mundo
(ConceiçãoEvaristo)¹.

Que dizer das mulheres? Como defini-las em um mundo em que elas, nós, estamos sempre buscando resistir ou quem sabe (re) existir, no sentido de existência, sobrevivência, nas múltiplas batalhas do cotidiano? A invisibilidade da nossa presença na história (livros, contos, discursos) reforçou o apagamento da representatividade que muitas das mulheres ancestrais realizaram para estarmos aqui, hoje, ainda lutando e resistindo por nós e por todas que virão.

Algumas de nós romperam barreiras, quebraram paradigmas, causaram furos e se fizeram presentes, sobretudo em lugares pensados e estruturados para serem ocupados por homens, pelo masculino. Outras, melhor dizer, a maioria, foi acorrentada por muitas frentes: na domesticidade, no cuidar, no privado, sem a mínima condição de escolha para onde queriam seguir, estar e que lugar gostariam de ocupar.

¹ Evaristo, Conceição. 2017. “Eu-mulher”. In *Poemas da recordação e outros movimentos*, desenvolvido por Conceição Evaristo, 20. Rio de Janeiro: Malê.

O silenciamento diante da assimetria de gênero foi apresentado para nossas antepassadas e continua presente nos discursos contemporâneos como uma virtude, uma capacidade, porque não dizer uma característica da “sabedoria” feminina. Um efeito de sentido colado no significante mulher. Não dizer, não denunciar, não questionar, somado a fragilidade, a doçaldade são expressões que funcionam ainda, no imaginário popular, como representação cultural da mulher no mundo.

Mulheres são plurais e com múltiplas condições de expressão. Estão presentes nas artes, nas ciências, na natureza, no mercado de trabalho, na vida – gerando, parindo e cuidando da vida. Somos de todas as cores, de muitas culturas, de fortes desejos. Desejamos lugares no mundo que possamos ser mulheres, mães, trabalhadoras, escritoras, cientistas, pesquisadoras, motoristas, amantes, amadas, amigas, tudo isso ou nada disso, sem definição exata, sem receitas prontas de como ser mulher, tal como Simone de Beauvoir escreveu “Que nada nos defina. Que nada nos sujeite. Que a liberdade seja a nossa própria substância”.

É preciso desconstruir pensamentos para reconstruí-los, olhar o mundo com mais equidade de gênero para desnaturalizá-lo, problematizá-lo, provocar espaços, movimentar lutas, causar oportunidades para tantas mulheres que foram socialmente isoladas, violentadas, marginalizadas. Mulheres pretas, pobres, indígenas, ribeirinhas, da favela, massacradas pela cultura patriarcal, capitalista, branca, urbana, porque são elas as mais expostas as inúmeras injustiças e violências sociais.

A obra **Mulheres, trabalhos e naturezas: dizeres em movimento**² é organizada por duas mulheres e apresenta 09 capítulos escritos por mulheres. A escolha da composição exclusivamente por pesquisadoras marca a importância da mulher na ciência, na pesquisa, na sociedade, na vida. São pesquisadoras

² Financiada pelo Programa Nacional de Cooperação Acadêmica (PROCAD) através do projeto nas Teias da Amazônia: Sujeitos, identidades, territorialidades, linguagens e diversidades, edital nº 21/2018.

de diferentes lugares do Brasil que se debruçam a problematizar através da pesquisa social a cultura atravessada na vida das mulheres a partir de seus dizeres e saberes em movimento.

Os capítulos aqui apresentados discorrem a representatividade das mulheres em diferentes perspectivas, com destaque para as relações entre mulheres e natureza, mulheres e trabalho, mulheres em múltiplos movimentos da vida. Há um duplo cuidado das autoras pesquisadoras nos textos a seguir: I) por se tratar de resultados de pesquisa, os textos encontram-se fundamentados por uma base estrutural acadêmica; II) as múltiplas linguagens apresentadas nos capítulos poderão ser acessadas e compreendidas por diferentes grupos de leitoras e leitores.

Nosso intuito primordial aqui é descolar as mulheres do apagamento, da invisibilidade, tirá-las de trás das cortinas e colocá-las na centralidade do palco da vida. Romper com o imaginário popular de que mulheres não estão na Ciência, não constroem Ciência. Nossa coletividade nessa obra tem sentido de fortalecimento, de marcar nosso lugar no(s) mundo(s) como protagonistas dos múltiplos e plurais movimentos nas quais compomos. Movimentos de vida, de feminilidade, de mulheres.

Convidados a todas, todes e todos a se aventurarem conosco no que nos torna mulheres, força-motriz de lutas, resistências e ciência.

As Organizadoras

Sumário

- 13 **“Guardiãs dos mangais”**: a trama das marés e das águas conduzida pela liderança extrativista amazônida Marly Lúcia da Silva Ferreira
Roberta Sá Leitão Barboza | Myrian Sá Leitão Barboza | Carla Ramos Munzanzu
- 34 **Mulheres pescadoras do lago do segredo**: a tradição, a produção e os saberes
Nádia Sueli Araújo da Rocha
- 55 **“Mulheres solteiras”**: um olhar sobre os saberes da prostituição na Amazônia bragantina
Driene de Nazaré Silva Sampaio | Vanderlucia da Silva Ponte
- 79 **Defloração em discurso**: a ideologia e a evidência do sentido único
Aline Oliveira Amorim | Lucília Maria Abrahão e Sousa
- 109 **Bruxas de Pirabas**: diversidade religiosa e as intolerâncias no espaço escolar
Laydiane do Socorro Nascimento Pinheiro | Wanderleia Azevedo Medeiros Leitão
- 128 **O testemunho em discursos sobre a maternidade trans**: gestos de resistência *sob* a dominação e contra o silenciamento
Aline Fernandes de Azevedo Bocchi
- 147 **Mulheres que rezam, meninas que dançam**: manifestações de fé e devoção em festas afrocatólicas na cidade de Tracuateua/PA.
Dilma Oliveira da Silva | Maria Helena de Aviz dos Reis

167

Comunidades tradicionais da Amazônia paraense: mulheres, violências e denúncias

Luciana Carvalho das Neves | Norma Cristina Vieira | Stefany Carime da Silva Wanzeler

183

Mulher, religião e violência: uma análise discursiva

Aline Fatima Moi | Dantielli Assumpção Garcia

201

Notas sobre as autoras



**“GUARDIÃS DOS MANGAIS”:
A TRAMA DAS MARÉS E DAS ÁGUAS CONDUZIDA
PELA LIDERANÇA EXTRATIVISTA AMAZÔNIDA
MARLY LÚCIA DA SILVA FERREIRA**

*Roberta Sá Leitão Barboza
Myrian Sá Leitão Barboza
Carla Ramos Munzanzu*

Introdução: Travessias e coletividade femininas

Diferente das histórias de grandes embarcações e aventuras mar adentro, quem arriscou a vida e crenças para atravessar as águas, os rios encantados das histórias da minha infância, não foi um homem, mas uma mulher, que tinha nome doce, mas sentia o amargor da miséria. Dulce.

(MALCHER, 2020, p. 127)

Ser mulher, compreender sua essencialidade e a partir de sua vivência promover a organização de um coletivo que reivindica o usufruto e a manutenção responsável dos bens comuns, aliada a valorização da potencialidade feminina, compõem uma das ações que vêm sendo promovidas pela liderança amazônica Marly Lúcia da Silva Ferreira. Descendente de indígenas e negros escravizados, Marly nasceu na comunidade do Tamatateua, pertinho da sede do município de Bragança (cerca de 18 Km), uma das comunidades existentes no

*maretório*¹ da Reserva extrativista marinha Caeté-Taperaçu, nordeste do Estado do Pará. Em Tamatateua moram cerca de 518 famílias de pescadoras e pescadores artesanais, que também plantam mandioca para produção de farinha e criam animais pequenos como galinhas e porcos. Cercada por manguezais e campos², a comunidade Tamatateua tem no seu nome a palavra tamatá, referente ao peixe de água doce *Hoplosternum littorale*, acrescida do sufixo teua, que significa muito. Assim, de origem tupinambá, a palavra Tamatateua se refere a grande quantidade de peixe tamatá que possuía no passado. Submersa nestes ambientes que a trajetória de vida de Marly Lúcia (figura 1) pode ser comparada ao curso dos rios, capaz de conectar diferentes “corpos” e juntos se fortalecerem para erosão das barreiras malélicas do patriarcado.

A história de Marly se assemelha a de muitas mulheres brasileiras que enfrentam em seus próprios lares as amarras da violência de gênero. Inicialmente, Marly precisou enfrentar as imposições ordenadas pelo seu pai e posteriormente as agressões de seus companheiros. Porém, mesmo diante dessas intensas e constantes hostilidades, Marly retomou a vivência maternal, e a partir da inspiração de sua mãe e do suporte das amigas, conseguiu sobreviver e tecer uma importante rede feminina política de apoio, encorajamento e de luta que une a força das águas à potencialidade das mulheres. As mulheres extrativistas concebem estratégias políticas baseadas em suas relações maternais, redes de apoio locais e nas experiências diretas com a natureza.

¹ O uso da expressão *maretório* surgiu internamente no bojo do movimento social de pescadoras e pescadores, a partir das reflexões das lideranças extrativistas pesqueiras das RESEX Marinhas da Amazônia em contraponto e complementaridade ao conceito de território. Para maiores informações recomendamos a leitura dos textos de Nascimento e Barboza (2020) e Nascimento (2021).

² Os campos são caracterizados pela predominância da gramínea junco (*Juncus sp.*) e constituem um ambiente comum nas adjacências do manguezal da região de Bragança. São áreas mais baixas, em relação ao nível do mar, que durante o período chuvoso (dezembro a julho) são alagadas pela drenagem dos igarapés, formando vários lagos propícios para reprodução de peixes e de extrema relevância para a pesca das famílias locais (NASCIMENTO, 2021).

Figura 1: Marly Lúcia com os pés na lama no mangal, durante a gravação do filme *Mangues Mundus*, explicando sua trajetória de ativista militante e educadora popular.



Fonte: Cícero Pedrosa Neto (2022)

As marés, como denominam a movimentação diária dos rios e do mar, possuem papel primordial na dinâmica de interação com as paisagens e os seres que compõem os manguezais. Inspiradas na força das marés, estas mulheres vêm rompendo as imposições opressivas herdadas do sistema colonial. Neste texto, vamos discutir a importância da luta e das demandas de mulheres extrativistas da região costeiro-marinha, tomando como referência a trajetória de Marly, uma importante ativista dos movimentos sociais da pesca artesanal da Amazônia e do Brasil. Optamos em utilizar o conceito de extrativista³

³ Um vocábulo identitário comum na região é o termo marisqueira. Bastante utilizado pelas pescadoras no nordeste brasileiro, vem sendo usado no litoral do Pará a partir da década de 90, especialmente para fins de registro e reconhecimento legal da atividade pesqueira feminina junto às Colônias e aos Sindicatos (VIEIRA e COSTA, 2018).

orientadas pela própria Marly, que assim como outras lideranças femininas exercem a atividade de pesca, mas consideram o reconhecimento identitário enquanto extrativistas mais amplo e inclusivo, que resultou no movimento histórico de implantação das Reservas Extrativistas (RESEX⁴) Marinhas. Este movimento simboliza o reconhecimento legal da importância dos saberes das pescadoras e pescadores para conservação ambiental e dos seus modos de vida tradicionais⁵.

Assim como Marly, muitas outras mulheres nos inspiram para a escrita deste texto. A pescadora, pesquisadora, negra e quilombola, Elionice Sacramento é uma referência intelectual marcante que traz para o debate acadêmico e de militância sua trajetória de vida entrelaçada às marés e lamas do manguezal. Por meio dos pés na lama e o corpo imerso nas águas, Elionice propõe uma metodologia própria e reflexões baseadas na constituição identitária e territorial das mulheres de sua comunidade, Conceição de Salinas, no litoral da Bahia (SACRAMENTO, 2021). A escritora, educadora, negra e mineira Conceição Evaristo também nos traz elementos importantes para utilizarmos a *escrevivência*, uma escrita visceral e afetiva voltada para as nossas vivências enquanto mulheres (EVARISTO, 2017; 2011). A escritora e intelectual paraense Monique Malcher é mais um presente feminino. Monique, influenciada pela força das águas amazônicas, retrata as travessias e imersões do universo feminino por meio de uma escrita criativa e subversiva. Utilizamos trechos de sua escrita como mensagens inspiradoras de aberturas de cada seção temática (MALCHER, 2020).

⁴ As Reservas Extrativistas são espaços de uso comum cedidos pelo Estado às populações tradicionais para que possam continuar reproduzindo sua cultura e modos de vida. Apresentam um sistema de gestão compartilhada entre seus usuários e a administração pública (BRASIL, 2000).

⁵ Mais informações podem ser encontradas no artigo de Prost (2018) publicado em alusão aos 30 anos do legado de Chico Mendes.

Nosso capítulo encontra-se organizado em quatro seções, sendo iniciado por esta breve introdução. Prontamente, abordamos a relevância das marés no forjamento das alianças e enfrentamento político dessas mulheres. Em seguida, apresentamos os caminhos traçados por Marly, desde sua atuação em Tamatateua as ações de âmbito nacional, como a recente participação como membra oficial do Grupo de Trabalho da transição para o novo governo presidencial, na temática da pesca. A história de vida de Marly compreende um retrato singular de uma liderança amazônida que se conecta com a história e as pautas de reivindicações femininas. Contar sua história, estampa as condições de ser mulher extrativista, contextualizada em suas especificidades e entrelaçadas ao seu território, neste caso *maratório*, como ela prefere denominar e que será descrito na próxima seção. Ao final, concluímos retomando um apanhado sintético dos principais pontos apresentados ao longo do texto.

Antes de passarmos para o desenvolvimento deste capítulo, propriamente dito, apresentamos brevemente as autoras que o elaboraram. Eu, Roberta, me defino como pernamparamapaense, moro em Bragança, e atuo junto a comunidades pesqueiras do nordeste paraense desde 2004. Participei na formação da Rede de Mulheres das Marés e das Águas do litoral do Pará. Apoio também as atividades desenvolvidas pela Secretaria Nacional de Mobilização e Articulação das Mulheres das Marés e das Águas da Comissão Nacional de Fortalecimento das Reservas Extrativistas Costeiras e Marinhas (CONFREM). Durante esses 18 anos, a convivência junto a mulheres tão empoderadas e especiais tem me fortalecido e ensinado muito sobre coletividade, afeto e resistência.

Eu, Myrian, sou nordestina, filha de pedagoga e de agricultor comerciante, neta de uma avó agricultora e outra avó servente, sou educadora e pesquisadora em Santarém desde 2010. Venho atuando com movimentos sociais do norte e nordeste, realizando atividades de pesquisa, ensino e extensão junto a comunidades indígenas, quilombolas, ribeirinhas e de Terreiros. Nestas atividades, tenho me debruçado sobre o fortalecimento das mulheres em suas

relações com o território, as plantas e os animais. Eu, Carla Ramos Munzanzu, sou carioca (RJ) e ao longo dos anos tenho desenvolvido projetos de pesquisa e extensão em diferentes áreas como educação escolar Quilombola e Indígena, e sobre as diferentes tradições de religiões de matriz Afro-brasileira na Amazônia.

A coletividade feminina movida pela força das águas e das marés

As mulheres monstruosas fizeram bruxarias no mar, deve ser por isso que chamam a luta de onda. Conchas trouxeram um poema que avisa. Monstras, animem-se, as que foram queimadas, seja por fogo ou por homem comum, voltarão. Quem foi queimada renascerá das cinzas. Lembre bem, homem comum! Só as mulheres corcundas de carregarem tanta dor podem voltar, e voltam, todos os dias.

(MALCHER, 2020, p. 116)

Nos manguezais brasileiros, mulheres extrativistas possuem jornada de vida e de trabalho bastante exaustiva. Acordam bem cedo para organizar o lar e nutrir toda a família. Saem de suas casas em direção ao manguezal, seguindo os horários das marés, com a presença ou ausência dos raios solares. No mangal, como denominam os manguezais, elas se “enfiam” no substrato lamacento à procura dos recursos pesqueiros, que garantem a soberania econômica e a segurança alimentar e nutricional de suas famílias. Além da extração, muitas atuam no processamento desses pescados, agregando valor e viabilizando sua comercialização. Peixe, camarão, caranguejo, siri, ostra, mexilhão, sururu, turu, dentre outros, são alguns dos pescados que são coletados e preparados por estas mulheres.

Na lida diária de extração, processamento, comercialização, preparo e consumo destes pescados, as mulheres estabelecem uma relação singular com seu *maretório*. Nesse dinamismo, cuidar da manutenção dos seres do mangal e da própria floresta representa uma das tarefas basilares desta relação com

a natureza. Por isso, são consideradas guardiãs da sociobiodiversidade, pois contribuem fortemente na garantia da sustentabilidade do mangal e são responsáveis pelos ensinamentos relacionados às práticas socioculturais nesses ambientes. Esta dinâmica de ensino aprendizagem possui caráter ancestral, sendo repassada por várias gerações, e fundamentado no “seio” da constituição e da essência feminina.

Nesses *maretórios* as marés assumem protagonismo essencial e este conceito consegue incluir a dimensão simbólico-cultural que as marés representam nas vidas das extrativistas. O regime das marés é guiado pela força de atração gravitacional entre lua e terra, aliado ao movimento de rotação da terra. Assim, os ciclos lunares exercem forte influência no movimento das águas causando o efeito das marés com a subida e descida diária das águas. O sol também exerce influência no efeito das marés, porém com menor efeito. Durante as fases de lua nova e lua cheia, a força gravitacional do sol junto a da lua resultam em marés mais altas e marés mais baixas do que as habituais. A regência das marés provoca alterações nas paisagens e consequente dinâmica de vida dos seres que ali habitam.

Munidas dos conhecimentos acerca desta dinâmica, as mulheres organizam suas relações e práticas fundamentadas nas marés (SACRAMENTO, 2021). As mulheres extrativistas são como as águas das marés, juntas se unem e confrontam com muita determinação as dificuldades diárias. Assim como as marés, elas cuidam e nutrem os que estão à sua volta, confluem os anseios individuais na luta coletiva, afrontando as barreiras que lhe são impostas.

Recentemente, organizadas em coletivos femininos, como as Redes de Mulheres, vêm demonstrando como a trama de organização coletiva feminina pode constituir uma estratégia mais eficiente, capaz de transcender o contexto de dependência e violência onde estavam afogadas. Insubmissas⁶ como as

⁶ Aqui empregamos o termo insubmissa em consonância ao que foi expresso por Conceição Evaristo (2011) em seus questionamentos sobre a naturalização da submissão histórica a que as mulheres vêm sendo submetidas pelas sociedades escravocratas europeias e atual elite brasileira.

marés, estas mulheres ressurgem com veemência e vitalidade para estrondar suas vontades e seus direitos que vem sendo historicamente negado. A queima das bruxas não será mais permitida e “quem foi queimada renascerá das cinzas”, como bem evoca Monique Malcher, como podemos contemplar na epígrafe de abertura desta seção.

Nos *maretórios* de diferentes partes do litoral brasileiro, diversas lideranças mulheres vem protagonizando o movimento de luta pelas causas extrativistas e feministas. Mulheres, em grande parte de ascendência indígena e negra, se reúnem e se movimentam para garantir a conservação e o uso racional dos elementos naturais desses *maretórios*, como também o acesso básico aos direitos que lhes deveriam ser permitidos pela constituição brasileira. Esta forte inter-relação das extrativistas com as marés ainda precisa ser reconhecida e utilizada nas instâncias governamentais. A concessão de uma jornada segura e formalizada de trabalho, com reconhecimento da mulher como pescadora, da garantia mínima de saúde e de uma educação baseada na dinâmica das marés, constituem algumas das reivindicações que estas mulheres desejam assegurar.

Seguindo o que viemos expressando nesse estudo de caso, focamos a seguir na trajetória de vida da Marly como um exercício inicial de apresentação e reflexão da rede colaborativa e feminina que vem sendo tecida por estas mulheres extrativistas. Sendo nosso intuito futuro retratar a confluência de forças, vitalidade e trocas exercidas entre várias destas protagonistas. Banhar nossas mentes e corpos com a história de vida e de luta destas mulheres é como nos irrigarmos de conhecimento, ancestralidade e engajamento.

Deslocamentos e movimentos de uma liderança feminina e amazônica: Marly Lúcia da Silva Ferreira

Ser uma liderança, principalmente em tempos sombrios, é o maior de todos os desafios que uma liderança enfrenta. As lideranças, e principalmente as femininas. Abordamos assuntos que a sociedade conservadora sempre jogou debaixo do tapete. Por isso, ficamos vulneráveis demais. Uma liderança é

de suma importância na vida de seu povo. Ela busca informar, esclarecer e principalmente compartilhar saberes. O conhecimento é fundamental para enriquecer e embasar qualquer ser humano de riquezas, e fazer o enfrentamento com incidência, e na maioria das vezes, em assuntos que estão afrontando a sociedade

(Marly Silva, 2022, informação verbal)

As informações reunidas nesta seção foram obtidas com base em minha (Roberta) convivência profissional e pessoal com Marly, desde 2004, e em um levantamento da história de vida de Marly, escrito por ela em parceria com o professor Josinaldo Reis (Tio Bill). Descrevemos aqui os “meandros navegados” por Marly a partir da temporalidade vivenciada por ela, semelhante a uma linha do tempo dos acontecimentos, organizada no esquema a seguir (figura 2). Este esquema contém imagens cedidas pelos fotógrafos Cícero Dias e San Marcelo, logomarcas de domínio público obtidas na internet e arte visual de Morhgana.

A trajetória da liderança Marly é como um rio que ganha força a cada sinuosidade difícil que atravessa. Em 1965 nascia Marly Lúcia da Silva Ferreira, em meio a florestas de manguezal e campos, na comunidade Tamatateua, onde vive atualmente. Marly é a oitava filha de um total de nove do casal de agricultores/pescadores Angelina Ferreira da Silva e Porfírio Felício da Silva.

Sua infância e adolescência foram marcadas pelas memórias das histórias de sofrimento e tortura vivenciados por sua mãe, e pelo autoritarismo do pai que a proibiu de frequentar a escola, após a gravidez precoce de uma de suas irmãs. Contudo, a atuação de sua mãe durante muitos anos como alfabetizadora das crianças da comunidade alimentou em Marly o sonho de frequentar uma escola, aprender a ler, a escrever, a tocar piano e se tornar advogada. Assim, apesar da proibição de seu pai, Marly frequentou as aulas da mãe sem que ele soubesse. Não possuía cadernos, nem livros. Utilizava um imenso espinho para escrever nas folhas de bananeiras que eram levadas pelos alunos como forma de proteção da chuva.

Figura 2: Esquema temporal representativo da trajetória de vida de Marly Lúcia.



Fonte: Roberta Barboza (2023).

Posteriormente, dos 11 aos 12, estudou através das ondas sonoras do Sistema Educativo Radiofônico de Bragança (SERB), que desde a década de 1960 atua na educação de jovens e adultos (EJA). Nesse período, Marly continuava a estudar de forma “clandestina” devido à proibição e constante vigilância do pai, por isso fugia para casa de uma prima a fim de conseguir escutar e tomar lições via rádio. Esta sua prima, Carolina Maria da Silva, já havia lhe ajudado no início de sua vida, sendo sua “Mãe de Leite” - denominação dada a amigas, vizinhas ou parentes lactantes que ajudam a amamentar crianças. Este ato solidário era muito comum entre mulheres de famílias numerosas na Amazônia e denota o cuidado e o afeto em ajudar, próprio da coletividade de populações tradicionais⁷.

Marly costuma dizer que possui “personalidade forte, rebelde e sempre foi dona de si”, e por isso aos 16 anos fugiu da casa dos pais para Capanema, cidade vizinha a Bragança, casando-se em uma espécie de acordo com o primeiro marido para se livrar da opressão paterna. Porém, logo depois, ainda adolescente, e morando em Belém teve sua primeira gravidez que foi interrompida naturalmente. Em 1982 casou-se novamente e em anos seguintes teve seus dois primeiros filhos, Igor (1985) e Juliana (1986), em uma relação violenta, marcada por humilhações e agressões físicas até 1987. Após a separação, trabalhou como empregada doméstica, cozinheira e balconista de lojas para garantir a sobrevivência e educação de seus filhos.

Em 1988, casou-se novamente, vivenciando mais uma relação abusiva e violenta, assinalada por bastante ciúme. Em 1990, nasceu seu terceiro filho, Felipe. Posteriormente, em 1998, recebeu a notícia do falecimento de seu pai por câncer de pulmão, quando estava grávida de 5 meses de Cecília. Em 1999, logo após o nascimento de Cecília, foi diagnosticada com câncer no

⁷ Grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição (BRASIL, 2007, p. 1).

colo uterino. Desta vez, compreendendo a necessidade de ter o apoio de sua **mãe para cuidar de sua saúde e de seus filhos, decidiu voltar a morar junto com ela. Entre as sessões de radioterapia e quimioterapia, após dois anos e meio de tratamento contra a doença, descobriu que estava grávida outra vez, de sua filha caçula**, que prematuramente viria ao mundo em 2001 e receberia o nome de Heloísa. Em função dos efeitos colaterais causados pelos medicamentos durante o tratamento contra o câncer, Heloísa apresentou uma malformação no membro superior direito.

De volta a Tamatateua, retomou as práticas pesqueiras que aprendeu na infância. Usando os petrechos de pesca que foram de seu pai, passou a pescar camarão junto a outras mulheres extrativistas da comunidade. Para sustentar sua família, semanalmente percorria vários quilômetros em uma bicicleta, nas comunidades da vizinhança, onde vendia camarão pescado por ela mesma e açaí fresco. Foram estes momentos que a direcionaram a um novo caminho, de reaproximação com as águas e as marés. O contato, agora já adulta, com a atividade pesqueira, lhe fez aprofundar seus conhecimentos sobre as inter-relações com a maré e as práticas produtivas nos mangais, incluindo dificuldades, dilemas e desafios enfrentados pelas mulheres extrativistas.

Marly integrou e contribuiu com a capacitação de um grupo de 29 mulheres de sua comunidade para a produção de adubo orgânico e de mel. Durante os anos de 2002 e 2003 atuou como educadora no Programa Nacional de Educação na Reforma Agrária (PRONERA) e no Movimento de Alfabetização de Jovens e Adultos (MOVA), deixando relevante contribuição para redução do analfabetismo entre jovens e adultos da sua região. Ela relembra com orgulho seu empenho em alfabetizar dona Erotildes, uma senhora de 78 anos. Após as ações do MOVA lideradas por Marly, dona Erotildes passou a exibir com grande alegria a nova carteira de identidade constando sua assinatura, e não mais as marcas das digitais acrescidas da frase em destaque "não alfabetizada".

Entre a lama e as águas do mangal em sua jornada diária, seu potencial como liderança foi percebido pelo padre Nelson, importante liderança religiosa da região que chegou a ser prefeito de Bragança entre 2013 e 2016, e a convidou a participar das discussões sobre a pesca artesanal no município. Marly engajou-se na Comissão Pastoral dos Pescadores (CPP), atuando como coordenadora local entre 2003 e 2007. Sobre esses caminhos, ela nos conta:

Quando o padre Nelson chegou aqui, ele rezava a missa e depois ficava horas conversando sobre a CPP, sobre a RESEX. No início eu não queria, não compreendia, mas, foi, foi...pensei nas coisas que o meu irmão [Antônio Elias da Silva⁸] fazia e decidi entrar... e aí entrei na luta e fui aprendendo mais da importância da organização, participei de encontros em Olinda e até hoje tô aqui nesta luta (Marly Silva, 2022, informação verbal).

Toda a atuação de Marly na CPP marca o início de uma importante trajetória como liderança feminina, particularmente no reconhecimento dos direitos das mulheres como pescadoras. Nesse ínterim, Marly junto a outras importantes lideranças extrativistas, impulsionadas por Waldemar Vergara, servidor do Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio), realizaram uma grande mobilização social em várias comunidades pesqueiras do litoral do Pará com forte pressão política que resultou na criação de 17 RESEX Marinhas na costa Amazônica⁹. A institucionalização das RESEX Marinhas representa uma importante vitória do movimento social e, mesmo com todas intempéries e desafios de uma gestão compartilhada, tem garantido a sobrevivência e possibilidade de reprodução dos meios de vida e cultura dos extrativistas costeiros-marinhos, sobretudo nos últimos anos, marcados por intensa retaliação aos povos tradicionais da Amazônia. Por isso, é importante rememorar esta trajetória, marcada por processos de aprendizado

⁸ Elias do Tamatateua era uma jovem liderança que esteve na vanguarda das discussões em prol das RESEX no município de Bragança (*1970-[‡]2003).

⁹ O histórico de mobilização e criação das RESEX marinhas no litoral amazônico podem ser encontrados no texto de Nascimento e Barboza (2020) e na tese de Josinaldo Reis do Nascimento (2021).

e amadurecimento, que culminou em sua participação e engajamento na política local. Na companhia do seu amigo Luís Eustórgio Pinheiro Borges, contribuiu na elaboração do projeto de lei que criaria em Bragança a Secretaria Municipal de Economia e Pesca (SEMEP). Durante os anos 2005 a 2008, Marly participou do projeto Restauração dos Manguezais Degradados em Bragança (REDEMA) apoiando as atividades de plantio de mangue e de educação ambiental em Tamatateua.

Mais adiante, na recém-criada Associação Mãe dos Usuários da Reserva Extrativista Marinha Caeté-Taperaçú (ASSUREMACATA), aceitou o desafio de compor a diretoria (2008-2011), ocupando a secretaria executiva da organização. As sucessivas reuniões, encontros e debates, a fizeram vislumbrar possibilidades de ampliar seu campo de atuação política e participação nas tomadas de decisão sobre os rumos de seu município, por isso, em 2008 após consulta às suas bases de apoio, aceitou o convite do Partido dos Trabalhadores (PT) e lançou-se em busca de uma vaga no parlamento municipal no pleito eleitoral daquele ano. Mesmo concorrendo em condições visivelmente desiguais com seus adversários, Marly obteve uma votação expressiva de 264 votos. Contudo, pessoalmente o que mais marcou aquela disputa foi um acidente de carro ocorrido nos últimos dias de campanha, deixando-a em coma por 11 dias na reta final daquela eleição. Em 2011, dona Angelina, sua mãe e companheira veio a falecer, deixando, por um lado, um imenso vazio e, por outro, um legado de luta e superação como exemplo.

Nas eleições de 2012, Marly voltou a disputar uma vaga no parlamento municipal, ampliando suas bases e atingindo 427 votos, tornando-se a primeira suplente de seu partido na câmara municipal. No ano seguinte assumiu a coordenação local do Programa Nacional de Habitação Rural (PNHR), e logo depois passou a compor a Coordenadoria de Mulheres, órgão do executivo municipal responsável em executar e propor políticas públicas para mulheres.

Em 2014, Marly participou de mais um capítulo importante da história dos movimentos sociais dos pescadores e pescadoras artesanais do Brasil.

Junto a várias lideranças do litoral brasileiro reunidas em Belém, oficializaram a Comissão Nacional de Fortalecimento das Reservas Extrativistas e Povos Tradicionais Extrativistas Costeiros e Marinheiros (CONFREM). A nova organização surgiu com a missão de desenvolver, articular e implementar estratégias para o reconhecimento e a garantia dos seus territórios, fortalecendo os extrativistas costeiros e marinhos no âmbito nacional. Inicialmente, Marly foi designada para contribuir com a formação e capacitação política de seus companheiros da organização, ocupando a Secretaria de Capacitação e Formação. Posteriormente, em 2018, durante o I Seminário Nacional do Extrativismo Costeiro e Marinho realizado em Ananindeua/PA, Marly passou a compor a Secretaria de Mulheres, setor responsável pela demanda de democratização da discussão de gênero e dos direitos das mulheres da CONFREM. A frente da Secretaria de Mulheres, Marly ajudou a mobilizar mulheres de várias partes do litoral brasileiro para a 6ª edição da Marcha das Margaridas, realizada em 2019 em Brasília. Na bagagem, Marly e suas companheiras levaram ao Planalto Central reivindicações por seus direitos e pelo reconhecimento das mulheres marisqueiras, caranguejeiras, camaroeiras, pescadoras artesanais e/ou caiçaras. Nesse mesmo ano, recebe da Assembleia legislativa do Estado do Pará o prêmio qualidade de vida ambiental no Pará em reconhecimento à sua destacada atuação na promoção de ações em defesa do meio ambiente e na melhoria da qualidade de vida dos paraenses.

Em 2021, seu filho mais velho, Igor, que ainda não estava vacinado contra Covid-19, contraiu a doença, vindo a óbito, o que desencadeou em Marly um processo de adoecimento, depressão e um forte sentimento de revolta pela omissão do Governo Federal. Somente meses depois, o apoio de suas companheiras, sobretudo durante rodas de conversa de acolhimento, auxiliou na sua recuperação e reengajamento nas lutas sociais, demonstrando mais uma vez a importância das redes de apoio feminino nesses *mareatórios*. Em função dessas rodas, emergiu a Rede de Mulheres das Marés e das Águas do litoral do Pará, que vem protagonizando importantes ações de fortalecimento feminino.

Um exemplo tem sido o projeto “Mulheres resistentes e existentes na defesa dos direitos socioambientais” aprovado pela rede supracitada via Edital Fundo Casa, com intuito de criar mecanismos de formação política das mulheres da rede, fortalecendo cada vez mais a luta feminina.

Outro reconhecimento de seu esforço ocorreu em março de 2022 pela Câmara Municipal de Bragança através de uma homenagem por sua atuação na luta pelos direitos das mulheres. Nesse mesmo ano, em dezembro, Marly foi convidada a integrar o Grupo de Transição do Governo de Lula, em Brasília, trazendo à tona uma pauta de reivindicações do movimento social de pescadoras e pescadores, contextualizado em suas realidades e contendo demandas próprias, sobretudo das mulheres extrativistas costeiro-marinho. Além disso, no final de 2022 foi lançado o documentário *Mangues Mundu*,¹⁰ produzido por Cícero Pedrosa Neto e San Marcelo, contendo uma síntese de sua trajetória, a qual além de nos orgulhar, é exemplo para muitas outras mulheres extrativistas que labutam de sol a sol com os pés na lama e o corpo imerso nas águas para educarem seus filhos a contribuírem com um mundo mais solidário e menos violento.

Considerações finais: Contar a história de Marly “acalenta a sombra do esquecimento de mulheres cujas histórias não são contadas...”

Entendi que chorava porque você nunca sentiria a minha dor, era algo intransferível, e nada que te dissesse seria lembrado. Eu sei, óbvio, um dia todos nós vamos morrer e o esquecimento chegará. **Talvez as palavras escritas sirvam para acalantar a sombra do esquecimento de mulheres cujas histórias não são contadas, aquelas dos ossos fundos do rosto.**

(MALCHER, 2020, p. 70, grifo nosso)

Para além das palavras cuidadosamente escritas pelas diferentes mãos que compuseram este texto, queremos de fato que elas “sirvam para acalantar a

¹⁰ Disponível em: <https://youtu.be/-tlHLbrGmgY>. Acesso em: 30 dez. 2022.

sombra do esquecimento de mulheres cujas histórias não são contadas”, como nos inspira Monique Malcher. Mulheres, como Marly Lúcia da Silva Ferreira, possuem sua história de enfrentamento, em pleno curso, atravessada pela força de superação e engajamento coletivo, servindo de inspiração para muitas mulheres, como “aquelas dos ossos fundos do rosto” que vivem nas diversas comunidades da Amazônia.

Marly, com 57 anos de vida, tem sua constituição elaborada a partir de doses diárias intensas de superação contra as opressões, contra o câncer, contra o machismo experimentado desde sua infância, dentro e fora de casa. Ao contarmos sua trajetória, permeada por desafios de uma sociedade misógina, violenta e excludente, reverberamos a força das marés que estas mulheres representam. Ancorada na ancestralidade matriarcal, trazemos em nossa escrita a indignação do sofrimento feminino, como retratado por Monique Malcher (2020, p.57): “as mulheres choram muito nas alquimias, quantos pratos comeram misturados com prantos?”.

Nesta alquimia coletiva, mais recentemente, frente à Secretaria de Mulheres da CONFREM e junto às suas companheiras de luta da Rede de Mulheres das Marés e das Águas do litoral do Pará, Marly torna o *esperançar* da semente em frutos compartilhados. Desde o plantio dos mangueiros (planta) nos manguezais, Marly e suas companheiras vem auxiliando na consolidação de uma educação popular pautada em formação política e nas especificidades das mulheres extrativistas. Estas mulheres contribuem para que as mulheres saiam da invisibilidade a que estavam sendo submetidas, oprimidas pela violência e silenciamento cotidiano, e comecem a ocupar seus verdadeiros lugares de fala. Ações de mulheres como Marly permitem novas configurações para as discussões a respeito da interseccionalidade das questões de raça, gênero e classe no setor pesqueiro (AKOTIRENE. 2019).

A trajetória de lutas de Marly nos diz muito sobre os aspectos que caracterizam a história política de mulheres negras, indígenas, ribeirinhas, extrativistas, na Amazônia, especialmente. Muito embora as ciências sociais,

de maneira mais geral, não tenham se dedicado às experiências de vida não-hegemônicas, portanto não-brancas, como base de formulação do seu aparato analítico e conceitual (ROBINSON, 1980; 2020), se faz necessário um exercício de produção de linguagem capaz de dar relevo a essas trajetórias. A escritora Toni Morrison (2000) defendia a urgência em se falar sobre as coisas que historicamente “não são ditas”. E, as coisas “não são ditas”, segundo a autora, muito em razão da falta de um vocabulário adequado que as revele. Essa “ausência de palavras”, digamos assim, é o resultado de uma determinada produção política comprometida com o apagamento e o silenciamento das experiências de vida marcadamente não-brancas e femininas.

A trajetória de Marly é um convite à reflexão e ao diálogo a respeito de como essa cartografia insubmissa, nas palavras de Conceição Evaristo (2011), se constrói a partir de um percurso de radicalidades que atravessam estruturas raciais e de gênero e suas relações de poder, aparentemente intransponíveis. O que Marly empreende é uma reconstrução incessante de si, uma espécie de mutação sistemática, espiritual, subjetiva e coletiva, que desestabiliza a ordem racista, misógina, classista ao seu redor. Esse curto-circuito político é um imperativo de quem se faz presente, de uma política de mulheres cujos corpos racializados, se apresentam inteiramente desafiando os discursos de “humanidade” como definida pelo ocidente para oferecer alguma estabilidade aos corpos brancos (WILDERSON III, 2020).

Além disso, Marly é um exemplo crucial da atuação feminina no poder de transformação e renovação da política local, regional e nacional, sobretudo frente às novas demandas impostas pela gestão de seus *maratórios*. Devido a sua íntima relação com as marés e as águas, as mulheres tramam sua articulação política com muita organização, força e sensibilidade. Estes coletivos femininos vêm demonstrando que ações integradas de uso sustentável e conservação dos ecossistemas, economia solidária, planejamento familiar, educação, cultura e empoderamento feminino possibilitam um futuro mais viável em todas as esferas, seja econômica, social e ambiental. A recente retomada de um governo

presidencial que incita a propagação das vozes femininas, por meio da gestão de alguns dos seus Ministérios¹¹, ainda que longe da paridade ideal, no entanto excentricamente divergente da gestão anterior, indica passos iniciais de equiparação e legitimação da potencialidade feminina. Estimuladas por esta nova reconfiguração política e sobretudo nas ações de reconstrução de si e na tecitura de redes femininas, protagonizadas por Marly, finalizamos nossa escrita acalentadas e nutridas pela força das águas e marés que estas mulheres nos encorajam diariamente.

Agradecimentos

Gostaríamos de expressar nossa gratidão a Marly, por todos ensinamentos e paciência em compartilhar conosco alguns detalhes de sua trajetória; a mulherada da Rede de Mulheres das Marés e das Águas do litoral do Pará pelo acolhimento; ao professor Bill por ter nos concedido acesso a um importante material sobre a trajetória de vida de Marly e pela leitura e revisão desse texto; a Cícero Pedrosa Neto, a San Marcelo e a Morghana por terem cedido as imagens fotográficas e a arte da capa do filme *Mangues Mundus*; e a Liz Gouveia pela criação da logomarca da Rede de Mulheres e suporte em campo.

¹¹ Enquanto o Governo Bolsonaro possuía 5 ministras em sua gestão, dos 37 Ministérios que compõem o atual Governo do Presidente Lula, 11 serão chefiados por ministras mulheres, com Marina Silva no Meio Ambiente e Mudanças Climáticas; Sônia Guajajara nos Povos Indígenas; Anielle Franco na Igualdade Racial; Cida Gonçalves na Mulher; Nísia Trindade na Saúde; Luciana Santos na Ciência e Tecnologia; Simone Tebet no Planejamento; Esther Dweck na Gestão; Margareth Menezes na Cultura; Ana Moser no Esporte; e Daniela do Waguinho no Turismo.

Referências bibliográficas

AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. Pólen Produção Editorial Ltda, 2019.

BRASIL. Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm. Acesso em: 30 dez. 2022.

BRASIL. Lei nº 9.985, de 18 de julho de 2000. Institui o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza e dá outras providências. Disponível em: www2.camara.leg.br/legin/indef/lei/2000/lei-9985-18-julho-2000-359708-norma-pl.html. Acesso em: 29 dez. 2022.

EVARISTO, Conceição. **Insubmissas lágrimas de mulheres**. Belo Horizonte: Nandyala, 2011.

EVARISTO, Conceição. **Becos da Memória**. Rio de Janeiro: Pallas, 2017. .200p.

MALCHER, Monique. **Flor de gume**. São Paulo: Pólen, 2020.

MORRINSON, T. Unspeakable Things Unspoken: The Afro-American Presence in American Literature. In: JAMES, Joy; SHARPLEY-WHITING, T. Denean. **The Black feminist reader**. Malden, MA: Blackwell Publishers, 2000. p. 24-56.

NASCIMENTO, Josinaldo Reis. **Nos maretórios da Amazônia**: os desafios da gestão compartilhada nas Reservas Extrativistas Marinhas do nordeste do estado do Pará. Tese (Doutorado em Geografia Humana) – Universidade de São Paulo-USP, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas-FFLCH/, São Paulo, 2021.

NASCIMENTO, Josinaldo Reis; BARBOZA, Roberta Sá Leitão. Dos seringais aos Maretórios: R-Existências nas RESEX Marinhas da Amazônia. In: TEISSERENC, Pierre; TEISSERENC, Maria José da Silva Aquino; ROCHA, Gilberto de Miranda (Orgs.). **Gestão da água: desafios sociopolíticos e sociotécnicos na Amazônia e no Nordeste brasileiros**. Editora NUMA/ UFPA, Belém-PA, p. 234-265, 2020.

PROST, Catherine. Reservas extrativistas marinhas: avanço ou retrocesso? **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, v. 48, Edição especial: 30 Anos do Legado de Chico Mendes, v. 48, p. 321-342, 2018.

ROBINSON, Cedric J. **The terms of order**. SUNY Press, 1980.

_____. **Black Marxism, revised and updated third edition: The making of the black radical tradition**. UNC press Books, 2020.

SACRAMENTO, Elionice Conceição. **Da diáspora negra ao território de terra e águas. Ancestralidade e protagonismo de mulheres na comunidade pesqueira e quilombola Conceição de Salinas-BA**. Curitiba: Ed. Appris, 2021. 255p.

VIEIRA, Norma; COSTA, Nívia Maria Vieira. Mulheres que pescam: Marisqueiras ou pescadoras? In: BARBOZA, Roberta Sá Leitão; VIEIRA, Norma Cristina. SIQUEIRA, Deis (Org.). **Desmantelando as fronteiras dos saberes na Amazônia**. Curitiba: Ed. Appris, 2018. p. 109-122.

WILDERSON III, Frank B. **Afropessimism**. Liveright Publishing, 2020.

MULHERES PESCADORAS DO LAGO DO SEGREDO: A TRADIÇÃO, A PRODUÇÃO E OS SABERES

Nádia Sueli Araújo da Rocha

Introdução

Fontes históricas apontam a pesca como uma das mais antigas atividades desenvolvidas pelo homem. A maioria das sociedades primitivas dependia da pesca como fonte de alimento.

História mais atual aponta ainda hoje a utilização de embarcações como canoas e jangadas, redes feitas de fibras vegetais e alguns instrumentos de captura de peixes utilizados nas pescarias, com maior ou menor transformação, mostram que os indígenas deixaram uma herança para diversos povos por meio de sua cultura de pesca.

Esse fato é perceptível em muitas sociedades, principalmente comunidades ribeirinhas amazônicas que sobrevivem da pesca artesanal. Considerando a importância da pesca artesanal para reprodução de diversas sociedades, principalmente do nordeste paraense, será analisado nesse trabalho a partir do desenvolvimento da pesca artesanal a participação feminina nessa atividade, através da análise das vertentes social, cultural, econômica e ambiental que envolve o trabalho da mulher na pesca. Delimitando como pesca a atividade de extração de peixes em ambientes aquáticos.

As características econômicas apontam Segredinho como uma comunidade de pescadores artesanais por possuir características descritas segundo Diegues (2001, p.49),

Tem seu modo de vida assentado principalmente na pesca, ainda que exerçam outras atividades econômicas, como o extrativismo vegetal, o artesanato e a pequena agricultura. A produção pesqueira é parte consumida pela família e em parte comercializada.

Sob esta lógica da organização da pesca artesanal que se dá o objeto de estudo deste trabalho, ao tratar da presença feminina na pesca. Utilizando como referencial teórico estudos anteriores de Alencar (1991, 1993), Motta-Maués (1977), Maneschy (1994), Woortmann (1992), Simoniam (2001), Goés (2001). Autoras que apontam a participação feminina na pesca enquanto extensão dos afazeres domésticos ou a invisibilidade da presença da mulher enquanto agente de produção socioeconômica. Por esta não ter garantido seus direitos de trabalhadora da pesca e não reconhecer-se como pescadora.

Nesse contexto, verifica-se que as mulheres da comunidade Segredinho são presença constante na atividade pesqueira. Trabalham de forma coletiva, marcam suas pescarias e organizam todo o processo que envolve a pesca, trocam experiências e muitas vezes, utilizam a companhia masculina. Contudo, não são colaboradoras e sim protagonistas de sua ação. São mulheres que “conseguem reinventar cotidianamente práticas de cuidar da vida, em situações na maior parte das vezes extremamente difíceis.” (SIMONIAM, 2001, p.76). E que precisam ser reconhecidas enquanto agentes de transformação social e contribuintes na reprodução cultural e socioeconômica.

Portanto, o universo da pesca por si só já apresenta inúmeras singularidades, em se tratando da pesca feminina tais singularidades ganham proporções maiores e nos remete a diversas questões. Porém, delimitaremos neste artigo, a seguinte questão: Que aspectos envolvem a pesca realizada pelas mulheres na Comunidade Segredinho?

Discutiremos nesse artigo um recorte da pesquisa de mestrado que traz como objetivo: apresentar e discutir a participação feminina na pesca artesanal no Lago do Segredo/Capanema- PA a fim de identificar o papel socioeconômico e cultural desta atividade para a comunidade.

A pesquisa foi realizada na comunidade Segredinho no nordeste paraense por meio de pesquisa qualitativa, onde nos chamou a atenção a presença constante e acentuada das mulheres na pesca no Lago do Segredo que fica no entorno da comunidade. Assim, nos propomos a apresentar os elementos que condicionam e envolvem a pesca artesanal por meio do trabalho das mulheres como produtoras e não apenas como ajudantes.

Mulher e pesca

A temática que envolve o objeto deste trabalho, ou seja, a participação feminina na pesca ampara-se em dois importantes elementos de construção social, a saber, a pesca e o gênero. Vale ressaltar que será utilizado o termo gênero¹ enquanto uma construção social que tende a diferenciar os sexos a partir da reprodução social feita através do trabalho que cada um realiza. E o conceito de pesca considerado segundo a Lei Federal nº 9605/98 em seu artigo 36 que diz:

Todo ato tendente a retirar, extrair, coletar, apanhar, apreender ou capturar espécimes dos grupos dos peixes, crustáceos, moluscos e vegetais hidróbios, suscetíveis ou não de aproveitamento econômico, ressaltados as espécies ameaçadas de extinção, constantes nas listas oficiais da fauna e da flora (BRASIL, 1998).

De forma similar ao conceito acima apresentado, será considerada a ação exercida no lago de Segredo pelas mulheres, como pesca.

Dessa forma, a partir de então, será tratado dentro da literatura acadêmica os principais condicionantes já desvelados por estudos anteriores que envolvem a pesca feminina. Lembrando que não se trata de um objeto inédito e nem tão pouco um elemento isolado. O objeto está relacionado a uma infinidade de variantes que convergem para o entendimento desta atividade enquanto construção das pessoas, das relações culturais e socioeconômicas.

¹ Conceito adquirido segundo Vieira (1994)

Essa assertiva possui relevância com o trabalho na pesca feito pelas mulheres da comunidade de Segredinho-PA. Pois, são trabalhadoras da pesca que enfrentam as dificuldades diárias na realização da atividade, mesmo sendo executados no lago os perigos são eminentes. Talvez esse fato, agregado a outros referentes à força e coragem, fortaleça a crença de muitas sociedades que excluem a mulher da pesca por considerá-la trabalho de homem.

Como enfatizado por Motta-Maués (1993) em seus estudos através do discurso dos pescadores que asseguram que “a pesca é uma atividade eminentemente masculina”. Semelhante afirmação se encontra na análise de que,

a construção social do gênero está diretamente relacionada às representações produzidas sobre os homens e mulheres em cada cultura e em cada sociedade. Ambos pertencem a universos de domínios distintos e em muitas culturas, como no caso a pesqueira, estas atividades não caberiam ao gênero feminino (BECK, 1991, p.18).

Tais afirmações não caberiam ao universo da pesca em Segredinho, onde as mulheres juntamente com os homens realizam o mesmo trabalho, cada um no seu espaço, respeitando as limitações e/ou pondo à prova as qualidades de cada um, independente do gênero.

Na verdade, o que muitas sociedades ainda não superaram é a divisão social do trabalho que distingue trabalho de homem e trabalho de mulher. Na pesca essa divisão ocorre exatamente através das tarefas que executam e onde são realizadas. “A oposição entre os espaços terra/mar corresponde à oposição entre mulher/homem a qual se refere à divisão sexual do trabalho.” (WOORTMAM, 1992, p.32).

Esse fato concretiza-se pelo fato de que, historicamente, a mulher mantém na pesca uma relação de complementaridade. Ou seja, geralmente as mulheres tomavam conta dos afazeres em terra, despescando, comercializando ou fazendo reparos nos equipamentos, o que não lhes garantia o status de pescadoras (MANESCHY 1995). Isso manteve oculto o trabalho feminino, por estas não estarem ligadas a pesca propriamente dita, em *mar alto*, o trabalho

feminino teve por muito tempo o sentido complementar, de contribuição, de ajuda ao do homem.

Essa condição de ajuda, de complementar dada ao trabalho feminino se expressa na nomeação dada às mulheres, que são e se reconhecem como marisqueiras, pescadeiras, catadeiras, mulher de pescador, trabalhadeiras, e raramente como pecadoras (GÓES, 2002). Se as mulheres não se reconhecem enquanto pescadoras tem diante de si maiores dificuldades para firmarem-se enquanto profissionais ou agentes produtivas.

No contexto da comunidade de Segredinho, o reconhecimento dado as mulheres pelos moradores locais deverão partir do próprio reconhecimento destas. Uma vez que o trabalho não deve ser silenciado, sendo este um elemento de reprodução social e econômica e indispensável para a manutenção das condições essenciais de vida. Do contrário,

a desvalorização do papel da mulher na manutenção do grupo, seu confinamento que não tem nada de natural ao espaço do lar e que, em consequência, restringe os movimentos das mulheres no espaço social, contribui também para abafar sua voz. (ALENCAR, 1999, p.57).

O elemento que fundamenta esse trabalho culmina com o despertar de um novo pensamento sobre a mulher na pesca. Trata-se de desconstruir o conceito posto socialmente de que o trabalho feminino é invisível, no sentido de ser complementar ao do homem. Apresentando a mulher sempre fora do ambiente da pesca, como uma presença discreta e incomum.

Contrariando essa “invisibilidade”, alguns estudos têm mostrado que a “mulher participa do processo de produção fazendo a pesca de linha, a pesca de camarão com redes, a coleta de mariscos (marisqueiras), e extração de algas.” (ALENCAR, 1991, p.119). Sendo desenvolvidos em diversos ambientes rios, lagos, lagoas e até mesmo em alto mar. E não é uma construção recente, é um trabalho que vem sendo historicamente desenvolvido em diferentes contextos e variadas culturas. Faz-se necessário tirar do anonimato essas trabalhadoras que ainda são silenciadas em muitas culturas.

Aliados a todos estes fatores sobre pesca feminina, acrescenta-se na literatura mais atual um ponto fundamental que vem sendo discutido e considerado um passo importante para a valorização social do papel feminino enquanto profissional engajada nos diversos setores da vida pública. O trabalho feminino vem sendo descortinado aos poucos sobre forma de políticas públicas, conhecimentos dos direitos e a luta travada pela própria categoria que ao longo da história foram silenciadas e esquecidas. A luta das mulheres através dos movimentos sociais,

tem trazido à tona, por outra via de interpretação, as particularidades de seus modos de vida, de sua inserção econômica e organização política, bem como a sua participação no debate sobre a concepção da terra e de seu uso e gestão dos recursos naturais. (SIMONIAN, 2001, p.47).

Esse fato é retratado na literatura acadêmica como passo importante para o reconhecimento social do trabalho feminino nas diferentes atividades, sendo elas de diferentes culturas; seringueiras, indígenas, negras, pescadoras, agricultoras, ribeirinhas, etc. Isso vem contribuindo para romper as barreiras entre o público e o privado, produção e reprodução, tem sido a linha básica de discussão da categoria. (CASTRO, 1999).

Assim, segundo a mesma autora “o processo de organização da mulher trabalhadora na pesca tem apontado para uma nova ordem as relações de gênero onde a questão do público e do privado não se restringe mais a uma oposição bipolar rígida”. (CASTRO, 1999, p.123).

Considera-se ainda, que o processo de mobilização da mulher pelo reconhecimento de seu trabalho ganha força através da produção acadêmica, dos estudos e pesquisas que consideram a história, os modos de vida e a singularidade dessa categoria que embora exista teve sua função confundida e acrescentada ao papel doméstico então desempenhado.

Caminhos metodológicos

A comunidade de Segredinho, *locus* deste estudo, fica localizada a 25 km do município de Capanema-Pa. A escolha da comunidade deu-se devido a singularidade apresentada no modo de vida local, com a preservação de valores e saberes da tradição, além do desenvolvimento da pesca artesanal ser em um ambiente diferenciado no lago que está no entorno da comunidade e também por verificar a relação mística entre a comunidade e o lago tido como elemento fundamental para a sobrevivência dos moradores.

Fotografia 1: Lago do Segredo.



Fonte: Trabalho de campo.

A relação mística baseia-se no relato dos moradores de que um índio que morava em Tauari, onde era uma aldeia, descobriu o lago e passou a pescar sozinho sem contar pra ninguém de onde retirava os peixes. Isso causou curiosidade aos moradores que posteriormente encontraram o lago, mas tempos depois o índio sumiu pescando sem nunca ser encontrado. Para os moradores o índio está “encantado” no lago. Essa história deu origem ao nome da comunidade e as crenças de que o Lago do Segredo tem um valor místico que contribui na sobrevivência dos moradores, graças ao índio que mantém os recursos no lago.

Entretanto, a escolha dos sujeitos da pesquisa, no caso das mulheres pescadoras, está no fato da contribuição dessas para a produção cultural e sócio econômica da comunidade, a acentuada presença das mulheres na pesca, a realização da atividade de forma direta e o fato das mulheres estarem presente em todo o processo que envolve a pesca, do preparo dos instrumentos à captura no lago e o beneficiamento do pescado.

As pescadoras aceitaram ser identificadas pelo seu nome como forma de valorizarem seu trabalho, dando oportunidade também para desmistificar o papel de ajudante e apenas colaboradora na pesca.

A comunidade de Segredinho-PA está ligada política e geograficamente ao município de Capanema-PA no nordeste paraense, a 142 km da capital do estado. Na distribuição territorial do município de Capanema a comunidade de Segredinho está ligada ao distrito de Tauari onde apenas 3 km os separam.

As ações metodológicas desenvolvidas nesse trabalho não devem ser visualizadas como elementos prontos e acabados, mas como ações/reflexões que propiciaram um contato particular e imprevisível com os atores sociais em questão, o que também torna a experiência única e singular. Pois nenhum ato humano e social pode ser reproduzido tal qual aconteceu, dentro de seu contexto, momento e significado próprios (DA MATA, 1987).

A pesquisa de campo foi desenvolvida no período referente a dezembro de 2009 a janeiro de 2011. Esse período de convivência com a comunidade favoreceu a aproximação, o diálogo e a participação nas atividades cotidianas das/dos moradores/as. Esteve-se presente nas programações festivas e culturais, nas pescarias no lago, na casa de forno acompanhando a produção da farinha, nos afazeres domésticos e etc. Atividades permeadas de muita conversa e aprendizagem, através da invenção e reinvenção de seus modos de vida.

Para tanto, assume-se como abordagem a pesquisa qualitativa, por definir um caminho metodológico imprescindível a esse movimento curioso, criativo e inquieto, rumo à qualidade na construção dos dados, que não são “dados” em si mesmos, mas tão somente pela significação que lhes dá o pesquisador

quando estes possibilitam análises reflexivas e ressignificação das práticas dos sujeitos em diversos contextos (VIEIRA, 2008).

No entanto, foi necessário utilizar dados quantitativos recolhidos através dos questionários aplicados, como técnicas de contagem simples que puderam oferecer um meio de levantar todo o corpo de dados comumente perdido ou não favorecido com a pesquisa qualitativa.

Subsidiando o trabalho, optou-se ainda, pelo enfoque narrativo da pesquisa qualitativa, pela possibilidade de ouvir as histórias de vida e o seu potencial informativo. A experiência narrada acena com a possibilidade de desencadear um processo reflexivo, ou seja, uma “boa narrativa” deve “convidar” o leitor a refletir sobre as suas próprias experiências de vida.

Para subsidiar a trilha percorrida foram utilizados alguns instrumentos metodológicos, a observação participante e a entrevista semiestruturada onde utilizamos um questionário a fim de compreender o perfil socioeconômico dos moradores da comunidade e como recursos complementares os registros escritos, fotográficos e as gravações em áudios.

Para a análise dos dados obtidos, foram utilizados os procedimentos de análise de conteúdos que segundo Bardin (1979) se detendo na observação das recorrências, ou seja, da reiteração de ideias, reflexões e perspectivas que tendem para um ponto de confluência. Observando de um lado, as comunalidades, ou seja, os aspectos que os diferentes sujeitos trazem em comum em suas falas e, de outro lado, as divergências e contradições entre ideias e posicionamentos manifestos nos relatos.

Todos estes instrumentos foram imprescindíveis para subtrair as informações e perceber os contextos que fizeram parte do universo da pesquisa. Os instrumentos são compreendidos como alternativa para superar a linearidade e constituem uma oportunidade de se construir um estudo em que estejam presentes as multifacetadas formas de relações que acontecem nas tramas dos sujeitos com as realidades em estudo.

A contribuição econômica da pesca feminina na comunidade Segredinho

Tratar da temática sobre a pesca feminina representou inserir-me num universo rico de demandas e ao mesmo tempo ainda carente de contribuições. Isso porque, muitos trabalhos acadêmicos situam-se na perspectiva do caráter indireto e complementar da participação da mulher na pesca. Reforçando muitas vezes ideologias e preconceitos que dificultam o reconhecimento social destas.

Esse trabalho teve como diferencial mostrar que o “extraordinário” da participação da mulher em atividades de pesca é muito mais que um fato isolado e esporádico. É uma evidencia contundente que deve ser explorada tomando o universo de estudo enquanto totalidade, estabelecendo as pontes entre as diferentes atividades que homens e mulheres realizam, de forma a reconhecer o valor que cada uma delas possui no contexto social do grupo como um todo. (ALENCAR apud FURTADO *et al.*,1993).

Fotografia 2: Mulheres no lago pescando.

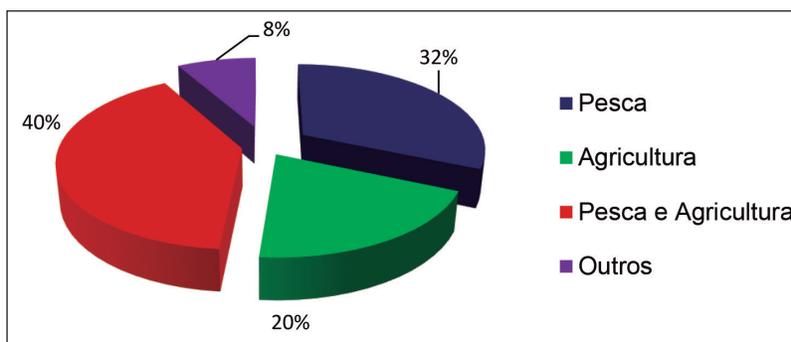


Fonte: Trabalho de Campo.

As mulheres de Segredinho-PA, reinventam sua prática diária, constrói e reconstrói suas ações e inserem-se de forma direta e efetiva na pesca como uma atividade necessária para a subsistência do grupo familiar. Fato constatado através dos dados coletados via questionários e observação de seus modos de vida.

Percebe-se que a necessidade e dependência econômica é um dos fatores essenciais na manutenção da atividade da pesca na comunidade pelas mulheres. De acordo com os resultados obtidos através de questionários, demonstrado no gráfico (2) abaixo, constatamos que grande parte das famílias se mantém com a atividade pesqueira.

Gráfico 2: Percentual de entrevistados que tem a pesca como a principal atividade da família, da comunidade Segredinho/Capanema, 2010.



Fonte: Projeto de Pesquisa Pescando Conhecimentos: Mulheres da Amazônia, CNPq (2010)

A pesca artesanal evidenciada na comunidade Segredinho é realizada com instrumentos construídos pelas próprias pescadoras e como a produção é voltada para o consumo familiar, envolve na atividade os membros da família como agentes da produção e não mantém nenhuma relação direta de emprego referente ao desempenho da atividade. Assemelhando-se com outra característica fundamental atribuída a pesca artesanal, como “atividade caracterizada pela pequena produção ou produção de subsistência” (DIEGUES, 1995, p.108).

Na comunidade Segredinho, assim como o homem, a mulher tem participação ativa na atividade da pesca e sua ação constitui parte do sustento familiar. Diante disso, com uma produção de subsistência, muitas vezes as necessidades econômicas se acentuam, em virtude da falta de recursos suficientes para a manutenção dos membros da família. Dificuldades atribuídas, algumas vezes, devido a pesca estar diretamente relacionada a fatores ambientais que em determinados períodos inviabilizam a realização da atividade.

Além disso, se identificam com a atividade porque faz parte de seu universo cultural e simbólico. Aliam as necessidades econômicas o gosto pela atividade que é algo cultural que as mantém na pesca. Como narra a pescadora,

“aqui temos a pesca no sangue, desde quando nascemos já sabemos pescar”. Quando não venho pescar adoço, pra mim esse trabalho compensa todo cansaço”. (Pescadora Raimunda, informação verbal).

A fala da pescadora demonstra a ligação cultural com a atividade, como se nascer na comunidade fora um pré requisito para ser pescadora pela ligação sociocultural com o ambiente da pesca. Além disso, durante as observações percebemos o cuidado que as mulheres têm ao utilizar instrumentos menos agressivos, demonstrado no tipo de pesca utilizado pelas pescadoras, assim definidos como: a pesca de anzol, de rede, de linha e a pesca da caiamanga, conhecida no nordeste como a pesca de cerco. Esses instrumentos favorecem a captura de peixes como: sarapó (*Gymnotus carapo*), traíra (*Hoplias malabaricus*), jacundá (*Crenicichla lenticulata*), anujá (*Trachycorystes galeatus*), acará (*Geophagus surinamensis*), jandiá (*Leiarius marmoratus*), piaba (*Moenkhausia barboursi*), e aracu (*Leporinus friderici*). As espécie mais encontradas no lago.

Enfatizando que para as mulheres da comunidade Segredinho o lago representa muito além de um conjunto de sistemas naturais. Para elas, é um ambiente não apenas econômico, mas simbólico e cultural. Segundo Santos (1996) é o chão mais a identidade. A identidade é o sentimento de pertencer àquilo que nos pertence. É o fundamento do trabalho, o lugar de residência,

das trocas materiais e espirituais e do exercício da vida. Elementos que concretizam segundo as pescadoras, que o lago é provedor e mantenedor da comunidade em todos os aspectos. Diz a pescadora Ana Cristina: “o lago é o pai da comunidade”.

A fala acima carrega também o patriarcalismo ainda presente em muitas comunidades tradicionais, quando considera a figura masculina como única provedora e mantenedora do sustento familiar fazendo comparação ao lago como o “pai”. Embora o trabalho das mulheres seja crucial para a manutenção e o sustento familiar, tal atividade é invisibilizada.

A questão simbólica e cultural

Na comunidade de Segredinho é comum ouvir-se as narrativas mitológicas como explicação para fatos e situações ocorridas na comunidade. Algo comum, para o contexto amazônico que possui uma diversidade de saberes que são introduzidos na cultura local como parte da tradição, pois,

as pessoas vêem seus deuses, convivem com seus mitos, personificam suas idéias e as coisas que admiram. Procuram explicar o que não conhecem descobrindo o mundo pelo estranhamento, alimentando o desejo de conhecer e desvendar o sentido das coisas em redor (FARIAS, 2006, p.45).

A tradição se faz presente no universo simbólico das comunidades, através da socialização e da transmissão dos valores e saberes mitológicos. E também pela tradição são elaborados novos conhecimentos que geram novas idéias e valores que farão parte da mesma herança. Essa assertiva tem sido confirmada na comunidade Segredinho, onde os mais idosos ensinam os mais jovens a respeitar e acreditar nas histórias, sendo fundamental para a manutenção de todos esses conhecimentos. Confirmam as pescadoras:

Eu acredito nas histórias, porque cresci ouvindo minha mãe contar. Com essas coisas não se brinca, é melhor a gente aceitar e respeitar. (Pescadora Carmita).

Vê eu nunca vi, mas acredito. Deve realmente ter alguma coisa espiritual nesse lago. (Pescadora Raimunda, informação verbal.)

A crença nos elementos mitológicos não necessita de comprovação, nem de conhecimento empírico. É algo que faz parte do universo cultural e não é contestado, mas concretizado no pensamento de cada um, de acordo com seu imaginário e na valorização dos conhecimentos dos mais idosos.

A força do mito está também presente na apropriação dos espaços simbólicos como parte da vida dos moradores. Segundo Diegues (2004) a posse social do espaço implica não somente relações com o meio ambiente e com a sociedade, mas também em conexões simbólicas com o mundo não-material.

Os moradores da comunidade de Segredinho acreditam que o lago lhes pertence, pelo respeito a suas crenças e seus mitos e pela importância que os moradores dão a ele. O processo material do ambiente que sofre essas representações simbólicas são fundamentais como parte material e imaterial de reprodução sociocultural (GODELIER, 1984).

Além de fatos contados e vividos pelos moradores, os mitos ganham veracidade através de rituais que são realizados como parte do universo simbólico. Para as pescadoras, torna-se fundamental antes de cada pescaria fazer uma petição ou oferecer alguma coisa para que o índio do lago propicie uma boa pescaria. Afirmam abaixo:

Quando chego ao lago peço ao pai índio uma boa pescaria e na volta deixo um cigarro de agradecimento (Pescadora Joana).

Quando vou pescar converso com o índio e peço uma boa pescaria e ele sempre me atendeu (Pescadora Lúcia).

Digo ao índio: estou passando deixa eu pescar você já me conhece, depois ti dou uma pinga (Pescadora Raimunda, informação verbal).

O processo de produção na pesca tradicional incorpora elementos simbólicos que atuam não sobre a natureza, mas sobre as forças sobrenaturais que garantem uma pesca proveitosa e, por vezes, castigam os pescadores demasiadamente ambiciosos (DIEGUES, 2004).

O pressuposto descrito acima é perceptível em comunidades que pescam em sua maioria apenas para seu consumo, para suprir suas necessidades mais preliminares de alimento. Como se o contrário, ou seja, a pesca utilizada de forma comercial trouxesse algum castigo e conseqüentemente a escassez mais acelerada dos recursos do lago. Há pescadoras que dizem não gostar de vender, preferem deixar apenas para a alimentação familiar.

As experiências vividas e os saberes adquiridos

A importância do conhecimento produzido e transmitido oralmente pelos pescadores artesanais e seu papel no desenvolvimento das comunidades ribeirinhas

que dependem e sobrevivem da pesca merecem consideração, uma vez que é empírico e prático adquirido a partir da experiência, fazendo da pesca além de uma atividade econômica a oportunidade para a perpetuação de ensinamentos e saberes repassados de geração a geração.

O reconhecimento dos saberes da tradição está presente atualmente como importante contribuição à pesquisa, ao entendimento de modos de vida, à informação sobre as espécies naturais e manejo e gestão de recursos pesqueiros, pois, segundo Almeida (2010, p.48):

As populações rurais e tradicionais, ao longo de suas histórias, têm desenvolvido e sistematizado saberes diversos que lhes permitem responder aos problemas de ordem material e utilitário, tanto quanto têm construído um rico corpus da compreensão simbólica e mística dos fenômenos do mundo (ALMEIDA, 2010, p.48).

Esses saberes têm suas raízes na tradição e, durante o exercício constante da ação sobre determinados fatos e fenômenos que se dão principalmente pela relação de troca entre seus membros, essa tem sido a condição primeira de transmissão e manutenção dos conhecimentos na comunidade de Segredinho. Pois, a relação de troca e o convívio estabelecido entre as pescadoras mais velhas e as mais novas, objetiva perpetuar os ensinamentos e ressignificá-los diante da realidade que está posta.

Entendem-se aqui os saberes tradicionais como “um conjunto de práticas cognitivas e culturais, habilidades e saber-fazer transmitidos oralmente nas comunidades de pescadores artesanais com a função de assegurar a reprodução de seu modo de vida” (DIEGUES, 2004, p.196).

Para as pescadoras de Segredinho, colocar-se em situação de aprendizagem desde a infância, construiu a base dos saberes exercidos na atualidade. O convívio com pais, irmãos ou maridos, envolveu-as na atividade de forma preliminar e única, sendo que as primeiras lições foram adquiridas observando e muitas vezes colaborando com os serviços pesqueiros realizados no lago, o que favoreceu o envolvimento com a pesca e a ter pela atividade um sentimento especial que se confunde com a necessidade econômica.

A pescadora Joana de 82 anos, a mais antiga entrevistada, diz que pesca desde os 09 anos de idade. “Já ia com meus irmãos mais velhos, vendo eles pescar fui aprendendo. Hoje não preciso, sou aposentada, mas não vivo sem pescar”. Tal resposta ressalta a idéia que para a prática da pesca o conhecimento prático é superior e envolve um conjunto de saberes transmitidos de geração para geração.

Isso é muito evidente em segredinho. Enfatizado por Diegues (1995), se aprende com os mais velhos e com a própria experiência. O domínio do saber-fazer é que forma o cerne da profissão do pescador, e esse saber-fazer se configura no ‘mestre’ depositário dos segredos das águas.

Trata-se de uma junção coerente entre a convivência, a percepção e aprendizagem extraídas com a experiência que, por sua vez, recria outras

formas de saberes sobre a atividade, conforme observa Moraes (2005, p.82): “O convívio e a observação do meio ambiente do qual os pescadores interagem são elementos de uma teia de conhecimentos que cresce a partir da condensação de novos conhecimentos”. No depoimento de uma das pescadoras, Ana Cristina, pode ser observado um exemplo prático a respeito dessa afirmação de Moraes:

aqui a gente aprende também em contato com a pesca e o lago. Enquanto pescamos olhamos a natureza, as águas e até os peixes. Aproveitamos para passar a vista no lugar, fazer uma comparação, sentir o cheiro do lago e dos peixes. Isso facilita pra nós a pesca, pois quanto mais vimos pra cá mais aprendemos as coisas (Pescadora Ana Cristina, informação verbal).

A pescadora está se referindo aos diversos conhecimentos adquiridos através da observação do comportamento da natureza que são concretizados na prática frequente da pesca, na busca incessante e obstinada pelo entendimento do que acontece a sua volta e o que influencia sua atividade.

Alguns conhecimentos adquiridos com a percepção da natureza são enfatizados, como: a classificação dos peixes entre peixes do dia e peixes da noite, o crescimento ou a diminuição das águas, o comportamento dos peixes frente aos instrumentos de pesca, as fases da lua e etc. As pescadoras sabem, por exemplo, que em noites de lua cheia não é bom para pescar, o peixe vê a linha e o anzol e foge porque está claro. Nesse período a pesca fica fraca, alegam elas.

Portanto, ao que se percebe a comunidade Segredinho tem mantido as definições conceituais e as singularidades apresentadas sobre a pesca artesanal de forma permanente e contundente, haja vista o significado e a importância dessa atividade na comunidade que vai além da necessidade econômica, mas configura-se no modo de vida da população através de suas tradições, crenças e simbologias, elementos presentes no seu universo sociocultural.

Considerações finais

As mulheres de Segredinho-PA, reinventam sua prática diária, constrói e reconstrói suas ações e inserem-se de forma direta e efetiva na pesca como uma atividade necessária para a subsistência do grupo familiar. Fato constatado através dos dados coletados via questionários e observação de seus modos de vida. E mais que isso, se identificam com a atividade porque faz parte de seu universo cultural e simbólico. Aliam as necessidades econômicas o gosto pela atividade que é algo cultural que as mantém na pesca.

Embora o trabalho na comunidade Segredinho tenha mostrado a efetiva participação da mulher na pesca, ainda hoje se testemunham práticas de natureza patriarcal referente ao trabalho feminino, configurando no seio da comunidade a dificuldade de identificação ou reconhecimento do papel das mulheres enquanto agente socioeconômico. Esse fato foi evidenciado na comunidade Segredinho, pois as mulheres que pescam não se identificam como pescadoras em virtude da falta de institucionalização da profissão. E por manterem por meio do desconhecimento de seus direitos, ideologias patriarcais voltadas à divisão social do trabalho e ao papel do homem como provedor de suas famílias.

A presença da mulher na pesca na comunidade Segredinho, traduz uma necessidade de reconhecer, por meio desta pesquisa, que é imprescindível pensar em modelos de desenvolvimento que devem surgir de uma prática que considere as especificidades sociais, históricas, culturais, econômicas e ambientais dos grupos sociais.

Em síntese, os resultados apresentados convergem para o pensamento de que muito precisa ser feito para valorizar os modos de vida das mulheres que são protagonistas nas suas atividades dentro das comunidades amazônicas. Pois estas, no seu cotidiano constroem e reconstroem seus modos de vida e suas atividades são cruciais para o sustento familiar e para manutenção da sua cultura. As pescadoras do Lago do Segredo realizam todo o processo que

envolvem a pesca, desde a busca pelas iscas, a confecção de instrumentos de pesca e a divisão do pescado ou sua venda. Enfim, sua presença não é apenas um interstício, mas, uma atuação forte e marcante que colabora para a conservação da cultura da pesca e o sustento familiar na comunidade.

Portanto, a realização e divulgação de trabalhos como esse, são imprescindíveis para romper com a cultura do silenciamento e a desvalorização do papel socioeconômico da mulher pescadora, e ao mesmo tempo, um anúncio público de que a força produtiva da mulher está para além do ambiente doméstico, mas é propulsora na pesca, na agricultura e demais setores onde ela estiver presente.

Referências bibliográficas

ALENCAR, E.F. **Trabalho Feminino e participação política como instrumento para a manutenção e renovação da qualidade de vida.** In: FURTADO, L.G. *Amazônia: Desenvolvimento, sociodiversidade e qualidade de vida.* Belém: UFPA, NUMA, 1997.p. 102-131.

_____. *Gênero e Trabalho nas Sociedades Pesqueiras* In: FURTADO, L. G., W. LEITÃO, e A. F. de MELLO (eds.). **Povos das Águas, Realidade e Perspectivas na Amazônia,** Belém, MCT/CNPq/ Museu Goeldi, 63-81,1993.

_____. **Pescadeiras, Companheiras e Perigosas. Um estudo sobre a pesca feminina em Lençóis.** Dissertação (Mestrado). Brasília: UNB, 1991.

ALMEIDA, M.C de. **Complexidade, saberes científicos, saberes da tradição.** Editora Livraria da Física: São Paulo, 2010. (coleção contextos da ciência).

BECK, A. **Pertence à Mulher:** mulher e trabalho em comunidades pesqueiras do Litoral de Santa Catarina. *Revista de Ciências Humanas*, Vol. 7, Nº 10, 1991.

BRASIL. **Lei de Proteção Ambiental** nº 9605 de 12 de fevereiro de 1998

CASTRO, E. **Tradição e Modernidade**. Novos cadernos NAEA, vol.2 nº1 – Belém –PA: dezembro, 1999.

BARDIN, L. **Análise de Conteúdo**. Lisboa: Edições 70, 1979.

DA MATTA, R. **Relativizando: uma introdução à Antropologia Social**. Rio de Janeiro: Rocco, 1987

DIEGUES, A. C. **O mito moderno da natureza intocada**. São Paulo, NUPAUB, Universidade de São Paulo, 1994.

_____. **A Pesca construindo sociedades: leituras em antropologia marítima e pesqueira**. Núcleo de Apoio a Pesquisa sobre Populações Humanas e Áreas Úmidas Brasileiras: São Paulo, 2004.

FARIAS, C. A. **Alfabeto da Alma: história da tradição na escola**. Porto Alegre: Editora Sulina, 2006.

FURTADO, L.G. **Pescadores do Rio Amazonas: Um estudo antropológico da pesca ribeirinha numa área amazônica**. Belém-PA: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1993.

GOES, L. O. **Os usos da nomeação mulher pescadora no cotidiano de homens e mulheres que atuam na pesca artesanal**. Dissertação (Mestrado) :CFCH. Psicologia. Universidade Federal de Pernambuco, 2008

GODELIER, M. **Os Fundamentos do Pensamento Selvagem**. In: Godelier Antropologia. Edgard de Assis Carvalho (Org). Tradução Evaldo Sintoni *et al.* São Paulo: Ática, 1981

MANESCHY, M.C. **Da casa ao Mar: Papeis das mulheres na construção da pesca responsável**. Texto Seminário Internacional sobre pesca responsável. Ceará, 1997.

_____. **A mulher está se afastando da pesca?** Continuidade e mudança no papel da mulher na manutenção doméstica entre famílias de pescadores no litoral do Pará. Boletim Paraense Emilio Goeldi, Série Antropologia, Belém, v.11, n 2. 1995

MOTTA-MAUÉS, M. A. **Trabalhadeiras e camaradas: Um estudo sobre o status das mulheres numa comunidade de pescadores**. Brasília/UNB (dissertação de mestrado), 1977.

MORAES, S.C. de. REIS, M S. **Conhecimentos Tradicionais da Pesca Artesanal na Amazônia Brasileira Contribuindo para a Educação Ambiental**. Encontro Ibero-Americano de Educação Ambiental, 2009.

MORAES, S. C. **Saberes da Pesca: Uma arqueologia da ciência da tradição**. Tese (Doutorado em educação) Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Centro de Ciências Sociais Aplicada: Natal, 2005.

SANTOS, M. **Metamorfose do espaço habitado**. 4. ed. São Paulo: Hucitec, 1996.

SIMONIAN, L.T.L. **Mulheres seringueiras da Amazônia brasileira: Uma vida de Trabalho e de silêncio**. Brasília: MIRAD-MC, 1998.

VIEIRA, P, F e MAIMON, D. (Orgs). **As Ciências Sociais e a Questão Ambiental: Rumo à Interdisciplinaridade**. APED e UFPA, 1993.

WOORTMANN, E. F. **Da Complementaridade à dependência**: espaço, tempo e gênero em “pesqueiras” do Nordeste. Comunidades. Revista Brasileira de Ciências Sociais, n.18, fev.1992, p.41-61.



“MULHERES SOLTEIRAS”: UM OLHAR SOBRE OS SABERES DA PROSTITUIÇÃO NA AMAZÔNIA BRAGANTINA

*Driene de Nazaré Silva Sampaio
Vanderlucia da Silva Ponte*

Corpo-território

A mulher amazônida é entendida neste artigo como uma categoria de sujeito plural, da qual identificamos diversas possibilidades de ser e existir nessa sociedade. Elas são entrecruzadas pela perspectiva de gênero, orientação sexual (cis e trans), raça (não-brancas e brancas), classe e por seus saberes tradicionais.

Compreendemos que a produção dos corpos das mulheres prostitutas é também atravessada por práticas de saúde locais, que se relacionam com saberes acerca de banhos, chás e garrafadas. Esses saberes são produzidos por meio do uso e manejo de plantas e produtos de origem animal, denominados de “atrativos do amor”, que numa perspectiva ética interpretamos, a partir da teoria de Viveiros de Castro (1996), como perspectivismo, uma vez que entendemos que os “atrativos do amor” possuem capacidade de agir e interferir no campo do prazer e nos corpos das mulheres em posições relacionais.

Os “atrativos do amor” são bastante conhecidos na cultura paraense, seja pelas erveiras do ver-o-peso¹ e de outras feiras na Amazônia, seja por músicas como “Feitiço Caboclo”², em que se exaltam

¹ Faço ênfase as erveiras do Ver-o-Peso, por estas serem bastante conhecidas neste espaço, e em importância em diversos âmbitos desta feira.

² Dona Onete. Feitiço Caboclo. Belém, 2012. Disponível em: <https://www.lettras.mus.br/dona-onete/feitico-caboclo/>. Acesso em 05 maio 2020.

os aspectos sócio culturais da biodiversidade amazônica voltada para o campo do amor e do prazer. Esses saberes compõem o campo de Patrimônios Imateriais Amazônicos.

Para compreender as relações entre os usos dos “atrativos do amor” e o campo da prostituição e do prazer, recorreremos aos trabalhos de Viveiro de Castro (1996) sobre o perspectivismo. Para o autor, que construiu essa teoria com base em seus estudos em comunidades indígenas, existe uma correlação entre animais, plantas, seres humanos e não-humanos, na qual a diferença centra-se na ideia de corporificação. Ele ressalta que as plantas, os animais e demais elementos da natureza são seres com os mesmos atributos e capacidades dos humanos, mas com corpos diferentes, podendo ter agência e interferir nas ações humanas. Já Belaunde (2008) afirma que o sangue é um fluido corporal que constitui materialidade perspectiva e capacidade xamânica, já que por meio dele outros corpos podem ser acionados. Jacinto e Barros (2019) falam sobre as relações que se desenvolvem a partir das apreensões cosmológicas e simbólicas sobre os animais, onde estes têm o poder de encantar, enfeitiçar, e trata sobre as simpatias e superstições em torno da relação com os animais na ilha do Marajó. Para esse autor, “animais também são importantes fontes para curas corporais e não corporais” (BITENCOURT; LIMA; BARROS, 2014. p.99), sendo assim, não só pessoas são dotadas de poderes e podem exercer encantos e feitiços, mas também os animais, plantas, objetos e uma infinidade de outros seres que são agentes desses poderes, dão ao portador (em caso de objetos e amuletos), ou a quem dele faz uso (chás, banhos, perfumes, óleos) esse poder de ação, vinda das puzangas (Belaunde, 2016) ou elixir do amor.

As “mulheres solteiras” das Vilas da Península de Ajuruteua informam fazer uso dos “atrativos do amor” com diversos intuitos como: conseguir mais clientes, fazer com que o homem fique “doido” por elas, e para aumentar o prazer e a satisfação na relação sexual, apresentando também uma composição afrodisíaca. Inclusive não só os óleos e perfumes operam nessa intensificação do prazer sexual, já que muitas também referem fazer uso do Pau de Verônica

como forma de deixar mais “apertadinha” a vagina da mulher e, assim, intensificar o prazer sexual.

Os “atrativos do amor” não só são utilizados para atrair, “amarrar”, seduzir, como também favorece para que, no dizer delas, o “sexo fica mais gostoso”, como é o caso da Água de Jiboia.

Pacheco (2009) mostra que as cobras têm grande relação com a cosmologia afroindígena e que, na concepção Marajoara é símbolo de vida e fertilidade. Jacinto e Barros (2019) declaram que as cobras são utilizadas no contexto mágico religioso sendo usadas na produção de amuletos para atrair boa sorte, dinheiro, mulheres, caça, etc. No âmbito das religiões, afro-indígenas, a Jiboia fornece diversos produtos para o feitiço de rituais mágico-religiosos, tais como pele, rabo, ‘vagina’, olho, cabeça, fezes e gordura. (ALVES, R. *et al.* 2012 *apud* JACINTO e BARROS 2019, p.955). O uso da Jiboia como atrativo também é descrito por Bitencourt, Lima e Barros (2014). Ela serve também para o preparo de um perfume com propriedades atrativas, baseado na crença de que ela tem o poder de atrair sua presa de modo certo e fatal. Sendo tal elixir similar ao relatado pelas mulheres envolvidas na prostituição na Península de Bragança.

Outro produto bastante citado neste estudo foi o Óleo do Boto. Sendo seu uso também encontrado em outros estudos que citam o uso do boto tucuxi (*Sotalia fluviatilis*) com intuito mágico-religioso na região Norte do Brasil, também para atrair a pessoa desejada, sendo utilizado para o seu preparo, os órgãos sexuais do boto (vagina e pênis) na produção dos atrativos, no qual recomendam o uso da vagina da bota entre as mulheres para problemas na libido, e o pênis do boto para homens com problemas de impotência sexual. (BITENCOURT; LIMA; BARROS, 2014, p.149).

Sobre os outros produtos utilizados na canalização do prazer, Jacinto e Barros (2019) referem à garrafada afrodisíaca, da qual o bico do pica-pau-de-cabeça-vermelha serve de ingrediente central na garrafada, conhecida como ‘viagra do Marajó’, o pênis do quati chamado popularmente de Prego, também usado para este fim. Outros artefatos usados no campo do feitiço

amazônico também são referidos como “atrativos do amor”, ou para melhorar o desempenho sexual. O uirapuru, tamaquaré e o carrapatinho são descritos como um desses “atrativos do amor” (BITENCOURT; LIMA; BARROS, 2014; JACINTO; BARROS, 2019).

Tamaquaré é um lagarto, conhecido por ser lento, e seu uso está associado a propriedade de deixar a pessoa “mansa” ou “lerda” Segundo a cultura popular, podendo ser usada na forma de pó ou da água (ALVES, 2008 Apud JACINTO; BARROS, 2019, p.950). Outra possibilidade é o uso da simpatia de balançar o lagarto do Tamaquaré pelo rabo, enquanto fala o nome da pessoa que se pretende seduzir. (JACINTO; BARROS, 2019). Havendo assim várias possibilidades de utilização do Tamaquaré, há, também, a planta conhecida como Tamaquaré, essa planta também goza dos atrativos para a preparação das puzangas de amarração e é facilmente encontrada em quintais, reconhecida como uma planta que “pega fácil”.

Além dos elixires as mulheres também relatam outras práticas que têm o poder de “amansar”, atrair e seduzir. Entre as práticas referidas temos: Lavagem da calcinha, uso da menstruação no café e espremer a calcinha no copo. Apesar dessas práticas terem sido referidas pelas mulheres como formas de sedução, as entrevistadas dessa pesquisa disseram conhecer essas formas, mas não as utilizarem.

Os elixeis do amor utilizados no âmbito da prostituição na Península de Ajuruteua, se constitui em um campo de ricos saberes que envolvem a sedução, a atração e o prazer. Le Breton, (2013, p.163) refere que “o erotismo é uma relação de satisfação recíproca com o corpo do outro”. Audre Lorde (2019) revela o erótico como parte da sexualidade e fonte de poder feminino, que sofreu ataques dos modelos masculinos de poder. O erótico então “é algo sentido, um poder corporificado” (COLLINS, 2019, p. 257). As mulheres que exercem a prostituição nas Vilas dos Pescadores e Bonifácio reconhecem seus poderes advindo do erótico e os potencializam com os saberes sobre os “atrativos do amor” que possibilitam atributos ao corpo da mulher que seduz, agarra e amansa o homem.

Para Moreira e Monteiro (2009), a prostituta é aquela que oferece satisfação sexual em troca de remuneração. De tal modo, a prostituição se distingue das demais relações socioeconômicas estabelecidas pelo homem, por se tratar de um serviço sexual que envolve prazer, fantasias, fetiches, carícias, dinheiro, dentre outros atributos.

Segundo a Rede Brasileira de Prostituição, “a prostituição é uma profissão que envolve práticas, relações, desejos e valores constitutivos de um amplo universo marcado por trocas econômicas-sexuais”. Essa interpretação leva em consideração os processos de agência, escolha e desejo das profissionais do sexo, em que se destaca que a prostituição é exercida por diferentes atores em situações e contextos sociais, culturais e econômicos diversos “(...)e não a partir de critérios de escamoteadores de fundamentações morais que, por princípio, excluem desse campo o que nele pode haver de positivo, de escolha, de afeto, de lúdico, de político (...)” (REDE BRASILEIRA DE PROSTITUIÇÃO, 2020).

Outra interpretação dada ao fenômeno da prostituição advém da corrente feminista que vincula, principalmente, a existência da prostituição à exploração do corpo, ao machismo e às condições de desigualdade. Desse modo, compreendemos que a prostituição é uma profissão e, como tal, deve ter possibilidades de ser exercida de forma segura, sem discriminação, respeitando a integridade de seus trabalhadores e seus direitos. Mas, ainda, é necessário o fomento de políticas públicas na área da proteção ao trabalho, segurança pública e de saúde para tais mulheres, afim de que se a integridade e cidadania dessas trabalhadoras/es da prostituição e seus direitos sejam assegurados.

Uma diversidade de fatores pode levar mulheres e homens a situação de prostituição, sendo as questões econômicas e as dificuldades no mercado de trabalho as mais referidas, como também dificuldades no âmbito familiar e a baixa escolaridade” (ZEVIANI *et al.*, 2012; COSTA *et al.*, 2014).

Historicamente, a prostituição é uma das mais antigas atividades remuneradas da sociedade, mas a mulher prostituta é estigmatizada e carrega consigo os malditos que são sustentados por discursos machistas e misóginos.

Dicotomicamente, os homens, que correspondem a grande parte de seus clientes, ainda são seus maiores algozes no que diz respeito a estigmatização dessas mulheres.

O Corpo feminino se constituiu, então, como importante e perigoso, em certa medida, já que historicamente foi disputado pela igreja, pela medicina e suscetível de medicalização. Esses discursos atribuídos para performar o ser Mulher, serviu de base para fortalecer as matizes do poder no processo de colonização do prazer feminino e dos saberes do corpo.

No século XX, os movimentos feministas vão ressaltar a abordagem de controle sobre os corpos das mulheres, “o corpo passa a ser considerado a principal causa da opressão sexual e da desigualdade social”(MAZZARIELLO; FERREIRA, 2015), sendo que as discursões sobre a prostituição se tornam altamente impactadas por causa dessa lógica de pensamento colonialista.

Cabe ressaltar que desde o século XIX o movimento feminista já se constituía pulsante, a partir das pautas das lutas das mulheres organizadas em torno do debate pela igualdade de gênero. Esse movimento feminista se caracterizava, principalmente, por se constituir, primordialmente por mulheres brancas, heterossexuais e de procedência burguesa (BIDASSECA, 2011). Para responder as demandas empreendidas por mulheres negras, indígenas, lésbicas, pobres e periféricas é que surge o feminismo do Terceiro Mundo³, demonstrando a heterogeneidade do conceito de “Mulheres”, em que vemos a emergência do feminismo pós-colonial. Sendo assim, Bidasseca (2011) refere que o Feminismo pós-colonial “reedita um feminismo do “Terceiro Mundo”; embora surjam problemas com esta denominação, que abarcaria tanto mulheres oprimidas por raça no “Primeiro Mundo” como mulheres

³ Por Terceiro Mundo podemos entender os países impactados pela colonização, sendo fortemente impactado pelas estruturas de opressões como o machismo, eurocentrismo, racismo e outras opressões.

de países descolonizados.” (BIDASSECA, 2011, p.66)⁴. Esse feminismo do “terceiro mundo” passa então a reivindicar complexidade ao termo “mulheres” e a compreensão deste na perspectiva das interseccionalidades.

Mais recentemente, o movimento feminista na América Latina reivindica a autonomia do corpo, articulado à proteção dos territórios, perspectiva claramente percebida no slogan que marcou a Marcha das Mulheres Indígenas em defesa de seus direitos em 2020, que destaca “meu corpo, meu território” (VALDEZ, s/d), reconhecendo as ligações entre território e identidade.

O corpo feminino foi disputado como objeto de intervenção desde a colonização assim como a sexualidade. Os saberes advindos das cosmologias indígenas, os quais integram diversas relações entre aquilo que entendemos como natureza e espírito asumiram grande relevância na condução de práticas políticas e religiosas entre os diversos povos que compõem a Amazônia. Apesar das resistências dos povos indígenas, a ciência moderna tem subjogado esses saberes à categoria de credices, e os desvalidados pelos estatutos da medicina. Esta pesquisa é atravessada pelos saberes de mulheres organizadas em torno dos territórios nos quais residem e trabalham, demonstrando profunda identificação com esses lugares, por meio do qual trocam saberes, organizam suas práticas de saúde, de sedução, e trabalham articuladas pelas relações estabelecidas com diversos elementos da natureza, os quais se inscrevem em seus corpos.

A complexidade do conceito de território nos leva a compreender que a mulher em nossa sociedade tem pluralidades de vivências e experiências, experiências traduzidas nesta pesquisa por meio da poesia “Daninha”, referência amazônica para pensar a mulher inserida em sua relação com o território, como diz o poema, da autora amazônica, Deyse Abreu:

⁴ “Reedita un feminismo del “Tercer Mundo”; aunque surgen problemas con esta denominación, que englobaría tanto a las mujeres oprimidas por la raza en el “Primer Mundo” como a las mujeres de países descolonizados.” Tradução da primeira autora.

Daninha

Eles disseram quando eu brotei
Cortem a raiz!
Acreditaram se eu enraizasse iria destruir o que há muito estava
determinado
Tentaram a todo modo me retirar, podar, destruir meu solo fértil,
arrancar a raiz
Tentaram me controlar,
falharam.

é menina
Disseram quando eu nasci
Essa aí vai dá trabalho quando crescer!
Julgaram-me enquanto pequena no colo da mãe.
Cobraram-me silêncio, fragilidade e ainda queriam que sorrisse com
beleza
Tentaram me controlar,
Eu disse, não!

Transporto na seiva do meu corpo o saber e a resistência
O saber que me foi passado pela minha antiga de cura e de força
Para não cair nas armadilhas de quem me não quer viva
Eu, mulher-daninha em meu húmus rico
Na terra-mãe me fortifico e existo.

Nesse sentido, “mulher-daninha” referida no poema, é a mulher que carrega consigo a resistência de ser e existir atrelada à mãe-terra, que produz raiz e identidade ao lugar de nascença. Ainda que o sistema dominante, machista e misógino tenha historicamente consagrado a mulher ao lugar de subalternidade e silenciado sua voz, ela (a mulher) tem subvertido esse sistema, negado esse lugar de inferioridade, e buscado diversos mecanismos de (re) existências (PORTO GONÇALVES, 2008).

O “território da prostituição” na península de Ajuruteua-Bragança

Etimologicamente o nome Ajuruteua, tem origem na junção de duas palavras: “*ajiru*, um fruto típico do local e da expressão indígena *teua*, que

significa lugar onde tem muito, ou lugar de”⁵. As vilas do Bonifácio e de Ajuruteua fazem parte da Reserva Extrativista Marinha de Caeté Taperaçu/PA (REM) e estão localizadas cerca de 35km de distância do município sede, Bragança, na zona costeira do Pará no nordeste paraense (ICMBio, 2012, p. 41). As reservas extrativistas são voltadas para o uso das comunidades tradicionais extrativistas e permitem manejo sustentável dos recursos naturais. (ICMBio, 2012).

A península de Ajuruteua abarca a Vila do Pescador, Vila do Bonifácio e o Campo do Meio. Estima-se que 560 famílias residem nas Vilas, destas 179 estão no campo do meio (também conhecida como Praia de Ajuruteua), 95 famílias estão na Vila dos Pescados e a 286 famílias na Vila do Bonifácio, segundo dados da Secretaria de Saúde do Município de Bragança, 2019). Entre os equipamentos públicos observados nas vilas, podemos citar a Unidade Básica de Saúde (UBS)⁶ que atende as três comunidades e duas escolas de ensino fundamental. Os demais equipamentos públicos são atendidos no município de Bragança. As Vilas se destacam pelas belezas naturais, áreas de mangue e praias que constituem os principais atrativos do turismo local, locais anualmente com fluxo intenso de pessoas da região, principalmente no período de verão.

A Península de Ajuruteua apresenta traços tidos como processos de interação entre o rural e o urbano, o tradicional e o não tradicional. Conforme apontam Silva e Castro (2013), ao tratarem sobre a cidade de Belém do Pará, referem que nessa cidade coexistem traços culturais de cidade redesenhada no sentido da metropolização. Para as autoras, ao mesmo tempo em que a cidade mantém fragmentos das florestas e modos de vidas tipicamente ribeirinho, há significativos traços de uma grande capital. Essa articulação das coexistências entre rural e urbano, apontado por Pacheco (2004) como “Cidade-floresta”⁷,

⁵ Citado em https://www.braganca.pa.gov.br/turismo/index.php/apoio-ao-turista/comidas_bebidas/outros-estabelecimentos/2-uncategorised/170-ajuruteua.,

⁶ Unidade de Saúde da Família de Ajuruteua.

⁷ Pacheco ao estudar a cidade de Melgaço observou que esta era marcada pela vida urbana e pela linguagem da floresta.

também se apresenta nas comunidades de Ajuruteua, uma vez que as pessoas constroem relações de pertencimento e respeito com a natureza.

As comunidades referidas apresentam um modelo de convivência com características de uma comunidade tradicional, já que os indivíduos reconfiguram suas práticas pautadas em saberes locais, aqueles que dizem respeito a relação com as plantas, os manguezais e os diversos seres que ali habitam e impõem determinadas regras na relação com a natureza. Atualmente, no entanto, essas práticas se integram as outras voltadas para o turismo, intensificado nos últimos anos, com maior especulação imobiliária e trânsito de migratório, conforme sinaliza Castro (2013).

É neste contexto que as comunidades de Ajuruteua se desenvolvem, principalmente voltadas para a pesca, no caso a Vila do Bonifácio e Vila dos Pescadores, e para o turismo, na Praia de Ajuruteua. Suas relações com a pesca e o ambiente natural, e, principalmente, seus mangues assumem maior relevância em suas práticas do que as investidas econômicas podem visualizar, abrangendo também as relações de territorialidades.

Little (2002, p.3) define territorialidade “como o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu “território” ou *homeland*.”. Basicamente a noção de territorialidade tem relação com os processos históricos e sociais e suas múltiplas expressões.

Castro (1998, p.5) explica que “o território é o espaço sobre o qual um certo grupo garante aos seus membros direitos estáveis de acesso, de uso e de controle sobre os recursos e sua disponibilidade no tempo”. Para a autora, “todas as atividades produtivas contêm e combinam formas materiais e simbólicas com as quais os grupos humanos agem sobre o território”. Sendo assim, nas vilas da península de Ajuruteua observamos que o trabalho sexual apresenta múltiplas dimensões, como o mágico, o ritual e o simbólico, demonstrando aspectos visíveis e invisíveis, realizando atividades complexas através do acúmulo de saberes sobre o território. (CASTRO, 1998). Essas relações demarcam fortes

vínculos entre a identidade pesqueira e a atividade sexual e relacionam-se com as territorialidades ali produzidas e seu modo de vida.

Ao tratar sobre a sexualidade, Domingues (2019) assevera que na Amazônia muito se fala sobre a riqueza de sua biodiversidade, da flora e fauna amazônica, com grande potencialidade de estudos e pesquisas do ponto de vista econômico e biológico, porém pouco se explora as potencialidades dos estudos sobre a biodiversidade voltada aos usos sexuais.

Com base nos estudos de Domingues (2019), podemos demonstrar que o campo de estudo da sexualidade na Amazônia é atrelado aos saberes tradicional e às potencialidades da sociobiodiversidade. Concordamos com o referido autor de que o termo “cosmoerotismo” se alinha muito bem as práticas sexuais das mulheres aqui referidas, já que ele nos remete a “um conjunto de símbolos e normas entre humanos e não humanos que moldam a forma de expressão do sexo, do afeto e da sexualidade no interior da Amazônia.” (DOMINGUES, 2019, p.3).

Gontijo e Erike (2015) referem que ao analisar os estudos sobre a sexualidade no contexto amazônico observam as complexas interações e dinâmicas organizadas nas sociedades em contextos etnicamente diferenciados, principalmente, nos “interiores” amazônicos. Assim, como bem observado entre as mulheres solteiras da Península de Ajuruteua, essas observações sobre a sexualidade no contexto amazônico nos remetem à organização da prostituição nas Vilas do Bonifácio e Vila dos Pescadores no Município de Bragança.

Partindo das experiências vividas em campo de pesquisa e das reflexões baseadas na vida cotidiana das “mulheres solteiras” das comunidades estudadas, e tendo como foco as dimensões da produção e reprodução da vida social, é possível compreender a produção de seus saberes e de seus corpos, a partir de uma perspectiva decolonial, como bem assinalado por Pacheco.

É preciso não olvidar que a forte presença das mulheres na história da Amazônia confunde-se com a intensidade das marcas do silêncio e das táticas por elas criadas para resistir, subverter e problematizar modos de ser e viver no regime patriarcal, enraizado e espraiado, de diferentes formas com várias ressonâncias, por todo o território brasileiro. As experiências de transgressões femininas nesses cotidianos são diversas e paradoxais, indo de ditos, interditos, assim como usando outras linguagens para inscrever-se nesse contínuo vivido com revelador vigor. (PACHECO, 2019, p. 156)

As trajetórias de vida das prostitutas das Vilas dos Pescadores e Vila do Bonifácio analisadas são distintas entre si. São mulheres que configuram suas organizações e agenciam seus corpos na prostituição e subvertem a ordem, produzindo suas resistências nesse sistema colonial. Assim, vejamos como essa resistência se apresenta a partir do ponto de vista das mulheres

Alice, tem 39 anos, vive em união estável e reside a cerca de 20 anos entre as Vilas dos Pescadores e Bonifácio, ela já morou e trabalhou em “bregas”⁸ dentro e fora do município de Bragança. Desde os 15 anos vivencia a prostituição e outras formas de trabalho vinculados à atividade de marisqueira e cozinheira.

Helena, tem 57 anos, reside entre as Vilas dos Pescadores e Bonifácio a cerca de 12 anos, ela já morou em diversos “bregas” no estado e fora dele, e já vivenciou momentos importantes da história do Pará e do Brasil exercendo a prostituição como em Serra Pelada, durante a corrida do ouro, nas décadas de 70 e 80.

Tereza, tem 51 anos, é solteira, ela morou por mais de 17 anos nas vilas. Uma das irmãs também exerce a atividade da prostituição, ela refere que tem orgulho da atividade que exerce e que por meio da prostituição criou os filhos.

Rita, tem 39 anos, residiu nas vilas por mais de 12 anos e tem profunda identificação com o ambiente da pesca. A irmã também trabalha com a prostituição e mantém relações de cuidado e ajuda no ambiente da prostituição.

⁸ O Brega é identificado como uma casa de prostituição, onde as pessoas moram e trabalham.

Heloisa, tem 46 anos, solteira, nasceu na Vila dos pescadores e há alguns anos mora fora das vilas, ela trabalha na prostituição junto com o filho. Refere que as vilas eram boas para “arrumar trabalho, porque dá pra pescar e catar sururu”.

Valentina, nasceu na vila dos pescadores e trabalhou por muitos anos lá. Tem 43 anos e está a algum tempo residindo fora da comunidade. Tem uma irmã que também trabalha na prostituição. Mantém as atividades da prostituição de forma esporádica, contribuindo com a renda familiar quando seu companheiro “tá pro mar” (refere-se ao período em que seu companheiro está na atividade da pesca em alto mar, podendo levar até meses).

Laura, tem 40 anos, nasceu no Maranhão e reside nas vilas há mais de 12 anos, é profundamente identificada com o lugar. Não trabalha mais na prostituição desde que constituiu família. Sinaliza que algumas mulheres ao estabelecerem relacionamentos como um companheiro em “amigamento”⁹ saem da prostituição, podendo esse período de afastamento ser permanente ou não.

A prostituição ocorre permeada por processos culturais, o que significa dizer que há muitos elementos dos saberes locais relacionados com o território, o que nos leva a problematizar as relações de gênero, raça, classe e questões geracionais na produção do corpo na prostituição. Esse fenômeno se produz de forma fluída e mantém estreita relação com o território e as sazonalidades das atividades econômicas vinculadas à pesca.

As mulheres que apresentamos nesta pesquisa têm seus os corpos atravessados pelos saberes, especificamente no contexto da prostituição nos biomas da região, de forma que seus modos de trabalho estão em sintonia com os códigos simbólicos do lugar, apontando para outras racionalidades, diferentes trânsitos e fronteiras.

⁹ “Amigada” expressão utilizada pelas entrevistas para se referir a um relacionamento fixo, estável.

“Mulheres solteiras” e o trabalho sexual

No percurso etnográfico percebemos que a categoria “mulher solteira”, assim identificada pelas mulheres prostitutas, traduzem suas relações com as comunidades. Ao iniciar o trabalho em campo foi identificado essa categoria que quer dizer diferentes maneiras de exercer o trabalho sexual, como: “prostituta”, “garota de programa”, “trabalhadora sexual” e “profissional do sexo”. “Mulheres solteiras”, assume, assim, complexidade interpretativa, uma vez que seu significado semântico remete às relações que as mulheres estabelecem no campo do trabalho, mas que de forma ambígua, pode significar também seu status civil.

As “mulheres solteiras” podem ser pensadas como sujeitas em trânsito e cheias de ambiguidades. Essas mulheres atravessam muitos domínios, se por um lado transitam no território da prostituição, por outro, assumem, em muitos casos, a liderança da família, e adotam também o papel de principais provedoras, já que apresentam múltiplas formas de rendas, demonstrando a polivalência de seus trabalhos. “Eu sempre fui o esteio da minha casa, a gente tudo humilde” [...] (Alice, 18/01/2020, informação verbal). Como confirmado em trecho de uma entrevista com uma delas.

As mulheres que exercem a prostituição na Península de Ajuruteua mantêm também trabalhos como artesãs, marisqueiras, cozinheiras, donas de casa, entre outras profissões. Sendo, por vezes, a renda de seus companheiros percebida como complementares, na qual, na maioria das vezes, as relações amorosas, são de união estável ou matrimonial da forma como elas vivenciam, percebidas como não fixas, já que mesmo afirmando terem marido, consideram que estes não são “marido verdadeiro”, e identificam, também, suas relações como livres.

[...] porque quando o homem não é assim junto que nem o meu... que né junto, que vem e tal, que dorme uma noite, dorme outra noite e sai. Não é marido verdadeiro! O meu marido, eu sempre digo pra ele, o

dia que eu arranjar alguém que me assuma assim, eu quero! (Helena, 11/01/2020)

Quando dá certo eu ponho um chifre na cabeça dele, a gente vive uma vida livre”. (Alice, 18/01/2020, informação verbal)

Aqui a categoria “chifre” é apresentada para a realização do programa sexual. Ainda que as mulheres se percebam realizando um trabalho e que não se identifiquem em uma relação estável monogâmica, representada pela expressão “livre”, elas denominam a realização do trabalho sexual como “colocar chifre”. Sendo a questão do trabalho por elas muito valorizada, como podemos identificar na fala de Alice (18/01/2020), que afirma: “Aqui todo mundo trabalha pra saber o valor do dinheiro, do emprego. Se você tiver marido trabalha pra não depender de homem”.

A categoria trabalho se associa a independência e a ruptura de uma relação em que o homem assume o papel de provedor da mulher e da família. Desse modo, as mulheres compreendem a prostituição, na perspectiva do trabalho, como um importante meio de sobrevivência. “Eu sempre fui uma mulher solteira controlada. Eu não saía lisa e quando voltava podia colocar a mão no meu bolso que tinha dinheiro.” (Alice, 18/01/2020, informação verbal).

Ao iniciar os dados de campo foi possível encontrar bares ou esquinas onde ocorriam a prostituição, buscando as experiências que já tinham sido observadas em Bragança e em outras comunidades. Mas, logo foi identificado que as dinâmicas em torno da prostituição nas vilas se davam de forma diferenciada. Pensando os diferentes ambientes e as diferentes dinâmicas da prostituição perguntávamos se havia espaços para a prostituição nas Vilas da Península de Ajuruteua.

De fato, não foi possível encontrar referências sobre um bar específico onde ocorria a prostituição, nem outros espaços onde a prostituição pudesse ser mais facilmente visualizada, como ruas e esquinas, mas pudemos observar que a prostituição na Vila ocorre em contextos mais velados.

Quando perguntadas sobre os locais onde realizam a prostituição elas referiam diversos ambiente tais como: mangal, praias¹⁰, alagado, mato, barco, casa isolada, pancada¹¹ e motel¹², conforme o relato a seguir. “Pelo mato, pela pancada, às vezes não tem onde fazer, mas agora não dá, porque tem muito carapanã”. (Alice, 18/01/2020, informação verbal)

A partir disso, alguns fatores são importantes para a realização do trabalho sexual, entre eles o lugar e a sazonalidade, considerando que os fatores ambientais têm influência na realização da prostituição, nesse sentido, a maior presença de mosquitos impedem a realização do trabalho sexual em locais como, por exemplo, o mato, assim como a questão da safra do peixe influencia o preço dos programas. Essas mudanças ambientais impactam a realização da prostituição, que é preciso observar a sazonalidade e as características ambientais, para realizar a atividade em determinados espaços, isso se alinha a ideia da temporalidade amazônica, que está fortemente vinculada à natureza, assim como sinaliza Pacheco (2009), sendo que a temporalidade marajoara é regida pelas águas, revelando “tempos de ficar e viajar, trabalhar e rezar, plantar e colher, viver e morrer” (PACHECO, 2009, p.410). No caso bragantino, essa relação da prostituição com os biomas é partilhada entre o inverno e o verão amazônico.

Foi também referido pelas interlocutoras as viagens realizadas até as ilhas de Canelas, no município de Bragança, partindo da Vila dos Pescadores para a realização do trabalho sexual no cenário paradisíaco da ilha.

Quanto aos períodos tidos como mais vantajosos no cenário da prostituição, este tem íntima conexão com a pesca, como observado no relato a seguir: o trabalho sexual é realizado “por marezada, no quarto morto é ruim” (Rita, 18/11/2020, informação verbal), aqui identificamos as expressões

¹⁰ Localizadas na Praia de Ajuruteua ou Vila do Meio, Vila dos Pescadores, Ilha de Canelas entre outras.

¹¹ Local reservado para o banho.

¹² Nas vilas não há a existência de motel. Mas há a existência de motéis na estrada que liga Bragança as Vilas, e na própria cidade de Bragança.

tipicamente relacionadas à pesca, para se referir que em períodos de maré alta a pesca é melhor, e, portanto, os ganhos na prostituição também. Inclusive o preço varia de acordo com as questões ambientais: “R\$ (50 cinquenta reais), R\$30 (trinta reais), conforme a temporada, agora tá sendo só \$20 (vinte reais), porque chegou o inverno.” (Alice, 18/01/2020, informação verbal). Esses valores são ambientados dentro da comunidade, podendo sofrer variação em domínios externos.

“Nem toda vezes a pesca dá, olha agora, ta difícil. Na safra do peixe da mais dinheiro, no verão junho e julho da mais peixe, para o resto do mês durante o verão. Agora ta ruim, tanto pra mulher solteira como pra pescador, aqui é mais famílias”. (Alice, 18/01/2020, informação verbal)

Ainda quanto à questão do preço do trabalho sexual algumas mulheres relatam que durante a negociação para o programa sexual precisam lembrar seus clientes que “só o quilo da carne tá \$30 (trinta reais), tá caro o café, a carne, o açúcar.” (Tereza, 18/11/2020, informação verbal), negociação feita diante a baixa remuneração do trabalho sexual.

Em seus relatos as mulheres expressam que ao longo dos anos as mudanças ambientais foram bastante acentuadas nas comunidades, impactando fortemente o cenário da prostituição. A principal mudança ocorreu na Vila dos Pescadores, onde anteriormente existia um porto, que atracava diversas embarcações para realizarem transações comerciais e/ou para a manutenção das rotinas da pesca.

“Antes tinha muito bar, muito barco, muito peixe, mas a praia foi diminuindo, ai acabou!” (Laura, 22/11/2020). “A praia caiu muito, ai não tem mais como ficar, não tem como os barcos encostar”. (Valentina, 21/11/2020, informação verbal)

A presença dessas embarcações, com maior capacidade de volume de transações pesqueiras, possibilitava maior fluxo de clientes e remunerações para as mulheres. Informam que nesses tempos as noites eram mais divertidas e incluíam festas, danças e striptease nas embarcações. Nesse contexto, os mestres

de lancha, motoristas, geleiros e cozinheiros eram os clientes preferidos, já que eram os mais bem remunerados no âmbito da pesca e, por conseguinte, melhor remuneravam o trabalho das prostitutas.

Ainda quanto a preferência dos clientes, é visto que os homens mais idosos e os casados são tidos também como preferenciais para a realização das atividades da prostituição. Os homens mais velhos são vistos com maior responsabilidade e os casados têm maior sigilo sobre as relações ocorridas no âmbito da prostituição.

Também as mulheres mais idosas são tidas como preferenciais nas realizações dos programas sexuais com homens mais novos, enquanto os homens mais velhos têm preferência por mulheres jovens, demonstrando que a sexualidade e o desejo independem da idade, estando essas relações muito mais postas no âmbito do imaginário social.

“Por que hoje os homens mais velhos mana, eles não querem mulher de idade, eles querem, eles querem menina nova, os velhos querem ser neném novo, eles querem menina nova. É eu já tenho visto por ai! E os homem novo, eles curtem uma coroa. Eu já vi também! já vi homem novo, assim... quando eu bebia por ai tinha menino que corria no meu rumo”...(Helena, 11/01/2020, informação verbal)

Essa relação também ocorre segundo as mulheres devido maior experiência, como afirma uma das interlocutoras “há! por que a coroa sabe fazer o babado bacana, e as novas não vale nada” (Helena, 11/01/2020, informação verbal). Essa realidade apresentada pelas interlocutoras desta pesquisa se diferencia da apresentada por outros pesquisadores/as, que relacionam prostituição e envelhecimento, no qual a mulher envelhecida ou idosa é tida como em maior desvantagens e vulnerabilidade no trabalho sexual. O campo da prostituição vem apresentando mudanças no que tange as negociações do trabalho sexual, como pode ser observado no relato a seguir:

“Antes era só mamãe e papai, hoje o homem quer tudo, quer o cu, quer tudo. (Helena, 11/01/2020)”. “Hoje tem que saber fazer o babado, se não já era”. (Helena, 11/01/2020).

Outro ponto relatado foi a existência de pessoas que alugavam pequenas casas de um cômodo para a atividade sexual, demonstrando, assim, um comércio de relação mais próxima da comunidade com a atividade sexual:

“Antes tinha as casas que as pessoas alugava por hora, custava R\$5,00. Mas hoje não tem mais os donos, já morreram”. (Alice, 18/01/2020).

Piscitelli (2005) defende a ideia de comércio sexual, posto que o trabalho sexual envolve uma rede ampla de pessoas envolvidas e de atividades oferecidas. Sendo assim, donos de bares e camareiras de motéis fazem parte da extensa rede do comércio sexual, ainda que não realizem a prostituição. Desse modo, a existência de um comércio sexual local envolve prostitutas, clientes e também comunitários, que alugam quartos para a atividade sexual. As relações comunitárias também são bastante ressaltadas, demonstrando redes de solidariedades e vizinhança. “Eu ajudava lá na beira, lavava o barco, ajudava, ai quando eu fiquei doente eles me ajudavam.” (Alice, 18/01/2020, informação verbal)

A atividade sexual não ocorre só dentro da comunidade. Tendo as mulheres vivências anteriores na prostituição, como nos “bregas” ou quando realizam a prostituição em outras localidades ou cidades, possibilitou com que elas tivessem uma gama maior de clientes já conhecidos e o que facilitou a exercerem diferentes atividades laborativas, não estando assim condicionadas suas atividades sexuais somente as mesmas sazonalidades da pesca, podendo se ampliar outras possibilidades para aumento da remuneração na prostituição.

Apesar de algumas mulheres hoje já não mais residirem nas vilas, estas ainda mantém profundas ligações com a Península de Ajuruteua e seus clientes dessas comunidades. Sobre as Vilas da Península de Ajuruteua as mulheres afirmam que “era bom, eu gostava muito, eu gostava muito de trabalhar com

sardinha, tirar sururu, trabalhar com marisco. Eu ia nas canoas, ia pescar” (Tereza, 18/11/2020, informação verbal), demonstrando a forte relação entre corpo, território e as atividades da pesca e que “até os homens casados de lá¹³ era sem vergonha, não tinha frescura!” (Rita, 18/11/2020, informação verbal). Essas relações demonstram diferentes sociabilidades no âmbito da prostituição e que, segundo elas, “vida de puta é fudida, mas também é divertida” (Tereza, 18/11/2020, informação verbal), evidenciando aspectos de sofrimento e felicidade no âmbito das relações na prostituição.

Dessa forma, apesar de amplamente vinculada à pesca, a prostituição, também rompe este domínio, ao passo que não está restrita à comunidade, e os clientes também não são somente os seus moradores, o que nos leva a refletir que a prostituição em Ajuruteua e Vila do Bonifácio possui particularidades e subverte a ordem hegemônica de pensar a prostituição como lugar da subalternidade, já que estar em um território tradicional cria outros laços/perspectivas de se relacionar com o lugar.

Arthur Escobar (2005), importante autor decolonial, nos levar a refletir sobre a importância de se discutir o lugar e território, como espaço de pertencimento, e que perpassa a cultura e a relação do homem com a natureza. O autor elabora as argumentações que aborda o lugar como um espaço de experiência única, de particularidades e de resistência à globalização econômica. Sendo assim, ele oferece um projeto de pensar a economia e sustentabilidade a partir da gestão da cultura local. As cosmologias advindas do saber local se ancoram em saberes de experiências próprias do saber-fazer, da relação com a natureza e de sua ciência.

Considerações finais

A relevância deste estudo se configura na imersão no universo de saberes das “mulheres solteiras”. Este trabalho teve como foco a relação entre saberes, corpo e território entre mulheres que exercem a prostituição nas

¹³ Comunidades da Península de Ajuruteua (Vila do Meio, Vila do Bonifácio e Vila dos pescadores)

vilas do Bonifácio e Vila dos Pescadores, no município de Bragança. Aqui apresentamos a complexidade que envolve essa temática no território da Amazônia Bragantina.

Falamos da prostituição a partir das vivências de mulheres, numa perspectiva heterogênea, uma vez que elas são submetidas as diversas experiências e que se pensam a partir de outros modelos epistêmicos. Sendo assim, também buscamos com base em uma perspectiva decolonial, mostrar que essas mulheres revelam seus trânsitos e a densa experiência social que envolvem práticas de trabalho, cuidados de saúde, saberes, prazeres, afetos, sabores e odores das experiências de quem produz o corpo na prostituição na península de Ajuruteua.

Na dinâmica da prostituição na região bragantina, as mulheres aqui abordadas são chamadas de “Mulheres Solteiras”, sendo este o termo nativo revelador de liberdade e subversão, mas também de desobediência epistêmica, já que ao produzirem seus corpos seus prazeres, constroem seus saberes sobre si e os outros.

Aqui abordamos o território da prostituição como um espaço fluido e não fixo, que se relaciona em extensão com outras territorialidades, em que o humano, o não humano – plantas, mandíbulas, essências, óleos de animais e amuletos – assumem agências, capacidades e atributos do amor, além do mais, essas mulheres transitam entre as vilas, entre a praia, o mangue e a cidade, a feira e outras comunidades da região pesqueira do nordeste paraense, demonstrando enorme elasticidade nas práticas do trabalho sexual.

Essas “mulheres solteiras” seguem um movimento contínuo demarcado pela sazonalidade, pelos ciclos da pesca, e pelas estações do ano, apresentando, então, na extensão dos seus saberes e técnicas, apropriação dos recursos da natureza e adaptação às necessidades envolvidas nas relações sexuais, assumindo outras possibilidades para além do trabalho, como sociabilidades, auto ajuda e rede de solidariedade, já que agenciam seus corpos, sua condição de mulher e suas subjetividades em dimensões diversas, subvertendo lugares historicamente marcados por dominação e controle sobre a mulher.

Referências bibliográficas

ABREU, Lucideyse de Sousa. Daninha. lei Audir Blanc. Mostra Cultural Online Amazônia Mulher, Pará, 2021.

AKOTIRENE, C. **Interseccionalidade**. 1.ed. São Paulo: Sueli Careiro; Pólen, 2019.

BELAUNDE, L. E. A força dos pensamentos, o fedor do sangue. Hematologia e gênero na Amazônia. **Revista de Antropologia**. São Paulo, v. 49, n. 1, p. 205-243, 2006.

BELAUNDE, L. E. Resguardo e sexualidade(s): uma antropologia simétrica das sexualidades amazônicas em transformação. **Cadernos de Campo**, São Paulo, n. 24, p. 538-564, 2016.

BITENCOURT, B. L. G.; LIMA, P. G. C.; BARROS, F. B. Comércio e uso de plantas e animais de importância mágico religiosa e medicinal no Mercado Público do Guamá, Belém do Pará. **Revista FSA**, Teresina, v. 11, n. 3, 2014.

Brasil. Ministério da Saúde. **Estatuto do Idoso** 3. ed. Brasília, DF: Ministério da Saúde, 2013.

BIDASECA, K. “Mujeres blancas buscando salvar a mujeres color café”: desigualdad, colonialismo jurídico y feminismo postcolonial Andamios. **Revista de Investigación Social**, v. 8, n. 17, p. 61-89, set-dez, 2011.

Bidaseca. K. Experiencias del feminismo contra-hegemónico en América latina. Livro **Feminismos y poscolonialidad: descolonizando el feminismo desde y en América latina**, **Revista Lutas Sociais**, n.27, nov, São Paulo, 2011.

CASTRO, E. R. Território, biodiversidade e saberes de Populações tradicionais. **PAPERS DO NAEA**, Belém, n.92, 1998.

COLLINS, P. H. **Pensamento Feminista Negro**: conhecimento, consciência e política do empoderamento. Tradução Jamille Pinheiro Dias. 1.ed.: São Paulo, SP: Boitempo, 2019.

DOMINGUES, Bruno Rodrigues Carvalho. **O cosmoerotismo amazônico ou sobre uma forma particular de atender aos impulsos eróticos**. XIII Reunião de Antropologia do Mercosul, UFRGS, 2019.

DORRONSORO, B. **El territorio cuerpo-tierra como espacio-tempo de resistencias y luchas en las mujeres indígenas y originarias**. Colóquio Internacional de Doutorandos/as do CES, n.6, 2013.

ESCOBAR, A. O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento? In: LANDER, E. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e Ciências Sociais – Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

GONTIJO, Fabiano; ERICK, Igor. **Diversidade Sexual e de Gênero, Ruralidade, Interioridade e Etnicidade no Brasil: Ausências, Silenciamentos e... Exortações**. ACENO, Vol. 2, N. 4, p. 24-40. Ago. a Dez. de 2015.

ICMBio. **Plano de manejo da Reserva Extrativista Caeté-Taperaçu (PA)**. 1.v, Brasília: Ministério do Meio Ambiente, 2012.

JACINTO, F. O.; BARROS, F. B. Sorte, dinheiro, amor...: o que os ‘animais’ da Amazônia podem fazer por nós, ‘humanos’? Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, Belém, v. 14, n. 3, p. 943-962, dez, 2019. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S198181222019000300943&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 04 jul. 2020.

LITTLE, P. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. **Anuário Antropológico**, Brasília, v.28, n.1, p.251-290, 2003.

MAZZARIELLO, C. C.; FERREIRA, L. B. “Gênero”. In: **Enciclopédia de Antropologia**. São Paulo: Universidade de São Paulo, Departamento de Antropologia. 2015. Disponível em: <<http://ea.fflch.usp.br/conceito/genero>>. Acesso em 24 jan 2019.

MOREIRA, I. C. C. C; MONTEIRO, C. F. S. Vivência da entrevista fenomenológica com prostitutas: relato de experiência. **Revista Brasileira de Enfermagem**, Brasília, v. 62, p. 789-792, 2009.

PACHECO, A. S. “Cidade-Floresta” na cadência da Festa: reverência a São Miguel nas margens dos “Marajós”-PA. **Projeto História**, São Paulo, v. 28, p. 195-228, 2004.

PACHECO, A. S. História e literatura no regime das águas: Práticas culturais afroindígenas na Amazônia marajoara. **Amazônica – Revista Antropológica**, Belém, v.1, n.2, p. 406-441, 2009.

PISCITELLI, A. Apresentação: gênero no mercado do sexo. **Cadernos Pagu**, São Paulo, v.25, p.7-23, 2005.

PISCITELLI, A. Feminismos e Prostituição no Brasil: Uma Leitura a Partir da Antropologia Feminista. **Cuadernos de Antropología Social**, Buenos Aires, Argentina, n.36, p. 11-31, 2012.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. “De saberes e de territórios: diversidade e emancipação a partir da experiência latino-americana” In: CECEÑA, Ana Ester (org.): **De los saberes de la emancipación y de la dominación**, pp. 37-52. Buenos Aires: CLACSO, 2008.

REDE BRASILEIRA DE PROSTITUIÇÃO. CARTA DE PRINCÍPIOS DA RBP. 2019. Disponível em: <<https://observatoriodaprostituicao.wordpress.com/carta-de-principios-da-rbp/>>. Acesso em 27 jan 2020.

SILVA, I. S. CASTRO, E. M. R. Interações rural-urbano: a sociobiodiversidade e o trabalho em portos, feiras e mercados de Belém, Pará. **Novos Cadernos NAEA**. Belém, v. 16, n.1, p. 109-126, 2013.

VALDEZ, E. I. J. **El cuerpo femenino como territorio en disputa, corporeidad y discurso a la luz de la teoría y teología feminista**. s/d.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana – Estudos de Antropologia Social**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-144, out. 1996.

MOREIRA, I. C. C. C; MONTEIRO, C. F. S. Vivência da entrevista fenomenológica com prostitutas: relato de experiência. **Revista Brasileira de Enfermagem**, Brasília, v. 62, p. 789-792, 2009.

DEFLORAÇÃO EM DISCURSO: A IDEOLOGIA E A EVIDÊNCIA DO SENTIDO ÚNICO¹

Aline Oliveira Amorim (USP)
Lucília Maria Abrahão e Sousa (USP)

Introdução

O presente trabalho representa parte de uma empreitada teórica que busca compreender os efeitos de sentido em jogo acerca da virgindade feminina na atualidade, por meio dos pressupostos teóricos da Análise do Discurso (AD) proposta por Michel Pêcheux ([1975], 2014) e do estudo de produções feministas. Dessa forma, buscamos refletir sobre como - mesmo à luz da evolução na condição da mulher e da conquista de direitos adquiridos desde o movimento sufragista - a memória de dizeres anteriores se faz presente na formulação de novos discursos, atualizando já ditos e fazendo funcionar sentidos sobre a mulher e sobre o corpo feminino virgem.

Dessa forma, situamo-nos ao dispositivo teórico-metodológico próprio da AD, área de entremeio entre as ciências sociais, a linguística e a psicanálise, com origem na França de fins da década de 1960. Assim, trabalharemos os conceitos de interdiscurso, formações discursivas e sujeito discursivo para analisar um *corpus* composto por dois verbetes que aparecem em destaque, no *Google*, ao realizar a busca pelas palavras “deflorar” e “defloração”; e por recortes veiculados pela “Defloration TV”, voltada à produção de conteúdo adulto envolvendo mulheres virgens e suas primeiras relações sexuais.

¹ O presente trabalho resulta do desenvolvimento de projeto de iniciação científica. Processo nº 2020/12553-8, Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP).

Diante do exposto, objetivamos investigar, no *corpus* coletado, como são produzidos os discursos que promovem a virgindade feminina enquanto fantasia sexual e/ou fetiche masculino. Ademais, visamos refletir de modo geral acerca dos sentidos em jogo ao se falar da mulher virgem no contexto atual. A fim de atender tal propósito, dividimos este texto em dois momentos. Primeiramente trataremos de expor uma síntese da Análise do Discurso e dos conceitos selecionados, e abordaremos a questão da virgindade feminina compreendida sob um olhar para as desigualdades que atingem a sexualidade da mulher. Em um segundo momento, realizaremos a análise do *corpus* de pesquisa, expondo e discutindo os resultados obtidos a partir da leitura realizada.

Uma teoria do sujeito

Dentro do contexto da Análise do Discurso, proposta por Michel Pêcheux, trabalha-se com a não transparência da linguagem, e com a noção de discurso enquanto efeito de sentidos entre sujeitos (PÊCHEUX, 2014), levando em consideração sua materialidade e o trabalho da ideologia em sua formulação. Como demonstra Courtine (2016), pode-se falar em ordem da língua e em ordem do discurso; sendo essa segunda a materialidade discursiva. Falar em discurso, portanto, pleiteia falar em língua, embora estes não devam se confundir. Dessa forma, “[...] o discursivo materializa o contato entre o ideológico e o linguístico, na medida em que ele representa no interior da língua os efeitos das contradições ideológicas e onde, inversamente, manifesta a existência da materialidade linguística no interior da ideologia” (COURTINE, 2016, p. 14).

Tal base conceitual sustenta que o sujeito é uma posição dentre outras, posição em que a interpelação ideológica faz parecer evidente que certos sentidos sejam tomados como naturais ao passo em que outros sejam excluídos da formulação (PÊCHEUX, 2014). O sujeito, nesses termos, é afetado por dois esquecimentos: o primeiro diz respeito à ilusão de que ele é a fonte de seu

dizer apagando a historicidade dos sentidos aos quais se filia; ilusão potente capaz de colocar o sujeito em uma região de certeza absoluta sobre a origem do que diz. O segundo esquecimento implica uma relação de correspondência inequívoca entre o que o sujeito diz e o que pensa, ou seja, o sujeito acredita que suas palavras representam com fidedignidade o que enuncia, desconsiderando que a equívocidade atravessa tal processo.

Sob o termo de “esquecimento” que Michel Pêcheux arranca de sua acepção psicológica, tenta pensar a ilusão constitutiva do efeito sujeito, isto é, a ilusão para o sujeito em estar na fonte do sentido. No “esquecimento número 1” o sujeito “esquece”, ou em outras palavras, recalca que o sentido se forma em um processo que lhe é exterior: a zona do “esquecimento número 1” é, por definição, inacessível ao sujeito. O “esquecimento número 2” designa a zona em que o sujeito enunciador se move, em que ele constitui seu enunciado, colocando as fronteiras entre o “dito” e o rejeitado, o “não-dito” (MALDIDIER, 2003, p. 42).

Em Pêcheux (2014), esses dois esquecimentos ou ilusões são necessários para que o sujeito assumira uma posição no discurso, interpelado em sujeito de seu discurso porque acredita ser a fonte do seu dizer, inscrevendo a evidência de suas palavras como verdadeiramente suas.

o esquecimento nº 1, que dá conta do fato de que o sujeito-falante não pode, por definição, se encontrar no exterior da formação discursiva que o domina. Nesse sentido, *o esquecimento nº 1* remete, por uma analogia com o recalque inconsciente, a esse exterior, na medida em que - como vimos - esse exterior determina a formação discursiva em questão (PÊCHEUX, 2014, p. 162, grifo do autor).

No âmbito do esquecimento n. 2, a evidência ideológica do sentido único produz a suposta coincidência entre o que o sujeito diz e o que ele pensa, como se existisse aí um modo único de significar, ou seja, apagando tudo o que ficou fora da seleção empreendida pelo sujeito no momento da enunciação.

Concordamos em chamar *esquecimento nº 2* ao “esquecimento” pelo qual todo sujeito-falante “seleciona” no interior da formação discursiva que o domina, isto é, no sistema de enunciados, formas e seqüências que nela se encontram em relação de paráfrase - *um enunciado, forma ou seqüência, e não um outro, que, no entanto, está no campo daquilo que poderia reformulá-lo na formação discursiva considerada* (PÊCHEUX, 2014, p. 161-162, grifo do autor).

Afetado por essas duas ilusões, o sujeito situa-se em um ponto no qual as palavras garantiriam eficácia e univocidade, supostamente apagando todas as outras formas de dizer sobre o objeto de que se fala. “Essa relação com a história mostra a eficácia do imaginário, capaz de determinar transformações nas relações sociais e de construir práticas. No entanto, em seu funcionamento ideológico, as palavras se apresentam em sua transparência [...]” (ORLANDI, 2007, p. 32). Assim, tomado pela força de tal captura imaginária, o sujeito tem certeza do que diz até o momento em que tropeça e é atravessado por algum ato falho, deslize, equivocação, imprecisão que tenta conter na ilusão da transparência da linguagem. Sendo assim, os dois esquecimentos citados são constitutivos do sujeito e necessários para a emergência dele, do contrário, não seria possível enunciar. Estamos em um ponto capilar e fundamental da teoria discursiva, em que ideologia, sujeito e sentido não podem ser considerados de forma estanque, mas imbricam-se de modo constitutivo. A interpelação tomada da teoria das ideologias de Althusser indica a Pêcheux o caminho para pensar e formalizar o assujeitamento nos seguintes termos:

Como todas as evidências, inclusive as que fazem com que uma palavra “nomeie uma coisa” ou “tenha um significado” (incluindo, portanto, as evidências da “transparência” da linguagem), essa “evidência” de que você e eu somos sujeitos – e de que isso não é um problema – é um efeito ideológico, o efeito ideológico elementar (ALTHUSSER, 1996, p. 132).

Isso produz a certeza de que o par inseparável - sujeito e ideologia - opera um mecanismo impossível de ser evitado a cada tomada de palavra e sustenta os movimentos de dizer e as mudanças de posição do sujeito em suas

voltas por enunciar. Dentro da concepção da AD, “[...] o processo pelo qual o indivíduo reconhece e aceita o pré-construído como sendo seu sentido, chama-se *assujeitamento*, o qual é condição necessária para que o indivíduo torne-se sujeito” (ARALDI, 2005, p. 328, grifo do autor). É assim que os sentidos e sujeitos são determinados historicamente, determinados pelas condições de produção e marcados pelo pré-construído; dito de outro modo,

[...] os sentidos sempre são determinados ideologicamente. Não há sentido que não o seja. Tudo que dizemos tem, pois, um traço ideológico em relação a outros traços ideológicos. E isto não está nas essências das palavras mas na discursividade, isto é, na maneira como, no discurso, a ideologia produz seus efeitos, materializando-se nele. O estudo do discurso explicita a maneira como linguagem e ideologia se articulam, se afetam em sua relação recíproca (ORLANDI, 2020, p. 41).

Sousa, Garcia e Faria (2014, p. 103) formulam a noção de língua-concha enquanto aquela que manifesta marcas de rachaduras, porosidades, furos e falhas do mar do discurso. Nesse contexto, “[...] a abertura para o múltiplo se instaura, o não-dito se faz presente, o confronto entre diferentes formações discursivas, constitutivamente frequentadas pelo seu outro, intervém, fazendo as palavras ecoarem sentidos no grande mar do discurso”. Assim, o analista do discurso se vê na busca por pegadas do sujeito deixadas na areia, na tentativa de escuta de uma concha encontrada à beira do mar; realizadas por meio do gesto de recortar, ao levar em conta a incompletude e a opacidade necessárias à linguagem (SOUSA; GARCIA; FARIA, 2014). Nesse sentido, convém também ao processo de análise que se selecionem conceitos apropriados ao trabalho do *corpus*.

Aqui, nossas análises se constroem na articulação dos conceitos de interdiscurso, formações discursivas, e sujeito discursivo. Tal uso implica necessariamente a reflexão e referência a conceitos outros, como o próprio discurso, porém, nossa atenção se concentra nos aqui elencados. No que tange ao interdiscurso, ou ainda, memória discursiva, interessa-nos a noção de que

os recortes analisados devem ser vistos como parte de um processo aberto, em relacionamento com dizeres anteriores que ainda significam no momento da formulação de novos discursos (ORLANDI, 2020; PÊCHEUX, 2014); dizeres que, por sua vez, se filiam a determinadas formações discursivas (FD) que não outras.

Formações discursivas, comportadas por formações ideológicas, determinam as possibilidades de dizer e de não dizer em uma dada conjuntura (PÊCHEUX, 2014; PÊCHEUX; FUCHS, [1975], 2014); não estanques, relacionáveis, seu encerramento “[...] se inscreve entre diversas FD como *uma fronteira que se desloca* em função das questões da luta ideológica” (COURTINE, 2016, p. 19, grifo do autor). Por fim, a articulação com o conceito de sujeito discursivo se faz relevante uma vez que é preciso manter em mente a concepção de uma teoria não subjetiva do sujeito do discurso, tendo em vista um sujeito assujeitado por ideologia e inconsciente, que não pode estar no controle completo do que fala, embora assim o acredite, que inscreve seu dizer em uma formação discursiva (ORLANDI, 2020; PÊCHEUX, 2014).

Em diálogo com as teorias do discurso, trazemos também para nosso trabalho as teorias de cunho feminista. Cabe, assim, discutir acerca da condição da mulher na sociedade, que não foi sempre a mesma; e que, embora hoje apresente evoluções significativas, não se desvincula de seu passado. Como referencial teórico para abarcar tais questões, foram adotadas obras de cunho feminista produzidas entre as décadas de 1940 e 1970, tendo em vista a relevância das pautas produzidas no período acerca dos direitos sexuais e reprodutivos das mulheres. Assim, a obra “Política Sexual” de Kate Millett ([1970], 1974) traz contribuições sobre o assunto.

O escrito divide-se em dois núcleos principais, em que o primeiro pretende tratar do que a autora intitula como revolução sexual, e o segundo abarca a contrarrevolução que seguiu essa primeira. Sendo assim, convém esclarecer do que se trata cada um desses conceitos no contexto em que são empregados. Na visão de Millett (1974), a fase que compreendeu majoritariamente as

reivindicações feministas pelo sufrágio universal, abarcada entre 1830 e 1930 - delimitação fornecida pela autora -, equivaleria somente a uma primeira fase do que se pode chamar de revolução sexual, não podendo, portanto, ser considerada como a revolução como um todo. Isso pois “[...] no contexto de uma política sexual, transformações verdadeiramente revolucionárias deveriam ter influência, à escala política, sobre as relações entre os sexos” (MILLETT, 1974, p. 9), o que não se revelou verdadeiro após o fim desse período.

De acordo com a obra, o primeiro requisito para que se pudesse falar em revolução sexual plenamente realizada seria a extinção da “[...] instituição patriarcal, abolindo tanto a ideologia da supremacia do macho como a tradição que a perpetua através do papel, condição e temperamento atribuídos a cada um dos dois sexos” (MILLETT, 1974, p. 10). E embora a dita primeira fase da revolução sexual tenha se direcionado justamente ao ataque do patriarcado, ainda assim, a mentalidade patriarcal sobrevive e recupera forças no fim do período, dando origem a um momento seguinte, ao qual a escritora nomeou de contrarrevolução. Cabe dizer que a primeira fase suscitou alterações relevantes, porém, essas foram de ordem reformista mais do que revolucionárias, e “o patriarcado, reformado ou não, é ainda o patriarcado: com os seus piores abusos denunciados ou reprimidos, ele estava possivelmente mais firme do que nunca” (MILLETT, 1974, p. 42).

Em relação aos agentes da contrarrevolução, a autora reitera argumentos explorados também por Friedan (2020), pontuando principalmente a influência da psicologia freudiana e do movimento funcionalista. Segunda Millett (1974), o contexto - no qual irrompiam novamente ideologias conservadoras - pedia o surgimento de um embasamento para a divisão sexual, e que não proviesse da religião, mas sim da ciência, em especial, de áreas como a psicologia e as ciências sociais. Assim, a partir das leituras da psicanálise freudiana feitas à época,

[...] torna-se possível afirmar cientificamente que as mulheres são por natureza submissas e os homens dominadores, mais fortemente sexuados, logo no pleno direito de subjugar sexualmente a mulher [...] Desde o

momento em que este fanatismo adquire o selo da ciência, a contrarrevolução pode talhar tranquilamente o seu caminho (MILLETT, 1974, p. 211).

Por sua vez, o funcionalismo, conforme exposto por Millett (1974) atuou enquanto corrente voltada à descrição do funcionamento das estruturas sociais tais quais observadas; abordagem que, na prática, resultou na prescrição de uma continuidade do estado observado, por considerá-lo como natural e necessário, e atribuiu culpas individuais aos fracassos do *status quo* descrito e recomendado. Em relação a seus impactos para a condição feminina, a obra disserta:

A grande transformação social que a revolução sexual tinha levado a efeito com a parcial emancipação da mulher é deliberadamente omitida ou sistematicamente obliterada por meio de frases como «evolução do papel da mulher» — acompanhada da afirmação de que a mudança tinha trazido muitos desajustes sociais. Quando a estabilidade é a medida do sucesso, a mudança nunca é vista com bons olhos (MILLETT, 1974, p. 238).

Tendo em vista o exposto, a autora aponta para o sucesso da contrarrevolução - também chamada pela autora de período de reação - no que tange à promoção de uma obediência profunda nos membros da sociedade em relação a seu sexo biológico e aos respectivos estereótipos ligados ao mesmo, tendo de provar estar de acordo com insígnias tidas como masculinas ou femininas. Portanto, para Millett (1974, p. 256), “não existe outra saída para tal dilema senão a revolta”, sendo necessário reacender o espírito revolucionário uma vez já vislumbrado durante a primeira fase da revolução sexual, a fim de escapar da posição destinada às mulheres pela contrarrevolução.

Atualmente, cinco décadas após a publicação de “Política Sexual” (1974), embora seja possível atestar mudanças relevantes na situação da mulher, não poderíamos deixar de pontuar que a mulher permanece uma minoria social, sofrendo opressões e sujeita a desigualdades; fato que reflete em diversos

campos, dos quais pretendemos focar no que concerne à sexualidade, ou ainda, mais especificamente: na questão da virgindade feminina enquanto palco de tensão de forças, cujo resultado produz sentidos sobre a mulher, sobre o corpo feminino (não) virgem.

Nem em todas as sociedades a virgindade feminina foi desejada ou mesmo cobrada, porém, sua requisição tornou-se uma constante à medida em que a mulher passou a ser vista como propriedade privada do homem - pai, irmão, ou marido -, e a herança adotou a sucessão paterna (BEAUVOIR, [1949], 2016; ENGELS, [1884], 2019; MILLETT, 1974). Nesse contexto, a castidade não só foi incentivada como imposta às mulheres, enquanto o mesmo, em realidade, não ocorreu com os homens. Ficando o ato sexual, no caso da mulher, restrito ao matrimônio, e principalmente, à reprodução, é possível reconhecer que opera pela via da história um apagamento da sexualidade feminina:

[...] as condições impostas pela sociedade patriarcal afectaram tão drasticamente a sexualidade feminina que a sua natureza foi mal interpretada e durante muito tempo desconhecida. Isto é uma prova irrefutável da influência da cultura sobre a psicologia. O facto de a sexualidade feminina ter sido ignorada durante tanto tempo mostra bem a direcção que o conhecimento toma sob a influência do ambiente social [...] (MILLETT, 1974, p. 89).

Tendo isso em mente, convém trazer à pauta o trabalho desenvolvido por Castro, Abramovay e Silva (2004) acerca das relações entre sexualidade e juventude, em ambiente escolar, com equipes locais de pesquisa de campo em catorze estados brasileiros. Para as autoras, “a virgindade ainda é um marco na diferenciação dos gêneros na cultura brasileira. Ela vem sendo resignificada frente a novos discursos, mas permanece uma referência que norteia comportamentos e delimita atitudes” (CASTRO; ABRAMOVAY; SILVA, 2004, p. 73). A pesquisa coletou depoimentos e respostas, obtidos por meio de alunos, mas também de pais e professores; com base nisso - apesar das variações

de acordo com as localidades dos entrevistados - a maioria dos alunos rapazes consideravam que a virgindade já seria um assunto do passado, enquanto entre as alunas a proporção de entrevistadas que concordavam com tal afirmação era menor (CASTRO; ABRAMOVAY; SILVA, 2004). Além disso,

relaciona-se a *experiência sexual cedo* como uma forma da mulher *ficar desvalorizada, vulgarizada*, segundo comentam os professores de uma escola pública em Fortaleza [...] Há inclusive professores que lamentam a perda da valorização da virgindade como uma *perda grande para a sociedade*, relacionando tal tendência a uma mudança de valores [...] Os depoimentos dos pais também evidenciam que persistem preconceitos e discriminações para com as mulheres que iniciam as suas práticas sexuais, independentemente dos vínculos de casamento ou mesmo de relações afetivas estáveis. Estas reações sociais estão ausentes quando se trata da iniciação sexual dos rapazes (CASTRO; ABRAMOVAY; SILVA, 2004, p. 81-83, grifo do autor).

Também, no caso das garotas - mais do que no dos garotos -, o sexo se encontra ainda vinculado a um sentimento amoroso, especialmente em relação à primeira relação sexual, o que leva à ideia de que o “escolhido” deve ser selecionado criteriosamente, preferencialmente dentro de um relacionamento estável como o namoro, e de que a relação deve ocorrer em um suposto “momento certo” (ALTMANN, 2007; CASTRO; ABRAMOVAY, SILVA, 2004). Por isso, é possível alegar que “ainda vigoram dispositivos de controle que agem, no plano simbólico que criam espaços de tensão na decisão dos jovens em dar início à vida sexual” (CASTRO; ABRAMOVAY; SILVA, 2004, p. 84).

Por fim, tendo em vista que o *corpus* de análise - a ser apresentado em maiores detalhes a seguir - é composto majoritariamente por recortes da produtora de material explícito “Defloration TV”, é necessário passar brevemente pelas noções de erótico, obsceno e pornográfico, que por vezes podem se confundir. Segundo Zucchi (2014, p. 4), o erotismo é “[...] um elemento essencial da condição humana, [portanto] está presente mesmo na sua ausência”. Para Alexandrian (1994, p. 8),

a pornografia é a descrição pura e simples dos prazeres carnis; o erotismo é essa mesma descrição revalorizada em função de uma ideia de amor ou da vida social. Tudo que é erótico é necessariamente pornográfico, com alguma coisa a mais. É muito mais importante estabelecer a diferença entre o erótico e o obsceno. Nesse caso, considera-se que o erotismo é tudo o que torna a carne desejável, tudo o que a mostra em seu brilho ou em seu desabrochar, tudo o que desperta uma impressão de saúde, de beleza, de jogo deleitável; enquanto a obscenidade rebaixa a carne, associa a ela a sujeira, as doenças, as brincadeiras escatológicas, as palavras imundas.

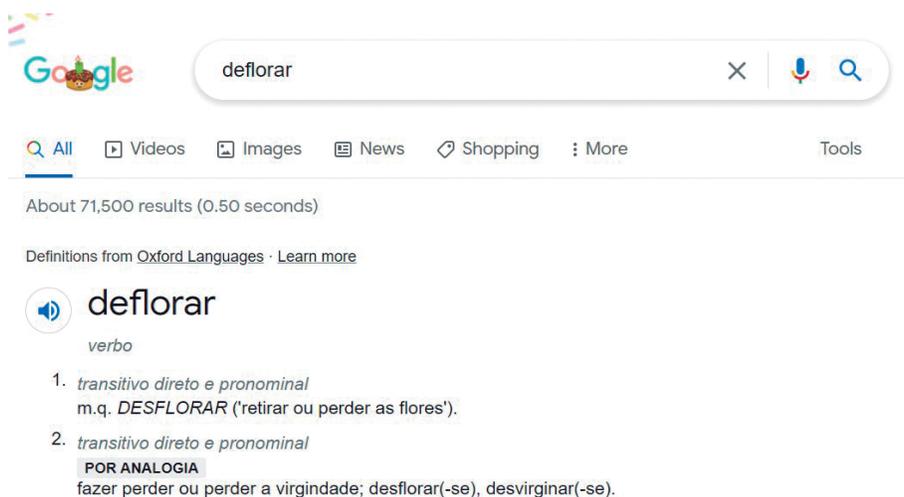
Pornografia, erotismo e obscenidade podem se manifestar através de diversos meios, como a literatura e as produções audiovisuais. Popularmente, porém, convencionou-se associar a pornografia, ou o “pornô”, a vídeos e filmes de conteúdo explícito que - outrora disponíveis em fitas *cassette* e *DVD*'s - atualmente podem ser encontrados em *sites* gratuitos ou pagos. O mercado é tão vasto que falasse até mesmo em indústria pornográfica, dentro da qual é possível encontrar os mais variados arranjos de produção e comercialização de conteúdo. Tendo isso em mente, maiores elucidações sobre a(s) natureza(s) desse mercado podem vir a configurar estudos posteriores. Por ora, seguiremos à análise do *corpus* aqui proposto, composto em parte por um recorte em pequena escala desse quadro maior.

Os efeitos de deflorar e defloração

Dado o exposto, daremos início à apresentação dos materiais que compõem o *corpus*, bem como a suas análises. Nosso primeiro ponto de interesse são os verbetes correspondentes à busca pelas palavras “deflorar” e “defloração” no *Google*. As palavras foram selecionadas pelo fato de costumeiramente serem utilizadas para indicar a perda da virgindade, bem como por se relacionarem à tradução do nome da “Defloration TV” – nesse caso, tratando-se de outra língua, futuras investigações acerca de sentidos atribuídos por dicionários

em inglês poderiam ser proveitosas². Os resultados que figuram em destaque, fornecidos pela editora de dicionários *Oxford Languages*, são apresentados a seguir, na Figura 1 e Figura 2, as quais trataremos, em nossa investigação, como sequências discursivas, ou seja, “[...] enquanto manifestação da realização de um intradiscurso” (COURTINE, 2016, p. 25) com suas respectivas condições de produção.

Figura 1: SD 1, verbete “deflorar”



Google

deflorar

All Videos Images News Shopping More Tools

About 71,500 results (0.50 seconds)

Definitions from Oxford Languages · Learn more

deflorar
verbo

1. *transitivo direto e pronominal*
m.q. **DESFLORAR** ('retirar ou perder as flores').
2. *transitivo direto e pronominal*
POR ANALOGIA
fazer perder ou perder a virgindade; desflorar(-se), desvirginar(-se).

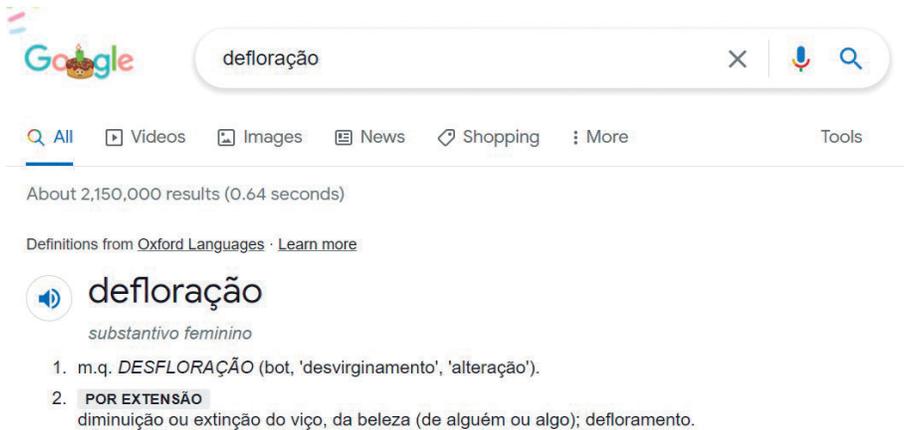
Fonte: Google. 27 SET 2021.

A Figura 1 traz o significado atribuído ao verbete “deflorar” por um dicionário. O verbo é indicado como o mesmo que “desflorar” - por meio da expressão “m.q.” -, ao que se associa o ato de “retirar ou perder as flores”. Um

² Adiantamos que os termos, em inglês, “deflower” e “defloration”, são atribuídos, respectivamente, aos significados: “deprive (a woman) of her virginity” – “privar (uma mulher) de sua virgindade” (tradução nossa) -, e “the taking of a woman’s virginity” – “tirar a virgindade de uma mulher” (tradução nossa). Tais resultados dizem respeito a mesma fonte de busca, e são fornecidos pelo dicionário Oxford Languages. Fonte: Google, 22 jan. 2022.

segundo apontamento é o significado possível por analogia, a saber, “fazer perder ou perder a virgindade” ou ainda “desvirginar(-se)”. Por meio dos sentidos postos em jogo, é possível apontar, já em um primeiro momento, uma relação posta entre a virgindade e a flora. Nesse enlace, fazer perder a virgindade se aproxima de retirar as flores de outrem, bem como, perder a virgindade, de perder as próprias flores. A alteração do estado de virgem para não virgem é discursivizada, aqui, em consenso com a noção de uma interferência na flora, antes intocada; o que nos chama a lembrar a expressão “mata virgem”, não modificada pela ação humana. Podemos ir mais longe: o cabelo virgem, nunca modificado por químicas; as expressões “b.v” - boca virgem - e “b.v.l” - boca virgem de língua -, utilizadas pelos jovens para designar, respectivamente, uma boca nunca tocada por outra, e uma boca que nunca esteve em contato com outra língua. O verbete não traz especificações de gênero feminino ou masculino, o que leva a crer que tais sentidos em jogo possam funcionar em diversas situações envolvendo diferentes sujeitos.

Figura 2: SD 2, verbete “defloração”



The image shows a Google search interface. The search bar contains the word "defloração". Below the search bar, there are navigation options: "All", "Videos", "Images", "News", "Shopping", and "More". The search results show "About 2,150,000 results (0.64 seconds)". Below this, it says "Definitions from Oxford Languages · Learn more". The main definition is for "defloração", a feminine noun. It lists two meanings: 1. m.q. DESFLORAÇÃO (bot, 'desvirginamento', 'alteração'). 2. POR EXTENSÃO diminuição ou extinção do viço, da beleza (de alguém ou algo); defloramento.

Fonte: Google. 27 SET 2021.

Na Figura 2, somos apresentados ao significado do verbete “defloração”, substantivo. Aqui também há a associação com “desfloração”, descrito posteriormente como relacionado à botânica - por meio da abreviação “bot” -, ao “desvirginamento” e “alteração”. Em seguida, o segundo significado, por extensão, refere-se à “diminuição ou extinção do viço, da beleza (de alguém ou algo)”. Dessa forma, embora o primeiro significado esteja demarcado em sua relação com a botânica, o segundo traz a possibilidade de a defloração funcionar em relação a pessoas, novamente sem distinção de gênero. Nesses termos, desvirginar alguém é discursivizado como uma ação que acarreta o fim ou minguar o viço e/ou a beleza da pessoa que antes era virgem; o que possibilita também o entendimento de que, aquele que é virgem, é dotado de um certo viço e/ou beleza. Os sentidos ao redor do que poderia caracterizar tal viço e beleza aparecem como abertos, não sendo especificados no recorte, à parte do fato de invocarem a ausência de alteração.

Diante disso, seguimos para o segundo ponto de investigação, composto por materiais obtidos por meio de canais de comunicação da “Defloration TV”, empresa responsável por produzir conteúdo adulto especializado em virgindade feminina. Desde sessões de fotos de mulheres alegadamente virgens até vídeos pornográficos em que essa virgindade é “perdida” - normalmente na companhia de um ator, embora, em uma menor parte dos casos, possa ser acompanhada de um namorado -, a produção nesse sentido é vasta. No *site* oficial é possível encontrar breves apresentações e visões parciais do conteúdo, cujo acesso total é pago. As sequências discursivas abaixo foram extraídas do referido *site*, e apresentam a produtora e sua proposta geral.

SD 3. Defloração - perda da virgindade! Quantos homens já viram realmente um hímen? Esta é a parte misteriosa do corpo que é perdida por jovens garotas quando elas têm relações sexuais [com algum tipo de penetração] pela primeira vez. Quantos homens ou mulheres já assistiram uma garota perder sua inocência e viram como o hímen é rompido? Centenas de garotas perderam suas virgindades para nosso site desde 1998. Estamos orgulhosos de dizer que somos o primeiro e maior site sobre virgindade no mundo! (tradução nossa)³.

³ Fonte: <https://www.defloration.tv/>. Acesso em: 10 out. 2021.

A Sequência Discursiva 3 encontra-se na página principal do *site* da “Defloration TV”. Nela, a associação “defloração - perda da virgindade” aparece como título destacado em negrito, onde “perda da virgindade” é apresentada enquanto definição para “defloração”, em semelhança com os verbetes previamente analisados. A seguir, fala-se no hímen e a discussão ao seu redor se atém a alguns pontos. O recorte explica que essa seria uma “parte misteriosa do corpo” da mulher virgem, rompida durante a primeira relação sexual com penetração. Em realidade, fala-se em “jovens garotas”, o que marca a exclusão discursiva da existência de mulheres virgens que não se enquadrem nessa categoria - ou, ao menos, a falta de interesse da produtora por essas outras mulheres. Ignora-se também a possibilidade de a mulher não ter seu hímen rompido durante a primeira relação sexual, ou ainda, que o rompimento tenha ocorrido antes, mesmo que a mulher não tivesse ainda experienciado a prática da penetração.

Outro ponto são as questões propostas. Uma delas acerca de quantos homens ou mulheres já teriam assistido “uma garota perder sua inocência” e visto como o hímen é rompido. Sobre tal questão, cabe tecer algumas considerações. É interessante a forma como a perda da virgindade, ou mais especificamente o rompimento do hímen, liga-se, pelo discurso aqui materializado, com a perda de uma suposta inocência da garota. Dessa forma, aponta-se a inocência como atributo próprio da virgem, como se não pudessem existir mulheres virgens não inocentes; assim como, que deixar de ser virgem implicaria necessariamente em deixar de ter inocência. Portanto, a inocência aqui funciona praticamente como sinônimo de virgindade. Como o recorte só aborda a virgindade feminina, não é possível aferir se o mesmo seria discursivizado acerca de homens virgens - seriam eles também considerados necessariamente inocentes?

Como demonstra Pêcheux (2014), o sujeito do discurso é afetado por esquecimentos, dentre eles, o esquecimento número 2, do qual resulta a ilusão de que o que se disse só poderia ter sido dito exatamente dessa forma. Em termos de análise, no entanto, entende-se que a relação palavra-coisa não

deve ser encarada como naturalizada (ORLANDI, 2020), ou seja, é preciso ter em mente que o dizer poderia sim ser outro, caso tivesse o sujeito falante selecionado seu enunciado no interior de outra formação discursiva que o dominasse. Sendo assim, ao falar em “perda da virgindade”, o sujeito deixa de dizer, por exemplo, “início da vida sexual” ou “ganho de experiência sexual”. O que separa o que foi dito do que não foi dito – mas poderia ter sido – importa, pois “estes outros dizeres aí observados dão as delimitações das formações discursivas que intervêm, fazendo as palavras significarem de maneira x ou y” (ORLANDI, 2020, p. 76). Dessa forma, a possibilidade de inocência e virgindade funcionarem em redes parafrásticas, na SD 3, decorre do fato de que, na FD que domina o sujeito, elas se encontram em relação de paráfrase. Isso tampouco se dá por acaso, uma vez que

O interdiscurso de uma FD deve assim ser pensado como um processo de reconfiguração incessante pelo qual o saber de uma FD é conduzido, em função das posições ideológicas que esta FD representa em uma conjuntura determinada, a incorporar os elementos pré-construídos produzidos no exterior dela mesma, para gerar sua redefinição ou retorno (COURTINE, 2016, p. 23).

É filiando-se a dizeres de uma formação discursiva patriarcal que se sustentam os efeitos de sentido da mulher virgem como inocente, e também da exaltação do hímen enquanto prova dessa castidade. O uso do termo “perder” e suas variações é recorrente no recorte: fala-se em perda da virgindade, perda da inocência, perda do hímen. Assim, os sentidos ao redor da primeira relação sexual da mulher são vinculados estritamente a um perder, nunca a um ganhar. O discurso materializado é o de um deixar de ter. Ao mesmo tempo, é possível questionar se tais elementos perdidos poderiam vir a ser encontrados – e por quem? A constante chamada a uma possibilidade, ofertada pelo *site*, de “ver realmente um hímen” e de “assistir uma garota perder sua inocência”, parece indicar o encontro daquilo que se perde; no entanto, esse encontro atende ao público consumidor, e não à mulher que discursivamente sofreu tais perdas. É

preciso que o sujeito mulher deixe de ter algo para que o cliente possa então comprá-lo.

Em seguida, o *site* afirma que um alto número de garotas já perdeu a virgindade em atividades vinculadas à produtora, desde o fim da década de 1990, e que estão “orgulhosos de dizer que somos o primeiro e maior site sobre virgindade no mundo”. Isso, somado à questão sobre quantos homens já teriam visto um hímen, parece indicar a proposta de expor, de tornar público, de fazer ser vista essa parte do corpo feminino tida como “misteriosa”. Desmistificar o hímen? Acreditamos que não. O discurso assinala um movimento de diminuição do caráter de mistério do hímen, aumentando sua fetichização. De pouco visto, ele passa a ser documentado por meio de fotografias e vídeos de alta qualidade, testemunhado em todo seu potencial de erotização. Não só isso, como o *site* é o primeiro e maior sobre virgindade no mundo, segundo a produtora. Divertidamente, ser o primeiro, também nesse campo, é falado como motivo de orgulho. Orgulho que só pode significar como significa se situarmos a SD em sua relação com o interdiscurso. Ele é que torna possível que tirar a virgindade de uma mulher – e aqui, mais especificamente, comercializar esse feito – se vincule a sentidos como o de honra, justamente por esses sentidos já estarem postos, uma vez que “[...] as palavras refletem sentidos de discursos já realizados, imaginados ou possíveis. É desse modo que a história se faz presente na língua” (ORLANDI, 2020, p. 65).

SD 4. O Hímen [...] Poucas pessoas já viram a aparência desse frágil objeto. Uma garota que nunca teve relação sexual (uma virgem) deveria ter seu hímen intacto. Em muitas sociedades, a virgindade de uma garota antes do casamento é considerada uma grande virtude. Para uma garota que possui tal castidade, casar-se torna-se fácil. O hímen é uma membrana fina e carnuda, que fecha parcialmente a boca (entrada) da vagina. Ele possui uma abertura central, que pode ser arredondada ou alongada. Normalmente, um dedo pode ser introduzido pela abertura sem romper o hímen. Quando a garota tem uma relação sexual, o hímen é esticado e rompido pelo pênis ereto. Isso pode vir acompanhado de um certo desconforto e sangramento. Levou metade de um ano até

encontrarmos nossa primeira virgem voluntária. Nós pudemos tirar fotos dela de boa qualidade, usando uma técnica fotográfica especial. Você verá não somente fotos do órgão genital dela, mas do próprio HÍMEN! E, claro, você pode baixar vídeos exclusivos de hímen e defloração em alta definição! Assista como garotas perdem sua virgindade bem em frente a nossa câmera! Lindas garotas virgens, fotos de hímen, bucetas adolescentes suculentas, vídeos reais de defloração, histórias reais... sem roteiros! Apenas emoções reais gravadas instantaneamente (tradução nossa)⁴.

A Sequência Discursiva 4 traz atenção especial ao hímen, o qual é descrito como um “frágil objeto”, e como uma “membrana fina e carnuda, que fecha parcialmente a boca (entrada) da vagina”. Nesse momento, alguns pontos pedem atenção, a começar pela caracterização do hímen como um objeto frágil, fazendo ressoar a facilidade de perdê-lo, deixar de tê-lo. Jogando luz à opacidade dos sentidos em jogo, pode-se apreender a necessidade direcionada à proteção para com a membrana, uma vez que essa, rúptil, não oferece maiores resistências a uma possível destruição irrecuperável. A passagem “normalmente, um dedo pode ser introduzido pela abertura sem romper o hímen” se relaciona também com esse contexto, operando enquanto uma recomendação de até onde seria seguro ir sem oferecer riscos ao hímen: um dedo.

Em outra passagem, a sequência discursiva relembra a importância da virgindade feminina, dizendo que “em muitas sociedades, a virgindade de uma garota antes do casamento é considerada uma grande virtude”, facilitando seu matrimônio. Sabe-se que em outrora, isso constituía uma verdade ampla também no contexto ocidental. Uma leitura possível é de que a atenção para a fragilidade do hímen - bem como da virgindade feminina como um todo - se relaciona a esse caráter de “grande virtude”, ainda em funcionamento nas tramas da formulação e constituição do discurso. Além disso, o trecho esclarece que “uma garota que nunca teve relação sexual (uma virgem) deveria ter seu hímen intacto”; demonstrando o valor dispensado ao hímen quando o assunto

⁴ Fonte: <https://www.defloration.tv/>. Acesso em: 10 out. 2021.

é essa virtude que é a castidade feminina. Em realidade, como mencionamos, um hímen “intacto” não é equivalente a inexperiência sexual – mesmo em termos de penetração – e tampouco o contrário é verdade, o que na SD não aparece.

Os dizeres sobre o hímen aqui materializados pedem um olhar para sua filiação com um recorte do interdiscurso. Outrora submetidas à exigência de serem virgens para que pudessem contrair matrimônio, em alguns casos tendo a necessidade de que tal castidade fosse comprovada até mesmo por meio de lençóis com sangue à mostra (BEAUVOIR, 2016), a relevância dispendida ao hímen remonta a um processo discursivo ainda em curso. Mesmo nos dias atuais, em determinadas regiões e grupos sociais e/ou religiosos, a ausência do hímen pode ser não somente um impeditivo para o casamento, como motivo de graves represálias sociais, ou ainda encarado como um pecado (COOK; DICKENS, 2009; HEGAZY; AL-RUKBAN, 2012; SMERECNIK *et al.*, 2010). Tudo isso vem significar na SD analisada, em um processo não estanque no qual tais redes de memória são atualizadas e redefinidas.

A sequência apresenta uma fórmula normatizante para a existência/ rompimento ou não do hímen. Inclusive ao salientar que “quando a garota tem uma relação sexual, o hímen é esticado e rompido pelo pênis ereto. Isso pode vir acompanhado de um certo desconforto e sangramento”. Transparece um movimento pelo qual se tenta fixar sentidos para a perda da virgindade feminina, silenciando aqueles que escapam à memória do sangue como prova, da relação heterossexual como única possibilidade legítima, do “pênis ereto” como interventor necessário. E embora outros sujeitos que não homens cisgênero possam possuir um pênis, as condições de produção que cercam a “Defloration TV”, bem como os demais recortes, demonstram que não são esses sujeitos que aqui estão considerados e discursivizados.

A sequência se encerra com uma chamada para o público, convidando-os a assistir “como garotas perdem sua virgindade bem em frente à nossa câmera”, e dando mais detalhes sobre o que encontrarão no conteúdo assinado:

“lindas garotas virgens, fotos de hímen, bucetas adolescentes suculentas, vídeos reais de defloração, histórias reais... sem roteiros”. Novamente, pede atenção o fato de o recorte não mencionar “mulher(es)”, mas sempre palavras como “garota” e “jovem”, para se referir às participantes dos vídeos, apelando para uma delimitação que alude à juventude. Isso vai ainda mais longe na passagem “bucetas adolescentes suculentas” - no original, “juicy teen pussies” -, que, ao ser citada em uma chamada que visa convencer o leitor a assinar a plataforma, demonstra que este seria um ponto considerado pelo sujeito do discurso como não só desejado pelo público, como capaz de fisgá-lo. Salieta-se ainda o fato de se tratarem de “vídeos reais de defloração, histórias reais... sem roteiros”, conferindo importância ao caráter alegadamente verídico do que se expõe nas produções: para vender, não basta ensaiar que essas garotas seriam virgens, é preciso defender que sejam virgens de verdade; é preciso testemunhar, sem dúvidas de sua autenticidade, o rompimento do hímen. Dito isso, partiremos para outro momento de nossa análise.

Em seu perfil na plataforma de vídeos pornô *PornHub*, intitulado como “Defloration TV”, foram disponibilizados cerca de trezentos vídeos. Trata-se de prévias do conteúdo produzido, uma vez que o acesso na íntegra demanda pagamento de mensalidade. Além das produções audiovisuais, a “Defloration TV” é também responsável por alimentar dois *blogs*: o “Blog of the Virgin Whisperer”, composto por publicações assinadas por Tommy - um dos atores pornôs que gravam os filmes de “defloração” -, e o “Virgin’s Secrets Blog”, formado por relatos das mulheres que participaram das produções do *site*. A declaração oficial é de que os conteúdos desses *blogs* são escritos pessoalmente por aqueles que os assinam, no entanto, não é possível averiguar a veracidade de tal fato.

Outras alegações também carecem de comprovação, por exemplo, a própria constatação de que se tratam de mulheres virgens reside apenas na versão do *site* e nas evidências fornecidas pelo mesmo - as participantes supostamente passam por um processo de reconhecimento da virgindade por

meio de entrevistas e exames para apuração do estado de seu hímen, o qual é também fotografado e gravado. No entanto, como o que nos interessa neste trabalho é a análise dos discursos produzidos, isso não fere o desenvolvimento da pesquisa.

Dito isso, a Sequência Discursiva 5 foi extraída de um texto assinado por Tommy - o ator mais recorrente nos vídeos do *site* -, publicado no “Blog of the Virgin Whisperer”. Na publicação, o ator relata o que seriam, segundo ele, as sensações e sentimentos vivenciados ao ter relações sexuais com “uma virgem”, e discorre sobre sua motivação para realizar a atividade que desempenha na “Defloration TV”.

SD 5. Claro que estou emocionado em descobrir que eu tenho uma nova cena para fazer com uma atriz pornô linda, que eu posso ou não já ter fodido antes; mas são essas virgens, essas virgens fantásticas com todos seus medos e inseguranças e sentimentos estranhos, que eu vivo para foder [...] Esse sentimento especial de tomar uma virgem é parte da alegria do meu “trabalho” (tradução nossa)⁵.

No recorte é apresentado um contraste, sobre o qual trataremos agora. O autor da postagem alega que embora se sinta bem em gravar cenas de conteúdo adulto com profissionais do meio, na realidade, as garotas virgens que participam de produções da “Defloration TV” - normalmente inexperientes na indústria pornográfica - são quem realmente ele viveria “para foder”. Tal propensão é justificada, no trecho, por fatores como os “medos e inseguranças e sentimentos estranhos” dessas garotas, e pelo “sentimento especial de tomar uma virgem”. Nesse entrelaçamento de sentidos se materializam algumas noções, como a de que seria um qualificativo de mulheres virgens que essas fossem repletas de sentimentos tais como o medo e a insegurança, o que se relaciona à alegria de “tomá-las”. Para discutir a esse respeito, cabe retomar algumas das noções que guiam o presente trabalho. Conforme descrito por Pêcheux (2014),

⁵ Fonte: <https://blog.defloration.com/2016/04/04/how-many-of-you-have-really-fucked-a-virgin/>. Acesso em: 10 out. 2021.

[...] propomos chamar interdiscurso a esse “todo complexo com dominante” das formações discursivas, esclarecendo que também ele é submetido à lei de desigualdade-contradição-subordinação que, como dissemos, caracteriza o complexo das formações ideológicas. Diremos, nessas condições, que o próprio de toda formação discursiva é dissimular, na transparência do sentido que nela se forma, a objetividade material contraditória do interdiscurso, que determina essa formação discursiva como tal, objetividade material essa que reside no fato de que “algo fala” (*ça parle*) sempre “antes, em outro lugar e independentemente”, isto é, sob a dominação das formações ideológicas (PÊCHEUX, 2014, p. 149, grifo do autor).

Assim sendo, o uso da palavra “tomar” é um ponto de interesse, sendo associado a um “sentimento especial”. Ao ter relações sexuais com uma virgem, o que se toma dela? Ela por completo? Uma parte dela? Sua virgindade? Seu hímen? Sua inocência - em acordo com o que foi visto na SD 3? Caberiam aqui diferentes leituras acerca de tais interrogações. O que está posto no discurso por um efeito metonímico é que algo se toma, fazendo ressoar a memória que circunda a sexualidade feminina, bem como sua virgindade, em uma historicidade marcada pela posse e pela regulação masculina, no contexto de um sistema patriarcal. Nesse âmbito, estudos posteriores podem ser proveitosos.

O sujeito falante não possui acesso, entretanto, à dimensão de que esse “tomar” não nasce consigo, no momento de sua fala. Também os possíveis significantes que poderiam vir a preencher esse espaço – daquilo que se toma – não passam a existir a partir desse momento; pelo contrário, estão pré-anunciados de acordo com as relações de desigualdade-contradição-subordinação sob as quais se organiza a FD que o domina. Formação discursiva essa que se constitui enquanto um recorte do interdiscurso em que a mulher é falada como propriedade do homem, e em que à virgem são associados o medo, a insegurança; promovendo assim atualizações dessa memória.

Ademais, a virgindade aqui aparece discursivizada como fator determinante para a predileção pelas participantes virgens em detrimento de atrizes da indústria, uma vez que essa predileção persiste independentemente

de que o ator “possa ou não já ter fodido antes” as atrizes em questão. O que está em jogo predominantemente não é a primeira experiência entre dois indivíduos que nunca se relacionaram anteriormente, mas sim, ser o primeiro a penetrar uma mulher virgem - eis aqui a fonte desse dito “sentimento especial”.

Ainda no mesmo *blog*, em uma publicação de 2016, é anunciada uma modalidade de produção customizada, em que membros assinantes do site poderiam submeter o pedido de uma fantasia a ser realizada com uma mulher virgem. Se aceito, o pedido seria produzido de forma personalizada para o membro, sob a condição do pagamento de uma taxa. A sequência discursiva a seguir trata de forma mais completa acerca do serviço.

SD 6. Em nossa função “Você pede, Nós filmamos”, membros atuais podem submeter suas fantasias com virgens e nós iremos filmá-las para você. Por uma taxa, baseada no excesso de custos envolvidos na transformação da sua fantasia especial em um vídeo (entre USD \$500 a USD \$2000), nós forneceremos muitos benefícios. Primeiramente, nós não podemos gravar todas as fantasias que forem submetidas [...] Sua virgem será selecionada para combinar com a virgem da sua fantasia o mais próximo possível e nós te enviaremos a sessão de fotos dela, bem como algumas fotos exclusivas que nunca serão compartilhadas, elas são suas para desfrutar. Finalmente, quando a produção estiver completa, você receberá seu próprio vídeo da sua fantasia bem antes do lançamento público no nosso site [...] Esse é o tratamento perfeito para dar a si mesmo ou surpreender alguém especial. Pode ser feito para o apreciação de mulheres, um ótimo presente para homens noivos, ou o presente perfeito para o homem (ou mulher) que já tem tudo (tradução nossa)⁶.

A Sequência Discursiva 6 traz detalhamentos sobre essa opção de adquirir conteúdo personalizado envolvendo mulheres virgens, sendo que, para contratá-la, é preciso já ser um membro pagante do *site*. A promessa é a de transformar “suas fantasias com virgens” em realidade - ou o mais próximo

⁶ Fonte: <https://blog.defloration.com/2016/09/16/there-are-virgins-and-then-there-are-virgins/>. Acesso em: 10 out. 2021.

disso - por meio de um vídeo. A oferta de uma modalidade como essa pressupõe a existência de demanda do público, o que se confirma pelo próprio fato de a produtora se sustentar há décadas e possuir uma clientela sob assinatura. Além disso, atesta-se que esse público possui “fantasias com virgens”. A cobrança de uma taxa variando, à época, entre quinhentos e dois mil dólares, corrobora o viés mercadológico por trás da oferta; ainda que o valor seja alegadamente voltado aos custos da produção, esse vídeo posteriormente entraria no *site*, gerando ainda outros lucros para a “Defloration TV”. Os efeitos de sentido transmitem, portanto, a ideia de que há a disposição de comprar/pagar pela realização de tais fantasias, embora a produtora esclareça também que nem todas elas poderiam ser gravadas, o que abre reflexões acerca da natureza de tais fantasias “ingraváveis”. O próprio nome dado à modalidade, “Você pede, nós filmamos”, aponta a relação de prestação de serviços estabelecida entre o *site* e seus clientes.

Quanto à concretização do serviço, o recorte discorre sobre a adequação entre a escolha da protagonista e o gosto do cliente; assim, “sua virgem será selecionada para combinar com a virgem da sua fantasia o mais próximo possível”. A oferta abrange, portanto, não só a compra do material produzido por meio do corpo dessa mulher, mas também a escolha por suas características, visando atender aos desejos do requisitante. A filmagem de fantasias personalizadas por si só também flagra esse poder de escolha do comprador: já não parece bastar assistir virgens em sua primeira relação sexual, é proveitoso ainda definir quem é essa mulher virgem, e como a perda da virgindade ocorrerá. A tentativa de fidelizar o cliente passa, portanto, por esse apelo à personalização do conteúdo a ser consumido, por meio do qual o pagante poderia obter a “sua virgem”, somente sua, que aqui é discursivizada de modo a atender à fantasia do homem.

Não só isso, por meio da designação da mulher como “sua virgem”, materializa-se a noção de que adquirir o vídeo acarreta, de alguma forma e em algum nível, a aquisição dessa virgem para si. O cliente recebe também a sessão

de fotos realizada com essa mulher, bem como “algumas fotos exclusivas que nunca serão compartilhadas, elas são suas para desfrutar”. Tal qual a virgem, essas fotos são suas - aqui, para sempre -, e são exclusivas; ou, ao menos, são faladas dessa forma. Quanto às possíveis recomendações de quem poderia se interessar em adquirir o conteúdo, a sequência discursiva traz alguns exemplos, tais quais: um presente para si mesmo ou para alguém especial; podendo ser também para “o apreçamento de mulheres”; um presente adequado - mais do que adequado, “ótimo” e “perfeito” - para homens noivos e/ou “para o homem (ou mulher) que já tem tudo”. Sobre isso, é de nossa intenção tecer alguns comentários.

A constatação de que esse serviço seria “o presente perfeito para o homem (ou mulher) que já tem tudo”, implica a suposição de que essa pessoa, que tem tudo, ainda não teria uma virgem, o que justifica que este seja um presente perfeito - a oferta daquilo que não se tem. Aqui, bem como na passagem “pode ser feito para o apreçamento de mulheres”, emerge a afirmação de que o serviço também pode ser adquirido por mulheres, embora essa possibilidade apareça em segundo plano. Ainda que encomendados por mulheres, tudo indica que tratar-se-iam de vídeos protagonizados por outras mulheres virgens, uma vez que as criações da produtora são estreladas por mulheres virgens e atores homens - ou, em menor número de casos, mulheres virgens e seus namorados, virgens ou não. Em nossa pesquisa, não foram encontrados materiais em que homens virgens tivessem sua primeira relação sexual com atrizes, por exemplo; e a produção atende predominantemente a uma lógica heteronormativa.

O serviço é também anunciado como “um ótimo presente para homens noivos”, suscitando algumas ponderações. Chama a atenção o dizer de que a um homem comprometido, poderia interessar ser presenteado com um vídeo referente a uma fantasia sexual com outra mulher, virgem. O recorte nos incita a lembrar das frequentes despedidas de solteiro, comemorações muito representadas em filmes e séries como eventos com a presença de *stripers* que performam *shows* particulares para o noivo e seus convidados. Ainda que isso

não se confirme como unanimidade na realidade, é possível atestar que esses aspectos perpassam o imaginário quando se trata de festas com essa temática. Aqui, o possível presente sugerido pela “Defloration TV” parece atualizar esses sentidos, a tal ponto que não são necessárias justificativas do porquê esse seria um “ótimo presente para homens noivos”; pelas tramas do interdiscurso que vem a determinar o intradiscurso, a constatação funciona como um já-sabido que prescinde explicações.

Considerações finais

No decorrer do presente artigo foram analisados dois verbetes encontrados em destaque em buscas no *Google*, referentes às palavras “deflorar” e “defloração”, bem como diferentes sequências discursivas relacionadas à produtora de conteúdo explícito “Defloration TV”; com o objetivo de compreender o que está em jogo em discursos em circulação sobre a virgindade feminina, e se e como tais discurso promoveriam a virgindade feminina enquanto fantasia sexual e/ou fetiche masculino. Dessa forma, cabe citar que as sequências discursivas obtidas pelos canais de comunicação da produtora respondem a uma lógica de heteronormatividade e cisnormatividade; além de associarem a virgindade exclusivamente a mulheres jovens, e restringirem a perda da virgindade feminina ao rompimento do hímen por intermédio de um homem e de um pênis, silenciando sentidos outros.

A análise permitiu apreender pontos como a associação da mulher virgem com uma inocência discursivizada como certa e intrínseca, que se perderia junto ao rompimento do hímen. Opera ainda um movimento pelo qual o hímen, de misterioso, passa a ocupar um local de fetichismo, devendo ser observado em alta resolução por meio de técnicas avançadas, visando satisfazer os clientes do *site*. O discurso assinala um movimento de diminuição do caráter de mistério do hímen, aumentando sua fetichização. De pouco visto, ele passa a ser documentado por meio de fotografias e vídeos de alta qualidade,

testemunhado em todo seu potencial de erotização; ao mesmo tempo em que se salienta sua fragilidade, invocando assim um apelo a sua proteção.

O discurso traz ainda a preferência de um dos atores da “Defloration TV” por seus trabalhos envolvendo o ato de “tomar” garotas virgens - em oposição a outros trabalhos com atrizes da indústria pornográfica -, o que se justifica por sua condição de virgens repletas de sentimentos tais quais o medo e a insegurança. Por fim, a oferta de uma modalidade de produção de vídeos personalizados visando atender a diferentes “fantasias com virgens” dos clientes da plataforma, marca a possibilidade de escolha da mulher virgem que protagonizará o vídeo encomendado, bem como da forma como essa relação sexual ocorrerá; compra por meio da qual adquire-se não só o material produzido, mas a própria mulher em alguma instância - se não em realidade, ao menos no campo do discurso.

Por conseguinte, diante dos resultados alcançados, algumas reflexões se fazem presentes. Sabe-se que, em sociedades em que a castidade da mulher constituía fator decisivo para obter um matrimônio reconhecido perante a sociedade, a virgindade feminina funcionava enquanto moeda de troca entre famílias e noivos, como já exposto por Knibiehler (2016). Ao olhar o *corpus* aqui selecionado, poder-se-ia questionar se nele também essa virgindade é discursivizada como moeda de troca; para nós autoras, porém, é possível a leitura de que os sentidos transformaram-se, de tal forma que, sem negar essa memória, a virgindade da mulher ascende de objeto de troca para produto final de consumo.

Pela atualização em jogo na língua, o que antes era considerado um bem a ser obtido enquanto propriedade privada - tal qual a mulher -, passa a integrar um produto de propriedade praticamente pública, consumível por qualquer um que se dispor a pagar uma assinatura em troca do acesso a esse material - ou ainda, que se contentar em assistir as prévias publicadas de forma gratuitamente. Assim, em uma sociedade em que a requisição da virgindade da noiva perde espaço, abre-se a possibilidade de manter funcionando por décadas uma produtora que vende vídeos de mulheres virgens.

Referências bibliográficas

ALEXANDRIAN, Sarane. **História da literatura erótica**. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

ALTMANN, Helena. Educação sexual e primeira relação sexual: entre expectativas e prescrições. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 15, n. 2, p. 333-356, maio/ago. 2007. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/S0104-026X2007000200004>. Acesso em: 10 out. 2021.

ALTHUSSER, Louis. Ideologia e Aparelhos Ideológicos de Estado (Notas para uma investigação). In: Theodor W. Adorno *et al.* **Um mapa da ideologia**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

ARALDI, Inês Staub. A carapuça da discórdia: uma análise dos discursos que emanam de um gesto presidencial. **Linguagem em (Dis)curso**, Tubarão, v. 5, n. 2, p. 323-335, jan./jun. 2005. Disponível em: https://portaldeperiodicos.animaeducacao.com.br/index.php/Linguagem_Discurso/article/view/313. Acesso em: 15 jan. 2022.

BEAUVOIR, Simone de (1949). **O segundo sexo**. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016. v. 1 e 2.

CASTRO, Mary Garcia; ABRAMOVAY, Miriam; SILVA, Lorena Bernadete da. **Juventude e sexualidade**. Brasília: UNESCO Brasil, 2004.

COOK, Rebecca J.; Dickens, Bernard M. Hymen reconstruction: ethical and legal issues. **Int J Gynaecol Obstet**, v. 107, n. 3, p. 266-269, dez. 2009. Disponível em: <https://obgyn.onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1016/j.ijgo.2009.07.032>. Acesso em: 22 jan. 2022.

COURTINE, Jean-Jacques. Definição de orientações teóricas e construção de procedimentos em Análise do Discurso. **Policromias**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 14-35, jun. 2016. Disponível em: <https://revistas.ufjr.br/index.php/policromias/article/view/4090>. Acesso em: 22 jan. 2022.

ENGELS, Friedrich (1884). **A origem da família, da propriedade privada e do Estado**. São Paulo: Boitempo, 2019.

FRIEDAN, Betty (1963). **A Mística Feminina**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2020.

HEGAZY, Abdelmonem Awad; AL-RUKBAN, Mohammed O. Hymen: facts and conceptions. **The Health**, v. 3, n. 4, p. 109-115, 2012.

MALDIDIER, Denise. **A inquietação do discurso: (re)ler Michel Pêcheux hoje**. Campinas: Pontes, 2003.

MILLETT, Kate (1970). **Política Sexual**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1974.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **Análise de Discurso: princípios e procedimentos**. Campinas: Pontes Editores, 2020.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **Interpretação: autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico**. 5 ed. Campinas: Pontes Editores, 2007.

PÊCHEUX, Michel; FUCHS, Catherine. A propósito da análise automática do discurso: atualização e perspectivas (1975). *In*: GADET; Françoise; HAK, Tony (org.). **Por uma análise automática do discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux**. 5 ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2014.

PÊCHEUX, Michel (1975). **Semântica e Discurso: uma crítica à afirmação do óbvio**. 5 ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2014.

PETRI, Verli. O funcionamento do movimento pendular próprio às análises discursivas na construção do “dispositivo experimental” da análise de discurso. *In*: PETRI, Verli; DIAS, Cristiane. **Análise de Discurso em Perspectiva: teoria, método e análise**. Santa Maria: Ed. da UFSM, 2013.

SMERECNIK, Chris *et al.* An exploratory study of Muslim adolescents' views on sexuality: Implications for sex education and prevention. **BMC Public Health**, v. 10, artigo 533, 2010. Disponível em: <https://bmcpublikealth>.

biomedcentral.com/articles/10.1186/1471-2458-10-533. Acesso em: 22 jan. 2022.

SOUSA, Lucília Maria Abrahão e; GARCIA, Dantielli Assumpção; FARIA, Daiana de Oliveira. Paradigma indiciário, língua-concha, recorte e funcionamento: a metodologia em AD. **Línguas e Instrumentos Linguísticos**, n. 33, p. 93-108, jan./jun. 2014. Disponível em: <http://www.revistalinguas.com/edicao33/artigo4.pdf>. Acesso em: 10 out. 2021.

ZUCCHI, Vanessa. Do prazer do texto ao prazer da crítica. **Revista Investigações**, Pernambuco, v. 27, n. 1, p. 1-13, jan. 2014. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/INV/article/view/492>. Acesso em: 10 out. 2021.

BRUXAS DE PIRABAS: DIVERSIDADE RELIGIOSA E AS INTOLERÂNCIAS NO ESPAÇO ESCOLAR

*Laydiane do Socorro Nascimento Pinheiro
Wanderleia Azevedo Medeiros Leitão*

Introdução

O presente artigo é fruto de uma pesquisa de mestrado que teve como inspiração as experiências de uma das pesquisadoras que atualmente é coordenadora pedagógica de uma escola pública estadual (cenário da pesquisa), e moradora da cidade litorânea, denominada São João de Pirabas, no Estado do Pará. A referida cidade destaca-se por sua riqueza mítica e cultural, materializada na narrativa da “Pedra do Rei Sabá”, das “princesas Jarina e Mariana” e de cidadãos/ãs locais, com suas diferentes religiões, católicos/as, evangélicos/as e umbandistas, provindos/as do afro-brasileiro.

A questão da pluralidade religiosa no contexto escolar, nem sempre é vista como algo comum, assim como, não é tratada como deveria ser, principalmente por esse segmento social, que numa perspectiva inclusiva, poderia ser a gênese do acolhimento, de todas as pessoas, independentemente de suas características individuais, seus credos, seus valores, suas preferências de modo de vida.

Essa afirmativa está relacionada a fatores excludentes, ocorridos com estudantes numa escola pública do Município de São João de Pirabas, no Estado do Pará, pelo simples fato, dos/as mesmos/as serem do candomblé, praticantes de religiões de matrizes africanas. O medo de serem estigmatizados/as, rotulado/as, causa suas invisibilidades, e provoca a negação de suas identidades, no próprio ambiente escolar.

Essas práticas excludentes, regadas de preconceitos e discriminações veem se perpetuando, por meio de ações pedagógicas que não consideram a pluralidade religiosa no contexto escolar. Via de regra, a escola aborda temas sobre religião, cultura, como se nesse espaço, houvessem somente estudantes católicos/as e “evangélicos/as.”¹. Nesse sentido, destaca-se dois acontecimentos que nortearam o desenvolvimento dessa investigação. Um em 2012 quando assumi temporariamente a direção da escola, presenciei uma estudante umbandista que sofreu *bullying* dos colegas com expressões humilhadoras e intolerantes, quando circulava nos corredores da escola, a chamavam de “bruxa”, “cadê sua vassoura”, chorava às escondidas por causa da tamanha crueldade e desrespeito com o Outro. A partir daquele dia constrangedor, a estudante não quis mais estudar. A gestão ao saber do ocorrido procurou a estudante em sua residência e sugeriu a mesma trocar de turno, uma vez que não se sentia confortável no turno que antes havia sido matriculada. Outro acontecimento em 2018 foi elaborado e desenvolvido um projeto na Escola, em questão, sobre diversidade religiosa, uma das ações seria a realização de cultos ecumênicos. Para tanto, foram convidados para participar dos referidos cultos, líderes religiosos cristãos, mas, não se pensou em incluir entre os convidados, os líderes de matrizes afroindígenas. Assim, estudantes umbandistas e do candomblé, ficaram sem representação de sua liderança espiritual, por muito tempo, ou seja, esses/essas estudantes sempre ficavam excluídos/as das programações culturais da escola.

Nesse trabalho apresentam-se marcas de mulheres estudantes que são estigmatizadas por pertencerem a religiões afro-indígenas, pertencentes de uma localidade, São João de Pirabas, considerada mística, encantada, justamente por sua religiosidade, seu sincretismo religioso, ao saudar o Rei Sabá, e o Santo São Benedito.

¹ Nota-se o termo entre aspas, por considerar-se que católicos, também são evangélicos, uma vez que seguem as escrituras da Bíblia, o livro sagrado do Cristianismo.

São João de Pirabas: um lugar encantado

De acordo com o documento de Estatística Municipal de São João de Pirabas (2008), a origem desse município é de meados do século XIX. Era um povoado localizado em terras do município de Salinópolis. No dia 22 de outubro de 1901, pela Lei nº 697, o local foi reconhecido como vila do referido município, sendo conhecido como um ponto terminal de navegação chamado distrito “Amazon River Company”, na Zona do Salgado, contribuindo com o progresso da cidade. No ano de 1930 houve algumas modificações na área patrimonial de Salinópolis, o distrito de São João de Pirabas passou a fazer parte do município de Maracanã até 1933, que por meio do Decreto Estadual nº1.002, de 30 de junho de 1933, volta a pertencer ao município de Salinópolis. A partir de 1962, São João de Pirabas deixou de fazer parte da cidade de Salinópolis passando a ser área patrimonial do recém-criado município de Primavera. Contudo, no dia 10 de maio de 1988, por meio da Lei nº5.453 aprovada pelo governador vigente da época, Hélio da Mota Gueiros, o distrito passa a ser emancipado e reconhecido como município São João de Pirabas.

O município é organizado, nele encontra-se a praia do Castelo que fica na Ilha de Fortaleza, a qual se constitui como um cenário para pesquisas científicas com ricas possibilidades de conhecer o desconhecido fenômeno que precisa ser estudado, para compreender o Outro, sua cultura, história, crenças, valores religiosos. Dentre os quais destaca-se a do Rei D. Sabá (de Pirabas), interrelacionada com a história do Rei D. Sebastião (de Portugal).

Maués (2005) evidencia estudos sobre a história do português Rei D. Sebastião, que morreu durante uma batalha de Alcácer-Quibir no século XVI, com os adversários mouros do norte da África. Nessa guerra, Portugal perdeu, ficando sobre domínio da Espanha, em 1580 estendendo-se por mais anos. Essa trágica derrota de Portugal ficou na história desse país, como se fosse uma lenda, “[...] segundo a qual D. Sebastião não morreria, mas se encantara, devendo em breve retornar à Europa com seus exércitos para libertar seu povo

do domínio estrangeiro” (MAUÉS, 2005, p.263). Com base nos fundamentos da história e nos mistérios que envolvem São João de Pirabas, pode-se dizer que o Rei Sebastião, é o Rei Sabá. Conforme o exposto a seguir.

No município de São João de Pirabas, na Ilha de Fortaleza, tem-se a praia do Castelo, local onde fica a segunda morada do Rei Sabá. Maués (2005) visitou esse lugar em 1986. O autor relata que a Morada do Rei é menos famosa e de difícil acesso, destaca que na praia do Castelo existem ainda a “Pedra do Rei Sabá” e o “coração da princesa”. Segundo Maués, a pedra é comum e mede aproximadamente um metro de altura e nas suas proximidades observou outra pedra “[...] de cor branca, deitada sobre a areia da praia, em forma de coração.” (p. 264).

São João de Pirabas é uma cidade de terra mítica, recebe visitantes com frequência, principalmente no dia 20 de janeiro, devido a festa do Santo Sebastião, considerado um mártir para os católicos e a festividade do Rei Sabá, para os religiosos de matriz afroindígena, Oxóssi. É comum durante a festividade dedicada a essas divindades, os/as pagadores/ras de promessas e devotos, visitando a Pedra do Rei Sabá. A esse respeito, Maués (2005, p. 265), relata:

A pedra do rei Sabá é objeto de culto dos adeptos do catolicismo, da pajelança e dos cultos de origem africana. Ela está sempre cheia de velas, fitas do tipo das que se colocam em santos, e oferendas de toda sorte, sobretudo bebidas alcoólicas e tabaco. Percebi que muitas pessoas confundem o rei Sabá com o santo católico São Sebastião e fazem promessas a ele, que são pagas com as oferendas, que também são ali colocadas por adeptos da umbanda, por exemplo [...].

Diante dessa perspectiva, é importante esclarecer sobre a diversidade da vida religiosa do caboclo amazônica com crenças e rituais peculiares da religião afroindígena. Nobre (2021, p.120) menciona que no “contexto amazônico, as práticas e os ritos do catolicismo popular representam na cultura cabocla amazônica [...]”. Inclusive nessas práticas estão relacionadas aos santos

católicos e os encantados, que nas crenças do povo amazônico possui uma correlação, mas, são situados em extremidades diferentes.

De acordo com Maués (2005, p. 261), existem diferenças entre santo e encantado, que respectivamente, “o verdadeiro santo é aquele que está no céu, isto é, alguém que já morreu e, por ter alcançado a salvação, encontra-se vivendo nesse lugar, em companhia de Deus, dos anjos e dos “espíritos de luz”. Suas imagens ou semelhanças foram, na crença popular, “deixadas por Deus na terra”, os encantados são “ao contrário de santos, não morreram, mas se encantaram”

Segundo Ferreti (2008,p.2),os encantados não são considerados espíritos de pessoas mortas, estão relacionados a “outra categoria de seres espirituais”. Nobre (2021, p. 120) salienta que “o encanto é um lugar considerado sagrado, pois é um espaço onde sempre se deve “pedir licença” para adentrar”. E ainda cita que:

[...] o conceito de “encantado” deve sua possível origem “a crenças populares que o colono português ou europeu fundiu às do habitante indígena ou mestiço. Ao mesmo tempo, adaptam-se à cultura contemporânea, desligando-se do corpo de ideias religiosas a que pertenciam primitivamente”. (NOBRE, 2021, p.123).

Ferreti (2008) acrescenta que o encanto é o lugar em que vive o encantado que pode ser nos rios, mata, água doce ou salgada, um ambiente descrito, inclusive pode ser nas pedreiras, “Os locais de encantaria são descritos pelos médiuns como lugares de muita energia, de muito poder, de uma força inexplicável ou como lugares de muito mistério, de muita “mironga”, de muito segredo.” (FERRETI, 2008, p. 04).

Na praia do Castelo, o encanto do Rei Sabá, pode-se dizer que foi obra da natureza, pois ela encarregou-se de entalhar uma pedra que de longe parece com um homem. Nessa pedra há uma base que foi construída pelo gestor municipal, e ainda foram construídas imagens dos encantados Jarina, Cabocla Mariana e Zé Raimundo, de Iemanjá e da Pedra do Rei Sabá. Mas

infelizmente, paulatinamente as imagens vão se quebrando em consequência da movimentação da maré, menos a pedra do Rei Sabá que até o momento não foi alterada.

É interessante elucidar que a sociedade pirabense em sua maioria considera a festa do dia 20 de janeiro, Rei Sabá, apenas como um momento cultural, como destaca os pesquisadores Freitas e Veras (2020,293) “A encantaria de Rei Sabá nunca saiu desse plano de ação política”, o poder executivo investiu em divulgação do evento, mobilizando as pessoas para participar, dessa forma, gera renda aos moradores da região.

O evento é um dos maiores para o turismo e com essa ação política, enfraquece o objetivo maior do encanto que é conhecido como sagrado. Pois, como já dito por Nobre (2021, p.124) “O encanto é um lugar considerado sagrado, pois é um espaço onde sempre se deve “pedir licença” para adentrar.” Muitas pessoas céticas participam da festa, atraídas pelo lazer, pelas músicas, pelos cantores, pelas bebidas e não pelo sentido religiosos, assim, não respeitam o ambiente santo, com manifestação da divindade, como concebida pelos admiradores, devotos e principalmente pelos/as religiosos/as afroindígena que acreditam, depositam sua fé, fazendo oferendas e rituais para os encantados.

Na festividade do Sebastianismo, percebe-se claramente a existência do secretismo religioso que de acordo com Vasconcelos e Silva (2019, p.6) “[...] nas Ciências da Religião o termo sincretismo começa a ser utilizado como *terminus technicus* para analisar o processo de fusão de diferentes mitos e tradições religiosas.” e “[...] o sistema simbólico católico foi utilizado pelos negros como estratégia, muitas vezes consciente, de resistência, ao disfarçarem os seus Orixás sob o manto dos santos católicos” (p. 10).

Diante dos estudos e das vivências a respeito da temática em questão, sabe-se que no mais íntimo das pessoas, carrega-se a ideologia, o pensamento e a crenças do caboclo, da cabocla amazônica, que ainda se manifesta na contemporaneidade. Assim de forma inconsciente e sem muito conhecimento, se cai no erro do preconceito, do julgamento e da intolerância,

por não saber a origem da religiosidade do Outro, seja de matriz umbandista, indígena e ainda de raízes espirituais, herdada do indígena, do negro e do mestiço.

Essa falta de conhecimento, atrelada a questão do preconceito, da discriminação, da intolerância atinge a escola, e favorece a efetivação de ações pedagógicas excludentes, desconsiderando-se as especificidades e necessidades de estudantes, tornando-os/as invisíveis em seus ambientes escolares, simplesmente por serem negros/as, gordos/as, pessoas com deficiências, pessoas do candomblé, pessoas da umbanda.

Para esse estudo, foca-se mulheres estudantes de religiões afroindígenas, sabendo-se que a questão da religiosidade na escola, ainda é um tema polêmico e delicado, tendo a escola o dever de assegurar a todos/as os/as estudantes, a garantia de seus direitos, com base na diversidade, assim como combater todo e qualquer tipo de discriminação e não praticar o proselitismo.

A invisibilidade das estudantes na escola

A pesquisa foi desenvolvida em uma Escola pública, estadual, de Ensino Médio localizada na Zona Urbana no município de São João de Pirabas, no Estado do Pará. atende aproximadamente 1200 estudantes na idade entre 15 a 40 anos, residentes na Zona Urbana e Rural. O olhar aqui é direcionado às estudantes, mulheres pertencentes a diferentes religiões, porém, foca-se principalmente as que são discriminadas por pertencerem a religião afroindígena.

Os dados da pesquisa demonstraram que as estudantes são religiosas, frequentam a religião católica, evangélica e religião afroindígena. As umbandistas e do candomblé participam das festividades dos terreiros e visivelmente assumem em público sua religião, somente na festividade do Rei Sabá, que acontece no dia 20 de janeiro de cada ano. Vale ressaltar que umas das estudantes entrevistadas têm opção religiosa de matriz afroindígena

possui fortemente uma ligação nas tradições locais, como na festa do Rei Sabá, sofrendo preconceitos no espaço escolar. A esse respeito Silva (2004, p. 02) destaca que:

[...] é importante lembrar que as religiões são parte importante da memória cultural e do desenvolvimento histórico de todas as sociedades. Desse modo, o ensino de religiões (e não de uma religião) na escola não deve ser feito para defesa de uma delas, em detrimento de outras, mas discutindo princípios, valores, diferenças e tendo em vista – sempre – a compreensão do outro.

Considerando que a religião é também de cunho cultural, as estudantes da escola vivem em um espaço escolar que a diversidade precisa estar mais presente. É nesse ambiente que se tem a esperança de transformar e modificar o pensamento e comportamento das pessoas que convivem em uma sociedade preconceituosa, intolerante, marcada pela desigualdade social. Assim sendo, essas mulheres, com suas opções religiosas de matriz afroindígena são vistas como minoria, oprimidas, sem oportunidade de expressão. Como diz Anjos e Reis (2017, p 64) “O lugar de religiões como afro-brasileiras, espíritas, pagãs e diversas religiosidades não cristãs, ainda não possui espaço para a pluralidade religiosa na formatação dos conteúdos de ensino religioso naquela escola, pois o desconhecimento e a intolerância velada marcam o espaço escolar.”.

Com o desejo de ter informações sobre as vivências dessas estudantes, no ambiente escolar e na sociedade em geral, considerando-se suas opções religiosas, foram realizadas entrevistas com as mesmas.

Por meio das entrevistas, ficou claro que as estudantes umbandistas preferiam ficar invisíveis, para assim não serem notadas por todos da escola, como relata uma das entrevistadas, ao ser perguntada, por que na escola ela não assumia a sua religiosidade? Como resposta, apresenta-se: “Eu tenho medo de me expor aí fico em silêncio”.

É interessante destacar que ao se perguntar a respeito de como as estudantes, da religião umbandista e candomblé, ou sem religião se sentiam

no espaço escolar, nas narrativas coletadas aparecem várias palavras, voltadas ao sentido da desigualdade social e exclusão como: deslocadas, bloqueadas, reprimidas, excluídas, discriminadas, retraídas. Outros depoimentos sobre a sua religião, no contexto escolar, demarca bem essa exclusão: “[...] na escola só um amigo que sabe, porque ele frequenta.”; “as pessoas que me conhecem como umbandista me respeitam, mas, lá fora”. De acordo com a líder religiosa umbandista:

Na minha opinião, hoje em dia as pessoas já respeitam, mas, antes né, cinco anos atrás era mais difícil. Entendeu chegar um aluno na escola, e vai ter que ir de guia de oxalá, vai ter que ir de contra Egum, vai ter que ir vestido de branco, chegando na escola vão dizer o macumbeiro ou o bruxo, chegou. Isso é constrangimento [...]. (líder umbandista, informação verbal)

Com relação ao processo de compreensão sobre a intolerância no ambiente escolar as estudantes umbandistas relataram que:

Eles não costumam levar a sério, às vezes, eles levam só pro lado da piada. (estudante 1)

E tem muita crítica, eles. falam ah, isso tal, tal, não sei o quê, isso é para prejudicar um ao outro, isso é mentira, isso não existe, porque muitas pessoas criticam, entendeu ficam comentando, entre as pessoas, comentam a vida. Entendeu, bom isso não é verdade, isso é mentira, são essas coisas que a gente se sente muito mal sobre isso... (estudante 2)

Na escola, muita gente vai criticar, muita gente é católico, tem gente que é evangélico e tem muita gente que não gosta, mas, isso não é preocupante? Acho que sim, não porque a gente que tem que gostar. (estudante 3, informação verbal)

Na concepção de ex-estudantes umbandistas e cristãs:

Funciona como processo de uma brincadeirinha de mal gosto aí um ri, aí o outro que é amigo do que falou ai ri também, ai mais dois pra não ficar por baixo ri, ai os lá de traz pra acompanhar a mesma viber ri também e ai o único que é criticado naquela brincadeirinha de mal gosto não tem voz para se defender daquela brincadeirinha, aí ele vai

ficando fraco e os que vão criticando fazendo piadinha brincadeira vão se fortificando e enquanto aquele que esta sofrendo vai ficando fraco, então a força dos críticos é a fraqueza dos criticados. (ex-estudante 01). Bom primeiramente essa intolerância começa desde a matricula escolar porque na disciplina de história se vê muito falando no catolicismo né, mas aonde fica a nossa religião ah os negros cultuavam a sua religião [...]. (ex estudante 02, informação verbal).

Porque assim tem muitos que desrespeitam, assim como nossa religião eu sei que não é certo essa religião deles, pelo pouco que eu entendo a palavra de Deus, mas, muitos, como eu estou falando muito são julgados né, porque eu assim, sou evangélica, mas, jamais vou, vou como é que posso te explicar vou compreender isso, porque não é certo, não é de Deus. (estudante cristã, informação verbal).

Para a servidora da escola, a questão da intolerância religiosa está relacionada a não aceitação dos colegas das estudantes:

[...] então são os próprios colegas que alguns que não aceitam que talvez fazem até isso, por não aceitarem é só mesmo pra fazer *bunlling* com os alunos, para desrespeitar. (gestão escolar, informação verbal).

A esse respeito as estudantes umbandistas, do candomblé e não cristão que frequentam a escola, relatam que gostariam de falar sobre suas religiões, e esperam a oportunidade para falar sobre sua religião, suas crenças, sejam na sala de aula, no corredor da escola ou até mesmo no intervalo. Contudo, percebe-se um silêncio, pois a escola, não permite essa expressão, ou seja, não dá vez e voz para essas estudantes.

Assim, infelizmente elas se calam, com receio de serem julgadas ou até mesmo sofrerem *bunlling*, portanto, prevalece o silêncio, mas, nos eventos sociais da cidade como na festividade do Rei Sabá, essas estudantes assumem a sua religião apresentando-se para a sociedade pirabense. Partindo-se dessa concepção foi abordado durante as entrevistas o seguinte questionamento: Porque você aciona a identidade umbandista, candomblé e espiritismo somente nas festividades do Rei Sabá? Sobre esse assunto a resposta da ex estudante, umbandista foi:

Devido a questão cultural, naquele momento, me sinto representada, ali eu vejo que é o único lugar que as pessoas me respeitam. A gente que é de dentro do âmbito escolar, sabe a gente é muito criticada, são muitas críticas destrutivas, são literalmente destrutivas e aí vem aquele olhar maldoso aquele semblante [...], aí, assim sofri bastante, me questionaram bastante na escola, por isso é melhor calar [...]. (ex – estudante umbandista, informação verbal).

O relato acima demonstra que durante a festividade, a ex-estudante umbandista se sente confiante em assumir sua identidade, porém, no contexto escolar, devido as críticas recebidas, pelo fato de ser da umbanda, prefere ficar calada e negar a sua crença.

A esse respeito, a Líder umbandista diz que “alunos que se manifesta naquele dia, devido a força do evento, que é muito grande lá, precisa ir naquele dia e só se manifesta lá, porque muitos tem vergonha por serem criticados.”. Percebe-se no relato que a festividade do Rei Sabá é considerada como um evento religioso, com força, com potencialidade cultural, um festejo. Contudo, não garante a autonomia do jovem, da jovem que dela faz parte, ficando no anonimato, nos demais segmentos sociais. Nesse sentido é preciso conhecer mais a religião afroindígena para poder reconhecer, compreender suas crenças e valores culturais e religiosos.

Outro fator relevante a citar, é sobre uma ex-estudante, da religião Tambor de Minas, ao afirmar que prefere ficar camuflada, discreta para iniciar uma discussão sobre religião, porque na escola, a predominância é a religião cristã, evangélica e católica, e de tantos eventos pedagógicos que foram realizados na escola, não foi convidado o líder umbandista para uma cerimônia ecumênica, e diz “[...] eu passei meu ensino médio todinho, meu ensino fundamental e em nenhum momento eu me lembro de ter debatido sobre esse assunto”. Uma das entrevistadas, relata que uma de suas indignações mencionadas é que nunca viu uma proposta de trabalho envolvendo os/as umbandistas. A sociedade, a comunidade católica e evangélica revidou, não aceitando que o assunto sobre diversidade religiosa fosse abordado na escola. Nesse contexto, cita-se a narrativa da servidora da escola:

[...] quando há alguma coisa relacionada à religião ou alguma festa no colégio se trás sempre as pessoas vinculadas ao catolicismo ou vinculadas a religião evangélica, nunca se teve a preocupação de trazer uma representante da umbanda, até pra gente ver como esses alunos vão lidar com isso, como os pais vão lidar com isso, porque aqui é um espaço de socialização e eu percebo isso, informação verbal).

E ainda, nessa mesma perspectiva fica implícito a missão de assuntos que envolvem a religião de matriz afroindígena, isso acontece quando se tem evento na escola que ao convidar os líderes religiosos para um momento ecumênico, chama-se o representante da religião Cristã, evangélico e católico, mas não se menciona a convidar da religião umbandista e candomblé.

Uma ex-estudante mencionou que os anos que estudou na escola, não se lembra de ser incluída nos eventos escolares a temática da religião afroindígena, inclusive nas aulas de história em que a mesma relata a predominância da era cristã, pouco se fala da religião dos índios, dos africanos e de sua existência atual.

Como pode-se verificar, abordar questões relativas à diversidade religiosa na sala de aula, ainda -é uma barreira que precisa ser quebrada, mesmo tendo um professor aberto a essas discussões a participação das estudantes, nesse momento de interação sobre as religiões ainda é muito insignificante.

Com relação à questão da importância do diálogo na escola, sobre o combate a intolerância, obteve-se a seguinte resposta:

Eu acho importante abrir esse diálogo não só com os alunos, mas também com a própria família, tem várias situações em que os pais são de outra religião e os filhos são tolhidos. (gestora escolar, informação verbal).

Essa atitude reflete na escola, as limitações de conhecimento sobre a Liberdade Religiosa, as leis que existem sobre o livre arbítrio e outras liberdades como a de expressão. Nesse sentido, destaca-se entre tantas leis a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, artigo18:

Toda pessoa tem direito à liberdade de pensamento, consciência e religião; este direito inclui a liberdade de mudar de religião ou crença e a liberdade de manifestar essa religião ou crença, pelo ensino, pela prática, pelo culto e pela observância, isolada ou coletivamente, em público ou em particular.

Baseando-se nas respostas das entrevistadas, pode -se afirmar que a escola é uma amostra de uma sociedade pirabense preconceituosa e intolerante. Cabe a escola repensar sua prática e elaborar uma proposta pedagógica inclusiva, que aborde sobre a temática diversidade e intolerância religiosa, dando espaço para que pessoas de todas as religiões possam ter voz e vez. Esse tema pode ser trabalhado na Área de Conhecimento das Ciências Humanas, pois segundo a BNCC (2017, p. 555). “Em suma, o conhecimento do Outro, da outra cultura, depende da capacidade de se indagar para indagar o Outro, atitudes fundamentais às aprendizagens da área de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas”. Assim como pode e deve ser trabalhado por meio da disciplina de História, seguindo a LDB 9394/96 no Art. 26 § 4º ao especificar que “o ensino da História do Brasil levará em conta as contribuições das diferentes culturas e etnias para a formação do povo brasileiro, especialmente das matrizes indígena, africana e europeia”. As leis garantem que os professores junto com os profissionais da educação desenvolvam na escola ações voltadas para ética, a liberdade de expressão e escolha para suas opções religiosas, explorar a diversidade religiosa e intolerância por meio do respeito pelo Outro “respeito à liberdade e apreço à tolerância” (LDB 9394/96 no Art.3, IV).

Vale ressaltar que práticas discriminatórias refletem diretamente no ambiente escolar. De acordo com Rosário e Rosário (2018, p.116), a intolerância religiosa no âmbito escolar é progênita de uma sociedade brasileira intolerante que teve seu início no período colonial, “[...] se espalhando para todos os tempos e atravessou a escola brasileira, sobretudo a pública, apesar da presença de instrumentos legais como a Constituição, o Código penal e a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional- LDB se colocarem diametralmente contra

essas práticas.” Vale frisar que as escolas precisam desenvolver um trabalho sobre o assunto, por meio do diálogo, como cita um a entrevistada, líder da religião afro indígena:

É muito importante o diálogo na escola, porque eu acho que a escola precisa conhecer, precisa saber, porque hoje em dia já se tornou um estudo a umbanda e a escola precisa conhecer porque vai ter situações que a escola vai ter que acolher o aluno. Vamos dizer que o aluno precisa usar só branco. Ah, não só pode usar com uniforme né, tem o direito né, tem o direito porque nós umbandistas temos uma federação e lá diz a lei, que nós temos o direito de exercer a nossa religião [... informação verbal].

De forma unanime todas as entrevistadas destacaram que existe o preconceito na escola com relação às estudantes que são de outras religiões, consideradas não cristãs. Assim como apontaram a necessidade de se dialogar sobre essa temática, mesmo que a gestão tenha uma visão mais flexível, ainda se depara com estudantes, servidores/as e pais/mães que precisam conhecer melhor o assunto, para assim reconhecer e valorizar todas as religiões. Na escola, a representante da gestão escolar, relatou uma de suas vivências:

Aqui na nossa escola tem muitos casos de pais que vem falar que estão com problemas espiritual e hoje nós já aceitamos essas justificativas, com atestado médico. Para que não se prejudique esses alunos. São casos de Peito aberto, flechada de bicho [...]. o corpo docente e administrativo aceita essas justificativas porque hoje respeitamos as suas crenças, (informação verbal).

Em suma, pode-se notar que na escola pública em estudo, a intolerância religiosa é presente na escola, assim como o preconceito, a discriminação e a dificuldade de abrir um espaço para os afroindígenas, ainda fica notável a presença de resistência de estudantes, de familiares, de profissionais da educação e da sociedade pirabense em reconhecer e valorizar o Outro, com suas heranças culturais, crenças e escolhas da sua religiosidade.

As alunas umbandistas que convivem na escola sofrem intolerância e deixa guardada para si a vontade de expressar e compartilhar sobre sua vida

religiosa, sua história e a sua alteridade, passando ser um desafio para a gestão escolar e para a coordenação pedagógica incluir proposta pedagógica no PPP da escola, sobre o assunto diversidade e intolerância na escola sendo uma forma de valorizar o direito e liberdade de escolha das estudantes em uma religião, essencialmente, aquelas que vivem invisíveis na escola por medo e a pela falta de reconhecimento de suas crenças, seus valores culturais e costumes de origem do povo amazônico.

Durante uma entrevista observou-se que as estudantes e ex-estudantes da religião de matrizes afroindígenas não assumem sua religião, porque não querem ser consideradas bruxas de Pirabas:

[...] é tem muita critica, eles falam que somos macumbeiras, que fazemos feitiço, que somos bruxas, e tudo o que fazemos é para prejudicar um ao outro[...]. (estudante 01).

[...]eu me sinto bem, me sinto ótima porque alguns não sabe, mas já vi na escola pessoa criticando uma a outra, entendeu pessoa que não sabe de nada e fica falando ah! Tá isso é errado! Tá isso é mentira, isso não existe. Não pode falar isso que não existe uma coisa, para eles existe o diabo. E isso não existe, entende. (estudante 02).

[...]a dificuldade é que a minoria da escola sabe que sou do candomblé. me sinto bem lá fora, lá fora muitas pessoas me respeitam, não falam que sou do diabo, que sou bruxa. Isso acontece na escola, mas lá fora as pessoas me respeitam. (estudante 03)

Ela é bruxa, né. É coisa do inimigo, aí quanto mais eles falavam mais fechada eu ficava e nesse processo que a gente vai se fechando, o pensamento acelera, a gente vai ficando ansiosa, desencadeando uma série de emoções negativas na gente, a gente se acha inferior, na época eu me achava muito burra, eu me achava muito feia, eu dizia pra mim mesma Deus por quê ao invés de eu ficar aqui sentindo tudo isso, porque não morrer? (ex-estudante 4, informação verbal).

As respostas são fortes e demonstram o quanto as estudantes foram marcadas, com palavras que machucam, que não fazem bem. Esse processo de discriminação, de violência, é tão cruel que desestabiliza essas mulheres, ao ponto delas se fecharem, negar suas identidades e até mesmo preferir a morte,

do que ter que enfrentar tanta maldade. Foram feitos outros questionamentos as entrevistadas, tais como - Porque as estudantes da religião afro-indígena acionam a identidade umbandista e candomblé somente nas festividades do Rei Sabá? As referidas estudantes, durante as festividades do Rei Sabá, usam suas vestimentas e se assumem como pertencentes ao candomblé, à umbanda, contudo, na escola, negam que pertencem a essa religião. Por que isso acontece? Obteve-se como respostas, o que segue:

[...] as vezes eu dizia que eu não tinha crença nenhuma quando perguntava se eu era católica ou evangélica e tudo mundo ficava meio que surpreso por achar estranho [...] (estudante 01).

Acredito que muitos não assumem, porque tem vergonha de serem chamados de macumbeiros, feiticeiros, bruxos. (ex estudante 02).

Realmente, acredito que falta a escola realizar um trabalho com os estudantes, com a comunidade em geral, para que se tenha outros olhares sobre a nossa religião. Sofremos muitos preconceitos por sermos do candomblé. Muitas pessoas, por falta de conhecimento, por puro preconceito acreditam que somos bruxas, e fazemos feitiços, maldades. O medo dos estudantes umbandistas, do candomblé colabora para que não se assumam. (líder religiosa, do candomblé, informação verbal).

As estudantes que frequentam as religiões da umbanda e do candomblé, vivem invisíveis, sente-se excluídas e tem vergonha em assumir sua religião porque tem medo de sofrer preconceitos e de serem chamadas de bruxas e macumbeiras. Diante dessa realidade seria de suma relevância que a escola repensasse sua práxis, visando construção e implementação de propostas pedagógicas no ambiente escolar que focasse sobre a diversidade religiosa, ancoradas nas leis e diretrizes que respaldam o trabalho educacional, considerando-se flexibilidade curricular, os princípios da educação inclusiva, que acolhe a todos e todas, combatendo todo e qual tipo de discriminação.

Considerações finais

Mulheres estudantes Afroindígena, consideradas Bruxas, tem o seu valor e merecem viver, expressando seus desejos, sua cultura, sua religiosidade. A Religião afroindígena precisa ser reconhecida e valorizada, assim como as outras religiões, a umbanda e o candomblé, que estão presentes na região pirabense.

Os resultados desse estudo trouxeram como ponto relevante, estudantes de uma escola que vivem em um espaço, no qual a diversidade precisa estar mais presente, dando visibilidade a essas mulheres umbandistas, do candomblé ou até mesmo espírita. Ou seja, assim como as estudantes de outras religiões têm liberdade de expressão, sentem orgulho em dizer que são católicas ou evangélicas, as estudantes da religião afroindígena, merecem a mesma atenção e cuidado, para que também possam se expressar livremente, sem serem rotuladas.

Por meio desse estudo foi possível perceber que o preconceito, a discriminação são muito frequentes na escola e consequentemente na sociedade pirabense. As estudantes praticantes do candomblé e umbandistas sofrem intolerância religiosa, e por esse motivo ficam invisíveis, são discretas na sala de aula, não se sentem livres para expressar sobre sua religiosidade e ficam intimidadas, por serem vistas como bruxas, feitiçeras, tanto na escola, quanto na sociedade pirabense. Interessante seria dar visibilidade a essas bruxas, desmistificando o termo, pois quem disse que todas as bruxas, todas as feitiçeras, são do mal.

Há de se aprender e reaprender com essas sábias mulheres, reconhecer e valorizar seus saberes, é preciso desmistificar impressão equivocada que se tem a respeito das feitiçarias, das encantarias e das encantadas. Há de se macumbear as escolas, há de se referenciar as bruxas. Oxalá, isso se efetive por meio de práticas pedagógicas que abracem a diversidade. Que abracem as bruxas.

Referências bibliográficas

ANJOS, Kátia, M, B dos e REIS, Marcos, V. de F. Intolerância Religiosa na Prática da Sala de Aula. Revista Labirinto, Ano XVII, Vol. 26 (Jan-Mar), 2017, P.55-71

BRASIL. **Base Nacional Comum Curricular – BNCC do Ensino Médio**. Brasília, MEC, 2017.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**

http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm acesso 14/07/2021

BRASIL. **Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB)** – Brasília, MEC, 1996.

UNICEF. **Declaração Universal dos Direitos Humanos**. In: <https://www.unicef.org/brazil/declaracao-universal-dos-direitos-humanos>. Acesso 14/07/2021

IBGE, **Censo Demográfico 2010**. In: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pa/sao-joao-de-pirabas/pesquisa/23/22107> . acesso em 16/07/2021.

FERRETTI, Mundicarmo. Encantados e Encantarias No Folclore Brasileiro. Apresentado no VI Seminário de Ações Integradas em Folclore. São Paulo, 2008.

FERRETTI, Mundicarmo, Cura e Pajelança em Terreiros do Maranhão (Brasil) Apresentado em 18/3/2008 no Curso de Aperfeiçoamento em Antropologia Médica – Università degli Studi di Milano Bicocca – Itália.

FREITAS; Thyanne Tavares e VERAS; Hermes de Sousa. O santo visita o rei: festividade afrorreligiosa em São João de Pirabas e o complexo da encantaria na amazônia oriental volume 12 (1) | 491 - 504 | 2020.

MAUÉS, Raymundo Heraldo Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião. Estudos Avançados Ano 2005.

Nobre, Mariléia da Silveira. “Tudo tem sua mãe”: O mundo mítico de Caraparu, 2021. 198 f.: Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, Belém, 2021.

SILVA, Eliane M. Religião, Diversidade e Valores Culturais: conceitos teóricos e a educação para a Cidadania Revista de Estudos da Religião Nº 2 / 2004 / p. 1

ROSÁRIO, Maria J. A. e ROSÁRIO, Luiz F.G. Intolerância religiosa no contexto escolar. Revista Programa Conexões /UFPA On-line. – Vol. 3, 2018, Belém/ Pará.

VASCONCELOS, Sergio Sezino Douets e SILVA, Aerton Alexander De Carvalho. A Importância De Roger Bastide Como Um “Divisor De Águas” Para Os Estudos Das Religiões Afro-Brasileiras. Paralellus, Recife, v. 10, n. 23, jan./abr. 2019, p. 005-018.

O TESTEMUNHO EM DISCURSOS SOBRE A MATERNIDADE TRANS: GESTOS DE RESISTÊNCIA SOB A DOMINAÇÃO E CONTRA O SILENCIAMENTO

Aline Fernandes de Azevedo Bocchi

Pontuando um começo

*O amor de uma travesti é capaz de mover ideias,
mover o mundo, criar um filme.* (Maria Sil, 2022)

Problematizamos, neste artigo, modos de constituição, formulação e circulação de sentidos para a maternidade no documentário *Mãe: um olhar sobre a maternidade trans*, o qual propõe construir novos olhares sobre as mulheres trans, que muitas vezes têm suas histórias associadas a violências, preconceitos e múltiplas exclusões. Gravado de forma remota devido às restrições ocasionadas pela pandemia, o documentário resultou de uma parceria entre a Associação dos Artistas e o Coletivo Trans Sol, contou com financiamento coletivo e com recursos da Lei Aldir Blanc, por meio do Edital n° 005/2020, e está disponível na plataforma YouTube¹.

Mãe: um olhar sobre a maternidade trans apresenta quatro histórias de mães que não se enquadram nos estereótipos cisnormativos. Com produção, roteiro e direção assinados por Maria Sil e Thays Villar, e argumento, textos e voz de Maria Sil, ele apresenta as histórias de Alexya Salvador, Jacqueline Rocha, Roberta Goes e Yuna Vitória. Cada qual

¹ Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=dohLJ_jKJHY&t=416s. Acesso em 20 jun. 2022.

com sua particularidade, elas trazem em comum o desejo pela maternidade que se impõe frente à inúmeras dificuldades, em uma sociedade assinalada pela heteronormatividade e pela cisgeneridade, sociedade (re)produtora de padrões e normas excludentes que significam o que é ser mãe por meio *pré-construídos*² pautados em uma compreensão biologista dos corpos.

Temos, na materialidade significativa do documentário, testemunhos que narram histórias de violências e exclusões, mas que também encantam e surpreendem pela narração dos sonhos, das memórias delicadas da infância, do amor, dos medos, obstáculos e superações rumo à realização do desejo de ser mãe.

O documentário desafia os ditames da parentalidade estritamente pautados em fatores biológicos e confronta o campo do direito ao colocar em cena testemunhos sobre processos de gestação e adoção de crianças por casais transexuais. Questiona, também, as bases religiosas excludentes do cristianismo ao expor os pressupostos da *teologia cristã* praticada na Igreja da Comunidade Metropolitana, cuja discursividade admite o acolhimento da diferença, o que permite a uma das testemunhas formular: “A maternidade de Maria é a minha maternidade. [...] A minha maternidade é tão maternidade quanto a de uma mulher cis”. Os conflitos e violências sofridos por um casal trans na gestação do filho deles, o bebê Dionísio, são narrados como forma de testemunhar a transfobia que permeia as práticas médicas, cujos pressupostos biologistas desconsideram as particularidades de corpos que não se adéquam à rigorosa coincidência entre sexo biológico e gênero.

² Pré-construído é um conceito fundamental no campo da Análise de Discurso. Formulado por Paul Henry ao problematizar o problema da pressuposição no interior da Linguística, diz respeito ao efeito de que determinado elemento de saber já se encontra presente no enunciado, sustentando aquilo que é dito. Ao retomar o conceito, tomando como ponto de referência a relação entre explicação e determinação, Michel Pêcheux ([1975] 2009) vai trabalhar-lo como modalidade discursiva da discrepância pela qual o indivíduo é interpelado em sujeito.

Situamos o documentário *Mãe: um olhar sobre a maternidade trans* como ponto de partida para investigar as significações colocadas em jogo, interrogando os processos discursivos constitutivos de sentidos para a maternidade em nossa formação social. Nosso objetivo principal consiste em compreender os processos de significação para maternidade no documentário, implicados a modos de formulação e constituição de sentidos, consoante Orlandi (2001). Buscamos, também, problematizar as condições de produção de *Mãe: um olhar sobre a maternidade trans*, além de discutir o acontecimento da transparentalidade como atualização de uma memória denegada, silenciada por processos de exclusão.

Tendo em vista a pergunta sobre os sentidos para a maternidade no documentário, construímos um corpus analítico composto por recortes considerados relevantes, os quais foram analisados segundo o referencial teórico da Análise de Discurso. Mobilizamos um material audiovisual interseccionado por diferentes *materialidades significantes*, das quais recortamos o testemunho como *objeto discursivo* na construção do dispositivo teórico-analítico. Entendemos o testemunho como materialidade que enlaça corpo, voz e palavra na estruturação do documentário; nele, as testemunhas mobilizam seus corpos para narrar experiência de opressão, discriminação e silenciamentos.

A noção de materialidade significativa, conforme Lagazzi (2009, p. 67), abarca não somente o funcionamento da materialidade verbal, mas também da não-verbal. A autora parte da noção de recorte proposta por Orlandi em 1984, para quem “recortar” se diferencia de “segmentar”: “o gesto analítico de recortar visa ao funcionamento discursivo, buscando compreender o estabelecimento de relações significativas entre elementos significantes”, afirma Lagazzi. Na prática analítica de um objeto simbólico como o documentário, que é estruturado por diferentes materialidades significantes (o verbal, o sonoro e a imagem, mas também o corpo, a voz e o testemunho), o dispositivo analítico mobiliza a relação teoria-prática sem desconsiderar as especificidades de cada materialidade significativa.

No documentário *Mãe: um olhar sobre a maternidade trans*, estruturas materiais distintas o compõem como objeto discursivo, ou seja, diferentes formas materiais se imbricam e funcionam na produção de sentidos para a experiência designada como “maternidade trans”. Em nossa análise, destacam-se especialmente duas: o corpo e o testemunho. Focalizamos, assim, o corpo e o testemunho como estruturantes da materialidade significativa do documentário: em tela, corpos se inscrevem em imagens e palavras para testemunhar experiências e vivências de maternidade. Tanto o verbal quanto o visual se conjugam no gesto de narrar a experiência da maternidade trans, gesto aqui compreendido como testemunho, pois se impõe como demanda ética para dizer de si; por vivenciarem experiências de exclusão e discriminação, há uma exigência para testemunhar, para endereçar a outros suas histórias.

Corpo e testemunho

Também faz parte da construção do dispositivo analítico uma pergunta mais ampla, que abarca uma compreensão do funcionamento do corpo e do testemunho em materiais de análise diversos, e que pauta alguns trabalhos realizados no LabES – Laboratório Escutas do Social³. Desejamos entender como distintos materiais, entre eles o documentário, mobilizam corpo e testemunhos para produzir diferentes processos de significação.

No campo da análise de discurso, entendemos o corpo enquanto uma *forma material* que compõe, junto à língua, a “materialidade do sujeito” (ORLANDI, 2012, p. 97). Considerado *discurso*, ou seja, efeito de sentido entre locutores, conforme a definição de Pêcheux ([1969] 2010), o corpo tem seus sentidos constituídos no/pelo confronto do simbólico com o político, em processos de filiações de memória que funcionam ideologicamente e abarcam o enodamento entre real, simbólico e imaginário. Ele é efeito de processos

³ O LabES – Laboratório Escutas do Social é sediado na Universidade de Franca e abriga pesquisadores e alunos de graduação e pós-graduação.

sociais e históricos, nos quais intervêm a ideologia e as práticas sociais, mas é, também, atravessado por formações do inconsciente. Isso porque, para além do biológico, carne e ossos são (e)feitos de linguagem, efeitos do significante a marcar e constituir um corpo pulsional; regido pela libido, ele é da ordem do desejo e do gozo, e, portanto, constituído pelo inconsciente.

Discursivamente, o sentido se formula por meio da materialidade; a filiação materialista permite “vislumbrar a ideologia funcionando pelo inconsciente, na relação do real com o imaginário” (AZEVEDO, 2014, online). A forma discursiva é *material*, não é empírica e, muito menos, abstrata, mas sócio-histórica, pois nela habita a contradição e a divisão dos sentidos. Desse modo, “tomar o corpo como forma material implica afastar qualquer concepção que o trata como realidade empiricamente compreensível e biologicamente funcional⁴” (AZEVEDO, 2013, p. 33). Isso faz pensar que o *corpolingüagem discursivo*, conforme Vinhas (2014), articula o corpo às dimensões social e individual da subjetividade, e confirma que o sujeito necessita do corpo e da língua para existir.

Os processos sócio-históricos determinam, em larga medida, as práticas sociais a partir das quais os sujeitos significam seus corpos. Aparatos e dispositivos agem nos modos de produção do corpo como objeto simbólico, sedimentando sentidos por meio de práticas atravessadas por um processo informático-midiático. Segundo Azevedo (2014, online), “as imagens do corpo que se produzem e circulam na Web, em sua forma sobredeterminada pela mídia, passam a compor um universo de evidência de sentidos que naturalizam certas significações para os corpos dos sujeitos, a partir das formações ideológicas”. E,

⁴ Azevedo (2013) destaca que em áreas como a da saúde, por exemplo, o corpo é natural, segmentável, controlável e transparente. A partir de suas elaborações, entendemos que se produz, nessas áreas, um agenciamento da subjetividade, submetida a um conjunto de normas que ditam o que fazer para ser saudável, conduzidas por uma discursividade que produz efeitos de verdade, posto que cerzida pela legitimidade da ciência. Essa discursividade tem um ponto cego, elemento excluído, que é, justamente, a dimensão simbólica do corpo, o fato de que só há corpo *na* linguagem, e jamais fora dela.

nesse universo logicamente estabilizado, os corpos trans perturbam evidências postas sobre os gêneros.

Na miríade de sentidos constitutivos dos corpos em nossa formação social, o corpo trans é um corpo marcado pela diferença, em que um é diferente do outro. Entretanto, não se trata de pensar essa diferença a partir da ideia de corpos claramente separados entre si, mas de diferentes corpos que trazem a alteridade em sua própria constituição. Na diferença, os corpos trans estão às margens das formações sociais, invisibilizados, periféricos; são *corpos que incomodam* por mostrarem gestos de resistência frente às disputas de sentidos e saberes hegemônicos, que desafiam a dualidade supostamente natural entre feminino e masculino (CASSANA, 2021).

Segundo Cassana (2021), o corpo transgênero é *incômodo* aos saberes produzidos por discursividade dominantes, que são majoritariamente determinadas por pré-construídos em que há uma naturalização dos corpos pela via do sexo de nascimento, sustentada por saberes forjados no/pelo binarismo do discurso médico-científico. São corpos estranhos a uma determinada formação social, corpos políticos que evidenciam uma falha no discurso dominante ao introduzirem a ambiguidade. Corpos contraditores (BOCCHI, 2017) que desafiam os espaços administrativos e reguladores nos quais a evidência da naturalização da diferença sexual definida a partir de dois polos opostos e complementares se sustenta.

Corpos que, no documentário *Mãe: um olhar sobre a maternidade trans*, testemunham histórias de maternidade, em testemunhos que carregam o peso de uma assinatura, de um nome próprio, que “representam registro no simbólico de uma condição histórica que recorta uma posição específica como narrador de uma violência”, conforme aponta Mariani (2021, p. 19). Ao pensar esses depoimentos como testemunhos, admitimos o trauma que subjaz a vivência de corpos que carecem de uma política de reconhecimento na história e na sociedade. Para Herculino (2021, p. 23), “o corpo nas transidentidades é um corpo que não é tido como (re)conhecido, ou seja, coloca-se como

estrangeiro, um corpo que se furta, que embaraça, faz questão para o sujeito que o possui e para a sociedade que o espia”. O corpo invisibilizado e não reconhecido por padrões de normalidade passa a ser alvo de um distanciamento ético, político e social, terreno fértil para a disseminação de preconceito e violência.

A abordagem do testemunho nos permite, então, adentrar a relação entre violência e trauma, uma vez que todo testemunho guarda um resto inassimilável, pois se produz a partir do trauma, daquilo que não pode ser simbolizado. Enquanto gesto de linguagem, o testemunho possui a especificidade de dizer do esforço humano para encontrar na linguagem palavras que possam significar tais experiências de violência; ele permite, assim, colocar a historicidade do acontecimento da maternidade trans em relação com a singularidade do sujeito, investida em significantes que dão borda ao desejo de ser mãe.

Há de se considerar, ainda, que não há testemunho sem *ilusão subjetiva*: o “eu” que enuncia necessita pensar-se origem dos sentidos constituídos em seu dizer, embora marcado pela divisão, pelo Outro que o habita. Assim, para além da “intenção” de seus participantes ou mesmo da documentarista por ele responsável, o documentário fala de um acontecimento que é político, posto que evidencia a divisão de sentidos sobre a maternidade e as condições desiguais de existência de mulheres que não correspondem aos sentidos fornecidos pela formação discursiva cisgênero e heterossexual. Pode-se dizer que ele procura mostrar o que é constantemente silenciado, colocando o acontecimento da maternidade trans *na* história e estabelecendo, assim, um discurso de resistência.

O documentário como objeto discursivo

Em um texto dedicado a problematizar as especificidades do documentário, Orlandi (2012, p. 55) o define como “objeto de arte” que põe em cena o político, ainda que não fale sobre política, posto que dá a ver relações de poder simbolizadas em uma sociedade dividida. Para ela, o político está

presente em todo discurso porque “não há sujeito, nem sentido, que não seja dividido”. O documentário é, antes de tudo, um “objeto memorial” que faz a memória se movimentar; para significar um acontecimento, ele “põe em contradição o que se esquece e o que não é para esquecer” (p. 59), e o faz por meio da desestabilização de sentidos cristalizados que fazem parte de um imaginário cuja circularidade é preciso atravessar.

Orlandi não compreende o documentário como documento, mas como *acontecimento discursivo*, trabalho *da e sobre* a memória. Segundo ela, “o documentário é um acontecimento discursivo que faz com que *algo* apareça como acontecimento. Ele constrói o acontecimento de que fala” (2012, p. 59). Em *Mãe: um olhar sobre a maternidade trans*, a maternidade trans é construída como acontecimento, e essa construção se dá por meio de lembranças dispostas em falas testemunhais e em corpos que se mobilizam para dizer e significar uma versão da maternidade negligenciada, silenciadas pelo imaginário social.

Nesse documentário, na imbricação da imagem e do testemunho, simbólico e imaginário se enodam ao real, produzindo um material significativo que intervém no real do sentido (do corpo, do gênero e da maternidade). Instala-se um dizer testemunhal relativo a sujeitos que se posicionam discursivamente a respeito de sua identidade de gênero: “a posição de um ‘eu’ que, tendo passado por uma vivência individual na qual experimenta, vê e ouve, sobrevive para contá-la” (BOCCHI, 2017, p. 58). Há, conforme aponta Mariani (2021, p. 42), relatos que demarcam eventos extremos de rompimento com o pacto civilizatório, uma “enunciação ética” com “potência e valor performativo de produção de efeitos sobre quem enuncia e sobre quem escuta”.

Em *Mãe: um olhar sobre a maternidade trans*, o acontecimento da maternidade de mulheres trans é discursivizado por meio dos testemunhos; eles são encadeados, pelo gesto de edição que define sua montagem com efeitos de coerência e linearidade, de modo a mesclar as distintas histórias dessas quatro mulheres, que se alternam para dar consistência à experiência desviante da maternidade trans. O enquadramento e a posição da câmera instalam o

leitor/espectador no lugar daquele que escuta essas histórias e vê, em tela, um corpo cujo enquadre o significa como corpo-testemunha. São mulheres que decidiram mobilizar corpo e palavra para transformar politicamente em públicas vivências discriminatórias e transfóbicas.

Figura 1: Prints de telas que mostram as participantes do documentário.



Fonte: Youtube.

Nessa perspectiva, o documentário não “representa” a maternidade trans, mas recorta dizeres que produzem uma determinada versão dela, estabelece efeitos de sentido que desestabilizam uma memória acerca do que é ser mãe ao introduzir no formulável a experiência de mulheres transexuais e travestis. Uma experiência denegada pelos discursos compartilhados socialmente, discursos sustentados na “normalidade” biológica dos corpos. O documentário produz, assim, um “recorte no real” que é tomado como um acontecimento; ele faz com que a maternidade trans “apareça como real”, atualizando a memória a partir de

histórias desviantes, de narrativas que fogem do esperado sobre a maternidade, na constituição de sentidos que se deslocam. No documentário, a maternidade trans é tomada em redes de memória que dão lugar a filiações identificadoras, projetadas no discurso nas posições assumidas pelas participantes.

Essas posições, perpassadas pelas formações imaginárias, também fazem parte das condições de produção do documentário. Dentre essas posições está a de Maria Sil, que assina com seu nome a direção e argumento de *Mãe: um olhar sobre a maternidade trans*. É seu texto que costura, por assim dizer, os testemunhos das mulheres postas em tela, dando ao documentário coerência e coesão, constituindo um efeito de sequência nesse discurso *sobre* o acontecimento da maternidade trans. É dela o olhar que recorta dizeres e corpos, organizando-os no deslizamento entre o discurso artístico, que coloca em cena o recurso ao poético (o qual dá borda ao desejo), e o discurso informativo, que embora se sustente na evidência da informação, permite a circulação social de sentidos sobre a maternidade trans.

Assim, o testemunho introduz, pela via da palavra e da experiência de quem vive a maternidade na diferença, posições subjetivas discordantes dos sentidos consensuais postos pelo discurso social, denunciando o conflito. Já o artístico tem lugar no efeito poético a cerzir histórias singulares a partir do olhar de Maria Sil, um olhar e um corpo que se constituem ao enlaçarem-se às histórias de outras mulheres, dando coerência a um material audiovisual abraçado pelo desejo: “O amor de uma travesti é capaz de mover ideias, mover o mundo, criar um filme”; “Eu sou travesti e quero ser mãe”, enuncia a documentarista que (ainda) não pôde experimentar a maternidade, mas pariu um documentário com a força de seu desejo, em gesto que intersecciona resistência e sublimação.

Segundo Bocchi (2017), a cisgeneridade marginaliza expressões de gêneros trans ao supor uma normalidade dos corpos cis. Essa normalidade, sustentada por uma interpretação biologista do gênero imposta pela ordem do discurso médico, permeia os discursos sobre a parentalidade, impondo normas e

regras rígidas aos papéis sociais parentais, especialmente às mães. Suas análises indiciam que os corpos trans irrompem como uma transgressão a essa suposta normalidade, constituindo um acontecimento com efeitos de deslizamento de sentidos estabilizados para a maternidade. A transparentalidade irrompe, assim, nessa conjuntura de conflitos e contradições acerca dos lugares e práticas exercidos por pais e mães, desestabilizando sentidos por meio de discussões propostas, no campo do ativismo político, pelo transfeminismo.

No campo da psicanálise, autores como Iaconelli (2020), Garrafa (2020) e Bocchi & Gomes (2021) discutem a parentalidade de pessoas transgênero e não binárias, as quais demandam novas formas de compreender a parentalidade. Se até muito recentemente priorizava-se o laço mãe-bebê como principal aporte da parentalidade, hoje pais e mães adotantes, cuidadores sem parentesco e famílias cujas configurações não compartilham dos ideais da heteronormatividade e da cisgeneridade demandam posicionamentos discordantes do mito parental do casal heterossexual e da chave imaginária pai-mãe-bebê chancelada pela família burguesa. Ao pensar a função materna, a psicanálise interroga a naturalidade da maternidade: segundo Bocchi & Gomes (2021, p. 22), “o processo de se tornar mãe e pai vai muito além da função biológica, pois é constituído pela vivência sociocultural e subjetividade de cada um”, o que exige uma escuta diferenciada:

Em nossa atualidade, famílias com configurações de gênero ou orientação sexual fora do padrão cisnormativo/heterossexual, mães e pais adotantes e suas crianças adotadas, ou mesmo famílias que resultam de reprodução assistida exigem uma escuta alinhada com as questões da nossa época e nos fazem questionar um modelo ideológico da parentalidade. (BOCCHI & GOMES, 2021, p. 16)

Os discursos universalizantes sustentados em identificações de gênero cisnormativas dispõe sentidos estabilizados acerca da maternidade, da paternidade e da família, permeados de efeitos imaginários que remetem à constituição histórica da família nuclear burguesa, cuja ascendência se

acompanhou de intensa moralidade em relação ao papel da mãe. Entretanto, a psicanálise, ao propor a maternidade enquanto função, possibilita resignificar esse lugar a partir de outros parâmetros, os quais colocam em jogo um desejo que não seja anônimo, mas direcionado a uma criança específica, a quem ela nomeará seu filho.

Sob a dominação e contra o esquecimento: um discurso de resistência

“No sonho eu amamentava, eu me via grávida”. Com essas palavras, a travesti Roberta Goes inscreve, no documentário *Mãe: um olhar sobre a maternidade trans*, uma borda para seu desejo. Depois de vivenciar um processo judicial pela guarda de seu afilhado, Roberta decide exercer o amor materno por meio da abnegação ao abrir mão da disputa para resguardá-lo. O convite para ser madrinha do menino veio junto com o pedido para cuidar dele, pois a família biológica não tinha condições para sustentar a criança. Como madrinha, Roberta poderia ter a guarda da criança. Mas o promotor alegou que ela não era uma “pessoa normal” e não podia cuidar do menino, que já estava sob sua responsabilidade há oito meses: “O Vitor foi tirado dos meus braços”, denuncia Roberta.

Depois de outros tantos meses em um abrigo, o menino foi entregue a uma família adotiva, onde viveu por mais nove meses. Preocupada com o bem-estar do menino, Roberta solicitou o cancelamento do processo: “Com nove meses que ele já vivia com outra família, ele já não me via como mãe dele”. Por amor ao menino, Roberta decide renunciar: “Ele estava crescendo, ele já tinha mais de um aninho. Ele ficou oito meses comigo, seis no abrigo, nove com a família, se eu continuasse essa briga, essa luta, ele sairia da família, voltaria para o abrigo até que esse processo terminasse”. “É o amor que te faz mãe”, completa Roberta.

O testemunho de Roberta possibilita refletir sobre o modo como o jurídico legisla sobre quem pode ou não *ser* considerada uma mulher, interditando a uma

mulher travesti a possibilidade de existência enquanto mãe. Somente no sonho ela encontra um lugar para a realização de seu desejo; no mundo do direito e dos homens, pautado por funcionamentos cisnormativos e biologizantes, não é permitido à Roberta ser legalmente mãe de uma criança. Seu testemunho irrompe frente à interdição e ao silenciamento impostos pelas instituições, em especial pela burocracia jurídica que trabalha para deslegitimar seu desejo, sustentada em uma suposta normalidade biológica dos corpos. A ousadia de sua palavra nos faz pensar na questão do esquecimento e do modo como o testemunho se impõe contra o silenciamento das instituições e burocracias que negam e negligenciam corpos que não são considerados “padrões”.

Ao propor uma reflexão sobre “a fala que irrompe ‘quando se exige silêncio’ como uma *forma da denúncia*”, Rogério Modesto (2019, p. 131) nos auxilia a compreender que o testemunho pode funcionar como denúncia ao textualizar um conflito que já é sabido, que está na ordem do dia, mas é silenciado. Ele encontra em Pêcheux (1990), em particular em seu texto *Delimitações, inversões e deslocamentos*, elementos teóricos para pensar as resistências que se encontram *sob* a dominação ideológica, e que emergem nos furos e falhas da interpelação. Dentre elas, Modesto destaca a que se realiza no “falar quando se exige silêncio” (PÊCHEUX, 1990, p. 17); em meio a silenciamentos sociais que historicamente se repetem, há uma decisão ética em pronunciar-se contra condições de existência repressoras, excludentes e mortificantes.

É o que encontramos no testemunho de Roberta, que ousa pronunciar a sua dor e o seu desejo, a despeito das interdições a que fora exposta. Como ela, outras mulheres se dispõem, uma a uma, a narrar suas histórias de maternidade no documentário, e contribuem, com seus gestos, para desconstruir os sentidos que reproduzem o discurso da dominação ideológica. São dizeres que colaboram para que se possa interrogar o estabelecido e questionar saberes há muito sedimentados; no documentário, sujeitos e corpos trans testemunham em gestos de resistência, constituindo um material significativo que desafia a lógica binária do discurso dominante, essa mesma lógica que exige que tais corpos permaneçam nas sombras, entre silenciamentos e apagamentos. “O

corpo do sujeito transgênero é um corpo impossível de passar despercebido” (CASSANA, 2021, p. 191), pois desafia a lógica do discurso binarizado e dominante; trata-se de um corpo que, como qualquer outro, está exposto à contradição e à incompletude (BOCCHI, 2017), embora marcado por uma demanda de legitimidade de gênero que o distingue em relação aos corpos cis.

Se sua voz é silenciada pelo discurso social, seu corpo é apagado e excluído pelo argumento da suposta “normalidade” que alija o desviante, o diferente. Tanto o discurso jurídico quanto o médico-científico insistem em padrões de normalidade em que predominam sentidos de anomalia do corpo que difira da norma imposta pela heteronormatividade e pela cisgeneridade. Em nome da igualdade entre os corpos, o olhar é recalcado, o corpo velado é mantido na exclusão. Esse processo discriminatório e excludente é simbolizado no testemunho de Yuna Vitória, de Salvador, o qual nos possibilita pensar os limites concernentes ao campo do direito para pessoas transgênero ou travestis, particularmente em relação ao espaço que esses corpos ditos desviantes podem ocupar, na relação com sentidos estabilizados de família:

SD1: “a instituição familiar nos é negada desde cedo. [...] A família nuclear de alguma maneira já nos rejeita na maioria das vezes. E quando nós tentamos construir essas famílias em *redes clandestinas de afeto*, isso novamente nos é negado” (informação verbal).

Nos dizeres de Yuna, a clandestinidade é apresentada como condição para que essas famílias se estabeleçam; encontramos, no eixo da formulação, sentidos para o *afeto*, o qual necessitaria de *redes clandestinas* para existir. O campo do direito, onde o funcionamento jurídico regula e normatiza as famílias tendo em vista processos de individuação pelo Estado, processos pautados em direitos e deveres, nega aos sujeitos transexuais a sua existência enquanto família. O clandestino é aquele que está fora da legalidade, pois se encontra às escondidas; ele é, de alguma forma, ilegítimo aos olhos da lei e da sociedade. Mas é, também, a forma com a qual determinados sujeitos podem sustentar seus desejos de ser e de viver como uma família.

O estatuto de clandestino mantém proximidade com o silenciamento; é preciso permanecer às escondidas, não ousar dizer-se à luz do dia. Há, nós diríamos, uma interdição do *lugar de enunciação* (ZOPPI-FONTANA, 2003) da mulher trans na sociedade patriarcal, cisgênera e heteronormativa. Falar sobre a condição de existência da mulher trans enquanto mãe exige sair da obscuridade do silenciamento, expor memórias e estigmas, denunciar a exclusão imposta por práticas jurídicas sustentadas em preconceitos e em funcionamentos discriminatórios, como se observa no testemunho de Roberta, considerada pelo promotor anormal e inapta para cuidar de uma criança, embora todos os laudos assegurassem a sua capacidade. Essa suposta anormalidade corrobora com a *divisão social do direito de enunciar*, conforme Zoppi-Fontana, deslegitima o lugar enunciativo da mulher trans, para quem não é permitido falar sobre a maternidade ou mesmo vivenciá-la. Isso nos leva a afirmar que, no discurso social, a maternidade é reservada às mulheres cis.

É interessante notar como a questão do silenciamento do lugar de enunciação da mulher trans com respeito à maternidade tem efeitos quanto à dimensão subjetiva, pois articulada a processos de identificação de sujeitos postos à margem da sociedade. Ao possibilitar um lugar de inscrição para testemunhos de mulheres trans, o documentário estabelece um *discurso de resistência*, uma vez que instala um acontecimento que desfaz a suposta normalidade da maternidade cisgênera e heteronormativa.

Estabelece, também, um gesto de militância, pela circulação de corpos e testemunhos que furam o silenciamento e aparente homogeneidade dos sentidos ao fazerem ecoar a diferença *na* maternidade. Nos testemunhos e corpos postos em tela, a dimensão do desejo se coloca, o que nos leva a afirmar que essa discursividade não se restringe à utilidade pedagógica geralmente encontrada nos discursos de militância, mas permite considerar os sujeitos de desejo inscritos em posições de luta.

“A maternidade de Maria é a minha maternidade”: um modo de concluir

Enquanto acontecimento discursivo que faz com que a maternidade trans apareça como acontecimento, o documentário *Mãe: um olhar sobre a maternidade trans* estabelece posicionamentos nos quais a memória evocada pelos sujeitos atualiza sentidos que passam a circular, possibilitando outros gestos de interpretação sobre quem está autorizado a ser mãe em uma formação social como a nossa, ancorada em sentidos binaristas e cissexistas. No batimento entre memória e atualidade, um enunciado emerge de forma exemplar nesse processo discursivo, ao indiciar uma filiação a outra formação discursiva que não a dominante.

Trata-se da formulação “A maternidade de Maria é a minha maternidade. [...] A minha maternidade é tão maternidade quanto a de uma mulher cis”, enunciada por Alexya Salvador. Depois tentar o suicídio por três vezes, Alexya encontra acolhimento e reconhecimento para a sua existência na Igreja da Comunidade Metropolitana (ICM): “foi na ICM que eu encontrei recursos para eu conseguir fazer a transição de gênero”; “é na ICM e na Teologia Queer que vou encontrar elementos que vão assinalar que minha maternidade é legítima, é inspirada em Maria, na maternidade da própria mãe de Deus”.

A analogia à Maria atualiza uma memória religiosa que insistentemente exclui experiências de maternidade destoantes. No discurso religioso, Maria é uma virgem imaculada que engravida e dá a luz ao menino Jesus. Considerada santa, na interpretação religiosa ela é o paradigma da mãe cuja existência se marca pela abnegação e sofrimento, rainha de misericórdia e bondade infinita. Entretanto, Maria é também aquela que “engravida fora de seu contexto social, de seu contexto religioso, que é apontada” e julgada pela sociedade, segundo as palavras de Alexya, que em seu gesto de interpretação possibilita que irrompa uma outra versão: a de Maria como mulher que “merece viver e amar como outra qualquer no planeta”, “de uma gente que ri quando deve chorar e não vive, apenas aguenta”, como na música de Milton Nascimento.

Só um sujeito falante tem condições de testemunhar sobre a sua própria tragédia existencial. O documentário, ao abrir espaço para que falas interdidas se produzam e circulem na sociedade, estabelece o acontecimento da maternidade trans ao propiciar em histórias de gente que traz no corpo uma marca, que testemunham histórias de dor e alegria, de sonho, luta e resistência ao emudecimento histórico e social de suas existências.

Referências bibliográficas

AZEVEDO, Aline Fernandes de. **Cartografias do corpo: metáforas contemporâneas da sutura e da cicatriz**. Tese de Doutorado. Instituto de Estudos da Linguagem da UNICAMP, 2013.

AZEVEDO, Aline Fernandes de. Sentidos do corpo: metáfora e interdiscurso. **Linguagem em (dis)curso**, n. 14 (2). Maio – Agosto, 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1982-4017.140206.3613>

BOCCHI, Aline Fernandes de Azevedo. “Corpos contraditores e o inapreensível do sexo, do gênero e da sexualidade”. In: GARCIA, D. A. *et al.* (Orgs.). **Do cárcere à invenção: gênero sexuais na contemporaneidade**. São Carlos, SP: Pedro & João Editores, 2017.

BOCCHI, Aline Fernandes de Azevedo; GOMES, Rita Gabriela Moreira. Efeitos de diversidade na parentalidade: uma análise discursiva da #transparentalidade no Instagram. **Revista Interfaces**, v. 12, ed. 14, pp. 15-31, 2021.

CASSANA, Mônica Ferreira. A fragmentação constitutiva dos sujeitos em um documentário: discursos de incômodo e resistência. In: SILVA, Dalexon Sérgio da; SILVA, Claudemir dos Santos (orgs.). **Pêcheux em (dis)curso: entre o já-dito e o novo. Uma homenagem à professora Nadia Azevedo**. Vol. 2. São Carlos: Pedro & João Editores, 2021.

GARRAFA, Thais. Primeiros tempos da parentalidade. In: TEPERMAN, D.; GARRAFA, T.; IACONELLI, V. **Parentalidade**. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

HERCULINO, Bruno Monteiro (2021). **Discurso e psicanálise: efeitos de corpo nas transidentidades**. (Dissertação de Mestrado). Faculdade de Filosofia e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo.

IACONELLI, Vera. Sobre as origens: muito além da mãe. In: TEPERMAN, D.; GARRAFA, T.; IACONELLI, V. (orgs.) **Parentalidade**. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

MÃE. UM OLHAR SOBRE A MATERNIDADE TRANS. Direção de Maria Sil. Produção Maria Sil e Thays Villar. 2022. 64 Min.

MARIANI, Bethania. **Testemunhos de Resistência e Revolta**: um estudo em análise do discurso. 1º ed. Campinas: Pontes Editores, 2021.

MODESTO, Rogério. Não esquecer, não aceitar: a denúncia “quando se exige silêncio” e a construção discursiva do antagonismo. In: GRIGOLETTO, Evandra; DE NARDI, Fabiele; SOBRINHO, Helson Flávio da Silva (org.) **Sujeito, sentido, resistência**: entre a arte e o digital. Campinas: Pontes Editores, 2019.

ORLANDI, Eni P. Segmentar ou recortar?. **Linguística: questões e controvérsias**. Serie Estudos 10. Curso de Letras do Centro de Ciências Humanas e Letras das Faculdades Integradas de Uberaba, 1984.

ORLANDI, Eni P. **Discurso e texto**: formulação e circulação dos sentidos. Campinas: Pontes, 2001.

ORLANDI, Eni P. **Discurso em análise**: Sujeito, sentido, ideologia. Campinas: Pontes, 2012.

PÊCHEUX, Michel (1983). **O discurso: estrutura ou acontecimento**. 3. ed. Campinas (São Paulo): Pontes, 2008.

PÊCHEUX, Michel. Delimitações, inversões, deslocamentos. **Cadernos de Estudos Linguísticos**, Unicamp: Campinas, 1990, p. 06-19.

PÊCHEUX, Michel (1975). **Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio**. 4. ed. Campinas (São Paulo): Pontes, 2009.

PÊCHEUX, Michel (1969). Análise automática do discurso (AAD-69). In: GADET, Françoise; HAK, Tony. **Por uma análise automática do discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux**. 4. ed. Campinas (São Paulo): Editora da Unicamp, 2010.

VINHAS, Luciana Iost. **Discurso, corpo e linguagem na constituição subjetiva**. Tese de Doutorado. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Instituto de Letras., 2014.

ZOPPI FONTANA, M. G. (2001). Lugares de enunciação e discurso. **Boletim Da Associação Brasileira de Linguística**, v. 1. Fortaleza: ABRALIN/UFC, 2003, p. 199- 201.

MULHERES QUE REZAM, MENINAS QUE DANÇAM: manifestações de fé e devoção em festas afrocatólicas na cidade de Tracuateua/PA.

*Dilma Oliveira da Silva
Maria Helena de Aviz dos Reis*

Introdução

As festas brasileiras, em conceitos gerais, funcionam como elo de manutenção dos vínculos e a exteriorização destes com a sociedade, promovem a interação das pessoas entre si e o lugar onde vivem. Dão posse à diversidade cultural, às emoções, hábitos, costumes sociais e religiosos, simbolizam as crenças e os saberes por meio das danças, das rezas, das devoções e expressões extraordinárias que (re)criam o tempo, o espaço e movimento da vida (AMARAL, 1998; DAMATTA, 1986; MAUÉS, 1995; PÉREZ, 2012). De modo que, o festejar em suas várias linguagens desamarra os nós da permissividade, se reelabora nos espaços sagrados e não sagrados do universo popular.

Na Amazônia (Amazônias), o festejar tem características ímpares, amalgamado pelos povos que habitaram e habitam esses territórios, produz heranças afroindígenas e caboclas que desvelam as suas manifestações culturais e religiosas, principalmente nas festas de santos oriundas do catolicismo “oficial”. As festas vistas como afrocatólicas, se enraízam e se fortalecem no catolicismo popular amazônico (MAUÉS, 1995).

Dito isto, as festas afrocatólicas, não estão somente dentro de um discurso contemporâneo, nos remetem aos estudos do médico maranhense Raimundo Nina Rodrigues e do sociólogo francês Roger Bastide. Rodrigues, no final do século dezenove afirmava que a chegada

do povo negro no Brasil trouxe seus cultos e suas crenças intactas na memória e, para continuar com suas práticas nestas terras se fazia necessário a busca por condições e formas que mantivessem a máscara do disfarce e os aspectos fundamentais na continuidade dos cultos não revelados na vida cotidiana. Isso posto, havemos de encontrar ao longo do decorrer histórico, os esforços humanos na tendência de fazer constituir-se no seio da Igreja Católica, elementos de sobrevivência dentro das nossas festas populares (REIS, 2020).

O médico e o sociólogo assentam que a convivência das negras e negros, das brancas e brancos e, da população indígena, favoreceu a “(re)invenção” de suas crenças em cultos e festas populares religiosas, aprofundando que a permanência de suas religiosidades chegasse às gerações posteriores. No período histórico e de construção social, o catolicismo assumiu no Brasil sua forma histórica mais opressora, obrigando os senhores de fazendas a professar sua fé, de tal modo que era praticamente impossível viver nas colônias sem converter-se a religião católica e assim, o clérigo determinava aos fazendeiros que fizessem festas em louvor aos santos (patrono da família branca) e à virgem Maria.

Cumprindo a obrigatoriedade da conversão branca, estes fazendeiros arrastavam os povos negro e indígena escravizados, para a prática de festejar suas santas e seus santos de devoção. Destarte, Bastide dá ao sincretismo a importância fundamental como estratégia de sobrevivência e resistência dessas etnias que sobreviveram aos trabalhos penosos dentro das fazendas e nas minas (REIS, 2020). Seguindo essas estratégias sincréticas, as festas afrocatólicas trazem em seu escopo as danças, os movimentos do corpo, as manifestações, devoção e fé em homenagem aos seus orixás e divindades protetoras, diante de modestos altares católicos ou improvisados nas senzalas, sob a pouca luz das velas que iluminavam os terreiros, negras e negros dançavam livremente suas danças religiosas e tribais, porque o branco dentro da casa grande imaginava que estavam dançando em adoração à virgem Maria, às santas e santos católicos, porém, os passos, as rezas e bailados rituais sobre o chão da terra batida eram para homenagear os orixás e voduns (BASTIDE, 1971, p. 72).

Neste sentido, o artigo produz um recorte de manifestações da fé e devoção de mulheres e meninas dentro de duas festas afrocatólicas na cidade de Tracuateua¹, nordeste paraense. São mulheres, mães, promesseiras, devotas, trabalhadoras que deixam seus afazeres diários e durante o período da Festa de Todos os Santos se dedicam ao pagamento de suas promessas, à devoção e ao zelo com os santos e as santas. Assim como, se vê na Festa da Marujada as meninas que dançam, giram com suas vestimentas tradicionais nas cores vermelho e branco em homenagem a São Benedito e para São Sebastião, vestem azul e branco. A Festa da Marujada chega na vida dessas meninas pelas promessas e pelos vínculos de carinho e respeito construídos pela participação delas em uma tradição que perpassa gerações na festa da Marujada de São Benedito e São Sebastião e para muitos devotos, conhecida como “Marujada de Dois Santos²”.

A Festa de Todos os Santos na comunidade quilombola de Jurussaca

A comunidade de Jurussaca é um quilombo que está localizado a onze quilômetros de distância da sede do município de Tracuateua, na região dos Campos de Cima. Os mais velhos dizem que no início a comunidade era conhecida como “Rocinha”, por ser muito pequena no meio da mata, com o crescimento populacional passou a se chamar Jurussaca. Em outros relatos, os negros escravizados e fugidos vieram do Maranhão e de Minas Gerais e que, ao chegarem na região bragantina, hoje, território de Tracuateua, saiam em direção às matas, sempre com o “objetivo de se esconderem de seus perseguidores”

¹ Distante 188 km de Belém (capital), na mesorregião nordeste e microrregião bragantina, Tracuateua se destaca por sua fauna e flora, paisagens, rios, campos e colônia. Evidenciado a florada dos ipês, todos os anos. O município, para melhor mapeamento territorial e estrutural, se divide em três regiões: Campos de Cima, Campos de Baixo e Colônia. Pelo último censo, a população estimada é de 27.455 mil habitantes (IBGE, 2010), (REIS, 2016).

² Esse termo foi, inicialmente usado pelo fotógrafo Flávio Contente no ano de 2019 e, posteriormente, usado pelos devotos da festa e pelos demais tracuateuenses.

(SILVA, 2014, p. 27). A comunidade é certificada pela Fundação Palmares, com título de reconhecimento de Domínio Coletivo pelo Instituto de Terras do Pará - ITERPA no ano de 2002 (REIS, 2016).

Jurussaca considera a Festa de Todos os Santos como o “natal” dos quilombolas, ao se tratar da festa da promessa dita tradicional por devotos e moradores, que “junta” todos os santos e santas da comunidade e do entorno desta, para participarem da festa. A festa tem origem na promessa de Benedito Fernandes de Araújo³, mais conhecido como “Taquiri”, na época da Primeira Guerra Mundial (1914-1918). Assustado com a possibilidade de ser recrutado pela Força Expedicionária Brasileira - FEB⁴ para a frente de combate, “Taquiri” pediu ao São Benedito⁵ que, se ele e os outros rapazes do quilombo não fossem “pegos”, ele faria uma ladainha e daria uma festa para São Benedito e os outros santos, com a promessa feita e atendida “Taquiri” reúne os outros rapazes, “junta” todos os santos na sala da sua casa, reza e depois vão comemorar com bebida alcoólica e muita dança. A festa da tal promessa, a partir do momento que Taquiri coloca sua fé em prova até o ano de 2022, já tem 107 anos.

A festa, a devoção aos santos e a fé para Maués, no catolicismo popular percorre a ordem das orações, das promessas e depois os milagres, pois o santo é o símbolo que está ligado ao festejar das pessoas consigo e com os outros. A estrada aberta por Maués para entender o catolicismo popular na Amazônia nos leva à Festa de Todos os Santos em Jurussaca e transforma a comunidade numa hibridação religiosa e instigante a fincar bases nas conceituações do autor que afirma, a:

³ O promesseiro Benedito Fernandes de Araújo era avô paterno da D. Fausta.

⁴ Aos relatos deles sobre os acontecimentos na época da Primeira Guerra Mundial (1914-1918) quando a Força Expedicionária Brasileira – FEB corria o Brasil recrutando jovens, muito conhecido como “pega-pega”.

⁵ Uma imagem de madeira que tinha na sua casa. Essa imagem é a que vai todos os anos para a festa que acontece no barracão da comunidade.

[...] origem do culto dos santos (e de suas festas) poderia capacitar-nos a entender melhor os fenômenos ligados ao catolicismo popular. [...] Esses santos, que surgem na crença popular fortemente identificados às suas representações materiais, são vistos nas igrejas ou capelas que os abrigam, como imagens, mas também são “vistos” andando nas próprias igrejas ou fora delas, manifestando-se como pessoas vivas a fiéis privilegiados que com eles mantêm contato (MAUÉS, 1995, p. 333-352).

As experiências individuais e coletivas nos espaços sagrados exteriorizam as festas religiosas nas culturas populares e apresentam particularidades que enriquecem o campo da religiosidade contemporânea, suas tradições e devoções se misturam às crenças e a fé das pessoas em seus territórios diversos. A festa, inserida nesse universo afrocatólico que Maués habilita como catolicismo popular é a ocasião para o pagamento de promessas onde homens e mulheres em momentos de confraternização desenvolvem e reafirmam os laços de solidariedade coletiva, considerada expressão da identidade cultural, ou seja, uma ação social popular e organizada que faz da festa um elemento essencial de afirmação identitária imerso no catolicismo popular (REIS, 2020).

Mulheres que rezam: devotas e promesseiras na Festa de Todos os Santos

As manifestações de fé e devoção vistas na Festa de Todos os Santos em Jurussaca, trazem as mulheres ao protagonismo religioso e as significâncias do cuidado e da proteção com a família, a preocupação quando uma filha ou um filho estão doentes ou passando por dificuldades, sejam crianças, adolescentes e adultos, as mulheres, mães, companheiras e “donas de família” são doadoras de carinho e atenção, incluindo seus companheiros em sua rede protetiva e de apoio solidários.

Michelle Perrot (2008) afirma que o protagonismo feminino na religião já transitava pela história desde a Idade Média, embora encoberto pela manta patriarcal, porque o catolicismo era no princípio, clerical e machista, à imagem

da sociedade de seu tempo, porém, elas fizeram a base sustentável de um “[...] contra-poder e de uma sociabilidade. A piedade, a devoção, era, para elas, um dever, mas também compensação e prazer. (PERROT, 2008, p. 84), quando elas, as mulheres, estavam presentes nas igrejas, nos salões paroquiais e nos espaços considerados sagrados, eram grandes colaboradoras na preparação das pias de água benta, ajuda com os reposteiros⁶, do canto coral, os perfumes do altar, o clarão dos círios⁷ e outras atividades que lhes eram atribuídas e lhes davam compensação em momentos de fé e promessas atendidas. Hábitos construídos em uma cultura católica que favoreceu a expressiva participação das mulheres nesses locais, apesar da Igreja colocá-las em silêncio e submissão, foi dentro dela que caminhos foram abertos por elas e nas suas margens também (PERROT, 2008).

Seguindo pela esteira de Perrot, encontramos mulheres na Festa de Todos os Santos que se doam e se voluntariam nas mais diversas atividades. Atividades compensadoras quando professam sua fé e devoção nas santas e santos. Deste modo, três vozes de mulheres quilombolas da comunidade Jurussaca endossam este artigo e fundamentam a devoção e a fé em suas histórias de vida, seus saberes e suas experiências religiosas:

Eu vivo aqui né, nessa casa simples, mas o que importa mesmo é nossa saúde, por isso que toda noite eu me prosto e peço pro Pai maior, pra todos os santos e principalmente pro meu pretinho [...]. A mulhé do meu filho tava barriguda de 8 pra 9 mês e ia tê nenê em Bragança, mas a dô veio anti da hora, di tardinha, e num tinha carro pra levar ela, meu filho percurô e num conseguiu, ai eu disse pra ele pegar a bicicleta e ir buscar a partêra, a Mundiquinha, lá em Santa Tereza perto da Vitória,

⁶ 1. Espécie de cortinado de pano grosso usado para adornos ou resguardo de janelas e portas. 2. Criado da casa real responsável por correr esse cortinado. <https://dicionario.priberam.org/reposteiro>. [consultado em 07-11-2022].

⁷ 1. (latim *cereus*, -i, vela, tocha) *substantivo masculino* 1. Vela grossa de cera. = Brandão, Tocha. 2. Procissão ou festa de romagem a algum santuário em que geralmente se leva uma dessas velas. <https://dicionario.priberam.org/reposteiro>. [consultado em 07-11-2022].

ela é das pouca que ainda tem por aqui, porque agora essas mulhé só qué pari no hospitá né [...]. Olha a criança tava sentada e já dava pena da minha nora que num tinha mais força e a partêra também coitada, já tá velha [...]. eu me prostei na frente de São Binidito, pidi pra nossa senhora do bom parto também e implorei pela vida da minha nora e do meu neto, que eu num tinha nem terminado de rezar e ouvi o choro da criança (olha como eu me arripiu ainda) [...]. Ah, minha dona, o pretinho num falha [...] (D. Maria José, 93 anos).

Uma vez eu quase perdi a perna com um gorpe de teçado quando eu tava arrancando mandioca, só eu, Deus e meu pretinho que me acumpanha pur onde eu vou [...], lá pos lado do Jandiá, eu vim me arrastando com a perna vazando de sangue e num encontrava uma arma viva naquele caminho [...], me agarrei cum Glorioso São Binidito e nossa Senhora de Nazaré e quando fui chegando na estrada grande ia passando uma moto que me colocô na garupa e me troxe pra casa [...]. Daqui fui pro posto lá em Tracuateua que fizeram o curativo [...], levô sete ponto, e graças a Deus e meu pretinho eu to viva. [...] (D. Socorro Araújo, 55 anos).

O meu neto de 3 anos tava com muita febre, chorava muito e a gente pensava que ele tava com dor, a gente levou no posto de saúde, passaro remédio pra febre e dor, [...] ai ele durmiu bem, mas antes de amanhecer o dia ele já tava ardendo de febre, de novo. Ai nos levamo ele na benzedeira e quando ela terminou de benzer disse que ele tinha sido flechado pela mãe d'água e que podia ficar doente pru resto da vida, [...] ela passou uns banho pra fazê de manhã durante três dias, mas quando terminou os banho a febre e a dor voltou de novo, ai nós endoidemo, [...] minha filha num durmia mais, desesperada pensando no pior, ai eu mi ajuelhei e pedi pra Santa Rita de Cássia que é a santa das causas impossível, se meu netinho ficasse curado dessa flechada eu ia ajudá a cuzinhá na festa pra pagar minha divida com a santa. [...] professora, num deu duas horas de tempo e meu neto já tava bonzinho brincando na frente de casa (D. Luzia Silva, 44 anos, informação verbal).

A circulação desses saberes e experiências em Jurussaca, expostos nos depoimentos das três mulheres devotas exprimem os valores religiosos e culturais como as promessas que são, por sua vez, representações de vínculo entre as mulheres e o sagrado e, a manutenção destes, está na fé vivida por cada

uma em sua prática individual, devocional e sacralizada que aciona os instintos de proteção e cuidado delas enquanto mães, mulheres, trabalhadoras das tarefas domésticas, da roça e das tarefas dentro da Festa de Todos os Santos. Em forma de gratidão, essas mulheres se entregam em rezas, crenças, promessas e o pagamento dessas, é a forma de se comunicar com o divino, é o que explica melhor Pierre Sanchis (1983, p. 47-48), “a promessa é a relação estabelecida entre a condição humana concreta e um envólucro de santidade que a rodeia. [...] comunicação essencial. Por isso mesmo ela se aproxima do sacrifício, ao mesmo tempo que se insere no quadro de uma economia, a da troca [...]”

Sachis afirma que a promessa é essencial na comunicação do ser humano com o transcendente, pois quando se está em perigo ou parentes, filhos e filhas, maridos e esposas, promete-se alguma coisa ao santo ou santa, uma prática rotineira que entra na ordem natural da existência humana e no movimento do universo. As trocas estabelecem-se e mantêm-se na certeza de proteção e a presença do sagrado no cotidiano dessas devotas (SANCHIS, 1983).

Há nas rezas, súplicas e crenças dessas três mulheres, representatividade pelas outras que participam da festa. A importância dada por elas à Festa de Todos os Santos quando participam da Buscação⁸, da Ladainha, do Jantar dos Mordomos, a Varrição⁹, da Deixação¹⁰, entre outros rituais próprios dessa festa afrocatólica, confraternizam, celebram, cumprem a promessa feita ou fazem-na para pagar no ano seguinte. Percebe-se uma convivência harmoniosa coletiva

⁸ É um conceito criado e usado pela comunidade de Jurussaca para definir a ida de casa em casa buscar o santo ou a santa que vai participar da festa por todo o ciclo festivo.

⁹ É a festa dançante de todos, de todas, do *Pretinho*, dos santos e santas, dos moradores, dos convidados e de quem vivencia estas práticas religiosas. Na segunda-feira depois do meio-dia, as cozinheiras se reúnem novamente na cozinha do barracão e desta vez, é para preparar o sopão que será distribuído durante a festa dançante à noite. A Varrição encerra o primeiro tempo da festa.

¹⁰ Tem o mesmo sentido da Buscação (procissão inversa), que é a caminhada de dois dias (sábado e domingo) com o objetivo de devolver aos seus donos e donas, todas as santas e santos que participaram da festa anual. A entrega é feita em suas casas com a Folia cantada da chegada e a Folia da saída.

entre essas mulheres promesseiras, que rezam para a família, parentes e amigos, assim como, se permitem dançar, brincar, beber e comer na companhia das santas e santos que participam da festa. Estas e estes na mesa/altar, visualizado na imagem 1, ficam na parte de trás do barracão festejam com suas e seus devotos durante todo o ciclo festivo.

Imagem 1: Todas as Santas e Santos “juntados” durante a Buscação da Festa de Todos os Santos em Jurussaca.



Fonte: Helena Aviz (Outubro/2022)

Este período festivo compõe dois tempos, primeiro com cinco dias de festa: começa na quinta-feira à tarde com a Buscação de São Benedito da promessa (o padroeiro), na casa do seu Jacó (herdeiro do santo). No sábado à noite acontece a ladainha, o jantar dos mordomos e a festa dançante com a aparelhagem que vai até o domingo. No domingo pela manhã, acontece o torneio de futebol¹¹ do time anfitrião com os que vêm de fora da comunidade. Segunda-feira é o dia da Varrição. O segundo tempo chamado de Deixação varia conforme os eventos nos finais de semana, se há alguma comemoração ou compromisso da associação, então a Deixação é antecipada ou adiada. A Deixação é o fechamento oficial do ciclo festivo anual.

Na Festa de Todos os Santos a comunidade se revitaliza, se recria, se (re) encontra e se vê como um todo. Um fato social total, onde homens, mulheres, santas e santos passeiam e festejam juntos, na manifestação festeira afrocatólica

¹¹ Nos anos de 2021 e 2022 este torneio foi realizado no sábado à tarde.

de fé e da devoção que transforma a comunidade numa diversidade cultural e religiosa (MAUSS, 2003). De modo que, as mulheres devotas se sobressaem nas práticas promesceiras, zelo e cuidado, com manifestações de fé no sagrado, transpõem as barreiras culturais, com suas nuances e particularidades, na (re) construção e afirmação das identidades, coletivas e individuais estabelecidas nas relações com as santas e santos de devoção e um catolicismo popular característico ao lugar de pertencimento desses grupos étnicos.

A festa da Marujada de São Benedito e São Sebastião em Tracuateua

A festa da Marujada tem como origem o município de Bragança, localizado no estado do Pará. Depois ela se expande para outros municípios, principalmente para os que estão nos limites das fronteiras bragantinas, como: Tracuateua, Augusto Corrêa, e depois para os territórios de Quatipuru, Primavera e Ananindeua, ambos no estado paraense. Ela é caracterizada como uma dança de caráter religioso, formada por homens e mulheres, chamados de marujos e marujas, que dançam em louvor aos Santos (SILVA, 1997). A tradição da festa nesses municípios possuem características semelhantes, como a devoção aos santos padroeiros, os rituais das danças como: retumbão, chorado e mazurca e as indumentárias, assim como existem aspectos que as diferenciam em seu significado.

Essa manifestação religiosa¹² está vinculada a um contexto histórico da colonização de grande concentração de quilombos que se estendiam de Bragança a Ourém, no Estado do Pará. Desse contexto, resultaram muitas manifestações de origens negras africanas, pois em Bragança e seus arredores

¹² Acrescenta-se que a festividade da marujada pode ser compreendida por uma visão histórica e cultural, pois a origem dessa festa se deve à “a cultura negra” pela imagem do negro herdada de sua origem, possuidor de uma sensualidade apurada na musicalidade e na voz, na dança, no ritmo, na resistência à ordem social, nas louvações aos seus santos e na criatividade para mitificar seus deuses em imagens de homens católicos, caracterizando-se como palco de “reelaborações” dedicados a São Benedito (SILVA, 2013).

concentram atividades agrícolas que proporcionavam um fluxo de mão de obra de pessoas escravizadas para tal região (SILVA, 1997).

Em Tracuateua, a festa da Marujada dedica-se a devoção de São Benedito e São Sebastião, condensa muitos elementos herdados da cultura africana que se une ao catolicismo popular, pois nessa festa observa-se que o grupo vivencia aspectos como a fé e a devoção, elementos estes que estão imbricados na história desta festividade, trazendo consigo o sentido e o significado da tradição para seus integrantes.

Entre os marujos e as marujas da festa da Marujada de Tracuateua, dezenas de crianças dão um sentido especial à festividade que seus familiares aprenderam a vivenciar e preservar os laços, estabelecendo relações dessa tradição cultural. A participação das crianças, em especial das meninas na festa, são fundamentais para manter as tradições vivas, bem como para compartilhar fazeres e saberes que transitam pela história e memória, até a devoção e a fé presentes nos rituais festivos. Na “Marujada de Dois Santos”, a participação das meninas nas danças, nos símbolos, nas promessas fortalecem a união com as gerações que são representadas pelas avós, mães e filhas no território e na memória da festa.

Entre a dança e a devoção: os dizeres e saberes das meninas no contexto da festa da Marujada

Dançar na festa da Marujada estar para além dos movimentos corporais. É mais do que acompanhar os ritmos musicais que são tocados no decorrer da festividade. Dançar é, sobretudo, uma manifestação de fé, de louvação aos santos padroeiros. As meninas que dançam estão envolvidas nesse sistema de práticas simbólicas que dá sentido a cada uma delas, visto que, “a festa da marujada é a nossa cultura. A gente gosta de participar. Todo ano eu danço com minha mãe. Ela gosta de São Benedito e a gente reza, dança e depois paga a promessa. Todo ano a gente dança”. (RAIANA, 10 anos - Roda de conversa, 2016).

Imagem 2: A Roda: Ritual de dançada Roda
na Marujada de Tracuateua/PA



Fonte: Dilma Oliveira (Janeiro/2016)

A imagem 02, mostra um dos rituais mais tradicionais da Marujada, onde a participação das meninas (e marujas de modo geral) se destaca por um protagonismo feminino, uma vez que, são as mulheres as que abrem a festa com um ritual de dança denominado de “roda”. Como visto na imagem 02, as mulheres formam uma grande roda e dançam aos sons dos instrumentos como uma prática que, simbolicamente, pede licença aos presentes e às autoridades para iniciar tal dança. Nesse ritual, as mulheres e meninas se destacam com participação movida pelos gestos e movimentos que são caracterizados pela circularidade feminina. Elas protagonizam esse ritual com suas indumentárias estilosas, passos harmoniosos e homogêneos com os pés descalços, numa alusão aos originários povos escravizados que dançavam dessa forma para homenagear seus santos (SILVA, 2017).

De acordo com Delgado *et al.* (2007, p. 06), desde o período colonial as crianças, aqui representadas pelas meninas, já se faziam presente no contexto das festas religiosas e populares, pois com a chegada dos europeus foi possível perceber que as músicas, tocadas pelos instrumentos, eram muito atrativas e chamava atenção das crianças, principalmente das afroindígenas (DEL PRIORE, 2010).

A participação das meninas nas festas religiosas é um ato vivo, porém secundarizada, pois as mulheres, de modo geral, tiveram ao longo da história, um papel secundário e moldado por regras de silenciamentos que as impediam de atuar “na centralidade das festas, das assembléias, dos povoados e nos lugares públicos” em geral (PERROT, 2005, p. 10). A desigualdade de sexo era um primeiro fator para aplicar esse secularismo feminino. Logo, elas aparecem menos na histórias dos acontecimentos. Apesar da imposição de silenciamentos na histórias das mulheres, ainda persistem narrativas para perceber que elas estavam (estão) presentes nos fatos e nos atos históricos e sociais:

[...] Mesmo com “seja bela e cale a boca” [...] as mulheres não respeitaram as injunções. Seus sussurros e seus murmúrios correm na casa, insinuam-se nos vilarejos, [...] circulam na cidade, misturados nos mercados ou nas lojas, inflados às vezes, por suspeitas e rumores que flutuam nas margens das opiniões. Teme-se sua conversa fiada e sua tagarelice, foram no entanto, desvalorizadas da fala. Os dominados podem sempre esquivar-se, desviar as suas proibições, preencher os vazios do poder às lacunas da história. Imagina-se, sabe-se que as mulheres não deixaram de fazê-lo. [...]Elas fizeram de seus silêncios uma arma (PERROT, 2005, p. 10-11).

Dito isso, apesar das limitações, entende-se que a participação das meninas em festas afrocatólicas não é uma atividade recente. Na Marujada de Tracuateua a presença delas vêm de gerações anteriores, pois as diferentes gerações que atuam e atuaram nesse grupo cultural, vêm (re)construindo os ritos, ao mesmo tempo que procuram manter vivos os aspectos históricos, culturais e identitários dessa festa, pois:

A presença das mulheres/meninas destaca um predomínio do feminino, desde de sua forma indumentária majestática de deusa humana da criação, se não de santas. Elas, que comandam a dança, vêm vestidas de soberanas. Elas têm um papel histórico que traz a mulher como resistência da marujada. Elas foram fundamentais, pois enquanto os homens eram usados como mão de obra pesada, elas cuidavam,

discretamente, de manter viva a devoção pela docilidade feminina e pela filosofia da paciência e da boa vontade de seus senhores (ROSÁRIO, 2000, p. 202-203).

Mesmo no “oceano de silêncio ligados à partilha desigual dos traços e atos” em que as mulheres viviam, no contexto histórico dessa festa, elas foram fundamentais para a afirmação dessa cultura, em razão de desenvolverem um papel essencial na organização das práticas festivas. Foram e são, apesar da história querer silenciar a voz feminina, incluídas no tempo, no espaço e nos acontecimentos da festa, mesmo sob uma presença discreta e sutil (PERROT, 2005, p. 09-10).

Nas imagens 03 e 04, podemos perceber que elas se vestem como rainhas. São vestimentas soberanas, para destacar as marujas (de qualquer idade) com especial representatividade na festa, dado que, recobrando os pés com as saias vermelhas com blusas brancas para o dia 19 e saia azul com blusa branca para o dia 20 de janeiro e, acompanhadas com um belíssimo turbante¹³, descendo em fitas coloridas lembra a coroa da realeza, sentimento de monarquia.

Imagem 3 e 4: Ritual da Levantação dos mastros de São Benedito e São Sebastião na festa da Marujada de Tracuateua/PA



Fonte: Dilma Silva (Janeiro/2016)

As meninas também vivem essa experiência da mulher na festa. Elas

¹³ Chamado de chapéu, é confeccionado com papelão e penas brancas de aves/patos, rodeado de espelhos e lantejoulas douradas.

aprendem desde cedo, com as mais velhas e com as orientações da capitoa¹⁴, que as roupas são elementos marcantes para a mulher (maruja) na festa. Elas vivenciam esses conhecimentos dando sentido à festa, com devoção e emoção no dançar. Para elas, a festa é um momento mágico, espetacular e envolvente, uma vez que, o envolvimento nas danças, nos ritmos, causa uma satisfação e um prazer de se apresentar e de ser prestigiada. Isso foi percebido e analisado no diálogo com as meninas quando perguntamos a elas como as marujas devem se vestir para dançar? As respostas foram as seguintes:

De saia comprida vermelha num dia e azul no outro dia. Depende do santo. E se enfeitar com colar e pulseira. Mas só se quiser. A gente tem que ficar bem arrumada (risos). (MAÍSA 12 anos, Roda de Conversa, 2016);

Tem que saber a roupa pra usar. A saia não pode ser curta. Se não, a capitoa pede pra trocar. Eu tenho a saia vermelha e azul, porque eu danço nos dois dias. Eu também tenho dois colares. (RAFAELA, 12 ANOS, Rodas de Conversa, 2016).

Na festa da Marujada, as meninas participam na maioria dos rituais, embora elas, algumas vezes, obedeçam a organização hierárquica com expressões de comandos dos homens e dos adultos para adentrar nos rituais festivos. Apesar dessas leves marcas do patriarcado, as meninas estão entre os saberes do cotidiano festivo e sempre atentas às aprendizagens e organização da festa. Sobre isso, as meninas Maria Guilhermina (11 anos de idade) e Maísa (12 anos de idade) nos informam o seguinte:

¹⁴ A Marujada de Tracuateua tem uma representação de papéis hierárquicos que compreende a existência de uma **Capitoa; um Capitão; uma Vice-capitoa e um Vice-capitão**: são as principais figuras da marujada. Elas e eles comandam, organizam, ensinam e disciplinam os rituais. São cargos vitalícios (Estatuto da Marujada de Tracuateua, 2000).

A gente fica olhando, até o capitão pedir pra gente dançar também. Mas tem dança que a gente não dança logo, só os mais velhos, mas depois a gente entra no meio da dança. As meninas dançam como as mulheres. A gente tem uma parte da dança. Mesmo assim, a gente sempre dança (MARIA GUILHERMINA, 11 anos, Roda de Conversa, 2016); Primeiro dança as mais velhas, depois nós. Mas, quando o capitão não deixa, aí a gente fica dançando bem quietinha, porque a gente sabe também (risos). Mas tem ritual também que é só o homem que começa. A gente não pode começar (MAÍSA, 12 anos, Roda de Conversa, 2016).

Na fala de Maria Guilhermina e Maísa, a participação das meninas tem relação com a hierarquia estabelecida no próprio grupo, pois as crianças durante os rituais seguem as orientações dos adultos, sejam elas meninas ou meninos, que são líderes da festa e, em alguns momentos, as suas participações nas danças ficam em segundo plano, priorizando a participação dos adultos, principalmente dos idosos e idosas. Essa prioridade se dá em função do tempo de apresentação dos rituais e do respeito atribuído e exigido pelas lideranças da festa da Marujada.

A participação das meninas na festa da Marujada representa as vozes das mulheres que, por séculos, ficaram no silenciamento, representa “a questão da permanência, da mudança e da modernidade e da ação das rupturas, [...] contribuindo para a consciência da mulher de si mesma, frequentemente de um processo identitário” (PERROT, 2005, p. 24-26).

Outro momento notório dentro da festa é a atuação das meninas na arrumação dos mastros. Esse ritual acontece um dia antes da festa que representa o ensaio geral. Ao perguntar porque as marujas costumam arrumar os mastros? Nicole (09 anos de idade) e Catarina (08 anos de idade) responderam que os marujos, de modo geral, devem arrumá-los, porque eles são organizados pelas doações e ofertas dos marujos e marujas, inclusive elas, as meninas, costumam oferecer brinquedos a São Sebastião, pois os participantes da festa devem ajudar nessas doações como pagamentos de promessas aos santos padroeiros. A partir dessas respostas voltamos a perguntar, porque tem que ajudar? E obtivemos as seguintes respostas:

Por que tem que oferecer ao santo, porque nós temos que doar (NICOLE, 09 anos de idade, roda de conversa, 2016);

Minha mãe sempre entrega frutas para os santos. (Júlia, 09 anos de idade);

Eu também ajudo arrumar os mastros e sempre levo brinquedos (CATARINA, 09 anos de idade, roda de conversa, 2016).

Assim, percebemos as meninas, protagonistas que dançam na festa da Marujada, dançam pela devoção e pela fé. Elas representam aspectos importantes para (re)pensarmos a atuação das mulheres nas diversas relações socioculturais. São dizeres que representam os conhecimentos e os saberes femininos no contexto das festas afrocatólicas. Logo, essas narrativas quebram as ideias negativas que delimitam as mulheres a certo tipo de atividade social, em especial nas festas. Há nelas um sentimento de irmandade feminina, assim como há um sentimento, incondicional, pela devoção festiva que são partilhadas entre mãe e filha; entre filha e mãe; entre netas e avós, entre outras relações construídas e vividas no interior da tal festa da Marujada de São Benedito e São Sebastião, dita a “Marujada de Dois Santos”.

Considerações Finais

As festas afrocatólicas na Amazônia (Amazônias) são fortemente marcadas por laços de afetividades que constroem relações de pertencimento e, portanto, identitários. Essas festas têm importância na vida dos diversos povos étnicos que as praticam, apresentando-se como manifestações da cultura de um povo/grupo que procura dar sentido a sua vida pela devoção e pela fé, imbricadas no catolicismo popular.

Tanto as mulheres que rezam na Festa de Todos os Santos quanto as meninas que dançam na Marujada de Tracuateua, possuem e desempenham papéis de grande relevância nesses territórios festivos do catolicismo popular e nas festas de santos, uma vez constatado que elas têm importância estruturante nas organizações e realizações dessas festas, com características afrocatólicas,

mas com entraves que as limitam a certas atividades e rituais. Visto assim, demonstra ainda que, estão em circunstâncias desiguais.

Na festa da Marujada as meninas, embora estejam na maioria dos rituais, elas ainda devem respeitar, tanto os espaços dos homens, como os espaços dos adultos, pois isso faz parte das regras de participação da festa. Porém, a própria participação delas, já representa um ato de resistência das mulheres que sempre estiveram presentes nas festividades religiosas, apesar de saber que em grande parte desses espaços, elas sempre estão em papéis secundários. A história da festa da Marujada na sede do município assim como, a Festa de Todos os Santos no quilombo de Jurussaca em Tracuateua, já salvaguardam e destacam o protagonismo a importante participação das mulheres para a manutenção dessas festividades. Elas, tiveram e têm, um papel fundamental no partilhamento de fazeres e saberes que mantém a tradição de seus ancestrais africanos em terras tropicais.

De tal modo que, a presença feminina é indispensável nas festas afrocatólicas pelas amazônias, mantendo as raízes de pertencimento das suas mães ancestrais com o lugar onde vivem, essas mulheres-meninas; meninas-mulheres levam e trazem todos os anos à época das festas, sua devoção, sua fé e o corpo, na (re)elaboração e valorização das suas próprias identidades e relações socioculturais. Na busca da completude de sua fé nas promessas aos seus santos e santas de devoção.

Referências bibliográficas

ACEVEDO, Rosa; CASTRO, Edna. **No caminho de pedras de Abacatal:** experiência social de grupos negros no Pará. Ed. UFPA/NAEA – 2ª ed. Belém – PA, 2004.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil.** São Paulo, Livraria Pioneira, 1ª. Ed. 1971.

DELGADO, Ana Cristina Coll *et al.* **A participação das crianças nas festividades brasileiras.** Disponível em <https://periodicos.ufrn.br/educacaoemquestao/article/viewFile/4451/3641>, Acesso: 19 de outubro de 2016.

DEL PRIORE, Mary. **A história das crianças no Brasil.** 7ª Edição/São Paulo. Contexto - 2010.

AMSSSBT - **Estatuto da Associação da Marujada de São Benedito e São Sebastião de Tracuateua/PA** , 2000.

FERRETI, Sérgio Figueiredo. Sincretismo e Religião na Festa do Divino. In: **Encontro Internacional sobre o Divino.** São Luís: SESC, 2007 (Comunicação em mesa redonda).

MAUÉS, Raymundo Heraldo. **Padres, Pajés, Santos e Festas:** catolicismo popular e controle eclesiástico. Um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia. Belém: Cejup, 1995.

MAUSS, Marcel [1872-1950] **Sociologia e antropologia.** Título original: Sociologie et anthropologie. Tradução: Paulo Neves São Paulo: Cosac Naify, 2003.

PERROT, Michelle. **Minha história das mulheres.** Tradução: Angela M.S. Corrêa. 1ª ed. 1ª Reimp. – São Paulo: Contexto, 2008.

PERROT, Michelle. **As mulheres e os silêncios da história.** Tradução Viviane Ribeiro. Bauru/SP. EDUSC;2005.

REIS, Maria Helena de Aviz dos. **“BEJAÇÃO”:** patrimônio, fé e gratidão em uma festa afrocatólica na comunidade quilombola de Jurussaca, Tracuateua-PA. Cadernos do Lepaarq, v. XVII, n.34, p. 255-271, Jul-Dez. 2020.

REIS, Maria Helena de Aviz dos. **Entre a “Buscação” e a “Deixação”:** a festa de todos os santos na comunidade quilombola de Jurussaca em Tracuateua-PA. Universidade do Estado do Pará – UEPA. 2016.

ROSÁRIO, Ubiratan. **Saga do Caeté**: Folclore, história, etnografia e jornalismo na cultura Amazônia da Marujada, zona bragantina, Pará. Editora: Cejup. 2000. Coleção Caeté 2.

SANCHIS, Pierre. **Arraial, festa de um povo**: as romarias portuguesas. Lisboa: Publicações D. Quixote, 1983.

SILVA, Dedral Brandão. **Os Tambores da Esperança**: um estudo sobre cultura, religião, simbolismo e ritual na festa de São Benedito da cidade de Bragança. Falangola Editora. 1997.

SILVA, Dilma Oliveira da. **Crianças que dançam, crianças que louvam**: saberes e processos educativos presentes na Marujada de Tracuateua/PA. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade do Estado do Pará – UEPA, Belém - Orientadora Nazaré Cristina Carvalho. Belém, 2017.

SILVA, Jair Francisco Cecim. **O Português Afro-Indígena de Jurussaca/PA**: revisitando a descrição do sistema pronominal pessoal da Comunidade a partir da textualidade. 4141p. Tese Doutorado - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2014.

COMUNIDADES TRADICIONAIS DA AMAZÔNIA PARAENSE: MULHERES, VIOLÊNCIAS E DENÚNCIAS

*Luciana Carvalho das Neves
Norma Cristina Vieira
Stefany Carime da Silva Wanzeler*

Introdução

A violência contra a mulher é uma realidade social que assola a vida de muitas mulheres de diferentes idades e territórios, está associada ao gênero e se manifesta na forma física, sexual ou psicológica, podendo, inclusive, resultar em morte (OEA, 1994). A violência em si, é uma negação de direitos, e no Brasil muitas mulheres vivem com seus direitos negados, muito embora existam leis, hoje, que visam garantir atendimento às mulheres agredidas.

Bandeira (2014) salienta que esse tipo de violência, estruturado na sociedade, não se refere a atitudes e pensamentos de aniquilação do outro, que venha a ser uma pessoa considerada igual ou que é vista nas mesmas condições de existência e valor que o seu perpetrador. Ainda para a autora, tal violência ocorre motivada pelas expressões de desigualdades baseadas na condição de sexo, a qual começa no universo familiar, onde as relações de gênero se constituem no protótipo de relações hierárquicas.

A violência contra a mulher é a materialização das desigualdades entre os gêneros. “A violência é uma ação capaz de transformar diferenças em desigualdades hierárquicas com a finalidade de dominar, explorar e oprimir” (CHAUI, 1985, p. 36). A mulher é inserida no constructo

social, na cultura, na política e na linguagem como um viés de reprodução do gênero humano. A representação social de *mulheres* ou *mulher* e/ou de *homens* ou *homem*, estabelece a necessidade de repensar radicalmente as categorias da identidade no contexto das relações de uma assimetria radical de gênero (BUTLER, 2003).

A ênfase atribuída a pessoa da mulher, mesmo diante de muitos avanços sociais e legais, ainda está afirmativamente posta nos discursos, relegando-a, em boa medida, a condição de fragilidade física, intelectual, econômica e/ou política, isto se dá pelo enunciado verbal que externaliza e materializa a linguagem androcêntrica (BAKTHIN, 1981) a partir da representação de gênero. A vulnerabilidade da mulher não é consubstancial à sua posição jurídica dentro ou fora da família, nem à sua condição pessoal, mas à própria estrutura social fundada sobre as bases do domínio patriarcal (SOUSA, 2016)

Em 1985 foram criadas as Delegacias Especializadas de Atendimento à Mulher (DEAMs) com o objetivo primeiro de erradicar a violência contra a mulher. Essa iniciativa deu-se através das lutas e das resistências do movimento feminista. As DEAMs foram implantadas, *a priori*, na cidade de São Paulo (PINTO, 2004; CALAZANS e CORTES, 2011) e posteriormente no restante do país. De acordo com Bandeira (2014, p. 452) “as Deam’s foram asseguradas pelo Estado, através de aparato policial específico. Isto representou a validação de um direito social coletivo, ao se reconhecer que a maioria das brasileiras sofria agressões cotidianas”. Até aqui havia um avanço institucional no país através das delegacias de mulheres, todavia não se tinha uma legislação específica que coibisse a violência contra elas.

Em 2002 foi criada a lei Maria da Penha. A legislação

Sancionada em 7 de agosto de 2006 pelo então presidente da República Luiz Inácio Lula da Silva, a Lei n. 11.340/06 - Lei Maria da Penha ou Lei para coibir a violência doméstica e familiar contra a mulher, mostrou-se um dos principais instrumentos legais de enfrentamento à violência doméstica e familiar contra a mulher no Brasil (SOUZA e BARACHO, 2015, p. 87).

Desde a criação da delegacia da mulher e posteriormente da Lei 11.340/06 a violência contra a mulher tem ganhado visibilidade no Brasil, o que estimulou até aqui a criação de políticas públicas voltadas para a garantia de direitos de mulheres em todo território nacional. A Lei trata de:

[...] condições para o exercício efetivo dos direitos à vida, à segurança, à saúde, à alimentação, à educação, à cultura, à moradia, ao acesso à justiça, ao esporte, ao lazer, ao trabalho, à cidadania, à liberdade, à dignidade, ao respeito e à convivência familiar e comunitária (BRASIL, 2006).

A presença da legislação é um avanço significativo para a punição do agressor, proteção das mulheres e erradicação da violência, embora os casos de violência ainda sejam bem elevados. No município de Bragança, nordeste do estado do Pará, a implantação da DEAM ocorreu em 2012, após algumas manifestações populares. A DEAM, em Bragança, atua em conjunto com a Fundação PROPAZ¹, ambos funcionam no mesmo prédio. Em janeiro de 2019, o PROPAZ mudou sua nomenclatura para PARÁPAZ.

Não muito diferente da maioria dos municípios do país a violência faz parte do cotidiano de muitas mulheres bragantinas. No ano de 2017 427 mulheres procuraram atendimento na DEAM Bragança/PARÁPAZ. Em 2018, o número de mulheres que procuraram a instituição aumentou para 504 denúncias (NEVES, OLIVEIRA, VIEIRA, 2019, informação verbal).

A partir dos dados de denúncia identificamos os casos de violência presentes em comunidades tradicionais extrativistas de Bragança e seus desdobramentos, no intuito de visibilizar a violência contra a mulher nestes espaços.

Estudar violência contra a mulher em comunidades tradicionais da Amazônia torna-se complexo e com algumas dificuldades, isto porque as relações constituídas entre os comunitários são próximas e de compadrio, o

¹ Programa gerenciada pelo governo do estado do Pará que presta atendimento psicossocial as vítimas de violência contra crianças, adolescentes, mulheres, idosos e idosas.

que exige tempo adentrar nos contextos familiares e estabelecer uma relação de confiança, sobretudo com as mulheres, e entender como os lugares de gênero estão estruturados. Outro fator recai sobre a naturalização excessiva da assimetria de gênero entre os homens e as mulheres, na qual a violência, em boa medida, é entendida socialmente como parte da relação.

A pesquisa teve como *locus* primeiro a DEAM Bragança/ParáPaz Integrado – 6ª Região Integrada de Segurança Pública (RISP) Caeté, localizada na Rua Martins Pinheiro, s/n, esquina com Duque de Caxias, Bairro do Alegre, Bragança, nordeste do Estado do Pará, no sentido de levantarmos o quantitativo de denúncias no município. Em seguida investigamos comunidades tradicionais apresentadas nos boletins de ocorrência da DEAM Bragança/ParáPaz. Entrevistas foram realizadas nos domicílios de 20 famílias de comunidades tradicionais apresentadas nos dados das denúncias. O critério utilizado foi a disponibilidade de participação das famílias na pesquisa.

O município de Bragança possui 2.090,23 km² de área e está à 210 km de Belém, capital do Estado do Pará. O município abriga uma população estimada em 113.227 pessoas, dessas 55.921 são do gênero feminino e 57.244 do gênero masculino (IBGE, 2010). Bragança localiza-se na Amazônia Oriental, é banhada pelo oceano atlântico e possui uma vasta floresta de manguezal. Sua principal atividade econômica é a pesca artesanal.

Nesta pesquisa utilizamos o número de denúncias que ocorreram nos anos de 2017 e 2018 na DEAM. A abordagem qualitativa “[...] forneceu análise mais detalhada sobre as investigações, hábitos, atitudes, tendências de comportamento” (Marconi e Lakatos, 2011, p. 268).

O retrato da assimetria de gênero e a violência contra a mulher

A Lei 11.340 de 07 de agosto de 2006, conhecida popularmente como Lei Maria da Penha, tipifica a violência contra a mulher como: violência física, psicológica, sexual, patrimonial e moral (Brasil, 2006). É nesses casos

de violências que a DEAM/PARÁPAZ, desde sua implantação em 2012 no município, presta atendimento às mulheres que têm seus direitos violados, haja vista que, “o Estado é visto como órgão central de controle, detendo o monopólio legítimo da violência para aplacar desordens sociais e ameaças à propriedade” (BANDEIRA, 2014, p. 450).

Muitas mulheres vivem em situação de violência, principalmente violência doméstica. A violência doméstica contra a mulher se faz em ciclo composto por três fases especificamente:

1º FASE: A CONSTRUÇÃO DA TENSÃO NO RELACIONAMENTO

Nessa fase podem ocorrer incidentes menores, como agressões verbais, crises de ciúmes, ameaças, destruição de objetos etc. Nesse período de duração indefinida, a mulher geralmente tenta acalmar seu agressor, mostrando-se dócil, prestativa, capaz de antecipar cada um de seus caprichos ou buscando sair do seu caminho. [...]. Sente-se responsável pelos atos do marido ou companheiro [...].

2º FASE: A EXPLOSÃO DA VIOLÊNCIA – DESCONTROLE E DESTRUÇÃO

A segunda fase é marcada por agressões agudas, quando a tensão atinge seu ponto máximo e acontecem os ataques mais graves. A relação se torna inadministrável e tudo se transforma em descontrole e destruição. Algumas vezes a mulher percebe a aproximação da segunda fase e acaba provocando os incidentes violentos, por não suportar mais o medo, a raiva e a ansiedade. A experiência já lhe ensinou, por outro lado, que essa é a fase mais curta e que será seguida pela fase 3, da lua-de-mel.

3º FASE: A LUA-DE-MEL – ARREPENDIMENTO DO(A) AGRESSOR(A)

Terminado o período da violência física, o agressor demonstra remorso em medo de perder a companheira. Ele pode prometer qualquer coisa, implorar por perdão, comprar presentes para a parceira e demonstrar efusivamente

sua culpa e sua paixão. Jura que jamais voltará a agir de forma violenta. Ele será novamente o homem por quem um dia ela se apaixonou. (Brasil, 2005, p. 23-25, negritos das autoras).

Romper com o ciclo da violência não é um processo fácil, isto porque a violência como fator cultural atinge mulheres em todas as fases da vida, em todas as classes e espaços sociais, sobretudo, no âmbito doméstico, principalmente quando as mulheres mantêm convivência com o agressor, troca de afeto, idealização/concretização de planos e/ou ainda idealizam laços para toda uma vida com a chegada dos filhos.

Grande parte das mulheres que recorreu à Delegacia da mulher para efetuar denúncias de violência em Bragança, no ano de 2017, corresponde à faixa etária que varia entre 30 a 39 anos de idade. Nas denúncias registradas em 2018, a maioria das vítimas tinha entre 18 a 29 anos de idade. De um ano a outro houve uma variação decrescente na idade das mulheres que sofreram violência e denunciaram seus agressores.

Resultado similar foi constatado em 2015 e 2017 nas pesquisas divulgadas pelo DataSenado², onde foram ouvidas 2.118 brasileiras nos anos que ocorreu a pesquisa (Brasil, 2015; 2017). Esses dados revelam que a violência contra a mulher transversalisa diferentes gerações e se perpetua entre os mais jovens, mesmo diante dos avanços legais, políticos e sociais.

Sousa (2016) destaca que incidem sobre a mulher constrangimentos concretos, e amplamente disseminados que tanto a condicionam nos mecanismos de relação em sociedade, limitando-lhes direitos, impondo-lhes condutas, como a torna alvo de comportamentos discriminatórios e violentos que tendem a naturalizar-se, tornando-os toleráveis.

Nos dois anos, 2017 e 2018, somou-se um total de 931 mulheres que recorreram a DEAM Bragança/ParáPaz, no entanto, foram feitas 1007 denúncias de violência contra a mulher, haja vista que algumas mulheres efetuaram mais de uma denúncia contra seu agressor. 602 registros são originários de espaços urbanos e 405 do meio rural, ou seja, de comunidades tradicionais de Bragança.

² Pesquisa realizada bianualmente, desde 2005, com mulheres de todo o Brasil (Brasil, 2017).

As comunidades tradicionais de Bragança são grupos sociais extrativistas de peixes, crustáceos, moluscos e recursos da floresta, principalmente da floresta de manguezal. Algumas também lidam com a agricultura familiar. Aqui praticamente tudo é coletivo, poucas coisas são feitas individualmente. As relações são sempre muito próximas e a natureza condiciona a vida social local (OLIVEIRA, VIEIRA, RODRIGUES JÚNIOR, 2017).

As comunidades tradicionais que mais registraram casos de violência contra a mulher foram: Acarajó, Bacuriteua, Caratateua, Vila do Treme e Abacateiro. Ameaça, violência física, violência moral, violência psicológica foram os principais motivos que levaram as mulheres das comunidades efetuarem a denúncia.

As comunidades tradicionais localizam-se na parte rural do município e são constituídas por grupos sociais que utilizam-se de recursos naturais da floresta, do manguezal e do mar como forma de vida. “Tendencialmente, as comunidades tradicionais onde moram essas mulheres a hierarquia e o poder são centradas na figura do homem, considerado ‘intocável’ e as mulheres objetificadas” (NEVES, OLIVEIRA, VIEIRA, 2019, p. 236).

Vieira *et al.* (2015) destaca que a estrutura de gênero nas comunidades tradicionais diverge da sociedade ocidental urbana, pois possuem formas próprias de organização, os papéis e os lugares de gêneros são mais fixos em comparação com a sociedade urbana e a verticalidade de gênero é algo nitidamente presente no cotidiano de homens e de mulheres dessas comunidades. O homem, na maioria das famílias, é a figura máxima, está à frente das decisões.

Nestas comunidades, em boa medida, as brincadeiras realizadas pelas meninas estão ligadas, de modo geral, em representar a domesticidade e o cuidar, são os espaços das casinhas como elas chamam. Bonecas, panelinhas e maquiagens fazem parte deste contexto. As casinhas são reproduzidas no interior da escola, das residências, dos quintais.

Aqui a representação que se impõe é que “menina tem comportamento mais calmo e moderado que os meninos”. Para elas é notório a cobrança de uma performance que remeta delicadeza e pequenas contenções exercitadas nos modos de sentar, de falar, e de sorrir.

Este mesmo trato não é dado, em boa medida, aos meninos, porque se justifica a todo instante nas falas dos adultos que é da “natureza do menino a falta de domínio e de delicadeza”, afinal que os traços de delicadeza nos meninos são vistos como desvios de padrão de comportamento masculino, porque espera-se dos meninos agressividade, insatisfação, coragem, espontaneidade, características tantas vezes negadas as meninas.

Essas atitudes naturalizadas muitas vezes deixam de ser percebidas e problematizadas como algo que continua a reforçar os lugares de gênero socialmente construídos (FERREIRA, 2013), inclusive entre a primeira infância, a partir da sua inteligibilidade, representação e simbolização do mundo (ARENHART, 2016) marcada pelo conjunto de objetos, cores, acessórios que compõe o dito “mundo das meninas” e o “mundo dos meninos”.

Esses mundos, socialmente estruturados, levam a posições assimétricas de gênero, de modo que se perpetua a visão de que mulheres são grupos sociais de pertencimento dos homens, portanto ocupam um lugar de submissão, secundário, com pouco poder de decisão.

Nas comunidades tradicionais a mulher, por exemplo, não pode “pescar em alto mar; se meter na conversa deles”, porque é de homem. Por outro lado, o homem não costuma lavar roupas, fazer comida, costurar, realizar serviços de casa, porque aprenderam que culturalmente estas atividades foram feitas para mulher. Raramente ele faz determinadas atividades dela. Aqui os lugares constituídos de gênero são menos fluídos se comparados aos centros urbanos.

Nestas comunidades alguns locais são limitados para um dos gêneros, o porto³ é um deles. A dinamicidade produzida neste espaço pode ser observada nas diferentes atividades aí exercidas. São pessoas chegando e saindo para a

³ Porto: espaço de circulação de pessoas, de barcos, de pescados;

pescaria, transitando com madeira retirada do manguezal, principalmente para manutenção dos currais, lavando os barcos, consertando e carregando pesadas redes de pesca.

No porto os homens circulam com sua produção pesqueira a qualquer hora do dia ou da noite, dependendo da maré. Parte desta é entregue ali mesmo para o atravessador, outra parte é dividida entre os parceiros (quinhão)⁴. Ali, além de um ambiente de entrada e de saída para a pesca marítima é também um espaço de encontros entre os homens, para conversas, para risadas, para o avoado⁵ e para bebidas alcoólicas, ou seja, é um lugar para o trabalho e para o lazer dos homens. A presença das mulheres não é bem visto culturalmente.

Concordando com Segato (2003) a dinâmica de organização e de uso dos espaços a partir da hierarquização de gênero que classifica o “isso é de homem, aquilo é de mulher” é mais visível, mais presente nas comunidades tradicionais, onde a assimetria de gênero torna-se mais evidente.

Ainda para a autora, nas comunidades rurais e nas aldeias indígenas, a sociedade é dual e dividida em espaços, em tarefas, em direitos e deveres distribuídos entre os gêneros. Essa dualidade é definida hierarquicamente no que se refere ao poder e ao prestígio desiguais, porém, constituída pelo que se poderia definir como duas comunidades ou coletivos de gênero (Segato; Küchemann, 2010). Exemplo disto é o fato dos homens poderem circular por todos os espaços, públicos e privados, mesmo aqueles tidos como tipicamente de mulheres (cozinha, quarto, sala, igrejas, quintais). Em compensação, as mulheres têm seus espaços controlados e limitados.

Para Menezes, Almeida e Bandeira (2004) as diversas formas de violência exercidas contra as mulheres configuram-se como um termômetro para chegarmos ao grau de desigualdade de gênero de dada sociedade. Quanto menores forem a liberdade, a igualdade nas leis, a oportunidade de trabalho e a autodeterminação das mulheres, maiores são o sofrimento e a opressão

⁴ Parte da produção pesqueira dividida entre os parceiros de pesca;

⁵ Peixe assado na brasa do carvão ou da lenha.

vividamente por elas, quase sempre acompanhados de violência física, psicológica, sexual.

Nos depoimentos das mulheres, em entrevista de campo, percebe-se a presença da violência e da hierarquia de gênero:

(...) não podemos sair de casa a noite, nem ir ao porto pedir “quinhão”⁶, tomar banho de praia, participar de alguma reunião sem a permissão dele. Quando desobedecemos e ele fica sabendo pelos outros ou apenas desconfia por meio de conversas ou telefonemas – ele olha os telefonemas e as mensagens no celular, ele bate em mim e na mamãe. Mais na mamãe. Acho que o papai não gosta de nós, ele nos empurra contra parede quando está com raiva. Meu pai é muito ignorante. Nós só podemos ir às missas e cultos a noite (Extrativista, 16 anos).

(...) se não for implantado o Ensino Médio na comunidade não vou deixar minha filha ir para vadiagem [estudar em Bragança, sede do município], pois no ônibus os rapazes não respeitam as moças e eu não vou apanhar do meu marido por causa dela (Extrativista, 38 anos).

(...) eu administro o vale [dinheiro recebido do patrão para manter a casa enquanto o pai está pescando], mas quando ele chega e desconfia que o dinheiro não foi bem administrado, eu apanho (Extrativista, 24 anos).

(...) apesar da ignorância e da violência, ele é bom, farto, não deixa faltar nada para os filhos. Meu marido é sério e tem ciúmes de mim e das filhas (Extrativista, 41 anos, informação verbal).

Uma denúncia quando efetuada por uma mulher em situação de violência exige dela um grau de luta e enfrentamento intrínseco e extrínseco das inúmeras pressões que a cercam e a acompanham durante muito tempo. E quando se trata de uma mulher moradora de comunidade tradicional a pressão e o enfrentamento tornam-se gigantescos, isto porque as relações sociais são muito próximas e quase sempre de parentesco.

A maioria das mulheres que sofre violência nestas comunidades carrega, de modo geral, a dor e o isolamento do peso social de denunciar quem as

⁶ Uma porção de peixe.

maltratou e violou suas decisões, seus corpos, sua dignidade. Isto porque as relações nestas comunidades, como dito, são demasiadamente próximas, de parentesco e as violências contra elas são vistas como parte da relação, sempre na perspectiva de puni-las por alguma coisa que fizeram de errado.

Aqui, a violência contra a mulher é naturalizada dentro da relação conjugal. O Estado representado pelas instituições de denúncia, em boa medida, não dispõe de condições protetivas necessárias e suficientes para as mulheres que decidiram por denunciar seus agressores, quase sempre oriundos do mesmo espaço, ou seja, do mesmo domicílio delas.

Medrado e Lyra (2008) afirmam que a dimensão relacional do conceito de gênero possibilita compreender ou interpretar uma dinâmica social que hierarquiza as relações entre o masculino e o feminino e não apenas entre homens e mulheres, mas nos homens e nas mulheres. Por isso que gênero é estruturante, pois define lugares e posições sociais, em grande medida, desiguais. Para Joan Scott (2009), gênero é um campo primário no interior do qual, ou por meio do qual, o poder é articulado.

O perfil dos agressores das denunciantes são pessoas próximas às vítimas. Os que mais cometeram atos violentos contra as mulheres foram: companheiro, ex-companheiro e marido. Nesse sentido, concordamos com Safiotti (2004) quando afirma que os agressores são pessoas que fazem parte do mesmo círculo familiar das agredidas.

Para Bandeira (2014, p. 459) a violência de gênero revela a existência do controle social sobre os corpos, a sexualidade e as mentes femininas, evidenciando, a manutenção das estruturas de poder e dominação disseminadas na ordem patriarcal.

Essa violência é parte de um jogo de poder existente nas relações de intimidade. A violência contra a mulher é o reflexo das relações dicotômicas e assimétricas entre homens e mulheres. É o retrato apresentado, quase sempre invisibilizado, das desigualdades de gênero existentes e do olhar cultural sobre a mulher enquanto objeto e patrimônio masculino.

A violência contra a mulher, mais que uma opressão, é uma violação de direitos humanos. Romper com o ciclo da violência é, portanto, libertar-se da opressão sofrida uma vez ou durante anos.

Neste sentido, é necessário que a mulher denuncie a violência, pois a denúncia é a quebra, a luta, a resistência contra a naturalização da subordinação do corpo da mulher ao domínio masculino, cuja subordinação ganha sua forma maior nas marcas deixadas pela violência.

Na DEAM, em Bragança, as mulheres agredidas são atendidas por outras mulheres que tiveram formação para atuar nesses casos, os atendimentos policiais são feitos de acordo com a legislação vigente. No que tange ao atendimento, a Lei Maria da Penha ressalta:

Art. 12. Em todos os casos de violência doméstica e familiar contra a mulher, feito o registro da ocorrência, deverá a autoridade policial adotar, de imediato, os seguintes procedimentos, sem prejuízo daqueles previstos no Código de Processo Penal:

I - ouvir a ofendida, lavrar o boletim de ocorrência e tomar a representação a termo, se apresentada;

II - colher todas as provas que servirem para o esclarecimento do fato e de suas circunstâncias;

III - remeter, no prazo de 48 (quarenta e oito) horas, expediente apartado ao juiz com o pedido da ofendida, para a concessão de medidas protetivas de urgência;

IV - determinar que se proceda ao exame de corpo de delito da ofendida e requisitar outros exames periciais necessários;

V - ouvir o agressor e as testemunhas;

VI - ordenar a identificação do agressor e fazer juntar aos autos sua folha de antecedentes criminais, indicando a existência de mandado de prisão ou registro de outras ocorrências policiais contra ele;

VII - remeter, no prazo legal, os autos do inquérito policial ao juiz e ao Ministério Público (BRASIL, 2006, Art. 12, incisos I ao VII).

São levados em consideração durante o atendimento todos os anseios e expectativas externadas pela vítima quanto a relação abusiva vivida, como também do seu desejo mais íntimo em não denunciar, havendo exceção quando há presença de lesão corporal.

No caso de lesão corporal, resultante da prática de violência contra a mulher no ambiente doméstico a ação penal é de natureza pública incondicionada, ou seja, a referida ação não necessita do consentimento da vítima para sua investigação, podendo ser movida pelo Ministério Público (JUSBRASIL, 2019).

A DEAM/PARÁPAZ Integrado presta atendimentos no município de Bragança. Quando há a ausência desta instituição, os casos de violência contra a mulher são registrados na delegacia comum, como é o caso dos municípios vizinhos à Bragança, Viseu, Augusto Corrêa, Tracuateua e outros que ainda não possuem a DEAM/PARÁPAZ Integrado.

Considerações finais

Ao finalizar este trabalho torna-se importante destacar algumas questões apresentadas a partir dos resultados, entre elas, a variação decrescente na faixa etária das mulheres vítimas de violência e que utilizaram os serviços da DEAM/PARÁ PAZ nos anos de 2017 e 2018.

Constatou-se registros de denúncias um número significativo das comunidades tradicionais nas quais, de modo geral, os papéis de homens e mulheres são rigidamente definidos. Podemos assim afirmar que os lugares constituídos de gênero nas comunidades tradicionais estão fortemente enraizados e são reproduzidos por seus moradores, refletindo assim nas crianças, que desde cedo conseguem perceber e reproduzir estes lugares, perpetuando-os como naturais.

As desigualdades de gênero apresentam-se presentes no espaço, no tempo e, sobretudo, nas relações. A mulher, na hierarquia de gênero, em grande medida, é tida como objeto do homem. A violência contra a mulher realizada principalmente pelo pai e/ou companheiro aparece, em boa medida, como um comportamento naturalizado e aceito culturalmente.

A presença da DEAM/PARÁ PAZ em Bragança encorajou e possibilitou a denúncia de muitas mulheres que convivem diretamente com a violência, sobretudo dentro das suas casas. E mais positivamente representou para as mulheres de comunidades tradicionais, que além do contexto familiar e social que ela enfrenta no pré e pós denúncia, esta mulher da Amazônia, precisa, quase sempre, caminhar quilômetros em estradas vicinais, atravessar longas distâncias de rios ou florestas para buscar no serviço público e na legislação um meio para proteger-se de seu agressor.

Referências bibliográficas

ARENHART, D. **Culturas Infantis e desigualdades sociais**. Petrópolis-RJ, Vozes, 2016.

BAKHTIN, M. **Marxismo e Filosofia da Linguagem**. São Paulo, Hucitec, 1981.

BANDEIRA, L.M.. A violência de gênero: a construção de um campo teórico e de investigação. **Sociedade e Estado**, Brasília, vol. 2, n. 29, pp. 449-469, 2014.

BRASIL. Senado Federal. **Violência Doméstica e Familiar Contra a Mulher**. 2017. Disponível em: <http://www12.senado.leg.br/institucional/datasenado/arquivos/aumenta-numero-de-mulheres-que-declaram-ter-sofrido-violencia>. Acesso em: 08/08/2019.

BRASIL. Senado Federal. **Enfrentando a Violência contra a Mulher**. 2005. Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/institucional/omv/entenda-aviolencia/pdfs/enfrentando-a-violencia-contra-a-mulher-orientacoes-praticas-para-profissionais-e-voluntarios>. Acesso em: 02/08/2019.

BRASIL. Presidência da República. **Lei nº 11.340**, de 07 agosto de 2006. Disponível em: www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/lei/l11340.html. Acesso em: 01/08/2019.

BRASIL. Senado Federal. **Violência Doméstica e Familiar Contra a Mulher**. Disponível em: http://www12.senado.leg.br/institucional/datasenado/pdf/Relatorio_Violencia_Mulher_v9formatado. Acesso em: 08/08/2019.

- BUTLER, J. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1990.
- CALAZANS, M.; CORTES, I. O processo de criação, aprovação e implementação da Lei Maria da Penha. In: CAMPOS, CH. (org.). **Lei Maria da Penha comentada em uma perspectiva jurídico-feminista**. Rio de Janeiro, Editora Lumen Juris, pp. 39-63, 2011.
- CHAUÍ, M. Participando do debate sobre mulher e violência. In: CHAUÍ, M. *et al.* (Orgs.) **Perspectivas Antropológicas da Mulher**. Rio de Janeiro, Zahar, pp. 25-62, 1985.
- FERREIRA, F.M. Família, gênero e violência doméstica na infância. **Caderno Espaço Feminino**, Uberlândia-MG - vol. 26, n. 1, pp. 209-210, 2013.
- FREIRE, P. **Pedagogia do oprimido**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987.
- IBGE. **Censo de Bragança**. 2010. Disponível em: <<http://censo2010.ibge.gov.br/>>. Acesso em: 28/06/2019.
- JUSBRASIL. **STJ decide que a violência contra a mulher, prevista na Lei Maria da Penha, é crime de ação pública incondicionada**. 2008. Disponível em: <<https://lfg.jusbrasil.com.br/noticias/94900/stj-decide-que-a-violencia-contra-a-mulher-prevista-na-lei-maria-da-penha-e-crime-de-acao-publica-incondicionada>>. Acesso em: 17/07/2019.
- MARCONI, MA; LAKATOS, E.V. **Metodologia Científica**. 6. ed. São Paulo, Atlas, 2011.
- MEDRADO, B.; LYRA, J. Por uma matriz feminista de Gênero para os estudos sobre homens e masculinidade. **Estudos Feministas**, Florianópolis, vol. 16, n. 3, pp. 809-840, 2008.
- MENEZES, AM; ALMEIDA, TMC; BANDEIRA, L. A inscrição policial nas teorias sobre violência de gênero e a escrita desse processo. In: MENEZES, AM de; ALMEIDA, TMC de; BANDEIRA, L (orgs.). **Violência contra as mulheres: a experiência de capacitação das DEAMs da Região Centro-Oeste**. Brasília, Cadernos Agende, pp. 9-19, 2004.

NEVES, L.C; OLIVEIRA, M.V; VIEIRA, N.C. Violência de gênero e a atuação da delegacia da mulher na Amazônia Paraense. **Revista Ártemis**, Paraíba, vol. 28, n. 1, pp. 227-242, 2019.

OEA (Organización de los Estados Americanos). **Convenção interamericana para prevenir, punir e erradicar a violência contra a mulher**, 1994. Disponível em: <http://www2.mre.gov.br/dts/violencia_e.doc> Acesso em: 06/07/2019.

OLIVEIRA, FP; Vieira, NC; Rodrigues Júnior, S. 2017. As famílias do manguê e suas práticas holísticas: Um estudo no nordeste paraense, Amazônia, Brasil. **Rev. Antropologia da Amazônia**, 9 (1): 316 – 337, 2017.

PINTO, CRJ. O feminismo no Brasil: suas múltiplas faces. **Estudos Feministas**, Florianópolis, vol. 2, n. 12, pp. 237-253, 2004.

SAFFIOTI, H. **Gênero, patriarcado, violência**. São Paulo, Editora Fundação Perseu Abramo, 2004.

SCOTT, J. *Preguntas no respondidas. Debate feminista, México, n. 20 vol. 40, n. 5, pp. 100-110, 2009.*

SEGATO, R. 2003. Uma Agenda de Ações Afirmativas para as Mulheres Indígenas do Brasil. Brasília, Série Antropologia, n. 326. pp. 1-79, 2003.

SEGATO, RL; KÜCHEMANN, BA. **Análise de gênero e elaboração de uma proposta para a estratégia de gênero do Programa da Cooperação Técnica Alemã para a Proteção e Gestão Sustentável das Florestas Tropicais**. Brasília, Giz. Mimeografado, 2010.

SOUSA, TTL. Femicídio: Uma leitura a partir da perspectiva feminista. **Ex aequo**, Lisboa, n. 34, pp. 13-29, 2016.

SOUZA, MC; BARACHO, LF. A Lei Maria da Penha: évide, evolução e jurisprudência no Brasil. **Revista Eletrônica do Curso de Direito**, PUC Minas Serro, vol. 11, pp. 1-31, 2015.

VIEIRA, Norma Cristina. *et al.* Trabalho e gênero em comunidades extrativistas da costa paraense. **Caderno Espaço Feminino**, Uberlândia-MG, vol. 1, n. 28, pp. 233-252, 2015.

MULHER, RELIGIÃO E VIOLÊNCIA: UMA ANÁLISE DISCURSIVA

Aline Fatima Moi
Dantielli Assumpção Garcia

Dizeres Iniciais

A religião tem sido cada vez mais estudada por ter uma grande influência na prática e na vivência de inúmeros campos da sociedade. Ao influenciar, de forma notável, a manutenção e a propagação de valores éticos e morais, percebemos a sua importância ao longo da história. O papel da religião também é expresso quando fiéis buscam nela um método que resulte em significações para a sua existência, por isso, a religião estimula de forma tão considerável a subjetividade dos sujeitos e seus modos de identificação.

O Brasil, apesar de ser um país laico, é majoritariamente cristão, e a religião, como exposto anteriormente, reforça a manutenção de tradições culturais que podem contribuir na permanência de atitudes como a opressão, o silenciamento e a violência. A religião se manifesta de forma institucionalizada e é composta por uma certa discursividade evidenciada por inúmeras práticas.

Na pluralidade de suas manifestações, a religião é formada por vários discursos religiosos. Orlandi aponta que “do ponto de vista da Análise do Discurso, pode-se dizer que Deus é o lugar da *onipotência do silêncio*. E o homem precisa desse lugar para colocar (instituir) uma fala específica” (ORLANDI, 1987, p. 08). Sendo assim, o homem encontra um espaço para colocar suas palavras nesse lugar de silêncio divino, constituindo inúmeros discursos. Quando olhamos a religião

como um lugar discursivo, o discurso religioso torna-se o ambiente em que a espiritualização do homem se manifesta. Por consequência, diversos campos da nossa sociedade ocidental – pedagógico, acadêmico, jurídico, político etc. – são atravessados pelo discurso religioso. (ORLANDI, 1987).

A religião é apresentada, neste texto, como o local em que a discursividade ocorre, por isso nosso intuito não é focalizar na crença religiosa, mas no discurso religioso. O discurso religioso, ainda consoante a Orlandi (1987), mantém contato direto com o sagrado, baseando-se na bíblia e em lugares e com celebrações pré-definidas. Assim, de acordo com a autora, a religião estabelece uma relação entre o mundo espiritual e o mundo terreno, gerando um grande poder sobre os fiéis por meio de ideias, pensamentos e comportamentos. Desse modo, Assis (2017) destaca que “o discurso religioso é tão enfático em justificar suas atitudes e doutrinas com a Sagrada Escritura, para que, dessa forma, o fiel perceba que é Deus quem impõe tais ideias, e que Ele espera que o devoto o atenda e o respeite” (ASSIS, 2017, p. 15). Ainda em suas palavras,

Desse modo, podemos inferir que quem fala pela religião já possui em seu discurso a materialização do poder da Igreja, não podendo, dessa forma, desvincular de sua fala os rituais e as doutrinas da instituição que defende. Assim, mesmo que nesse discurso haja a exposição de opinião pessoal, os pensamentos da Igreja sempre estarão envolvidos nessa opinião. Logo, haverá a configuração do poder dessa instituição sobre a sociedade, que, muitas vezes, orienta e molda os comportamentos dos seus fiéis em relação a diversas temáticas sociais e polêmicas (ASSIS, 2017, p. 16).

É dessa forma que podemos entender as posições de poder que os líderes religiosos ocupam ao se pronunciarem sobre qualquer assunto. O cristianismo teve grande influência na construção da cultura e das tradições nacionais brasileiras desde a época da colonização com a catequização dos indígenas. É notável o reflexo disso até os dias de hoje quando olhamos para a educação, por exemplo, ou para a esfera judicial que possui princípios éticos e morais cristãos.

Outro fator a considerar é que a bíblia foi a primeira obra a ser impressa e está entre as mais vendidas até hoje.

As tradições religiosas e as inúmeras interpretações vinculadas a elas são sustentadas pela fé e a fé se manifesta por meio de cultos, celebrações, rituais, penitências, entre outros. A fé, então, desencadeia práticas comportamentais que sustentam suas significações e produzem efeitos discursivos de sentido influenciando narrativas e comportamentos individuais e coletivos. Consoante a isso, Vilhena (2010) discute que

o discurso cristão enquanto organizador da vida e da moral social utiliza-se de arquétipos, símbolos e signos misóginos que foram incorporados à cultura ocidental, construindo identidades de homens e mulheres, manipulando suas vidas. Assim, a naturalização da violência acontece nesse processo histórico-cultural, e a experiência religiosa passa a justificar e trazer significado dessa situação desigual e desumana de vida (VILHENA, 2010, p. 4).

Ao levarmos em consideração o cristianismo, a fé está amparada na Bíblia, o Livro Sagrado que traz significações a fatos históricos. Essas narrativas religiosas cristãs contam histórias, doutrinam, catequizam, um método eficaz para instaurar os sentidos da religião. Nesse contexto, Assis (2017) nos diz que “a fé distingue o fiel do não fiel, podemos dizer que a Igreja utiliza desse sentimento para, mesmo que implicitamente, exercer o seu poder sobre o seu devoto” (ASSIS, 2017, p. 17). Ou seja, mesmo a fé sendo um dom de Deus exercido e manifestado pelos fiéis, é resultado de uma tentativa de doutrinação e demonstração de poder.

No Brasil, segundo o censo demográfico realizado em 2010 pelo IBGE, 87% da população se declara cristã, e a religião é associada popularmente com a paz, o amor e a justiça. No entanto, esses dados tornam-se contraditórios uma vez que, de acordo com pesquisas realizadas pelo Fórum Brasileiro de Segurança Pública, a cada dois minutos, 5 mulheres são espancadas; todos os dias, 3 mulheres são vítimas do feminicídio; a cada 9 minutos, uma mulher é

vítima de estupro; por dia, 606 casos de lesão corporal dolosa são enquadrados na Lei Maria da Penha. O Brasil ainda ocupa o 5º lugar no ranking dos países mais violentos contra a mulher.

Muitas mulheres que experienciam violência doméstica em seus lares recorrem a instituições religiosas como única instância para prover ajuda, no entanto, se deparam, em sua maioria, com ensinamentos que sustentam a própria violência, um exemplo são as narrativas de que a casa/lar é um lugar sagrado e seguro e que deve ser mantido acima de tudo, independente da circunstância que esteja vivendo.

De acordo com Angelin e Unser, “as mulheres buscam forças na própria religião para efetivarem seu papel de resolução de problemas domésticos. A ideia que permanece é a de estarem disponíveis e doarem-se para as outras pessoas, sem levar em conta suas vontades e desejos, buscando sempre o bem da família” (ANGELIN; UNSER, 2016, p. 112). Percebemos as inúmeras limitações que as mulheres encontram ao tentarem sair desse ambiente de violência. Nem sempre elas encontram forças suficientes para recorrerem a órgãos judiciais e acabam direcionando seus esforços às instituições religiosas. Vilhena (2010) retrata como a igreja, em sua maioria, lida com essas situações:

a violência do agressor é combatida pelo ‘poder’ da oração. As ‘fraquezas’ de seus maridos são entendidas como “investidas do demônio” então a denúncia de seus companheiros agressores as leva a sentir culpa por, no seu modo de entender, estarem traindo seu pastor, sua igreja e o próprio Deus. Logo o que era um dever, o da denúncia para fazer uso de seu direito de não sofrer violência, passa a ser entendido como uma fraqueza, ou falta de fé na provisão e promessa divina de conversão-transformação de seu cônjuge (VILHENA, 2010, p. 3).

Ao mesmo tempo que a igreja considera incoerente a atitude do agressor, culpabiliza a vítima por não ter fé suficiente para que haja a transformação de seu cônjuge. Ensinamentos de textos sagrados aliados a interpretações equivocadas e discursos de religiosos influentes sustentam esse quadro de violência quando, mesmo que de forma sutil, buscam justificar o papel da

mulher como inferior ao do homem e reproduzem dizeres de desigualdade e ódio. Ainda em conformidade com Krob, “quando a religião ensina que as mulheres devem ser obedientes, passivas e submissas, acaba contribuindo com a produção e reprodução das diversas formas de violências que as acometem” (KROB, 2014, p. 211).

Daniela Grelin, no prefácio do livro *O grito de Eva*, de autoria de Marília de Camargo Cesar, argumenta que fazer com que o sujeito desacredite da sua própria dignidade baseando-se no sagrado é a forma mais triste e eficaz de acabar com a vida humana. A autora ainda aponta que os conceitos sobre submissão que perpetuam dentro das igrejas minam a vida e dão legalidade para que formas e práticas de violência se justifiquem. A forma utilizada, então, para naturalizar e manter a violência contra a mulher é fazer com que as próprias mulheres não acreditem que essas práticas existam (GRELIN apud CÉSAR, 2021).

Ao olhar para o discurso religioso, percebemos como dizeres a respeito de submissão, papéis de gênero e posições da mulher sustentam os ensinamentos bíblicos. Esses dizeres são, muitas vezes, perpassados por outros discursos que acabam por legitimar a violência. Quando olhamos, novamente, para o grande cenário cristão no país fica claro o quanto isso influencia as práticas cotidianas. A mulher que está imersa nesse ambiente religioso e cercada por doutrinas que legitimam a violência acaba, quase sempre, por naturalizar essas vivências e suportar um lar violento, invalidando sua própria vida.

Discurso religioso e mulher: liderança, submissão e violência?

Como se formula e se constitui um discurso sobre a posição da mulher na narrativa religiosa? De que modo o discurso de violência contra a mulher é atravessado pelo discurso religioso? Existem diferenças e semelhanças do mesmo discurso quando reproduzido por um pastor e por uma pastora? A fim de promover reflexões sobre esses questionamentos escolhemos para o *corpus*

da análise dois vídeos disponíveis no *YouTube*. O primeiro é intitulado como *O papel das mulheres*, do pastor Paulo Júnior, de 2015 e com mais de 700 mil visualizações na plataforma; e o segundo é *O papel da mulher nos dias modernos*, da pastora Helena Tannure, com mais de 1,5 milhões de visualizações e publicado em 2016. As análises se dão a partir a transcrição das sequências discursivas (SD) e são identificadas como SD 1 referentes ao primeiro vídeo e SD 2 referentes ao segundo respectivamente.

A primeira sequência discursiva escolhida para ser analisada introduz questões relacionadas às posições designadas aos sujeitos, a partir de sua identificação a um gênero e aciona uma certa memória discursiva relacionada com a “criação” do homem e da mulher de acordo com o texto bíblico:

porque Deus quando criou o universo: os céus, a terra, os animais, os luminais, ele faz o homem. Logo após terminar a criação e a coroa da criação, a obra perfeita da criação que foi o homem, ele cria a mulher e institui o casamento, e ali nasce a família (SD 1.1, informação verbal).

Nessa SD, é possível perceber a retomada histórica que o enunciador faz ao dialogar com a criação divina da humanidade. Uma vez que vivemos em um país majoritariamente cristão, mesmo sendo laico, vemos o reflexo da religião em diversos campos sociais, como, por exemplo, a educação. Desse modo, até aqueles que não são praticantes da fé cristã já se depararam, em algum momento, com os ensinamentos bíblicos da criação do mundo. Ouvimos que o homem foi criado primeiro e a partir dele criou-se a mulher. A expressão “logo após” produz sequencialidade, um após que diminui a importância daquilo que vem na sequência, enfatizando a importância do elemento primeiro, o homem.

Quando o pastor diz que “a coroa da criação” e a “obra perfeita” foi o homem, somos levados a associar a posição do homem à primogenitura, preferência e designar a ele um grau maior de importância. Logo em seguida, ao introduzir a palavra “mulher” a formulação apresenta as palavras “casamento” e “família” produzindo um efeito de sentido de que a mulher foi criada com o papel de servir, única e exclusivamente, ao casamento e a família. A “coroa da

criação” também faz referência a um rei. Já a mulher, não parece ocupar esse mesmo lugar de rainha. Alguém que pudesse, de igual maneira, usar a coroa, mas alguém subalterna e inferior a esse rei que manda, ordena, comanda.

Em relação às posições dos sujeitos, temos o dizer da pastora que diz:

homens são objetivos, homens são práticos, mulheres são românticas, mulheres conseguem fazer mil coisas ao mesmo tempo: a gente mexe o arroz, empurra o carinho do bebê, atende o telefone ao mesmo tempo (SD 2.1, informação verbal).

Aqui, percebemos ainda mais essa divisão de posições e papéis a serem desenvolvidos pelos homens e pelas mulheres. Ao enumerar algumas características, percebemos que ao homem é designado a praticidade e a objetividade; enquanto à mulher a sensibilidade, essa associação faz com que o homem esteja apto a ocupar o lugar do saber e da razão e ao associar a mulher unicamente a emoção é negada a possibilidade de que ela ocupe esses lugares de chefia. Essa SD retoma uma memória discursiva que temos de a mulher ser mais delicada e romântica enquanto o homem é viril e forte. Além disso, essa SD aponta para a romantização da sobrecarga feminina quando atribui a facilidade da mulher de realizar multitarefas como uma qualidade a ser admirada, voltando sempre para o lar “mexer o arroz, empurrar o carinho de bebê e atender ao telefone”, no fio do discurso, reitera-se a dupla ou tripla jornada feminina como um “dom” divino, como uma essência do feminino.

Então você está vendo mulheres galgando posições na sociedade que não lhes pertence: a liderança do lar, a liderança do estado, a liderança de repartições que cabem ao homem e não a mulher. Então você está vendo lares onde a mulher faz tudo, a mulher dirige, governa e preside, ela é provedora, educadora, protetora. Galga as altas patentes acadêmicas – e não estou falando nada contra a mulher estudar – ela exige uma posição de liderança, de independência, e diz ser igual ou melhor ao homem (SD 1.2, informação verbal).

Na SD 1.2, percebemos como se acentua a divisão dessas posições. O pastor enumera diversos lugares que estão sendo conquistados, a partir de

muita luta, pelas mulheres e reforça que essas posições não lhes pertencem, ou seja, a memória de que a mulher deve se restringir ao ambiente familiar e ser apenas do lar é mantida.

O enunciador, ainda expõe, talvez de forma irônica, não ser contra a mulher estudar, desde que ela não ultrapasse as posições de liderança do homem. Além disso, no trecho em que diz que “a mulher faz tudo” e “ela é provedora, educadora, protetora”, o sentido que perpassa é de que a mulher decidiu realizar essas multitarefas para, de alguma forma, competir com o homem. No entanto, de acordo com dados divulgados pelos Cartórios de Registro Civil, no Brasil, mais de 320 mil crianças foram registradas sem o nome do pai entre 2020 e 2021, ou seja, grande parte dessas mulheres não possuem escolhas, são obrigadas a assumir o lugar de provedora, educadora e protetora, já que não possuem alguém para dividir essas tarefas.

Enquanto que no discurso do pastor percebemos essa crítica às posições que as mulheres vêm ocupando, na fala da pastora percebemos instruções que as mulheres devem seguir, como aponta o trecho:

Você é uma mulher fácil de amar? Você é gentil? Você é encorajadora?
(SD 2.2, informação verbal).

São realizadas, nessa SD, perguntas retóricas a fim de alcançar um nível de “mulher ideal”. Para isso, ela precisa ser amável, gentil e encorajadora. Nesse sentido, o que é ser “fácil” de amar? É não confrontar, não questionar, ter liberdade, ter uma vida própria, ter os mesmos direitos? Todos esses adjetivos reforçam a função da mulher de estar sempre disposta a auxiliar e encorajar seu marido.

a gente sempre quer poder, a gente sempre quer mandar, e quando uma mulher manda, gente, (sinal negativo com a cabeça) Jezabel domina
(SD 2.3, informação verbal).

Nesse trecho, ela faz referência à história de uma personagem bíblica, Jezabel, que é narrada nos livros de I e II Reis, no Antigo Testamento. Na

história bíblica, Jezabel é narrada como uma mulher excêntrica e perversa. Ela foi casada com o rei Acabe e exercia grande influência sobre ele na tomada de decisões, por isso é nomeada como dominante, fria e má. No entanto, ela teve um final trágico, foi morta pelos oficiais do rei Jeú e teve sua carne devorada por cães.

Ao resgatar essa narrativa bíblica, a pastora produz, como efeito de sentido, que, se a mulher “mandar”, o final dela será trágico. Se pensarmos no ambiente religioso em que todos se compartilham de inscrições ideológicas semelhantes, quando a pastora demonstra um olhar negativo às mulheres que assumem lugares de liderança, nota-se que os sujeitos são perpassados por esse mesmo pensamento, e reproduzem isso em outras esferas da sociedade, contribuindo para a manutenção da desigualdade entre homens e mulheres.

Aliada à perspectiva discutida acima sobre as posições a serem ocupadas pelos homens e pelas mulheres produzidas no discurso religioso, notamos a presença de outros termos que são frequentemente reproduzidos nesse mesmo contexto. Um exemplo perceptível no *corpus* da nossa pesquisa é o termo *submissão* que, de acordo com o dicionário online Priberam, é definido como “1. Ato ou efeito de submeter ou de se submeter. 2. Obediência. 3. Sujeição. 4. Humildade.”.

Esse é o papel da mulher: auxiliar, apoiar. Ele não fez ela pra liderar, pra ser a cabeça, pra ter iniciativa, não fez. Dentro da família não é esse o papel da mulher. Auxiliar. Agora deixa eu perguntar – mulheres, vocês apoiam vossos maridos, auxiliam vossos maridos, ajudam vossos maridos? (SD 1.3, informação verbal).

Na SD apresentada acima, o pastor reforça as posições a serem ocupadas pelas mulheres, “auxiliar” e “apoiar”, acionando a memória de que a mulher deve dedicar a sua vida a serviço do homem e da sua família. A formação discursiva que circula nessa sequência é a de que a mulher está em um lugar inferior ao homem, sendo assim, ela precisa se submeter a ele, auxiliando-o e apoiando-o. No trecho “ele não fez ela pra liderar, pra ser a cabeça, pra ter

iniciativa, não fez.”, o pastor retoma a criação divina e afirma que quem criou essas posições foi Deus, se pensarmos no contexto de produção desta SD – ambiente religioso – entendemos a força que o discurso assume ao apresentar essa normatização e imposição de lugares a voz de Deus.

A mesma ideia de auxiliar e submissão é mantida na próxima sequência discursiva:

mulher coopere com a missão do seu marido, não é você que tem a missão, ele é que tem a missão, ele tem a direção, ele tem o governo, e qual é o seu papel? Apoia-lo nisso (SD 1.4, informação verbal).

Nessa SD, as competências e habilidades das mulheres são anuladas e silenciadas, uma vez que o pastor restringe a missão da mulher em apenas apoiar o seu marido. A ideia de que o homem possui um lugar superior ao da mulher é mantido quando é dito que ele pode dirigir, governar e ter uma missão, enquanto a mulher deve viver única e exclusivamente em função de apoiá-lo. A SD também apresenta um tom de ordem e instrução, não apenas de um conselho, desse modo, cabe às ouvintes segui-lo e não o questionar.

Qual é a função do marido? Prover, educar, proteger, amar, liderar, governar. E qual é a função da mulher? Auxiliar o marido, ajudar o marido, nessa missão que o marido tem [...] e dentro desse auxílio está a submissão, que tem outra conotação: obediência. Eu vou te falar uma coisa aqui para você mulher, você acha que é bonito falar não para o seu marido? Não vou, não quero, não posso, isso é rebelião (SD 1.5, informação verbal).

Na SD 1.5, a formação discursiva de que a mulher deve auxiliar ao marido é mantida enquanto a submissão aparece de forma ainda mais explícita a partir do termo “obediência”. O pastor afirma que a mulher não pode dizer não ao seu marido, já que isso se constitui de rebelião e ironiza dizendo “você acha bonito falar não para seu marido?”. Além de reforçar a ideia de que a mulher deve obedecer ao seu marido, impor posições a serem ocupadas pelos homens e pelas mulheres, associar tudo isso à voz divina, ao utilizar a ironia, pode causar constrangimento e vergonha às mulheres que estão no ambiente religioso escutando a pregação.

Já na fala da pastora, ao abordar questões morais e normas de conduta a submissão e obediência aparecem de uma forma diferente:

Por que é tão importante a mulher ser moralmente correta? Porque ela influencia o homem, ela cria outros homens, ela cria outras mulheres, ela é uma educadora (SD 2.4, informação verbal).

Nessa SD, diferente das citadas acima, a pastora coloca o educar como função da mulher, no entanto, essa característica está associada aquilo que é, de acordo com a religião, moralmente correto. A formação discursiva de que a mulher deve viver em função do homem é mantida, só que de uma forma sutil e disfarçada de certa autonomia. A pastora argumenta que a mulher possui uma posição importante que é educar, ao mesmo tempo que a pressão de ser “moralmente correta” é um requisito para exercer esse papel. Ao dizer que “ela influencia o homem, ela cria outros homens”, a relação de dependência é mantida, e o sentido que circula é que mesmo a mulher tendo autonomia para exercer uma função importante, no final, ela vai resultar na figura masculina.

É a mulher que faz o marido – não, não é não porque o meu eu já recebi estragado – recebeu estragado por quê? Olha na história do seu marido se teve alguma mulher que estragou a vida dele, ou uma mãe superprotetora, ou uma mãe ausente, a mãe tem poder de influência sobre o filho, quem cria homens, quem educa homens, são mulheres (SD 2.5, informação verbal).

Na SD 2.5, a pastora continua afirmando que a mulher é responsável pela criação e educação do homem, inclusive ela justifica que se um homem está “estragado” é porque alguma mulher “estragou a vida dele”. A memória de que o homem tem o privilégio de poder errar que ele nunca vai ser culpabilizado por isso enquanto a mulher precisa ser sempre moralmente correta e culpada por tudo o que fizer é mantida. Ao relacionar a culpa do “estrago” a uma “mãe superprotetora” ou uma “mãe ausente”, percebemos que o efeito de sentido que é produzido é de que por mais que a mulher, nesse caso na figura materna, se esforce ela nunca fará o suficiente e nem será reconhecida. É

perceptível também, neste trecho, a formação discursiva de que a mãe é sempre a responsável pela criação dos filhos, isentando o pai de seu papel na educação.

No que diz respeito à violência contra a mulher no discurso religioso, nos preocupa entender como ela é abordada, se os pastores utilizam das suas pregações para promover conscientizações sobre o combate à violência ou se justificam tal ato e reforçam o silenciamento.

Mulher faz o que quer, a hora que quer, quando quer e se impõe sobre o marido, coagindo para que ele obedeça a vontade dela. Querida, pode até ser muito bom na hora, mas vai destruir seu casamento, destruir seu lar, destruir sua família, porque essa posição não é sua (SD 1.6, informação verbal).

Nessa sequência discursiva, além de reforçar novamente que o papel de liderança não é designado à mulher, o pastor introduz algumas temáticas relacionadas à violência de forma sutil e mascarada. Quando ele afirma que a destruição do casamento, do lar e da família está associado ao fato da mulher se impor sobre o marido os efeitos de sentido produzidos são que a mulher deve ser sempre submissa, passiva e obediente, independente da atitude de seu cônjuge. Ela precisa aguentar qualquer situação que surgir de forma calada, já que, ao se impor, ela poderá destruir seu casamento. Quando o pastor diz que a mulher não pode fazer o que quer nem na hora que quer, pois poderá destruir sua família, podemos perceber, novamente, a formação discursiva da mulher obediente aos homens, anulando suas vontades, desejos e ambições. Tudo isso pode contribuir para o silenciamento da mulher diante de atitudes agressivas e violentas.

Outro efeito de sentido, aliado a isso, é a manutenção de uma violência psicológica para com as mulheres, uma vez que elas são instruídas a se calarem e a obedecerem aos seus maridos, a fim de preservar a sua família. Ou seja, a pressão emocional e afetiva é utilizada para a manutenção do controle exercido sobre as mulheres.

Talvez você já pegou pra casar um filho estragado, um homem mimado, um homem sem iniciativa, ou um homem covarde, um homem que bate, um homem que abusa. Eu não sei qual é a sua história, mas eu sei, minha irmã, que Deus nos criou com muitas potencialidades, ele disse – far-lhe-ei uma auxiliadora (SD 2.6, informação verbal).

Na sequência discursiva acima, produzida agora pela pastora, percebemos a violência de forma clara e explícita quando ela diz que talvez a mulher tenha “pego” para casar um homem “estragado, mimado, sem iniciativa, covarde, que bate e que abusa”. Todos os adjetivos utilizados na SD fazem referência a um homem violento que bate e/ou abusa de sua esposa. No entanto, ao tratar desse assunto não é feita nenhuma advertência ou condenação a essas atitudes, muito pelo contrário, ela reafirma as potencialidades da mulher e sua posição como auxiliadora.

Essa formação discursiva justifica as atitudes violentas do homem reforçando as potencialidades das mulheres, ou seja, não importa as atitudes do marido, a mulher precisa suportá-las por ser designada como sua auxiliadora. Percebemos também que, mais uma vez, ao relacionar esse discurso com a figura divina é reforçada a memória de que todo esse discurso é a vontade de Deus e, por isso, não pode ser questionado. Novamente, a violência doméstica é reforçada e, ao mencionar que existem esses homens violentos e abusadores, percebemos que esses casos são de conhecimento da pastora. No entanto, a violência é tratada de forma superficial, enquanto as mulheres são silenciadas e a justificativa para tudo isso reflete da vontade divina de designar a mulher como auxiliadora.

A gente não consegue se submeter, rebelião, orgulho, altivez, isso tem gerado uma crise nessa geração e a culpa é da mulher. Eu sei que as feministas vão me odiar agora e alguns de vocês vão me odiar agora, mas foi desde que a mulher foi removida do seu lugar, do plano A de Deus, auxiliadora idônea, quando nós começamos a ser egoístas e pensar em nós mesmas primeiro que a sociedade está vivendo isso aí, porque a sociedade nada mais é que o espelho da família, a sociedade é o derramar do que acontece dentro dos lares e nos lares tem excesso do feminino e ausência do masculino (SD 2.7, informação verbal).

Na sequência discursiva 2.7, também enunciada pela pastora, percebemos que as posições designadas para as mulheres são mantidas e a ideia de que a mulher nasceu para ser submissa ao marido é reforçada. Assim como acontece na SD 2.6, discutida anteriormente, é gerado uma pressão psicológica sobre as mulheres culpando-as por todos os problemas que existem na sociedade, como se isso fosse um reflexo da mulher estar ocupando posições de liderança e estar pensando em si mesma. Ao dizer que as mulheres não conseguem se submeter e dão espaço à rebelião, ao orgulho e à altivez, a pastora se inclui no enunciado utilizando a expressão “a gente”, gerando uma identificação e até mesmo uma aproximação com suas ouvintes. Notamos que novamente as instruções dadas por ela são associadas à vontade e à voz de Deus.

Ao afirmar que a sociedade está enfrentando problemas desde que a mulher passou a pensar nela primeiro, funciona nesse enunciado a memória discursiva de que a mulher deve sempre se dedicar à família, ao marido e aos filhos em primeiro lugar, deixando suas necessidades em segundo plano.

Vamos ilustrar de uma maneira fácil, o pedreiro e o servente de pedreiro. Quem é o pedreiro? O chefe de obra, o que faz o desenho, o que planeja. E o servente? Dá o tijolo, faz a massa, vai atrás de material, ele está ali auxiliando, cooperando para aquela obra ser feita, aquela casa grande, o telhado, a base, a pintura, o que o servente fez? Ele cooperou com o mestre de obra. Você é a cooperadora do seu marido, auxiliadora do seu marido, coopere a for do seu marido e não contra (SD 1.7, informação verbal).

Na última SD a ser analisada, o pastor estabelece uma comparação entre o homem e a mulher com o pedreiro e o servente de pedreiro. Nessa comparação, a memória que temos das funções destes dois em uma construção é acionada, o chefe da obra é o que planeja e que possui mais prestígio social, enquanto o servente é aquele que obedece as ordens, que faz o trabalho mais pesado e é visto, muitas vezes, como um trabalho inferior e pejorativo. Com essa comparação é dado ao marido a função de planejar, dar ordens e liderar e para a esposa o trabalho pesado e manual, a obediência, a submissão, as ordens.

Os efeitos de sentido sustentam a violência contra a mulher e estabelecem uma posição inferior a ela, reforçando que a mulher precisa cooperar com o seu marido, obedecendo as suas ordens e não indo contra, por mais que sejam violentas, opressoras ou incoerentes.

Percebemos que todas as SDs são relacionadas à vontade de Deus, o que impossibilita os fiéis de questioná-las. As instruções são sempre dadas às mulheres, ou seja, o problema está relacionado a elas e são elas quem deve resolver. Tudo isso contribui para a manutenção da violência doméstica e, em nenhum momento, o homem apresenta alguma parcela de culpa e nem recebe instruções para agir em relação à família.

Efeitos de fim...

Nossa análise objetivou interpretar como a violência contra a mulher é sustentada no discurso religioso cristão, a partir de dizeres que estabelecem posições aos sujeitos a partir de sua identificação a um gênero. Nos preocupamos em analisar como se formula e se constitui um discurso sobre a posição da mulher na narrativa religiosa; interpretar o modo como o discurso de violência contra a mulher perpassa pelo discurso religioso e compreender se há diferenças e semelhanças do mesmo dizer quando reproduzido por um pastor e por uma pastora.

Ao trabalhar com temáticas religiosas, é importante salientar, mais uma vez, que não estamos questionando manifestações de fé e crenças, pelo contrário, estamos analisando, de acordo com a AD, os discursos produzidos nesses ambientes e refletindo sobre os efeitos de sentido que eles produzem e como repercutem na sociedade, uma vez que a religião possui papel significativo na vida de grande parte dos sujeitos.

Os efeitos de sentido vinculados à mulher e à sua posição, assim como as questões de violência doméstica, estão relacionados com a formação discursiva, as condições de produção e a memória discursiva que produz esses discursos e,

também, aos que recebem. O funcionamento ideológico analisado demonstra as posições que os sujeitos, neste caso os pastores, ocupam diante de seus fiéis.

O ambiente religioso está, neste caso, como produtor e propagador de instruções referentes a condutas morais e comportamentais a serem seguidas pelos sujeitos. Quando essas instruções são associadas à voz de Deus, o grau de importância e de autoridade é ainda maior, impedindo questionamentos e intensificando seu valor, regendo a forma de pensar, falar e agir dos fiéis. Os pastores utilizam estratégias discursivas e lexicais para propor aos seus ouvintes verdades absolutas que devem ser acatadas.

Sabendo do tradicionalismo, conservadorismo e certa intolerância das instituições religiosas frente aos avanços e às transformações da sociedade, a pesquisa apresenta grande relevância ao refletir sobre as ideologias reproduzidas pelos pastores que possuem grande poder na formação de opiniões. Os discursos produzidos pelos pastores analisados incitam a violência contra a mulher, em alguns casos de maneira mais sutil e em outros de forma bem explícita. Tudo isso torna-se contraditório quando pensamos que a religião está associada ao amor, ao bem ao próximo, ao respeito e à justiça social.

Percebemos que, nas sequências discursivas produzidas, a mulher está associada à fragilidade e à sensibilidade, enquanto o homem está associado à força, à praticidade e à objetividade. Para a mulher, se restringe o espaço familiar, a posição de mãe, esposa, auxiliadora e dona de casa, já o homem está apto para exercer funções de autoridade e assumir posições de liderança nos mais distintos ambientes.

Esses discursos são perpassados pela violência das mais distintas maneiras. Desde o abuso de autoridade ao designar ao homem o lugar de ditar ordens e à mulher a necessidade de obedecer até o silenciamento de atitudes agressivas e abusadoras, ressaltando as habilidades das mulheres para enfrentar essas situações de forma silenciosa. As sequências discursivas não apresentam nenhuma forma de combate à violência contra a mulher, culpam a vítima e justificam as atitudes violentas do marido.

O pastor, por estar em uma posição de autoridade, impõe posições superiores ao homem e inferiores a serem exercidas pelas mulheres, sustentando a violência. Para isso, ele utiliza expressões, palavras e comparações rudes e ironiza, em alguns momentos, o que pode causar constrangimento. Já a pastora reforça a autoridade masculina e a responsabilidade afetiva da mulher para com a sua família, justificando atitudes de violência doméstica e reforçando o silenciamento das mulheres.

A partir do trabalho desenvolvido, conclui-se que as sequências discursivas carregam marcas ideológicas dos sujeitos que as produzem e do ambiente em que estão sendo enunciadas. Desse modo, os discursos sustentam dizeres em que a mulher está geralmente associada ao lar e à família, ou seja, a mesma quando retratada ocupando outros espaços, por exemplo, o mercado de trabalho, é vista como causadora de problemas familiares e sociais já que essa posição é designada ao homem. Isso a limita de assumir outras posições que não sejam a de mãe e esposa.

Sendo assim, fazer com que essas temáticas sejam discutidas e circulem na sociedade contribuem para que a violência doméstica ganhe mais atenção e seja combatida, assim como o sexismo relacionado com as posições sociais diminua e para que ocorra um trabalho com a memória discursiva sobre a mulher a ponto de ultrapassar aquilo que é de ordem machista e é mantido em nossa sociedade.

Referências bibliográficas

ANGELIN, Rosângela; UNSER, Rosemara. Ideologias religiosas cristãs frente a violência contra as mulheres: um desafio para a democracia. *In*: ANGELIN, Rosângela; SCHAPER, Valério Guilherme; GROSS, Eduardo. [orgs.]. **Religião, política e democracia na América Latina**. Santo Ângelo: FuRI, 2016.

ASSIS, Denise de Souza. **Igrejas de frente com Gabi**: uma análise do discurso religioso midiaticizado. 2017. Dissertação (Programa de Pós-Graduação em Letras) - Universidade Federal de Viçosa, Viçosa, Minas Gerais, 2017.

FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA. **Anuário Brasileiro de Segurança Pública 2020**. Disponível em: <https://www.oabmt.org.br/Admin2/Arquivos/Documentos/202010/PDF48427.pdf>. Acesso em: 22 abr. 2022.

GRELIN, Daniela. Prefácio. *In*: CÉSAR, Marília de Camargo. **O grito de Eva**: a violência doméstica em lares cristãos. Rio de Janeiro: Thomas Nedson Brasil, 2021.

KROB, Daniéli Busanello. A igreja e a violência doméstica contra as mulheres. *In*: CONGRESSO INTERNACIONAL DA FACULDADES ESTADUAL SÃO LEOPOLDO, 2., 2014, São Leopoldo. **Anais [...]**. São Leopoldo: Faculdade Estadual São Leopoldo, 2014. p. 208-216.

ORLANDI, Eni Pulcinelli. **Palavra, fé, poder**. Campinas: Pontes Editores, 1987.

VILHENA, Valéria Cristina. Resultados de uma pesquisa: uma análise da violência doméstica entre mulheres evangélicas. **Diásporas, Diversidades, Deslocamentos, São Paulo, v.9, ago.2010. Disponível em:** http://www.fg2010.www2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1280156603_ARQUIVO_ValeriaCristinaVilhena.pdf?msclkid=e01cfe8bc24511ecb2a6730fc50e1b39. Acesso em: 22 de abril de 2022.

NOTAS SOBRE AS AUTORAS

ALINE FATIMA MOI

Graduada em Letras Português/Espanhol e suas Respectivas Literaturas, na Universidade Estadual do Oeste do Paraná. Participou do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação à Docência/PIBID (2018 - 2020) e do Programa de Residência Pedagógica (2020 - 2022) como bolsista pela CAPES.

ALINE FERNANDES DE AZEVEDO BOCCHI

Bacharelado em Comunicação Social (Jornalismo) pela UNESP - Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (2001). Doutorado em Linguística pela UNICAMP - Universidade Estadual de Campinas (2013). Pós-Doutorado pela mesma instituição com estágio na Université Paris 13, apoio Capes PNPd e bolsa Capes de Estágio no Exterior.

ALINE OLIVEIRA AMORIM

Graduanda do curso de Biblioteconomia e Ciência da Informação pela Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto (USP), bolsista de iniciação científica FAPESP. Email: aline_amorim@usp.br

CARLA RAMOS MUNZANZU

Professora adjunta do PAA-UFOPA e do PPGCS-UFOPA. É coordenadora do Núcleo de Pesquisa e Documentação das Expressões Afro-religiosas do Oeste do Pará (NPDAFRO/UFOPA).

DANTIELLI ASSUMPTÃO GARCIA

Doutora em Estudos linguísticos. Professora de Graduação e Pós-Graduação em Letras na Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE, Bolsista Fundação Araucária).

DILMA OLIVEIRA DA SILVA

Doutora em Geografia pela Universidade Federal do Pará – UFPA, Programa de Pós-Graduação em Geografia –PGEOP.

DRIENE DE NAZARÉ SILVA SAMPAIO

Assistente Social (MP/AP). Mestre em Linguagens e Saberes na Amazônia (UFPA/BRAGANÇA).

LAYDIANE DO SOCORRO NASCIMENTO PINHEIRO

Mestre em Ciência da Educação, Programa de Pós-Graduação da University Of Informties And Faith In Florida.

LUCIANA CARVALHO DAS NEVES

Mestra em Linguagens e Saberes na Amazônia (PPLSA-UFPA); licenciada em Pedagogia (UFPA); coordenadora técnica na Secretaria Municipal de Educação (SEMED).

LUCÍLIA MARIA ABRAHÃO E SOUSA

Professora Livre-Docente no Departamento de Educação, Informação e Comunicação da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto (USP). Email: luciliamsr@ffclrp.usp.br

MARIA HELENA DE AVIZ DOS REIS

Doutora em Antropologia pela Universidade Federal do Pará – UFPA, Programa de Pós-Graduação em Antropologia – PPGA.

MYRIAN SÁ LEITÃO BARBOZA

Bióloga (UFPE), Doutora em Antropologia e Estudos Latino-Americanos (University of Florida), docente do Programa de Antropologia e Arqueologia da Universidade Federal do Oeste do Pará (PAA/UFOPA) e do Programa de Pós-Graduação em Estudos Antrópicos na Amazônia da Universidade Federal do Pará (PPGEAA/UFPA).

NÁDIA SUELI ARAÚJO DA ROCHA

Pedagoga. Doutora em Educação em Ciências e Matemática pelo Programa de Pós graduação em Educação em Ciências e Matemática da Universidade Federal do Pará - Instituto de Educação Científica e Matemática - (IENCI/PPGECM, 2021)

NORMA CRISTINA VIEIRA

Professora da Faculdade de Educação (FACED) e do Programa de Pós-Graduação em Linguagens e Saberes da Amazônia (PPLSA), Universidade Federal do Pará (UFPA), *campus* de Bragança (CBRAG).

ROBERTA SÁ LEITÃO BARBOZA

Bióloga, Doutora em Ecologia Aquática e Pesca com Pós-Doutorado em Sociologia, coordenadora do Laboratório de Ensino, Pesquisa e Extensão Pesqueira com comunidades amazônicas (LABPEXCA/IECOS/UFPA-Bragança) e do grupo de pesquisa Estudos Socioambientais Costeiros (ESAC-UFPA), e Pesquisadora produtividade CNPQ 2.

STEFANY CARIME DA SILVA WANZELER

Especialista em Planejamento e Responsabilidade Social (ESAMAZ) e em Instrumentalidade em Serviço Social (FAVENI); Graduada em Serviço Social (UNAMA); Integrante do Grupo de Pesquisa do Núcleo de Estudos Interdisciplinar sobre Violência na Amazônia – NEIVA/UFPA; assistente social voluntária da Clínica de Atenção à Violência – CAV/UFPA.

VANDERLUCIA DA SILVA PONTE

Professora Adjunta II da Faculdade de História e do Programa de Pós-Graduação em Linguagens e Saberes da Amazônia (PPLSA) e do Programa de Pós-graduação em Educação Escolar Indígena (PPGEI/ UEPA/UFPA/UFOPA/UNIFESPA) e líder do Grupo de Estudos e Pesquisas Interculturais Pará- Maranhão (GEIPAM).

WANDERLEIA AZEVEDO MEDEIROS LEITÃO

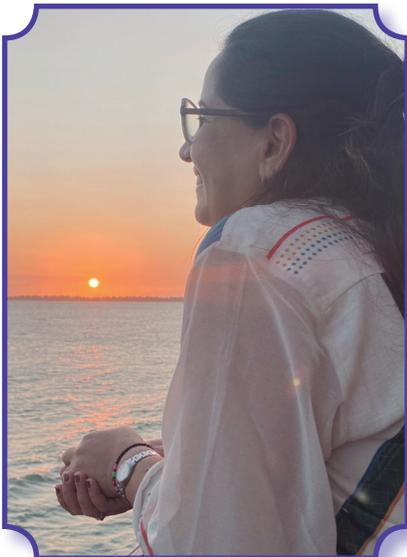
Doutorado em Educação pela Universidade de São Paulo - USP e Pós - Doutorado em Educação pelo Instituto de Educação Matemática e Científica da Universidade Federal do Pará - IEMCI. Professora Titular da Universidade Federal do Pará.

NOTAS SOBRE AS ORGANIZADORAS



DANTIELLI ASSUMPTÃO GARCIA

Graduada em Letras pela Universidade Estadual Paulista (UNESP) e doutora em Estudos Linguísticos pela mesma universidade. Pós-doutora pela Universidade de São Paulo e pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná. Docente dos Cursos de Graduação e Pós-Graduação em Letras da Universidade Estadual do Oeste do Paraná.



NORMA CRISTINA VIEIRA

Pedagoga, doutora em Biologia Ambiental pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Pós-doutora em Estudos Linguísticos (PPGL/UNIOESTE). Professora e Pesquisadora da Faculdade de Educação e do Programa de Pós-Graduação em Linguagens e Saberes da Amazônia (PPLSA), Universidade Federal do Pará (UFPA), Campus de Bragança (CBRAG).



Linguagens
e Saberes na
Amazônia



unioeste

Universidade Estadual do Oeste do Paraná



CAPES



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ



PPGLE

Programa de Pós-Graduação
em Letras e Linguística



PPGSAQ

ISBN:978-85-7143-236-9



9 788571 432369