

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS - IFCHS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO SOCIEDADE E
CULTURA NA AMAZÔNIA**

**Erotização e Sedução
- um olhar de gênero para as sexualidades transgressoras na Amazônia -**

**Rooney Augusto Vasconcelos Barros
Bolsista CAPES**

**MANAUS - AM
2019**

ROONEY AUGUSTO VASCONCELOS BARROS

Erotização e Sedução
- um olhar de gênero para as sexualidades transgressoras na Amazônia -

Tese de Doutorado apresentada aos membros da banca examinadora do Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia da Universidade Federal do Amazonas. Linha I Manifestações Simbólicas e Manifestações Socioculturais na Amazônia, sob a orientação da professora doutora Artemis de Araújo Soares e co-orientação da professora doutora Iraildes Caldas Torres.

MANAUS - AM

2019

Ficha Catalográfica

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Barros, Rooney Augusto Vasconcelos

B277e Erotização e Sedução: um olhar de gênero para as sexualidades transgressoras na Amazônia / Rooney Augusto Vasconcelos Barros. 2019 180 f.: il. color; 31 cm.

Orientadora: Artemis de Araújo Soares

Coorientadora: Iraildes Caldas Torres

Tese (Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia) –
Universidade Federal do Amazonas.

1. Erotização. 2. Gênero. 3. Sexualidade. 4. Amazonas. I.
Soares, Artémis de Araújo II. Universidade Federal do Amazonas III. Título

ROONEY AUGUSTO VASCONCELOS BARROS**Erotização e Sedução****- um olhar de gênero para as sexualidades transgressoras na Amazônia-**

Tese de Doutorado apresentada aos membros da banca examinadora do Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia da Universidade Federal do Amazonas. Linha I Manifestações Simbólicas e Manifestações Socioculturais na Amazônia, sob a orientação da professora doutora Artemis de Araújo Soares e co-orientação da professora doutora Iraildes Caldas Torres.

Aprovado em.....de.....de 2019

BANCA EXAMINADORA

Prof.^a Dr^a Artemis de Araújo Soares - Presidente

Prof. Dr. Edgard de Assis Carvalho - PUC – SP

Prof. Dr. Ricardo Gonçalves Castro - ITEPES/SDB

Prof. Dr. Harald Sá Peixoto Pinheiro – UFAM

Prof.^a Dr^a Iraildes Caldas Torres - UFAM

Para:

Maria da Conceição Pinto Vasconcelos,
minha mãe, a quem devo o valor e o sentido
da vida.

Ao meu pai Antônio da Silva Barros,
responsável pelo homem que me tornei na
vida. Amo vocês.

AGRADECIMENTOS

Agradecer é uma palavra que evoca gratidão, contentamento ou felicidade de ter chegado ao final de um ciclo, o ponto de chegada de uma viagem. O viajante está diretamente relacionado à metáfora do voo. O voo enquanto viagem é a fronteira que precisa ser ultrapassada. Os heróis são sempre viajantes. Ulisses enfrenta monstros, engana a feitiçaria Circe e volta vitorioso à sua casa. Argonautas, loucos, conquistadores, todos são viajantes de seu tempo, são transgressores desregrados.

Cheguei ao final da viagem, ao destino que me propus chegar, mas não cheguei sozinho. Muitas pessoas e instituições participaram desta viagem auxiliando-me nas horas que mais precisei, quer seja com emanções de energias positivas, orações e bençãos espirituais, quer seja com troca de diálogo e reflexão, orientação e auxílio na formatação do texto. A essas pessoas registro os meus agradecimentos;

Começo agradecendo às forças transcendentais e espirituais que me deram sustentação de fé neste processo. Ao Eterno, alfa e ômega de tudo para mim, minha referência;

À minha mãe **Maria da Conceição Pinto Vasconcelos** faltam-me palavras para agradecer. Suas orações e cuidados diários para com a minha alimentação e saúde foram essenciais para a realização deste empreendimento. Beijo de luz minha mãe;

Ao meu pai **Antônio da Silva Barros**, seu Pojó, minha voz fica embargada quando penso na referência que o você representa para mim. A emoção vem à flor da pele. Você, meu velho, é o sustentáculo de meus princípios. Meu início, meio e fim. Obrigado Pai pelo teu exemplo que tento seguir;

Agradeço à professora Artemis de Araújo Soares com quem venho aprendendo a ser pesquisador desde o processo de mestrado. Obrigado professora pela sua generosidade e afeição nos diálogos e orientação que recebi de sua pessoa;

À professora Iraildes Caldas Torres que me trouxe pela mão nesse processo de co-orientação. As palavras são insuficientes para agradecer, fogem-me os sinais semióticos, os signos, restando-me a metáfora de luz para agradecer. Obrigado professora pelo seu zelo e disciplina que me permitiram chegar até aqui;

Agradeço a generosidade dos professores que compuseram a minha banca de exame de qualificação. Suas valiosas contribuições foram fundamentais para darmos continuidade à pesquisa. Meus agradecimentos aos professores Harald Sá Peixoto Pinheiro, Ricardo Gonçalves Castro e Iraildes Caldas Torres;

Aos meus irmãos Ricardo, Reinaldo, Rosene, Socorro, Rosa, Aguinaldo, Raimundo Geraldo e minha irmã Nivea pela cooperação e auxílio no processo da pesquisa de campo, agradeço de alma e coração;

Aos meus irmãos, Antônio Carlos, Antônio Ronaldo e Germano Barros que partiram, recebam minha gratidão por tudo que fizeram por mim meus manos. Onde vocês estiverem saibam que meu coração bate forte de saudade;

Aos meus filhos Thiago, Amanda, Ana Isabel, César Augusto, minha inspiração, agradeço pelas suas existências e razão de viver da minha vida. Amo vocês;

À Bruna Barros, sobrinha-filha que cuida de minha mãe suprimindo a minha ausência, meu muito obrigado, extensivo ao Luiz Henrique, criança que alegra meus dias com seu sorriso e afeto;

A todos os meus sobrinhos e sobrinhas que souberam entender a minha ausência em alguns momentos de roda de família, recebem meu afeto e apreço;

Aos professores do Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia - PPGSCA, que não mediram esforços para ministrar aulas em Parintins. Muito obrigado;

Aos meus amigos de luta e resistência de Parintins, Keyla Nogueira, Valéria Fragata, Paulo Archanjo e Gideão Teixeira.

Aos meus amigos Yomarley Holanda e Adson Bulhões, meu agradecimento de afeto por fazerem parte de nossas acaloradas discussões.

Aos colegas do GEPOS – Grupo de Estudo, Pesquisa e Observatório Social: Gênero, Política e Poder, agradeço os momentos vividos com alegria, bom humor e descontração, nos momentos de formação e confraternização do grupo;

À Viviane Rocha que me auxiliou na formatação do relatório de qualificação do e na entrega dos exemplares da tese aos membros da banca, meu muito obrigado;

À Capes que contribuiu com o aporte de bolsa de estudo, muito obrigado;

Por fim, mas não menos importante, agradeço aos participantes da pesquisa que são a alma deste trabalho, pela sua generosidade e disponibilidade em me atender em suas casas para a coleta de dados. Meus agradecimentos vão para Antônio, Conceição, Rinara, Mario, Ricardo, Reinaldo, Lourenço, Jacira, Daniel, Carlos Roberto, Lia, Almino, Juliane, Simone e Ricardo Castro;

À todos que direta ou indiretamente contribuíram para o êxito deste empreendimento, obrigado.

Todo mundo tem dúvidas e inseguranças sobre o próprio corpo, o seu valor pessoal, a sua sexualidade. Se a sua sedução apelar exclusivamente para o que é físico você despertará essas dúvidas e vai deixar seus alvos constrangidos. Em vez disso, seduza-os de forma a fazê-los esquecerem as inseguranças e concentrarem em algo mais sublime e espiritual; uma experiência mística, uma obra de arte grandiosa, o oculto. Tire vantagens das suas qualidades divinas; afete um ar de descontentamento com coisas mundanas; fale das estrelas, do destino, de caminhos ocultos que unem você e o objeto da sedução. Perdido na névoa espiritual, o alvo se sentirá leve e desinibido. Aumente o efeito da sua sedução fazendo com que o seu clímax sexual pareça a união espiritual de duas almas.

(Robert Greene)

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 01 - Mapa de Parintins ressaltando o rio Amazonas e afluentes.....46

LISTA DE ABREVIATURAS

AM	- Amazonas
CAPES	- Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
ECA	- Estatuto da Criança e Adolescente
EMFLOR	- Encontro de Estudos sobre Mulheres da Floresta
GEPOS	- Grupo de Estudo, Pesquisa e Observatório Social: Gênero, Política e Poder
IBGE	- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
INCRA	- Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
ONU	- Organização das Nações Unidas
PIME	- Pontifício Instituto da Missões Estrangeiras
PPGSCA	- Programa de Pós-graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia da Universidade Federal do Amazonas
PMP	- Prefeitura Municipal de Parintins
PUC	- Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
SP	- São Paulo
UFAM	- Universidade Federal do Amazonas

RESUMO

Erotização e Sedução um olhar de gênero para as sexualidades transgressoras na Amazônia

Este estudo concentra-se na intenção de averiguar de que forma se expressam as sexualidades e a erotização dos corpos na Amazônia, sob o veio das relações de gênero, dando especial relevo ao diálogo com a natureza por meio de narrativas selvagens e erotizadas. Os estudos sob a luz de gênero têm assumido relevância nos dias atuais com grande potencial de análise, imprimindo um novo pensar no campo da sexualidade. Procuramos mostrar de que forma os indivíduos se desenvolvem em seu ser de acordo com as suas singularidades culturais e sociais de gênero, assumindo suas sexualidades conforme as orientações subjetivas que norteiam a sua condição humana. É, pois, dentro das culturas que as sexualidades se expressam, constroem-se e se subjetivam. O estudo assumiu o aporte teórico metodológico das abordagens qualitativas, num franco diálogo interdisciplinar no campo do *complexus*. O *locus* da pesquisa concentrou-se na Comunidade de Nossa Senhora das Graças, localizada na região do Paraná do Limão de Cima, no município de Parintins, no Amazonas. A metodologia envolveu, também, narrativas eróticas e selvagens colhidas a partir de dados secundários, somados à decupagens de películas sobre esses mesmos temas. Os resultados revelam que a erotização é um estado da alma, infinita, incontida e imoral, a qual se expressa, às vezes, por fora da racionalização, longe, enfim, dos sistemas morais. Deve-se reconhecer, por fim, que as sexualidades (plurais), não se enquadram nas determinações societais, elas são transgressoras, fugidias, ressignificando-se no tempo e no espaço como um constructo social.

Palavras-chave: Erotização, Gênero, Sexualidade, Amazonas.

Abstract

Eroticism and Seduction A Gender Look at Transgressive Sexuality in the Amazon

This study focuses on the intention to find out how the sexualities and the eroticization of bodies in the Amazon are expressed, under the vein of gender relations, giving special emphasis to the dialogue with nature through wild and eroticized narratives. Studies under the light of gender have assumed relevance in the present day with great potential for analysis, imparting a new thinking in the field of sexuality. We seek to show how individuals develop in their being according to their cultural and social gender singularities, assuming their sexualities according to the subjective orientations that guide their human condition. It is, therefore, within cultures that sexualities express themselves, construct and subjectivate themselves. The study assumed the theoretical methodological contribution of the qualitative approaches, in a frank interdisciplinary dialogue in the complexus field. The research locus focused on the Community of Nossa Senhora das Graças, located in the region of Paraná do Limão de Cima, in the municipality of Parintins, in Amazonas. The methodology also involved erotic and wild narratives collected from secondary data, coupled with the decupagens of films on the same subjects. The results reveal that eroticization is a state of the soul, infinite, unconquered and immoral, which is sometimes expressed outside the rationalization, far from the moral systems. Finally, it must be acknowledged that (plural) sexualities do not fit into societal determinations, they are transgressive, fugitive, resignifying in time and space as a social construct.

Key words: Erotization, Gender, Sexuality, Amazonas.

RESUMEN

Erotización y seducción una mirada de género para las sexualidades transgresoras en la Amazonia

Este estudio se centra en la intención de averiguar de qué forma se expresan las sexualidades y la erotización de los cuerpos en la Amazonia, bajo el eje de las relaciones de género, dando especial relieve al diálogo con la naturaleza por medio de narrativas salvajes y erotizadas. Los estudios bajo la luz de género han asumido relevancia en los días actuales con gran potencial de análisis, imprimiendo un nuevo pensamiento en el campo de la sexualidad. Se busca mostrar de qué forma los individuos se desarrollan en su ser de acuerdo con sus singularidades culturales y sociales de género, asumiendo sus sexualidades conforme a las orientaciones subjetivas que orientan su condición humana. Es, pues, dentro de las culturas que las sexualidades se expresan, se construyen y se subjetivan. El estudio asumió el aporte teórico metodológico de los abordajes cualitativos, en un franco diálogo interdisciplinario en el campo del complejo. El locus de la investigación se concentró en la Comunidad de Nuestra Señora de las Gracias, ubicada en la región del Paraná del Limón de Cima, en el municipio de Parintins, en el Amazonas. La metodología implicó, también, narrativas eróticas y salvajes cosechadas a partir de datos secundarios, sumados a los decupajes de películas sobre esos mismos temas. Los resultados revelan que la erotización es un estado del alma, infinita, incontenosa e inmoral, la cual se expresa, a veces, por fuera de la racionalización, lejos, en fin, de los sistemas morales. Se debe reconocer, por fin, que las sexualidades (plurales), no se encuadran en las determinaciones societales, son transgresoras, fugaces, resignificándose en el tiempo y en el espacio como un constructo social.

Palabras clave: Erotización, Género, Sexualidad, Amazonas.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	16
SEÇÃO I - APRESENTANDO O CAMPO DA PESQUISA	22
1.1 - O saber tradicional como matriz indígena.....	22
1.2 - Região varzeana: modo de vida e pertencimento.....	33
1.3 - Um sobrevoo sobre o campo da pesquisa.....	45
SEÇÃO II – EROTISMO, SEDUÇÃO E TRANSGRESSÃO	56
2.1 - Narrativas eróticas e o fruxo da transgressão.....	56
2.2 - Homossexualidades, sadismo e prazeres.....	67
2.3 - Para uma poética da natureza erotizada.....	79
SEÇÃO III - GÊNERO E SEXUALIDADE NO CONTEXTO DA MITOLOGIA DO BOTO	91
3.1 - O erotismo do boto amazônico e o enfeitiçamento de mulheres.....	91
3.2 - As peripécias do boto e o engravidamento de mulheres.....	100
3.3 - O boto sedutor e sua função social na Amazônia.....	112
SEÇÃO IV – SEXO E SEXUALIDADE: APROXIMAÇÕES E DIFERENÇAS	123
4.1 - Sexualidade, amor e sexo em campos aproximativos.....	123
4.2 - Festa de rodeio e laço de boi: ambiência de pegação.....	134
4.3 - Gravidez no contexto do laço de boi.....	146
(IN) CONCLUSÕES	162
REFERÊNCIAS	165

INTRODUÇÃO

Hoje me proponho fundar um partido de sonhos, oficinas donde reparar asas de beija-flor. Se admitem enfermos, gordos sem amor, anão, vampiros e dias sem sol.
(Sílvia Rodrigues)

Este estudo assume o propósito de verificar em que sentido a erotização e a sexualidade compõem um núcleo indissociável do ser, em sua expressão de vida, numa tentativa de pôr em discussão o regresso de eros na academia e nos estudos amazônicos. Buscamos situar os processos socioculturais da região varzeana que banha esta pesquisa, identificando sua gente e suas práticas no campo do erotismo e da sexualidade.

Nossas andanças nas cercanias da pesquisa com faro de pesquisador nos levaram a perceber os aspectos pulsionais no contexto das sexualidades incontidas, buscando dar destaque às expressões dos corpos dançantes, erotizados, antessala do sexo. Percebemos, então, nesta perquirição laboriosa que gênero e sexualidade se entrelaçam na mitologia com destaque para o mito do boto sedutor, sem deixarmos de visitar algumas narrativas eróticas e selvagens sugeridas por ocasião do exame de qualificação.

Incursionar pelo tema da erotização e sexualidade supõe a construção de uma rede de conversação interdisciplinar tecida com a Filosofia, Antropologia e Arte, num franco debate com a mitologia, com narrativas selvagens e películas que estabelecem intersecção com o objeto de estudo examinado nesta tese. Há uma questão de gênero travada neste debate que vem preencher o escuro lacunar das ausências¹ ou da invisibilidade que margeiam as mulheres. Perrot (2005, p. 33), lembra que “no teatro da memória, as mulheres são uma leve sombra”.

¹ Ver a esse respeito as discussões realizadas por Santos em A Crítica da Razão indolente (2000).

Os estudos de Gênero e sexualidade compõem, hoje, a minha² temática de interesse, sobretudo porque o patriarcado em sua vertente patrimonialista sempre foi um incômodo desde quando desenvolvi os estudos de mestrado sobre o tema da corporeidade, embora não tenha feito essa discussão. Não obstante, ao deparar-me com a temática de gênero por meio de pesquisas realizadas pelo GEPOS – Grupo de Estudo, Pesquisa e Observatório Social: Gênero, Política e Poder, vinculado ao CNPq e à Universidade Federal do Amazonas, vi-me atraído por esta temática, envolvendo o campo da sexualidade dos gêneros masculino e feminino.

As relações de gênero são elementos estruturantes da vida em sociedade e, emerge, atualmente, com um rico manancial de significados e elevado potencial de análise. Trata-se de uma temática ainda pouco estudada no contexto amazônico, região aflorada por um patrimonialismo exacerbado nos domínios do patriarcado³, com manchas obscuras que invisibilizam as mulheres, silenciando-as ao longo da história.

Agamben (2009, p. 62), nos ensina que “contemporâneo é aquele que mantém fixo o olhar no seu tempo, para nele perceber não as luzes, mas o escuro”. O escuro para os propósitos do contemporâneo não é “a simples ausência da luz, algo como uma não-visão, mas o resultado da atividade das *offcells*, um produto da nossa retina” (IBIDEM, p. 63). Torna-se pertinente, conforme Torres (2005, p. 19), “quebrar o silêncio de gênero na floresta amazônica [...], são as relações de gênero que tecem os fios da sociabilidade na região”.

A sexualidade como um campo epistêmico das relações de gênero engendra um significado importante à esta temática, especialmente porque, no caso deste estudo, há um entrelaçamento com o imaginário amazônico sem prescindir de um nexos com o sexo e a erotização da natureza. De acordo com Foucault (1988, p. 34), “desde o século XVIII o sexo não cessou de provocar uma espécie de erotismo discursivo generalizado [...]. Desenfurnam-o e obrigam-no a uma existência discursiva”.

² O emprego do verbo na primeira pessoa do singular é grafado desta forma só nesse parágrafo, para expressar minha subjetividade e o interesse pelo tema.

³ Ver a esse respeito Torres em *As novas amazônidas* (2005).

Nesse processo envolvente de erotização e vivência do sexo em suas variadas formas, tempos e espaços, aparece a noção de subjetividade, enquanto uma vivência da alma que transpassa a vida do indivíduo. Em Heidegger⁴ (2012), compreendemos que só o homem entre todos os seres, possui um ser, só ele é transpassado por um *Dasein* ou um ente que compreende o ser, uma alma que o concebe. Pode-se dizer, a partir de Bonder (1998, p. 17, 23), que “a alma é parte do corpo, sua parte transgressora [...]”. Nossa compreensão de nós mesmos é de que somos produto de uma tensão. Para expressá-la, cunharam-se os conceitos de corpo e alma”. Tudo respira para um mesmo rumo que é o passeio pelo labirinto da alma e do corpo, numa visão de unidimensionalidade destes dois termos, que ensejam um exame sobre a subjetividade.

A subjetividade que viceja neste estudo está circunscrita aos domínios desse conjunto de imaginações que se entrelaçam com o ser, por meio de pulsões que se materializam em atos que não se dão no âmbito do real e do imaginário, ambos vividos e experimentados. Nesse campo da experiência vivida inclui-se o sexo nas narrativas selvagens e eróticas como aquelas das mulheres do arco-íris e as de Marquês de Sade, dentre outras. Inclui, também, o sexo entre o boto e a mulher no campo mitológico. O mito do boto que ganha espaço no contexto amazônico, sobretudo a partir do século XIX⁵, é uma realidade imaginária pujante e bem aceita pelos moradores das comunidades, tradicionais da Amazônia que convivem bem com a moça enfeitada e com o filho do boto.

O boto sedutor aparece nas narrativas dos povos tradicionais da Amazônia⁶ como um mito entrelaçado a um forte tecido de representações mentais que comporta, igualmente, o imaginário social e a carga moral que o ele carrega entre para justificar a existência de filhos sem pai na região. Encontramos evidências nas narrativas e nas falas

⁴ Embora Heidegger não seja uma referência substantiva nesta tese, consideramos oportuno referendá-lo, peremptoriamente, aqui, para a compreensão de ser e ente, remetendo o leitor ao seu tratado sobre Ser e Tempo (2012).

⁵ Sugerimos, a esse propósito, a leitura de Luiz Agassiz e Elizabeth Agassiz. Viagem ao Brasil 1865 – 1866 (Itatiaia, 1975).

⁶ Estamos nos referindo aos povos da Amazônia profunda cuja subsistência baseia-se no extrativismo e aviamento, complementarmente, na agricultura de subsistência e na criação de animais de pequeno porte, e tem como objetivos básicos proteger os meios de vida e a cultura, assegurando o uso sustentável dos recursos naturais (Ver Brasil, 2000).

dos sujeitos de campo, razões, pistas e sinais deixados pelo boto sedutor, de que ele sempre aparece e vive nessas comunidades.

As narrativas e os mitos amazônicos nos reservam muitos conhecimentos ensinando-nos muito mais do que a *ratio* cartesiana ocidental, fria e linearizante, identificada aqui como a razão cínica (MORIN, 1999). “Também as fantasias dos habitantes da floresta são mais ricas que as dos habitantes do cerrado” (LÈVI-STRAUSS, 1996, p. 342). Se fizermos um mergulho explicativo sobre o ritual do Jurupari comparando com o ritual dionisíaco e, se tomarmos o feitiço e faunos da *brélade* de Homero e Hesíodo, vamos perceber que tanto os mitos gregos quanto os amazônicos, guardam formas de percepção cognitivas e estéticas profundas, que reabilitam a aura (alma) e o corpo (pulsões), num ato de humanidade e condição humana.

Em Benjamin (2012, p. 131), “o conceito de técnica representa o ponto de partida dialético para uma superação do contraste infecundo entre forma e conteúdo”. As narrativas, os mitos, o cinema, a música, o teatro, a literatura e a pintura ou a fotografia, entrelaçam-se numa polifonia de ressonância. A imagem, acrescenta Bachelard (1974, p. 343), “existe antes do pensamento, seria necessário dizer que a poesia é, antes de ser uma fenomenologia da alma. Deveríamos, então, acumular documentos sobre a consciência sonhadora”.

Lançamos, neste estudo, um feixe de luz nas sexualidades transgressoras, aquelas das narrativas eróticas e mítica, mas também aquelas manifestadas pelo cinema, música e poesia. Lançamos mão também de relatos orais de moradores como dados primários para examinar as sexualidades afloradas na “pegação” nas festas de “beiradão” ou de comunidade tradicional. Estamos nos referindo ao *locus* da nossa pesquisa que são os moradores da comunidade Nossa Senhora das Graças, área de várzea que enfrenta variação nas leis da natureza, em termos de enchente e vazante das águas. Jogamos luzes nesses sujeitos, relegados ao esquecimento, à solidão e ao silêncio. Um diálogo necessário entre natureza e cultura sob o verniz de uma razão sensível (MAFFESOLI, 1998).

A comunidade tradicional denominada Nossa Senhora das Graças do Paraná do Limão de Cima, no Município de Parintins, no Amazonas, possui 33 famílias, em torno de 186 habitantes (IBGE, 2018). Foi fundada em 1963 e sua vocação econômica é a

economia de subsistência, sobretudo com o trabalho da pesca, da agricultura e pecuária. Este é, pois, o chão de nossa pesquisa onde ouvimos relatos e histórias de seus moradores.

Este estudo assume o aporte das abordagens rizomáticas, tendo por base a perspectiva metodológica da dialógica, sugerida por Morin (2007), segundo o qual, é possível ao pesquisador, tecer junto o conhecimento. A amostra da pesquisa abrangeu 15 moradores da Comunidade Nossa Senhora das Graças, sendo 09 homens e 06 mulheres, numa faixa etária de 20 a 50 anos. Esses sujeitos foram ouvidos sob a técnica de entrevista profunda, aquela, que, conforme Bourdieu (2012a), o pesquisador pode coletar informações com um mesmo informante quantas vezes forem necessárias. Busca-se, perceber, em que sentido esses moradores compreendem a si próprios em suas sexualidades, envolvendo aquelas consideradas normais, mas também proibidas e as míticas.

Lançamos mão, também, de outras ferramentas para examinarmos o objeto no contexto do erotismo e da sexualidade, tais como a decupagem de filmes, uso de poemas, música e narrativas selvagens e eróticas. “Não é coincidência que os lobos e coiotes, os ursos e as mulheres rebeldes tenham reputações semelhantes” (ESTÉS, 1994, p. 15).

A tese segue um ordenamento acadêmico e didaticamente disposta em seções, numa dinâmica de quatro delas, para melhor compreensão da tessitura do objeto examinado neste estudo. A primeira seção contextualiza o campo da pesquisa, fazendo uma glosa da região para situar o chão amazônico que serve como ponto de partida de nossas discussões. A segunda seção traz a discussão sobre os temas do erotismo, sedução e transgressão, as homossexualidades e a natureza erotizada.

A terceira seção se ocupa de uma abordagem sobre o boto sedutor e o engravidamento de mulheres, uma alusão ao mito androcêntrico e patriarcal aclimatado na Amazônia no contexto da colonização. O destaque é dado ao erotismo e à sexualidade selvagem, por assim dizer, no âmbito da mitologia com desdobramentos na vida da mulher que gera e dá à luz o filho de boto. Chamam-nos a atenção o aspecto de gênero circunscrito à função social do boto, voltado para encobrir a deserção paterna, constituindo-se na naturalização dos filhos sem pai na Amazônia.

A quarta seção discute os temas de sexo e sexualidade em campos aproximativos e diferentes, expondo a ambiência de “pegação” nas festas de rodeio e laço de boi em momentos de lazer e descontração que acontecem na região do Paraná do Limão, no Amazonas. Aparece nestas discussões o tema da gravidez indesejada que é ensejada na ambiência de erotização da festa dançante, no contexto do rodeio e laço de boi.

Deve-se reconhecer, por fim, a importância que tem esta pesquisa no âmbito do pós-estruturalismo e da descolonização do conhecimento, numa tentativa de inscrever os estudos sobre sexualidade na temática de gênero na Amazônia. Estas discussões, com efeito, poderão contribuir para dar visibilidade aos povos tradicionais da Amazônia com seus modos de vida e processos socioculturais, atraindo outros pesquisadores em torno deste tema para ampliar o campo de abordagem.

Seção I – APRESENTANDO O CAMPO DA PESQUISA

Um preto, um pobre, um estudante, uma mulher sozinha, blue jeans e motocicletas, pessoas cinzas normais. Os humilhados do parque com seus jornais. E a solidão das pessoas dessas capitais. Amar e mudar as coisas me interessa mais.

(BELCHIOR)

1.1 O saber tradicional como matriz indígena

Situar as discussões iniciais desta tese na antropologia do território requer um exercício de construção sobre o tema da Amazônia e da cultura das pessoas que habitam a região. O saber tradicional e a ciência constituem polos que distanciam as diferentes maneiras de viver dos povos, sua história, cultura e identidade. Esse dualismo estabelecido no conhecimento ocidental dificulta a construção de um pensamento, a partir das localidades amazônicas.

Não obstante, essa matriz moderno-cartesiana vai sendo modificada e atualizada na história da América Latina, no âmbito da produção do conhecimento, na literatura e nas artes de modo geral. As produções realizadas pelo Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia, ao qual estamos vinculados, é ilustrativo do assunto que nos ocupa a mente neste momento. Os variados matizes interpretativos da região, por meio de uma perspectiva interdisciplinar, dão novo vigor e fundamentos aos modos de vida dos povos tradicionais e sua inserção no pensamento ocidental. De acordo com Torres (2005, p.17,18), “a Amazônia é uma constelação aberta, sem fronteiras rígidas, articulada por processos sociais de grande alcance simbólico que fazem dela uma construção social inventada pelo libelo da fantasia e reconstruída em sua significação social”. E acrescenta:

Trata-se de uma realidade multifacetada em sua dimensão regionalizada e em suas formas de conexão com o mundo. A sua sociodiversidade abre um veio de múltiplas interpretações centradas no núcleo homem/natureza/sociedade, cujas indagações são inesgotáveis como fonte de conhecimento.

A Amazônia não é, em si mesma, um paradigma de conhecimento e nem uma epistemologia das criaturas. Ela é um campo de saber multifacetado, aberto e preñado de múltiplas interpretações como expõe a autora retromencionada. Ela precisa ser interpretada com lentes descolonizadas que possam corrigir os nódulos de obscuridades, construídos erroneamente e intencionalmente pelo matiz eurocêntrico ocidental.

O sistema de negação dos saberes tradicionais elaborado e mantido por uma racionalidade hegemônica, como sugere Santos (2000), se encarregou peremptoriamente, de estabelecer o asilo entre ciência e saberes tradicionais (tradição), numa flagrante ação de epistemicídio anunciado por esse mesmo autor. Trata-se de ações político-ideológicas, configuradas em sistemas de exclusão, que produziram descodificação de fluxos, processos e controle de territórios, genocídio indígena e vários outros processos de violências, cujas consequências sangram a região até os dias atuais.

Esse sistema de exclusão, com efeito, é mantido sob algumas normas e/ou dispositivos de poder, conforme podemos captar em Foucault. A primeira norma de exclusão diz respeito ao impedimento de construção de um pensamento próprio, local, configurada numa interdição. Sob os nexos da interdição os locais ou os colonizados “não tem o direito de falar [...]. Não se pode falar de tudo em qualquer circunstância [...]. Qualquer um não pode falar de qualquer coisa” (FOUCAULT, 2006, p.9).

A segunda norma tácita de exclusão assenta-se na separação entre razão e loucura. Segundo esta interdição “o louco é aquele cujo discurso não pode circular como o dos outros” (FOUCAULT, 2006, p. 10). A terceira interdição, por fim, é a separação entre verdadeiro e falso. Consiste em identificar que “o discurso verdadeiro, preciso e desejável, é aquele ligado ao exercício do poder” (IBIDEM, p. 13).

Foucault elucida essas interdições mostrando que elas subjazem ao pensamento ocidental, principalmente no que diz respeito ao binarismo verdadeiro e falso. São sombras que se abatem sobre o conhecimento, produzindo obscuridades (AGAMBEN, 2009) e uma sociologia das ausências (SANTOS, 2000). É preciso, pois, abrir clareiras,

focos de luz, numa perspectiva de descolonização do conhecimento para, então, construirmos a nossa própria teoria do conhecimento, longe da segregação e coisificação dos saberes tradicionais rastreados pela perspectiva do Norte, hegemônica e patriarcal.

No horizonte dessa visão de conhecimento hegemônica as sombras vão se configurando em não ser, negação da tradição, da experiência, execração do senso comum, enfim, um tipo de pensamento que estabelece o processo civilizatório sob os nexos da exclusão. É assim que o território vai se configurando em instrumento de exercício de poder, quer seja pelo libelo das ações missionárias expressas na conquista religiosa que se estabeleceu na Amazônia, desde o século XVII, quer seja pela superestrutura do poder da Coroa no período colonial e do Estado Nacional nos dias atuais.

Estamos nos referindo não só à destituição dos povos originários da Amazônia de seus locais de pertença, suas terras, promovido pelo poder colonizador, mas também estamos falando de um conjunto de fluxos definidos pelo capital para a região que tomam de assalto os recursos naturais, transformando a região num palco de disputa internacional (REIS, 1968).

Esta é, pois, a máquina capitalista, desejante, social e técnica, correspondente a um pensamento único e a uma “única história universal da contingência” (DELEUZE E GUATTARI, 2010, p. 301). Nesse processo capitalista a terra passa a ser vista como signo abstrato, um bem mercantil, uma mercadoria de troca.

A terra, no nascedouro do mercantilismo, passa a ser objeto de disputa e de conquista, em cujo período fértil do quinhentismo assentou-se o projeto colonizador em busca de novos territórios. É, pois, neste processo violento de domínio das forças estrangeiras sobre o Novo Mundo, que ocorreu a desapropriação dos povos originários de sua pertença territorial, oprimindo-os também em seus saberes e modo de vida tradicional.

Esse processo de disputa territorial sob a égide da acumulação de capital e sob o manto da ciência, encarregou-se de estabelecer o hiato entre o homem e a natureza, numa relação de dominação e subserviência. Capra (1982, p. 199) chama a atenção para o fato de que,

O homem vive na natureza significa que a natureza é seu corpo, com o qual ele deve permanecer em contínuo intercuro se não quiser morrer. Que a vida física e espiritual do homem está vinculada à natureza significa, simplesmente, que a natureza está vinculada a si mesma, para o homem é parte da natureza.

A natureza ou o ecossistema enquanto *physis*⁷ material e imaterial sofreu exclusão, foi diminuída em seus significados, tornou-se menor, irracional, sob o domínio da razão ocidental. Tanto o sistema capitalista quanto os Estados Nacionais se apropriaram dos recursos naturais, coisificando-os no campo da mercantilização, destituindo a natureza de sua ontologia. Uma ontologia de pertencimento e de entrelaçamento entre natureza e cultura. O asilo natureza e cultura, criticado por Lèvi-Strauss (1991), não contribui para o avanço da humanidade ou para o desenvolvimento humano. Produziu, pelo contrário, uma distensão, abriu uma fenda, um distanciamento entre o mundo humano e o mundo natural. Numa leitura crítica sobre as exclusões e dominação produzidas no âmbito do conhecimento moderno, Lander (2005, p. 21), se expressa no seguinte sentido:

Essa preparação não oferece limites ao controle da natureza pelo homem, e, ao mesmo tempo em que as ciências modernas se desenvolvem a partir da ilustração, acontecessem sucessivos processos de separação, representados pelas rupturas entre corpo e mente, razão e mundo.

É, pois, sob a égide da ilustração consubstanciada no Iluminismo como movimento que fez nascer a razão como o único vetor de conhecimento que ocorreu a cisão entre povos bárbaros e civilizados, branco e negro, ciência e tradição ou experiência/modos de vida. A mitologia, neste âmbito, é uma excrescência, vista como uma “estória”, falseada com menor estatura. Ora, se “o mito é a história de um povo, é a identidade primeira e mais profunda de uma coletividade” (LÈVI-STRAUSS 1991, p.15), como não assumir o *status* de racionalização?⁸ De acordo com Santos (1996, p. 145),

⁷ Os pré-socráticos conceberam a *physis* em completa harmonia com o mundo circundante sem ruptura, entre vida humana e vida natural/animal.

⁸ Racionalização enquanto forma de pensar distinta, diferente do *Cogito* (Razão). Existem inúmeras formas de pensar que não se enquadram na estrutura canônica da ciência moderna. São racionalizações e não racionalidade.

Todos os conhecimentos sustentam práticas e constituem sujeitos. Todos os conhecimentos são testemunhais porque o que conhecem sobre o real (a sua dimensão ativa), se reflete sempre no que dão a conhecer sobre o sujeito do conhecimento (a sua dimensão subjetiva) [...]. A ecologia dos saberes expande o caráter testemunhal dos acontecimentos de forma a abarcar igualmente as relações entre o conhecimento científico e o não científico, alargando deste modo, o alcance da intersubjetividade como interconhecimento e vice-versa.

Assimilar a cultura do lugar⁹ e discorrer sobre a sua gente¹⁰, tendo como horizonte uma perspectiva de descolonização e de ecologia dos saberes, é um desafio, senão uma ousadia. E, a primeira ousadia, por assim dizer, consiste em reconhecermos a presença de um patriarcado muito forte presente na região (TORRES, 2005). Pode-se dizer que o verniz patriarcal está incrustado na Ilha Tupinambarana desde o nome dessa localidade, passando pelas formas arquitetônicas das igrejas que guardam aspectos visuais da falocracia nos formatos das torres das capelas, nos monumentos e obeliscos. Cerqua (1980), nos informa que a palavra Tupinambá significa homem viril, um homem guerreiro. A palavra Tupinambarana significa Tupi não verdadeiro., circunscrita aos índios mestiços derivados dos Tupi. Castro (2018, p.112), chama a atenção para o fato de que,

A identidade masculina patriarcal e hegemônica se estabelece a partir de uma encarnação do poder de dominação via representações e significados incorporados nas culturas e estruturas sociais. Esta imagem onipresente masculina, se expressa nas relações sociais. A masculinidade patriarcal se legitima a partir da dominação e da busca exacerbada do poder.

⁹ Em 1832, a IlhaTupinambarana é elevada à categoria de cidade. A fundação do povoado remonta o ano de 1796 sob a égide do capitão José Pedro Cordovil, seu fundador.

¹⁰ Parintins é uma territorialidade fundada sob a estirpe de várias etnias indígenas, tais como: os *Aratus*, *Apocuiaras*, *Yaras*, *Goduis e Curiatás*. Estes foram os primeiros grupos étnicos que habitaram a região parintinense. Tempos depois, provavelmente, no tempo da conquista chegaram os Tupinambá provenientes da Costa brasileira. A partir de 1600 esse movimento migratório transformou-se num êxodo. Mais tarde, 1803 chegaram os Mundurucu. A esse pessoal, reuniram-se outros civilizados. Toda essa gente plantava tabaco, cacau, guaraná e maniva de cujas raízes faziam farinha. Cordovil deu lugar o nome de Tupinambarana. (ver CERQUA, 1980; BITTENCOURT, 2001).

Agamben (2007), sugere a noção de biopolítica para compreender a luta da vida contra o poder, o qual busca submeter a própria vida a seus fins, muitas vezes, por meios ilegítimos. A masculinidade patriarcal incorpora um tipo de poder ilegítimo, sendo, pois, uma profanação, que se deve resistir e destronar, como revela este autor. A dominação masculina está em todos os lugares e espaços da sociedade, uma ideia transvestida de ações, objetos, arquitetura, nomes de instituições e cidades. Se prestarmos atenção à denominação da cidade de Parintins vamos perceber que há uma valorização do patriarcado viril, e não uma positivação da cultura local. Tupinambarana é um termo tributário de uma ancestralidade de grande valor ontológico, existente no Brasil. Uma nação indígena, por assim dizer, das mais vigorosas em termos de organização social, detentora de um sistema moral riquíssimo e bem fundamentado nos valores de domínios transcendentais como os princípios de liberdade, equidade, bem e mal. Torres (2015, p. 21), assinala dizendo que,

Talvez João Daniel esteja correto quando diz que a diferença existente entre os indígenas e os brancos não seja de grau de humanidade ou de raça superior e inferior, maior ou menor. A diferença se interpõe no espectro da cultura dos povos que possuem aparato de formação social dentro de seu regime de verdade historicamente construído e elaborado.

É fato amplamente constatado que as culturas indígenas possuem riquezas e organização social bem definidas. Esta constatação acaba sendo um dado inaceitável por parte da estrutura de poder eurocêntrica reforçado pela ciência moderna. Não nos causa espanto percebemos que a hegemonia do conhecimento regulador, como sugere (SANTOS, 2010), tem seus olhares voltados para a invisibilização das experiências, da tradição, promovendo um processo de epistemicídio. Conforme este autor,

Na perspectiva das epistemologias abissais do Norte global, o policiamento das fronteiras do conhecimento relevante é de longe mais decisivo do que as discussões sobre diferenças internas. Como, consequência, um epistemicídio maciço tem vindo a decorrer nos últimos cinco séculos, e uma riqueza imensa de experiências cognitivas tem vindo a ser desperdiçada (SANTOS 2010, p. 61).

Ler e interpretar o mundo são práticas forjadas em espaços e tempo diferentes, em contextos culturais também diferentes, cujos resultados remetem para o viver melhor dos povos e do planeta. A interpretação do mundo, embora seja notadamente no âmbito da ciência, sua matéria prima advém da realidade presente nos modos de vida, nas cosmovisões arquetípicas, enfim, provém da economia das trocas simbólicas, como anotou Bourdieu (2007).

Em entrevista a um dos sujeitos que compõe a amostra de nossa pesquisa, estudioso da Amazônia e natural de Parintins, constatamos o fato de que essa cidade, objeto desta análise, continua possuindo forte influência das culturas indígenas em seu modo de vida, Vejamos: “Parintins como tantas outras cidades socioculturais da Amazônia, possui forte influência de aspectos indígenas, assim como da cultura portuguesa, japonesa, nordestina” (Ricardo Castro, 54 anos, professor universitário. entrevista, 2018).

O conjunto das coisas que se tornam manifestas ao ser social¹¹ advém das suas culturas, das suas experiências grupais vividas ao longo de seus processos históricos. Lèvi-Strauss (1996, p. 37), sinaliza dizendo que,

A vivência como um todo decorre dos costumes e da filosofia do grupo. É no grupo que os indivíduos aprendem sua lição; a crença nos espíritos guardiões e própria ao grupo, e é a sociedade inteira que ensina a seus membros que, para eles, só existe oportunidade, no seio da ordem social.

É verdade, sim, que as culturas amazônicas de matriz indígenas sofreram processos de amalgamação com outras culturas, sobretudo a nordestina. De acordo com Torres (2005, p. 21),

As formas rústicas e tradicionais de lavrar a terra, por exemplo, advém da cultura dos nordestinos com os quais muitos cabocos¹² amazônicos vão aprender. Os nordestinos trouxeram consigo a sua culinária, o seu folclore, mitologia, a sua religiosidade popular e toda uma experiência de sacrifícios que eles assimilaram como estratégia de sobrevivência em meio ao sertão árido e ao fenômeno da seca.

¹¹ Ser Social é uma expressão utilizada por Karl Marx na grande maioria dos seus escritos para denominar os trabalhadores, operários, construtores da história.

¹² A expressão caboco que vem sendo utilizado pela autora tem a intenção de se distanciar do termo caboco de origem colonizadora. A autora está se referindo ao termo popular carinhosamente utilizado entre os nativos da Amazônia.

Não resta dúvida quanto à constatação de que o encontro de culturas enriqueceu e se somou às experiências indígenas, mas, sem esquecer que as culturas indígenas permaneceram fortes e pujantes em muitos aspectos de forma hegemônica. É o que percebemos na fala de Ricardo Castro, a saber:

Os aspectos da cultura indígena estão presentes na linguagem, na alimentação, no folclore e principalmente nas expressões religiosas e terapêuticas que subjazem na vivência religiosa do parintinense católico e nas práticas cotidianas de benção, uso de ervas e massagem no corpo e nos ossos, visto na prática de cura dos puxadores (entrevista, 2018).

Não se pode deixar de assinalar que esse tipo de experiência que se põe como verniz de práxis social, assume fortemente, um conteúdo circunscrito ao saber ecológico. Um saber que brota da aura arquetípica da ancestralidade (TORRES, 2015) e que, “para recuperar algumas dessas experiências, a ecologia de saberes recorre ao seu atributo pós-abissal mais característico, a tradução intercultural” (SANTOS, 2010, p. 61). É esta, pois, a função praxiológica do pesquisador, elaborar o conhecimento tendo como mola mestra a descolonização, assinalando a desconstrução dos preconceitos, estereótipos e até de alguns tabus. Trata-se de uma função ímpar do sujeito que pesquisa e elabora, aquele que se propõe a criar, num processo imaginativo e ruminante do pensamento.

Essa ideia da elaboração de conhecimentos por dentro das culturas locais requer uma interpretação nova no pensar, uma nova aclimatação da mente, um processo novo da reflexão no serviço do fazer e do pensar. Descolonizar o conhecimento supõe trazer à luz os excluídos da história, aqueles segmentos sociais que foram silenciados, essencializados, enquadrados no mundo natural como meros povos da floresta. Quijano (2005, p. 108), é enfático ao afirmar que a elaboração da perspectiva eurocêntrica do conhecimento levou à legitimação “de ideias e práticas de relações de superioridade (inferioridade entre dominantes e dominados [...]). Um instrumento de dominação social universal”.

A concepção humanística da filosofia, sobretudo os estudos de Dussel (1986, p. 5), nos instiga criticamente colocando-nos diante “do tribunal do sistema que acusa o outro [...], culpável, réu, refém no sistema”. Um sistema que fala pelo outro não só com preconceito e intolerância, mas também criminalizando os sujeitos. Mas, não só isso, conforme Castro (2018, p. 24).

Os povos tradicionais da Amazônia, assim como os escravos africanos são entendidos como não humanos ou semi-humanos, quase animais, sexualmente monstruosos e selvagens. O homem branco burguês ocidental se autoconsiderou o sujeito adequado para o governar.

A compreensão da realidade Amazônica não deve prescindir de uma análise crítica dos os conceitos coloniais construídos de forma preconceituosa e ideologicamente hegemônica, para legitimar uma ordem de eugenia e supremacia político-econômica sobre os povos. É preciso pôr o indivíduo e o sujeito no epicentro do conhecimento, ao invés de pôr em relevo a paisagem natural como fizeram os viajantes naturalistas em tempos idos.

Alguns autores como Santos (2000) sugerem que é preciso reinventar a teoria crítica. Na perspectiva do complexo reinventar a teoria crítica não significa refutá-la. Significa, outrossim, revitalizar o pensamento emancipatório reposicionando-o naquilo que ela sublinhou demasiadamente, seus excessos e cegueiras. Não devemos mais, por exemplo, pensar em nome dos excluídos, mostrando-os como coitadinhos e nem ver só o aspecto do sujeito frente às relações de dominação e opressão. É preciso, também, abrir as contradições existentes dentro dos grupos, comunidades, etnicidades, representação de trabalhadores e movimentos sociais que possuem seus excessos, dominação, obcdâncias pelo poder, que possuem seus conflitos e disputas acirradas que sangram e oprimem seus iguais.

Estamos falando da construção de um conhecimento que possa trazer à luz os silêncios, as sombras, os jogos de relações trapaceiras que se alojam nas estruturas sindicais, nas organizações comunitárias, organizações indígenas que utilizam a boa-fé dos indivíduos como moeda de troca numa sociedade do capital regida por classes. Geralmente, essas agruras e obcdâncias não vem a lume, mantendo intacta e sem questionamento essa parte da sociedade, porque é trágico envolver os excluídos nessas

situações obscuras dos jogos. Maffesoli (2003, p. 07), lembra que “não nos atrevemos a falar do que dá medo. O trágico faz parte dessas coisas. É um não dito ensurdecador, é algo que, no cotidiano, é empiricamente vivido, é o sentimento trágico da vida”.

Retomando o fio condutor de nosso raciocínio sobre a descolonização do pensamento, deve-se apontar a necessidade de reabilitação da pessoa que foi eclipsada pela ciência moderna, termo que foi sufocado e retirado de foco do seu próprio tempo para vagar no reino da obscuridade. A concepção humanística das Ciências Sociais enquanto agente catalisador da progressiva fusão das Ciências Naturais e Ciências Sociais situa a pessoa, enquanto sujeito¹³ no mundo, no centro do conhecimento, ao contrário das Ciências Humanas tradicionais que põem a natureza humana no centro das discussões.

É preciso, então, que a pessoa assuma o epicentro das discussões, lembrando que “os dois séculos, os dois tempos não são apenas, como foi sugerido, o século XIX e o XX, mas também, e antes de tudo, o tempo da vida do indivíduo [...] e o tempo histórico coletivo que chamamos o século XX” (AGAMBEN, 2009, p. 60). O desafio que se põe é estabelecer o diálogo com os diferentes saberes numa perspectiva complexa de campos de experimentação e cognição que conversem com o diferente, fazendo escavação das tradições, contrário à sociologia da cegueira, como propõe Santos (2000).

A ideia de pessoa se diferencia das concepções de sujeito. Enquanto que a noção de pessoa e de indivíduo assumem na modernidade “um ponto de ação e de impressão particulares [...] do ‘eu’ como condição da consciência e da ciência [...], consciência de ser e estar, em que o ‘eu’ torna-se pessoalidade e personalidade” (MAUSS, 2003, p. 186, 237, 239), a noção de sujeito na sociedade capitalista inscreve-se no estatuto da cidadania¹⁴. A cidadania é a categoria que faz a mediação entre capital/trabalho. Nesse aspecto “compreender-se como sujeito implica discutir o próprio sujeito” (NOGUEIRA, 1993, p. 31).

¹³ Sujeito aqui compreendido como construtor da história, o sujeito do conhecimento e do mundo da vida.

¹⁴ Não é o propósito deste estudo discutir o conceito de cidadania, ainda que não possamos prescindir dela. Importa-nos mais a pessoa e sua cultura e visão de mundo e suas relações no mundo da vida.

A nossa intenção, não obstante, é buscar uma explicação sobre a afirmação do homem e da mulher como uma forma específica de ser, que somente pode se constituir em relações sociais (comunitárias) com os outros, e, tem sua expressão primeira na forma de um ser (existente) natural. Antes de constituir-se como ser social, o homem congrega em si mesmo as propriedades das formas precedentes de ser, ele é tanto ser orgânico quanto ser inorgânico. É, preciso reconhecer, então, que a ideia de o homem submeter a natureza à sua vontade não trouxe bons resultados à humanidade.

Ao se referir sobre o paradigma da ecologia profunda Capra (1996, p. 26) afirma que ela “não separa os seres humanos ou qualquer outra coisa do meio ambiente natural. Ela vê o mundo não como uma rede de fenômenos [...] interconectados [...]. Concebe os seres humanos como um fio particular na teia da vida”.

É preciso considerar que o desenvolvimento do ser engendra uma *poiesis*, uma produção da vida multidimensional, indiossincrática em sua condição de pertencimento de si como *sapiens* e *demens*, relações que não estão circunscritas apenas à esfera da reprodução física, mas incluem outros condicionantes históricos e vivenciais como o desejo, as pulsões e a sedução que assumem igual relevância à materialidade orgânica. As representações simbólicas que povoam o imaginário das pessoas assumem igual importância em relação à materialidade. Essas representações são vitais porque envolvem o culto aos ancestrais, mobilizam os mitos, o *corpus* moral e de crenças de um povo, numa perspectiva de tributo às tradições e às experiências acumuladas ao longo dos processos socioculturais.

A Amazônia enquanto campo de conhecimento continua densamente desconhecida. Um desconhecimento de sua formação sociocultural nos domínios da vida de sua gente, seus modos de vida, seus sistemas de organização material e imaterial. É preciso deixar o povo falar, abrir a caixa da tradição e seus sistemas simbólicos, sua vida nua e crua, descolonizada

1.2 Região Varzeana: modo de vida e pertencimento

A análise de uma determinada porção da Amazônia Ocidental circunscrita ao território do Amazonas, especialmente, o seu interior, espalhado na grande bacia de água doce e na grande floresta que fascina o mundo, supõe um olhar voltado para a sua gente, enquanto protagonista deste espaço, mundialmente admirado. Esse tom presente nestas palavras não deixa de assinalar, propositadamente, um certo senso comum erudito que vê a Amazônia de forma romântica, tendo por base a sua natureza biodiversa expressa nas suas grandiosidades.

A nossa preocupação, com efeito, está voltada para a condição humana nessa região, seus modos de vida e a forma de ser e estar nesse mundo banhado pelas águas, cujas moradias são alagadas anualmente por essas águas. Euclides da Cunha em uma de suas viagens à região no início do século XX, olhou para as gentes destas paragens com muito pessimismo. Viu o homem amazônico como um elemento paisagístico acoplado à natureza como um duende ou um acessório de ornamentação que servia para ilustrar a paisagem. Reis (2003, p. 19), lembra-nos que “Euclides viu a Amazônia como um último capítulo do Gênesis. O homem teria chegado em hora imprópria ou antes do tempo; o clima é caluniado, como clima hostil à presença humana”.

Note-se que esta tendência de ignorar e descurar as gentes da Amazônia, muito comum nas crônicas e diários de viajantes, que estiveram na região desde o século XVII até o XIX, com raríssimas exceções¹⁵, é também assumida por certos filhos do Brasil como Euclides. A Amazônia “deu a impressão à Euclides de uma terra que seria a grande prova que se submeteria o homem [...], uma prova que já refletia uma decisão que destruíra todas as ‘verdades’ assacadas contra os trópicos (REIS, 2003, p. 23).

Esse homem amazônico, *a fortiori*, não correspondeu às expectativas pessimistas de Euclides, não sucumbiu arrastado pelo calor dos trópicos, não submergiu nas enchentes varzeanas e nem foi abatido pelos insetos e bichos das florestas. Homens e mulheres vivem na região como sujeitos protagônicos, construindo os trópicos como exímios conhecedores de suas entranhas. Não testemunharam as ilações apressadas de Euclides. De acordo com Torres (2005, p. 19), “os nativos conhecem o solo, a flora, a

¹⁵ A exemplo de João Daniel (sec. XVII) e Louis e Elizabeth Agassiz (sec. XIX).

fauna, a cheia e a vazante dos rios, os períodos secos e chuvosos, os perigos que a mata apresenta, enfim, tem uma relação harmoniosa com a natureza adaptando-se a ela conforme as suas leis”.

Subjaz nas ideias dessa autora uma realidade social protagonizada pelos nativos ou povos tradicionais da Amazônia de efetiva harmonização deles com a natureza, desagregando a tese de Euclides concernente à inadaptabilidade e não sobrevivência da vida humana na região. Batista (1976), chama atenção para o fato de que foi com o advento do capital na região que o equilíbrio ecológico começou a ruir.

Edward Palmer Thompson (1924-1993), ao lapidar o conceito de experiência adverte os pesquisadores para a necessidade imperiosa de retirar os conceitos de suas pesquisas da realidade estudada. Este autor reconhece os limites da teoria crítica marxiana, apontando o fato de ela ter deixado na sombra a experiência. Estamos falando da experiência como ação dos sujeitos no plano da história. Sujeitos que se criam e se recriam em meio às virtudes e vicissitudes, harmonia e conflitos, em meio ao bem-estar e mal-estar da civilização.

A experiência implica ver a realidade ou o fenômeno em sua dupla face e em seus próprios duplos, percebendo suas várias entrâncias, bifurcações e flutuações, antevendo sua zona de fuga. Os fatos cotidianos e as experiências vividas estão postas fartamente no caminho dos pesquisadores.

No caso da Amazônia há um acervo multifacetado de experiências que estruturam modos de vida na relação homem/natureza/sociedade ou indivíduo/espécie/cultura como advoga Morin (2000). Essas experiências ainda precisam ser desbravadas, como mostraremos ao longo desta tese. Castro (2010, p. 108) chama a atenção para o fato de que,

Se o real é uma construção incessante do presente repostado socialmente, o processo civilizatório empreendido - no Brasil, na Amazônia – em busca de novos territórios de recursos e de subordinação de povos e línguas ali existentes, ignoradas como cultura, catalogados como civilização, não se fez independentemente das ideias e das racionalidades presentes entre atores da ação, protagonistas das novas conquistas contemporâneas. É por isso que a Amazônia nos ajuda a entender essa contemporaneidade do mundo e sua atualização conceitual.

As acepções thompsinianas sobre o conceito de experiência vem ao encontro daquilo que estamos examinando neste estudo. Valorização de um saber dito tradicional que tem por fundamento a experiência dos povos da Amazônia, uma experiência não escrita, mas inscrita, uma voz autoral que ecoa da floresta. Bourdieu (2012, p. 707) assinala dizendo que “os agentes sociais não têm a ciência infusa do que eles são e do que eles fazem, mais precisamente, eles não têm necessariamente acesso ao princípio de seu descontentamento ou de seu mal-estar”.

Os povos tradicionais da várzea amazônica vivem uma experiência singular, tendo em vista que suas vidas são entrelaçadas com os elementos da natureza. Anualmente ocorre o fenômeno da enchente ou cheia dos rios na região de várzea, ficando a habitação dos moradores seis meses na terra e seis meses na água. No período da enchente as famílias migram para a terra firme onde as águas não alcançam seu solo.

Há, em razão dessa peculiaridade varzeana, uma vivência e uma convivência intensa entre os indivíduos e a natureza. O banho de cuia é tomado do assoalho da casa, o peixe pode ser pescado da varanda e os animais domésticos são mantidos pertos da casa num apetrecho denominado maromba¹⁶. Este modo de vida é prenhe de significados e interpretações não só sobre a interferência da natureza na vida dos varzeanos amazônicos, mas também é revelador da forma como esses moradores interferem na natureza, enfrentando-a com valentia e determinação.

As formas de enfrentamento dos varzeanos com a natureza é com ternura e afetividade, sem desobediência às leis naturais e sem conflitos com os entes sobrenaturais, envolvendo a mãe das águas e a mãe da mata, tema que nos deteremos mais à frente. Trata-se de uma relação de pertença “com laços comunitários e sob a influência de algumas lideranças. A legitimação dos laços sobre tais ocorre “com fortes influências da tradição, com convicções religiosas e respeito às entidades da natureza e aos sobrenaturais” (Ricardo Castro, entrevista, 2018).

¹⁶ Maromba é uma ferramenta ou apetrecho construído pelos moradores da várzea para abrigar animais domésticos e o gado. É feita com paus de madeira do lugar, uma espécie de estábulo suspenso sobre as águas

Os territórios de várzea são áreas que sofrem uma dinâmica sazonal de enchente e vazante das águas. Essas áreas estão localizadas às margens dos rios de água branca que possuem em sua suspensão um elevado teor de partículas rochosas oriundas de processos erosivos. Esse fator confere à área de várzea uma característica peculiar que é a de possuírem vantagens inquestionáveis do ponto de vista agrícola (STERNBERG,1998).

As famílias moradoras dessas áreas alternam sua moradia entre território de várzea e território de terra firme, como vimos anteriormente. Isto confere à vida desses moradores uma vivência sagaz, marcada pelos riscos e desafios, mas cheio de momentos felizes e preciosos, típicos do viver amazônico, com as brincadeiras de pular n'água, passear de canoa, subir nas árvores alagadas para brincar de salto mortal dentre outras formas lúdicas que tornam a vida mais leve e feliz.

Almino Reis (53 anos) produtor rural e morador da comunidade varzeana Nossa Senhora das Graças, *locus* de nossa pesquisa, fala deste assunto no seguinte sentido:

Olha, eu já me acostumei na várzea. Fico uns dois dias na cidade e vou me embora. Vejo na cidade aquela gente toda que não se comunica, que brigam por besteiras, querendo passar por cima do outro no trânsito, matam por brincadeira, roubam o outro, isso lá é vida. Aqui que é bom, a gente se respeita, a gente conversa horas e horas sobre a vida e na época de levar os filhos para a cidade a gente já tem é um certo receio, mas aqui ainda é um bom lugar de se viver (entrevista, 2018).

Veja que as pessoas são mais felizes em residir na área rural da Amazônia profunda do que na cidade, propriamente dito. As cidades não são espaços inumanos, são construções humanas. São os humanos que produzem nela a barbárie, as violências, o mal-estar. Um mal-estar na civilização como atesta Freud (2010). Para Morin (2001, p. 244), “supor a existência de um processo antidegenerativo é supor que os sistemas sociais se desenvolvam por si mesmos, não só segundo mecanismo de crescimento, mas também segundo antagonismos internos ou contraditórios”. Em outras palavras, deve-se ter claro o fato de que são as pessoas que devem mudar seu comportamento, seu sistema moral e de convivência, para tornar a cidade mais humana, mais saudável para se viver.

Não obstante a essas contradições advindas do campo de nossa pesquisa em relação ao risco que a cidade representa nos tempos atuais, merece destaque o dado sobre o comportamento despojado do homem amazônico, meditativo, culturalmente resiliente. Residir na várzea para Almino é sinônimo de bem-viver, um viver genuinamente amazônico, diferente e introspectivo, Conforme Torres (2005, p. 135),

O comportamento calmo, calado e silenciosos dos povos tradicionais e o seu modo de viver despreocupadamente deve-se ao seu condicionamento histórico, mas também está associado a uma sabedoria de vida e uma estratégia de sobrevivência. É uma questão culturalmente arraigada ao seu modo de ser.

O tema da várzea é visceralmente imbricado com o mundo dos rios e das águas. Os rios constituem-se num dos elementos da natureza que mais envolvem os humanos em relação de afetividade e pertencimento. Eles estão presentes nas brincadeiras, nos passeios, piqueniques e, são também, estradas ou as vias que permitem o deslocamento na Amazônia. Na região eles possuem um primado social como anotou Tocantins (1961). A água, por seu turno, está relacionada à vida, sua manutenção, é um bem vital. Evoca histórias sagradas, origens humanas, especialmente para as etnias indígenas, como os Tukano, que tem suas origens na água ou no lago de leite. Assim como o útero materno que gera a vida, também a natureza gera vida no mundo das águas. Em Bachelard (2013), a água está associada a uma imaginação criadora, ela produz devaneio, sonhos e faz homens e mulheres contemplarem a própria imagem, como fez Narciso na mitologia ovidiana. Neste mito, “Narciso desenvolve o amor do homem por sua própria imagem, por esse rosto que se reflete numa água tranquila” (BACHELARD, 2013, p. 23).

A água é o elemento visceral da vida humana, é o lubrificante do organismo, por isso, faz parte do dia a dia de homens e mulheres. É facilmente tocada, manipulada e consumida em estado natural. Na várzea ela é extraída das nascentes diretamente para o consumo, não é acondicionada em refrigerador, por isso, talvez, contribua mais para a saúde das pessoas. Como nos ensina Almino Reis, o produtor rural do Limão de Cima,

A várzea é sempre uma renovação, está sempre mudando a rotina da nossa vida, dependendo da enchente se é grande ou pequena. Quando é grande a gente vai para a terra firme. Ficamos na Várzea até a enchente nos expulsar. Viver é melhor aqui. Agora que chegou energia ficou melhor (entrevista 2018).

Observe-se que o nosso informante se refere às águas da várzea como uma renovação, o que vem ao encontro das construções filosóficas de Bachelard (2013), segundo o qual a água possui uma imagem imaterial preta de imaginação. Ela contém característica de mobilidade e fluidez, um movimento metamorfoseante capaz de fazer trepidar a imagem de Narciso.

É preciso considerar, no afã deste debate, que, tanto Ovídio criador de Narciso, quanto Bachelard criador das teorias dos devaneios, estão preocupados com a existência, com o ser, e o que o ser é capaz de fazer de si próprio. Ou seja, como ele sonha, como ele constrói as imagens de si mesmo, como ele assume suas contradições, seus duplos (MORIN, 2000), seus devaneios (ROUSSEAU, 1995), numa dança metamorfoseante.

A vida é melhor aqui, diz Almino, num balbuciar singelo, doce. Ali onde ele se encontra reside as marcas de sua memória, de seus sonhos, de seus devaneios. É possível que ele tenha sonhado muitas vezes colocando a malhadeira para capturar peixes, que tenha sonhado com sua amada tomando banho de rio, pulando n'água, é possível que tenha avistado de longe a cobra grande e ter visto o boto transformando-se em homem, enfim, é aí onde ele vive e não lá, que pulsa suas veias fazendo jorrar o sangue das sensações, do prazer, da erotização.

Se, para Ricouer (2010), a memória é uma ferramenta que garante ao ser que algo realmente ocorreu, porque está registrado em sua lembrança, para Bachelard (2009), o devaneio é a mais potente atividade da imaginação, uma imaginação criadora que remete para a compreensão de si. Ou seja, é o devaneio imaginativo que cria e elabora aquilo que a memória vai guardar. A memória é, então, repositária do imaginário.

O devaneio é uma espécie de sonhar noturno (TORRES, 2015). De acordo com esta autora, ele “é o canto do ser, é uma poética” (IBIDEM, p.16). Para Bachelard (2009, p. 5), “o devaneio nos coloca sobre a perigosa inclinação, a inclinação que desce”. Trata-se de um “descer” que remete para a busca de compreensão da radicalidade da

existência, do ser, num constante vir-a-ser, um devir. A metamorfoseação ovidiana é, em ulterior consciência, um devir.

Almino Reis é um ser em *devenir*, em processo de metamorfoseação. Viver aqui é melhor, mas depende da enchente dos rios, avisa ele, com uma perspicácia e sabedoria advindas da sua relação com a natureza carregada de respeito e valores ancestrais. E concluiu dizendo o seguinte:

Moro na comunidade a vida toda, estou aqui desde criança, vou a cidade quando realmente preciso. Minha vida é aqui na várzea. Aqui a maioria dos meus parentes tem tudo o que precisam ou quase tudo. Para qualquer lugar que vou sou bem recebido, conheço bem as pessoas. Aqui um respeita o outro, dificilmente a gente se desentende porque a maioria aqui é compadre um do outro. Se tem uma briga num dia, daqui para ali, a gente toma uma birita, joga uma bola ou faz um puxirum¹⁷, ou na festa, a gente quando dá já está se falando, se entendendo, e assim vamos vivendo (Almino Reis, entrevista, 2018).

Observe-se que há na fala de Almino um sentimento de pertença, uma relação de afetividade com o lugar, um enraizamento efetivo, “estou aqui desde criança”. Ou seja, há uma interioridade ou uma subjetivação do lugar na memória do nosso informante, um *religar* de sua vida com o mundo das águas. Não estamos falando de tempo, “mas de temporalização, uma distensão do espírito” (RICOUER, 2010, p.83). Essa distensão do espírito corresponde ao elemento da imaginação criadora, em cuja memória do ser, reside retalhos e fragmentos de ações que o tempo, não é mais capaz de fazer acontecer. Tempos idos, tragados pela história.

Os tempos e os espaços nos quais Almino viveu sua infância são marcados pela alternância das águas nos seus ciclos de ir e vir, e isto está gravado em sua mente de forma indelével. Para Bachelard (2013, p.55), “o passado de nossa alma é uma água profunda”. E, neste sentido, podemos dizer que há uma relação de pertença com o lugar, diga-se, com as águas. Esta perspectiva é reforçada com o conceito de *habitus*, a partir das asserções do poder simbólico de Bourdieu (2011).

¹⁷ Puxirum é a denominação dada ao trabalho coletivo, uma espécie de mutirão realizado pelos comunitários.

A região de várzea é composta por um entrelaçado de relações sociais envolvendo o compadrio, a cooperação, a sociabilidade da festa e do entretenimento. A narrativa de Almino aponta essas relações, por vezes até conflituosas, como elementos cotidianos presentes no convívio da comunidade. Como em todo grupo social os conflitos estão presentes, eles atravessam a vida dos comunitários, na mesma medida em que são dirimidos e apaziguados por eles próprios.

Essa informação é elucidativa dos aspectos contraditórios da vida em comunidade, como ocorre em toda a sociedade ocidental. Significa dizer que a vida vivida nas comunidades tradicionais não é cor-de-rosa, cercada de romantismo, sem conflitualidade, como se os povos tradicionais fossem meros enfeites paisagísticos, como pensava Euclides da Cunha. A vivência na comunidade é densa de elementos vividos em todas as sociedades: disputas, violências, maledicências, enfim, situações conflituosas das mais variadas. Esse emaranhado das relações sociais é que torna a vida mais pulsante, vigorosa, fraterna. Viver na várzea tem seus encantos e desafios.

Em *as estruturas elementares do parentesco* Lèvi- Strauss (1982, p.82), discorre sobre as relações de convivência na comunidade, incluindo os parentes de modo geral. Trata-se do “estabelecimento de uma regra de obediência geral – qualquer que seja essa regra – o grupo afirma seu direito de controle sobre o que considera legitimamente um valor essencial”. A cooperação e a solidariedade são valores essenciais para a comunidade, o que exige boa convivência, não uma convivência sem conflitos, mas no sentido de que estes possam ser mantidos em patamares seguros. Conforme Lèvi-Strauss (1982, p.86), “em todos esses casos trata-se somente de saber até aonde se estende a conotação lógica da ideia de comunidade, que é função da solidariedade efetiva do grupo”.

Vimos anteriormente que o comportamento tranquilo ou mais calmo, introspectivo, tem origem no processo de formação social dos povos tradicionais, fortemente caldeado pelo sangue indígena com suas culturas de matizes ancestrais. De acordo com Ricardo Castro, “existem razões históricas sobre a presença Tupi guarani e outras etnias na formação do povo de Parintins. Mais importante são os aspectos da cultura indígena presentes na vida desses povos resistentes, dos quais recebemos nossa herança” (entrevista, 2018). Deve-se atentar para o fato de que os povos indígenas

tupinambá são de paz, embora não possa prescindir do guerreamento, mas, no geral, são apaziguadores, posto que possuem uma crença em Tupana. De acordo com Torres (2014), as indígenas Sateré-Mawé descendentes dos Tupinambá e residentes na TI – Terra Indígena Marau-Andirá, localizada nos municípios de Maués e Parintins, são povos fortemente transcendentais. Para esta autora,

O ritual da Tucandeira, principal manifestação simbólico-cultural dos Sateré-Mawé, possui um refinamento de matiz metafísico que remete para a compreensão ontológica deste povo, que vive a sua subjetividade, em meio à experiência do mundo sensível e do mundo inteligível (IBIDEM, 2014, p. 11).

Os tupinambás acreditam na Terra sem Males, uma utopia matizada pela crença em Tupana capaz de oferecer a seu povo uma vida de fartura e paz a ponto de não precisarem mais guerrear, posto que terão garantidas suas terras e sua sobrevivência. O que ocorreu, conforme Raminelli (1997, p.11), é “que a documentação dos séculos XVI e XVII é pouco precisa e muito contraditória ao tratar dos antigos tupinambá”.

Esse aspecto de subjetividade e transcendentalidade é auspicioso para os povos da várzea que, como vimos, tem a água como fulcro vital e veículo de transumância e mobilidade circularizante. Como diz Torres (2012), estamos falando do nosso cavalo de várzea na Amazônia. A subjetividade do amazônida é densa de elementos da moralidade, é voltada para a realização do bem em coletividade, e sua religiosidade estabelece uma interface com os elementos da natureza e com o sagrado. Para Torres (2007, p. 30), a sua religiosidade não se reduz a “uma visão sacral do mundo [...]. O índio amazônico não é um ser passivo”.

A terra, a água e a floresta, compõem o universalismo de sua religiosidade no campo das estruturas imaginativas e simbólicas de sua consciência. Esses elementos fazem brotar no seu imaginário os entes da floresta como o curupira e a mãe da mata, que são entidades guardiães da natureza. Fazem emergir também os encantados da água e os bichos visagentos que atuam como seres que regulam o comportamento de homens e mulheres, fazendo interdições, emitindo presságios e outros cânones, tendo como horizonte o equilíbrio da vida humana com os ecossistemas amazônicos.

Os habitantes da várzea vivem as suas subjetividades num mundo rico em manifestações culturais, cadenciadas pelos mistérios dos rios e da mata. A imaginação fértil e inteligente põe em movimento um imaginário fervilhante de ideias e corporeidade. Em alguns momentos essa imaginação extravasada e vazada cria realidades, que se tornam vivências no dia a dia de sua cognição imaginária, como é o caso da ação imaginativa do boto que se “ingera” e vira gente, assunto que examinaremos na terceira seção desta tese, assim como outras imagens elaboradas que passam a ser vivenciadas no imaginário dessas pessoas.

Merleau-Ponty (2000), adverte-nos dizendo que não deva importar ao pesquisador se essas construções da mente, que denominamos imaginação, são verdadeiras ou falsas. Em outras palavras, “não estamos pensando propriamente no secular argumento do sonho, do delírio ou das ilusões, convidando-nos a examinar se o que vemos não é falso” (MERLEAU-PONTY, 2000, p.17).

Esta é, pois, uma advertência que merece atenção, sobretudo, nos estudos pós-coloniais que buscam ampliar os cinco sentidos para desenvolver olhares novos no tempo contemporâneo. O visível e o invisível não estão separados e segregados, ambos constituem a estrutura do pensamento, o campo da sensibilidade tece o pensar e reabilita o mundo fenomênico no âmbito do conhecimento.

No processo de crítica ao conhecimento ocidental lembramo-nos de Deleuze (1992), p. 124), quando nos interpela perguntando “quais são os nossos modos de existência, nossas possibilidades de vida ou nossos processos de subjetivação; será que temos maneiras de nos constituirmos como sujeitos e, como diria Nietzsche, maneiras suficientemente artísticas?”

Sem dúvida a arte – cinema, literatura, música, teatro e pintura – pode ser uma linha de fuga para salvar o conhecimento, se a razão cínica assim o permitir, estabelecendo com ela diálogo e conversação. Embora, em raríssimos casos, ocorra essa aproximação como é o caso de Walter Benjamin e Baudelaire, que fizeram um esforço de pensar o conhecimento por meio da magia da arte e do balbuciar das ruas, no geral, continua o divórcio entre ciência e arte.

A linha de fuga ou desvio permite ao pesquisador encontrar um limiar no universo da mitologia, que o leve a identificar a poiêsis e a etnopoiesia, por exemplo, dos povos das águas, varzeanos, submergidos num delírio histórico-natural da enchente e da vazante, circundando o imaginário bachelardiano do mundo das águas. Mas, não só isso. O desvio nos permite sair da zona de conforto, levando-nos a “sonhar com outras coisas, mais clandestinas e mais alegres [...]. Ser um devir universal: não tomar-se por um animal, mas desfazer a organização humana do corpo, atravessar as zonas [...], cada um descobrindo as suas próprias zonas” (DELEUZE, 1992, p. 18, 21).

Descolonizar o conhecimento supõe desbordar a esfera das estruturas de poder e saber, aproximando-se de uma antropologia da sensibilidade. Nas palavras de Carvalho (2017, p.13),

A sensibilidade não se opõe à inteligibilidade, ou aos ditames da razão. Caminham juntas, penetram no corpo, estabelecem conexões, reorganizam o real por meio dos cinco sentidos. Um sexto sentido, a imaginação criadora, se junta a eles para colocar ordem na casa, nutrir a vida, produzir uma harmonia interior, essa sim a verdadeira condição da sabedoria.

Há aqui, como se vê, uma chave de leitura por dentro do *complexus* que nos leva a pensar com as racionalizações dos sentidos, ampliando-as numa visão multidimensional. É complexo porque nos convida a estabelecer conexões imaginativas com o díspare, o contraditório, o delirante, o esquizo, o trágico, o tradicional, arcaico/moderno, enfim, com as disjunções e aporias.

Os saberes tradicionais são, ainda, uma noção marginal, não inteligível aos olhos da ciência moderno-cartesiana, aparecem como algo bizarro, fato que contribui para impor dificuldade à construção de um pensamento a partir dos locais, dos povos tradicionais, com seus diferentes conhecimentos e técnicas rudimentares, com seu imaginário pujante, com suas inscricas ou escrituras nas águas, nas pedras, na terra, nos lugares, no imaginário. Para Ingold (2015b, p. 289) “o viajante na paisagem, encontra-se com criaturas da vida real em seu caminho”. É, por isso, que, os leitores das escrituras devem deglutir a leitura como se estivesse olhando para uma paisagem, porque “a escritura chama a atenção para locais significativos ao longo do caminho, os eventos que aconteceram aí [...]” (IBIDEM, p. 287).

A perspectiva eurocêntrica de construção do conhecimento assinalada, sobretudo, pelo movimento das luzes que fertilizou o século XVIII, ombreada com as asserções kantianas, desertificou o sujeito reduzindo-o a uma ideia teórica universal¹⁸, do mesmo modo que desapropriou o mito e as tradições. Esse movimento que foi plasmando o sentido de verdade tendo por base o discurso científico como estatuto da verdade, tornou insípido o senso comum, dasabitando as subjetividades criativas da pessoa.

Durand já havia concluído dizendo que o mundo ocidental é essencialmente anti-imaginal e que, apesar da efusiva produção de imagens consubstanciadas no cinema, na televisão, na fotografia, produz uma forma de alienação do espírito, uma consolidação do positivismo do século dezanove (CARVALHO, 1999). Para este autor,

Nestes tempos hipermodernos [...] para que se torne possível resgatar um modelo, mais global para o entendimento sapiential que dê conta dos conteúdos empíricos da natureza humana e das diferenças interpretativas sobre indivíduos, sociedades e história, o homem racional, *loquens*, deve subsumir-se ao *homo-symbolicus*, criador da representação imaginada que circunda toda atividade espificadamente humana (CARVALHO, 1999, p. 125).

O modo de relacionamento com o real estatui sentidos, imprime representação fazendo uma epifania do local pelos próprios indivíduos autóctones que compartilham modos de vida específicos e genuínos, embasados numa visão de mundo diferente daquela da racionalidade moderna. A perspectiva de negação dos saberes tradicionais, configurada em ilhas de segregação, produziu processos de controle. Spivak (2010), em seu estudo sobre o tema do subalterno, questiona as estruturas dominantes que excluam a fala das pessoas que compõem as camadas mais baixas da sociedade. A autora lembra que a fala do subalterno e do colonizado é sempre intermediada pela voz de outrem, alheia à sua, uma voz que fala em seu nome.

O desvio rizomático da razão sensível permitiria salvar o homem da morte, pois, “a morte do homem é ainda pior do que a questão do sujeito” (DELEUZE, 1992, p. 124). É, pois, na urdidura do sensível que nos filiamos, enquanto sujeito pesquisador, numa

¹⁸ É sugestivo, a esse propósito a reflexão sobre o imperativo kantiano. Ver Os Pensadores de Immanuel Kant (Abril Cultural).

tentativa de debater com vozes dissonantes, buscando contribuir para com o conhecimento dissidente e descolonizador. A nossa pesquisa nos põe de frente com os saberes tradicionais, oportunizando-nos a abertura de um debate ecológico com os sujeitos desta investigação, habitantes da varzea amazônica e protagonistas de um diferente modo no mundo.

1.3 – Um sobrevoo sobre o campo da pesquisa

Apresentar o campo da pesquisa sugere uma imersão espaciotemporal na região do Paraná do Limão onde está situada esta investigação. No processo de produção de conhecimento sistematizado pela lógica dos campos disciplinares, é sugestivo que estabeleçamos um diálogo entre realidade empírica e teórica, em cujo processo as falas dos sujeitos de campo são revestidas de pressupostos inerentes ao texto científico, iluminados pelas teorias. Antes de procedermos a perquirição empírica realizamos o mapeamento de campo e, assim, estabelecemos uma relação de proximidade e familiaridade com os moradores da comunidade, num processo de confiança mútua. É pertinente, a esse propósito, as sugestões de Oliveira (2006 p. 03), de que o pesquisador deve ter “o olhar e ouvir disciplinados”. A postura que adotamos foi realmente colocar-nos nesta situação de olhar, ouvir e observar. Observar tudo, não deixando escapar nada, ao menos aquilo que estava ao nosso alcance.

No plano da teoria do conhecimento a relação sujeito e objeto é estabelecida de forma dinâmica e, nessa dinâmica, nos situamos numa certa perspectiva do conhecimento. No campo empírico essa relação entre sujeito e objeto é aberta, inusitada, é surpreendente, descontínua e até ocorre ao acaso. Isto, conforme Bourdieu (2012a, p. 693), “decorre do caso particular de interação entre o pesquisador e aquele ou aquela que ele interroga”.

O sujeito possui uma função reflexiva nessa relação, uma atividade cognitiva que é acionada na ação investigativa tendo por base as suas leituras e acúmulo teórico, construídos ao longo de toda uma vida, não só construída no tempo da pós-graduação. Dir-se-ia que o processo de pós-graduação é um momento de revisitação das teorias e

aprofundamento delas. Por sua vez, o campo da pesquisa ou a realidade empírica, é a matéria prima de onde se retira os conhecimentos, os quais serão apenas sistematizados pelo pesquisador que são produtos da sua reflexibilidade. Esse processo, conforme indica Bourdieu (2012b, p.26, 27),

Não é, uma coisa que se produza de uma assentada, por uma espécie de pacto retórico inaugural, e o programa de observações ou de análises por meio do qual a operação se efectua [sic] não é um plano que se desenhe antecipadamente, à maneira de um engenheiro: é um trabalho de grande fôlego, que se realiza pouco a pouco.

A sistematização do conhecimento é uma artesanaria, é uma práxis laboriosa que exige preparo e entendimento intelectual. Aqui reside a importância e significado da teoria como leitura sistemática, a qual, se a compreendemos como uma ferramenta de humanização socioeducativa, como situa Gramsci (1995), servirá para a libertação e transformação do sujeito e das coisas com as quais ele se depara. O mundo circundante, envolvido neste processo, espera ser transformado pela práxis do pesquisador e de suas descobertas¹⁹. Isto, com efeito, põe o pesquisador nas fileiras de uma elite intelectual pensante. Como diz Bachelard (1996, p.13), “o amor pela ciência deve ser um dinamismo [...], a ciência é a estética da inteligência”. Isto serve, pois, para encapsular o pesquisador no rol das inteligências.

O conhecimento está sempre em estado de construção, é provisório, tem um apelo e “um desafio de soldura” (LEÃO, 1977, p.82). É revelado na leitura que o pesquisador faz do mundo. Por ser um apelo essa construção está sempre em tensão - quer seja com a filosofia, a arte, a mitologia, a técnica - com a ciência, enfim, instala-se não um mal-estar, mas uma incerteza.

Essa tensão, a propósito das elaborações de Morin (2000 b, p. 23), se dá em virtude de que “o racionalismo que ignora os seres, a subjetividade, a afetividade e a vida é irracional”. Esta é, pois, a discussão que estamos fazendo desde o início deste estudo.

¹⁹ O intelectual tem grande responsabilidade perante a sociedade, não deve ficar passivo frente aos grandes problemas e desafios postos ao povo. Foi-lhe permitido ter acúmulo e dispor de informações qualificadas para, em ulterior consciência, contribuir para com o seu país e o mundo. Sugerimos a leitura de Said (2005), a propósito do papel do intelectual que abordaremos mais à frente.

Ou seja, a necessidade de a ciência abrir-se para o conhecimento ecológico, advindo das luzes do Sul como sugere Santos (2007), instaurando uma ecologia de saberes.

O nosso campo de pesquisa é concentrado numa comunidade tradicional do município de Parintins, no Amazonas. Como vimos anteriormente, Parintins, é a ilha cultural do Baixo Amazonas, próximo à divisa do Estado do Pará. Possui uma população estimada em 113.832 habitantes (IBGE, 2017). É o segundo município mais populoso do Estado vindo logo após a capital Manaus. É habitado por uma porção indígena considerável em termos populacionais, sendo os Sateré-Mawé, a maior etnia. De acordo com Teixeira (2005, p.145), “os Sateré-Mawé formam um grupo de 8.500 indígenas, dos quais 7.502 moram na Terra Indígena Andirá-Marau circunscrita aos municípios de Maués, Barreirinha e Parintins. Há uma estimativa de que 1.000 indígenas residam nas áreas urbanas desses municípios.

Esses povos indígenas compõem um conjunto de 44 comunidades nos rios Andirá e *Uaicurapá* (Barreirinha), 48 nos rios Marau e *Urupadi* (Maués) e 09 nos rios Paraná do Ramos Amazonas (Parintins). São 167 comunidades tradicionais pertencentes ao município de Parintins (Prefeitura de Parintins, 2018). Essas comunidades estão situadas em sub-regiões para melhor compreensão e definição territorial do ponto de vista institucional, a saber: sub-região da Valéria, sub-região de Brasília, sub-região do Paraná do Limão, sub-região do *Uaicurapá*, sub-região da Vila Amazônia, Sub-região do Paraná de Parintins, sub-região do *Mamuru*, sub-região do Paraná do Espírito Santo, sub-região do Mocambo e sub-região do *Caburi*.

O Paraná do Limão é dividido em Paraná do Limão de Cima, Paraná do Limão do Meio, Paraná do Limão de Baixo e Limãozinho. No Paraná do Limão de Cima está localizado o Repartimento do Limão, em virtude de encontrar-se situado entre as fronteiras do município de Parintins e Barreirinha. Trata-se de uma sub-região situado a Oeste da Cidade de Parintins que interliga o rio Paraná do Ramos ao rio Amazonas.

Mapa de Parintins ressaltando o rio Amazonas e afluentes

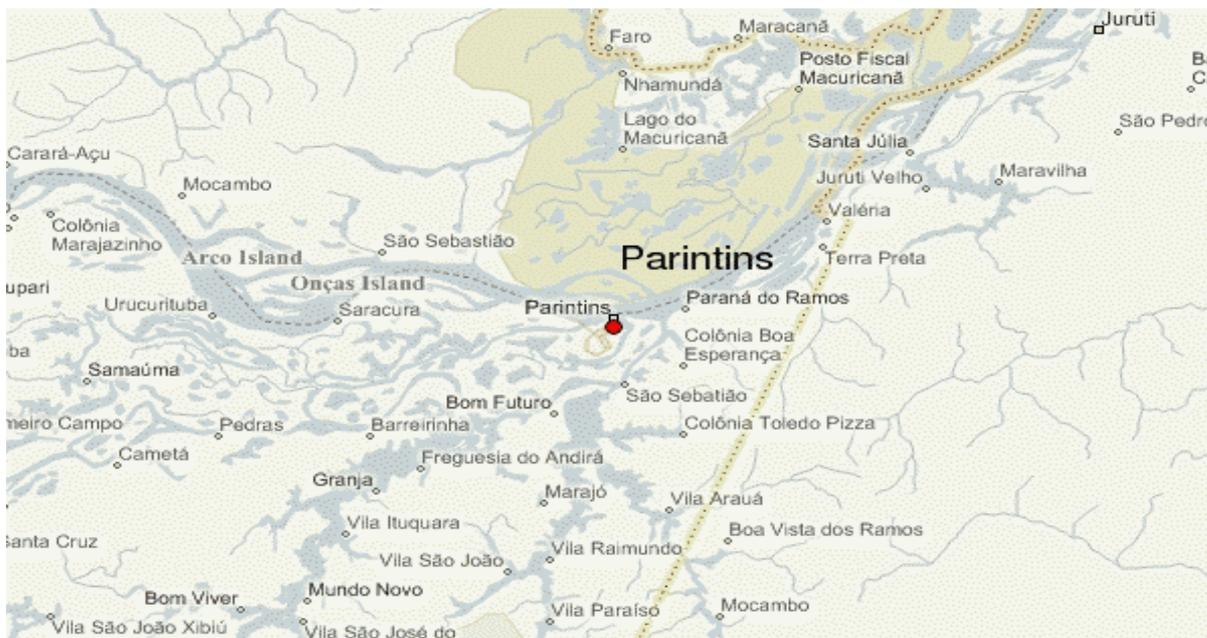


Figura 01

Fonte: www.google.com.br

Nas margens do Paraná do Ramos que é um braço do rio Amazonas, estão estabelecidos grandes e pequenos agricultores e criadores de rebanhos de bovinos e suínos, além de pequenos animais. São aproximadamente 500 pessoas (Prefeitura de Parintins, 2018), distribuídas em cinco comunidades a saber: 1) Nossa Senhora de Nazaré do Limão de Baixo; 2) São José do Limão do Meio; 3) Nossa Senhora das Graças do Limão de Cima; 4) Harmonia do Repartimento do Limão; 5) Nossa Senhora de Nazaré do Repartimento do Limão.

Quadro 1- Comunidade do Paraná do Limão

	Denominação	Famílias	Fundação
1	Nossa Senhora de Nazaré do Limão de Baixo	35	
2	São José do Limão do Meio	25	
3	Nossa Senhora da Graças do Limão de Cima	33	186 pessoas
4	Harmonia do Repartimento do Limão	21	
5	Nossa Senhora de Nazaré do Repartimento do Limão	15	
	Total	128	

Tabela 01 – Organizada por: Rooney Vasconcelos Barros - 2018

A comunidade de Nossa Senhora das Graças do Limão de Cima, *locus* de nossa pesquisa, possui aproximadamente 186 moradores, distribuídos nas ribeiras, lidando com a transumância varzeana. A vocação natural dos moradores dessa sub-região e da comunidade em apreço, como vimos anteriormente, é a pecuária de grande, médio e pequeno porte, somado à criação de outros animais como búfalo, porco, carneiro, cavalo, bode, pato e galinha. Há, também, o cultivo de outras culturas da agricultura familiar como a plantação de milho, melancia, jerimum, macaxeira e hortas domésticas

A cultura da mandioca não é realizada na sub-região em razão de ser área de várzea, onde as terras são baixas em relação às margens dos rios, o que tornaria mais difícil o trabalho num intervalo curto de tempo em terra, já que a inundação do solo é implacável. De acordo com Noda et al (2013, p. 43), “os solos do ecossistema de várzea dos rios de água branca apresentam alta fertilidade natural, mas constituem uma pequena porção do território amazônico e são possíveis de serem utilizados durante o curto período das vazantes”.

Para lidar com a plantação e as criações de animais nesse curto período das vazantes os agricultores se utilizam de estratégias de mobilização de mão de obra, além daquela da família. É o caso do puxirum principalmente quando as águas sobem rapidamente. Esta estratégia evita, muitas vezes, que grande parte da plantação seja submergida pelas águas, causando perda dos produtos. Do mesmo modo, na passagem do rebanho bovino da várzea para a Terra firme, os moradores recorrem ao puxirum, em alguns casos, mas no geral, são eles próprios que executam essa atividade.

O puxirum ou ajuri são nomenclaturas da língua geral ou *Nhengatu*, tem o significado de trabalho coletivo. Ajuri é utilizado na região do Alto rio Negro e mesorregião do Solimões, e o puxirum é usado no Médio e Baixo Amazonas. Na sub-região do Repartimento do Limão é comum as famílias recorrem ao puxirum para “salvar” as plantações e os animais. Um dos sujeitos de nossa pesquisa, Ricardo Vasconcelos (53 anos), revela que “o puxirum é um momento muito importante para a comunidade, porque na passagem do gado para a terra firme, as pessoas se unem nessa atividade coletiva” (entrevista, 2018).

Cândido (2001) vê o mutirão como uma das formas de solidariedade caracterizada pelo trabalho coletivo de ajuda mútua. Trata-se de uma espécie de rede social dos tempos atuais, mas, que, conforme Thompson (1987, p.49), “há evidências no final do século 18”. Sem dúvida, o puxirum gera uma relação de reciprocidade necessária para a vivência da vida em sociedade. Ou seja, “sem a ajuda que damos uns aos outros, mobilizando os vizinhos, parentes e os nossos compadres, nós perderíamos muitas coisas para a enchente” (Ricardo Vasconcelos, entrevista, 2018).

A reciprocidade e a afetividade no âmbito do trabalho coletivo são práticas sociais fundantes da cooperação, cujo diálogo e as brincadeiras praticadas no processo do puxirum funciona como um bálsamo para sarar as feridas abertas no âmbito das relações sociais. As famílias tecem uma rede de relações entre si e isto é “o elemento integrante da sociabilidade do grupo que, desta forma, adquire consciência de unidade e funcionamento” (CÂNDIDO, 2001, p.67).

Um dos sujeitos desta pesquisa. Almino Reis, aponta os obstáculos que se impõem no âmbito do solo de várzea da seguinte forma:

Na enchente a correnteza é forte e acaba levando a boa pastagem do ano anterior. Então, a gente recomeça a plantar capim porque quando a terra vem, também vem junto tudo quanto é pastagem que não presta, até capim venenoso para a boiada vem aos montes. Hoje, a várzea mudou muito, com a chegada do boi búfalo em nossa região, o bom capim para nosso gado branco acabou. O búfalo come até a raiz, ele vai lá no fundo do rio e arranca toda a pastagem [...], o terreno fica sem capim, também fica devastado (entrevista, 2018).

Note-se que os trabalhadores e pequenos produtores da várzea se ressignificam em meio aos desafios de seu trabalho, estão sempre prontos para responder aos problemas que a vida lhes oferece, são inteligentes e extremamente criativos. Vieira (2010, p.162), considera que “o humano não nasce inteligente, mas também não é passivo sob a influência do meio, isto é, ele responde aos estímulos externos agindo sobre eles para construir e organizar o seu próprio conhecimento, de forma cada vez mais elaborada”.

O amazonense é um povo empreendedor, mas sente falta de oportunidades para impulsionar sua criatividade e sua vocação. As políticas públicas poderiam preencher essa lacuna, se o Estado voltasse o seu olhar protetivo para a área rural. Almino Reis, é

enfático em dizer que “aqui o governo só aparece em época de eleição, então, a primeira coisa que eles precisam saber é que nós, também, somos gente. A gente precisa ser reconhecido. Aqui se tivéssemos apoio e acompanhamento do governo poderíamos viver melhor” (entrevista, 2018).

O Estado é a instância política responsável pela proteção social voltada para o povo que ele dirige. Atua com base em leis e outras disposições legais aferidas pela Constituição de um país, que é a Carta Magna ou leis máximas. É, pois, nos marcos legais da Constituição brasileira de 1988 que estão circunscritas as garantias de direitos dos cidadãos. E, a cidadania, conforme Torres (2007, p.161), “constitui-se no horizonte basilar de emancipação do ser social, é o *status* de respeito e de reconhecimento do ser humano, enquanto sujeito de direitos e deveres”.

A organização da vida na esfera pública deve ser entendida como um espaço onde todos podem se colocar como sujeitos. Trata-se de um espaço contraditório (GRAMSCI, 1995), que reúne desde os interesses do capital, passando pela ação mediadora do Estado até as várias formas de organização da sociedade civil, numa dinamicidade da produção da vida em sociedade.

É sob a direção e organização dos trabalhadores que as políticas públicas chegam à comunidade, elas não “vão cair do céu” (SANTOS, 1987, p. 81) e nem serão oferecidas por um espírito generoso ou um governante bonzinho (TORRES, 2007). É, pois, na figura do cidadão, de sua ação reivindicativa e de sua efetiva participação política na *polis* ou na esfera pública (HABERMAS, 1980) que ocorrerá a transformação social.

Os processos sociais e as condições objetivas, enquanto movimentos historicamente determinados, engendram relações que vão se materializando como culturas dentro da comunidade e do espaço social. A ação política é uma dessas culturas assim como as festas comunitárias, os puxiruns, o lazer também o são. Há na comunidade Nossa Senhora das Graças do Limão de Cima 01 igreja de credo evangélico; 01 escola de ensino fundamental; 01 agente de saúde que atende a domicílio. Já existe energia elétrica na comunidade suprida pelo Programa Federal Luz para Todos. Somente em alguns locais inexistente iluminação.

A festa de rodeio é uma das diversões dessa comunidade, conforme nos explica Ricardo Vasconcelos nos seguintes termos:

Os rodeios que ocorrem são formas de lazer onde se premia o melhor laçador de mamote ou novilha. A pessoa montada no cavalo corre do boi e joga seu laço, é bem divertido. Outra forma de lazer são os torneios de futebol e quando as pessoas se juntam é aquela alegria. Desde a arrumação do curral até a feitura da ponte para a embarcação do gado, é com muita alegria. (entrevista, 2018).

O conceito tradicional de comunidade está associado à realidade de grupos que se organizam para viver uma vida relativamente comum em seus aspectos sociais, econômicos, culturais e políticos (WAGLEY, 1988, p. 44). Segue o autor dizendo que “é nas comunidades que os habitantes de uma região ganham vida, educam seus filhos, levam uma vida familiar, agrupam-se em associações, adoram seus deuses, tem suas superstições, seus tabus e, são movidos por valores e incentivos de suas determinadas culturas”.

No tempo contemporâneo o conceito de comunidade se inscreve na perspectiva descolonizada, no âmbito da práxis social, dos habitantes da própria comunidade. A comunidade vai se fazendo no âmbito dos processos socioculturais de forma ecológica (SANTOS, 2005), líquida (BAUMAN, 2001), enquanto comunidade de destino (MAFFESOLI, 2014).

As festas no interior amazônico são sempre muito divertidas, animadas com torneios, premiações e outros entretenimentos. Para Durkheim (1989), há estreita relação entre religião e festas, entre recreação e estética. As festas e as comemorações além de possuírem um forte apelo à sociabilidade e fortalecimento dos laços de união e cooperação possuem, também, um grande significado simbólico. Na festa de rodeio os moradores desfrutam de um momento de lazer, como assinala Ricardo Vasconcelos, uma potencialização da sociabilidade e das relações de amizade, parentesco e compadrio, ao mesmo tempo em que a festa contém um significado simbólico de demonstração da força e das habilidades do guerreiro que laça a novilha ou mamote.

Em Castoriadis (1982, p.159), temos o conceito de instituição imaginária, segundo o qual a “sociedade é uma rede simbólica, socialmente sancionada, onde se combinam em proporções e em variações um componente funcional e um componente imaginário”. O jovem que participa da festa de rodeio como laçador tem o propósito de mostrar sua força, como uma virtude ou um elemento de valorização, dentro da comunidade, um trabalhador reconhecido, um bom partido para casar.

Um outro aspecto de simbologia presente na festa de rodeio é a masculinidade e virilidade, numa alusão ao falo como referente, uma espécie de significante, como assinala Durand (2002). Em uma análise laciana Thurschwell e Cordell (1987, p.158, 159), assinalam que,

O pênis torna-se identificado com o falo, significante transcendental. Pode-se dizer que esse significante é escolhido porque é o elemento mais tangível na função da cópula sexual. Poder-se-ia também dizer, que em virtude de sua turgidez é ele a imagem do fluxo vital e como tal é transmitido às gerações.

Observe-se, que, as festas de rodeio se constituem num momento propício da vivência da masculinidade, espécie de louvação do falo. Ou seja, na medida em que o homem é “macho”, tem “aquilo roxo” a ponto de laçar o mamote, ele tem, então, boas entradas com as moças. Esta representação é revestida de gênero, ou melhor, é transvestida de patriarcado que assume, no espectro da masculinidade, o estatuto de poder (TORRES, 2009b).

Saffioti (1987, p. 19), chama a atenção para o fato de que há “concentração da sexualidade na genitália do homem que deriva a expressão falocracia (falo - pênis), ou seja, o poder do macho”. Segue a autora dizendo que, “ao longo de milênios de história, houve o endeusamento do pênis, anulando ou pelo menos reduzindo o prazer que o homem pode sentir em outras áreas de seu corpo” (SAFFIOTI, 1987, p.19). Note-se que há aqui uma situação de gênero ou um dado que se põe dentro do conceito de gênero como uma questão falocêntrica, frontalmente exposta, para fazer valer a supremacia do homem.

Gênero é uma construção social que é elaborada e tecida por dentro da cultura. É uma categoria de análise que estabelece intersecção com outros conceitos como classe e raça/etnia (SCOTT, 1991). Não obstante, é preciso ter cautela com esse conceito, posto que “gênero não é uma ‘substância’ ou ‘essência’ que, de modo preciso, defina ou restrinja o que somos” (THURSCHELL; CORNELL, 1987, p.174).

Dito de outra forma, gênero é um produto da cultura, se aprende a ser homem e ser mulher, assim como se aprende a comer, andar, falar. As masculinidades são aprendidas no processo de socialização. Termos como pegador, predador, ganhão dentre outros, utilizados no âmbito do senso comum, para notabilizar o falo, são elaborados nesse processo de socialização. Conforme Ricardo Vasconcelos, “geralmente aquele que joga bem bola, é trabalhador, ganha torneio e dança bem, é um bom candidato para as meninas” (entrevista, 2018).

Essas ferramentas da masculinidade como a dança e os dotes ou talentos expostos nos concursos de rodeio, futebol e outros, se inscrevem no processo do jogo de sedução. Há, por assim dizer, uma constelação simbólica articulada no jogo de sedução, material e imaterial. No caso do homem de rodeio há o chapéu e o cinturão (cinto) que são elementos de poder, o cavalo montado que expressa a supremacia do homem, as suas habilidades de domínio da fera, o laço aplicado ao mamote, que denota a sua valentia.

A torcida, as promessas feitas ao santo de devoção em favor do homem que vai competir no rodeio, compõem um feixe de masculinidade sedutora. A sedução, conforme Greene (2004, p.18), estimula a fantasia [...], criando padrões de esperança e desespero à essência da sedução. O seu poder não é físico, e sim psicológico, não é imposto à força, mas indireto e sagaz”. A sedução escapa a qualquer tentativa de padronização de comportamento, ela possui uma variedade de jogos e com refinamento dos mais variados. De acordo com esse mesmo autor,

Os sedutores não se expressam, criam o encantamento e os vínculos do amor para que o sexo que virá em seguida, escravize ainda a vítima. Despertar amor e encantamento é o modelo para todas as seduções sexuais, sociais, políticas. A pessoa apaixonada se rende. É muito difícil argumentar contra esse poder, imaginar que você não está interessado nele, ou que é nocivo e feio. Quanto mais você resistir ao fascínio da sedução – como uma ideia, como uma forma de poder - mais se sentirá atraído (GREENE, 2004, p.19).

Evidentemente que a sedução não é uma prerrogativa só de homens e nem do patriarcado, embora este adicione elementos a ela. A sedução é um predicado da alma humana e, se pensarmos de forma mais abrangente, diríamos que é um atributo também dos animais. Há animais que cortejam a dama e até dançam para ela no processo da conquista, antes do ato sexual.

Homens e mulheres sempre se puseram na esteira da sedução em todos os espaços e lugares. Desde os tempos imemoriais, a sedução se põe no processo da conquista amorosa, é algo que brota da subjetividade do ser, é uma disposição do espírito que, em sua liberdade, se inclina para atrair o objeto de desejo. Não resta dúvida, o fato de o sexo ser o principal elemento do desejo, mas a sedução não se resume a ele. Há pessoas que seduzem apenas para conseguir a amizade do outro, a sua atenção e carinho e, se o jogo caminhar para o amor, é que se fará presente o desejo sexual.

O erotismo, enquanto subjetividade humana que faz emergir a sedução, se expressa enquanto uma condição da alma, uma prerrogativa do eu, da consciência, como dissemos anteriormente. Trata-se de uma ação que se manifesta no corpo por meio de linguagens, tais como: fala, bilhetes, sinais, olhares, aperto de mãos, mensagens escritas, aviso em alto falante, rádio, cartazes, outdoors, faixas dentre outros.

O erotismo sedutor que se expressa por meio de fala macia, envolvente, afetuosa e sem galanteios exagerados no caso do homem, é que encanta as mulheres. A fala lânguida, sussurrante, ao pé do ouvido, por ocasião da dança com a dama, parece ter êxito e grande sucesso. Não obstante, deve-se reconhecer que o jogo de sedução nos tempos atuais, adota elementos mais pesados, radicais e constrangedores para a mulher, tais como o toque na genitália, a pegada brusca e violenta, dentre outros. Esses elementos incorporados à sedução têm referência em alguns tipos de músicas como o funk e o forró, além das mídias e redes sociais do tempo contemporâneo.

SEÇÃO II – EROTISMO, SEDUÇÃO E TRANSGRESSÃO

Conhecimento é coisa erótica, que engravida.
Mas é preciso que o desejo faça o corpo se
mover para o amor. Caso contrário,
permanecem os olhos, impotentes e inúteis.
Para conhecer é preciso primeiro amar!
(Rubem Alves)

2.1 – Narrativas eróticas e o fluxo da transgressão

A narrativa enquanto um instrumento revelador de culturas e suas práticas elaboradas em contextos socioculturais diversos, por vezes, evocando cosmovisões, teogonias e epifanias de povos arcaicos, outras vezes, expondo contextos da nobreza e de povos citadinos, exige de nós um olhar multidimensional. As narrativas espraiam os mitos em sua perspectiva ontológica, uma espécie de teatralização do mundo. O mito tem força porque ele narra, sente, é um saber vivo, dinâmico, que dá sentido à vida. Trata-se de um saber sempre renovador e desafiante que não empobrece, nem fragmenta o sentido da vida.

O mito serve para explicar como uma certa situação surgiu, como que determinada coisa se funda como ideia, comportamento, enfim, como se impõe como bem ou mal. Lèvi-Strauss (1991), lembra que o mito é a história de um povo, é a identidade primeira e mais profunda de uma coletividade. De acordo com Datienne (2004, p. 25),

Refletir sobre o mito, hoje, no ocidente é primeiramente reconhecer e experimentar a fascinação que a mitologia e seu imaginário, no sentido mais comum, não cessaram e não cessam de exercer fascínio sobre nós e sobre a história de nossos saberes mais recentes. Fascinação nascida de uma leitura que não conhece ruptura, por assim dizer, e alimenta-se de cada analogia oferecida pelo curso de uma história segura de seus primórdios gregos.

A nossa intenção não consiste em desocultar os mistérios ou desencantar os encantos e magia dos mitos. Pretendemos, outrossim, perceber o erotismo presente na riqueza das narrativas, buscando reabilitar o eros no âmbito de uma antropologia do sensível. Nas narrativas eróticas, especialmente aquelas em contexto indígenas, expõe o erotismo de maneira desnuda, sem censura, em meio a desregramentos e transgressão. Em muitas dessas narrativas revela-se um imaginário erótico e sexual, por meio da fabulação que torna genuinamente impar a liberdade indígena.

Quando Betty Mindlin publicou *Muquecas de Maridos*, em 1997, trazendo a público um fabulário fantástico de narrativas eróticas indígenas, podemos dizer que o erotismo assumiu a dimensão de grande tema, antes silenciado e pouco visível. Em Bataille (2017, p. 53, 54), vemos que “o erotismo é, na consciência do homem, o que nele coloca o ser em questão [...]. A atividade sexual dos homens não é necessariamente erótica. Ela só o é quando deixa de ser rudimentar, simplesmente animal”.

Erotizar-se é pôr em ação o ser, de forma consciente. Conforme Scheibe (2017, p. 16) “o erotismo é a dança, propriamente humana, que se dá entre dois polos: o do interdito e o da transgressão [...]. A transgressão do humano [...] é o ápice do humano. O erotismo é a experiência interior dessa transgressão, desse ápice”. Transgredir é o apanágio da alma imoral e o lugar dessa alma imoral encontra-se inscrustado arquetipicamente nos arcanos de nossa educação e socialização matriciais. De acordo com Bonder (1998, p. 12), “o ser humano se fez o mais vestido e o mais nu dos animais”.

A célula *mater* do mito fundador da humanidade é a transgressão. Adão e Eva de repente se dão conta de que estão nus. Ou seja, “a consciência traz a percepção do nu e o ser humano passa a ter uma condição de animal moral, um nu que se vê nu e por isso precisa se esconder dos outros e de si mesmo”. A moralidade é instituída pelo Criador em face da transgressão de Eva que também leva Adão a transgredir, praticando o ato sexual, um casal hétero, arquétipo da sexualidade patriarcalista, dominante. Institui-se, então, o sexo como um elemento transgressor, fruto de pecado, “insano”, maldito, porque é ele a pedra de tropeço do homem no paraíso.

O que importa perceber na célula fundadora é que a transgressão é a alma do humano, por assim dizer, é a sua estética mais acabada, genuína, aquela que corre por fora da moral. Atende-se, pois, para o fato de que,

Antes mesmo de conhecer a consciência e de se perceber nu, ou seja, um animal moral, o ser humano deparou com uma dimensão de si capaz de transgredir e provavelmente projetada para isso [...]. Na verdade, essa parceria no processo de transgredir se inicia no próprio Criador, que implanta uma espécie de primeira consciência através de uma proibição (BONDER, 1998, p. 15).

A transgressão é um elemento ambivalente, próprio da alma humana, sendo, pois, da ordem da consciência. Na perspectiva do mito em análise, o Criador arbitra um interdito que, ao ser transgredido, implicará na imposição da moralidade. O Criador transgride quando impede que os seres/sujeitos não evoluam por si próprios, criando sua consciência, mas impõe a eles a razão. Isso não é moral, mas imoral. “A alma [...] é o componente consciente da necessidade de evolução, a parcela de nós capaz de romper com os padrões e com a moral. Sua natureza é, portanto, transgressora e imoral, por não corroborar os interesses da moral” (BONDER, 1998, p. 16).

O erotismo fervilha em transgressão, é a sua *prima facie*. É sempre um desvio da moral, é uma imaginação livre, solta, sem apelo à hierarquia das coisas²⁰. O erotismo é “louco”, malandro, vagabundo, ao mesmo tempo em que pode passar uma imagem de seriedade. Erotismo e sedução são elementos saturados, embora engendrem tensões e Obsedâncias. Charles Chaplin era um homem sedutor com o uso de bengala, seu modo de andar, seu jeito cômico de ser, no entanto, era sério sem esboçar um sorriso. Isto porque a “sedução é uma forma de persuasão que busca contornar a consciência, excitando em vez disso a mente inconsciente” (GREENE, 2004, p. 160).

Mais à frente voltaremos ao tema da sedução com mais vigor, por hora, interessamos identificar as práticas de erotismo e sedução presentes em narrativas coletadas por Betty Mindlin, aquilo que fez Clarissa Pinkola com as chamadas mulheres selvagens, apresentando os pontos de descomedimentos, loucuras e obsessões de seus personagens.

As mulheres do arco-íris, Botxatonía é uma narrativa coletada por Betty Mindlin na Terra Indígena Rio Branco, na Amazônia, a qual, de forma reduzida, trazemos aqui, a saber:

²⁰ No campo do erotismo a alma não se volta para a observância dos clichês e das normas instituídas. É possível, inclusive, que o amor aconteça entre sujeitos que vivem sob a ordem contratual do casamento, ou entre parentes, amigos, dentre outros.

As mulheres se apaixonaram por um ser que viviam no fundo das águas. Chamava-se Amatxutxé esse homem ou bicho, que lhes parecia lindíssimo. Ficaram enlouquecidas, desprezaram os seus maridos, nem cuidavam mais dos meninos. Só pensavam no novo amor. Abandonados, tristonhos, os homens foram caçar. Agora viviam como solteiros e suas mulheres viviam como moças solteiras [...]. Pobres guerreiros, só lhes restava andar caçando por dias e dias; tinham também que cuidar dos meninos, que as mães ignoravam. Caçando, procuravam distrair a mágoa da perda, esquecer o espinho dentro de suas cabeças. Os meninos pequenos ficavam moqueando caça para os homens, circulavam soltos pela floresta, iam banhar-se a toda hora. Um dia, estavam flechando na beira do rio, quando viram um jacarézinho [...]. Empurraram para a água e a menina caiu no fundo também. Que surpresa debaixo d'água! Lá havia gente, mulheres que pareciam suas mães, eles até acreditaram que fossem mesmo elas, que os trataram muito bem, com muito carinho, deram-lhes comida, chicha, tacacá, peixes. Essas mulheres eram do Povo do Arco-Íris, Botxatonía. Eram encantadas. Depois de mimarem bem a garotada, mandaram-nos de volta para os homens, carregados de panelas de barros transbordando de chicha. Queremos que vocês levem nossa chicha para seus pais [...]. No acampamento, os meninos deixaram as panelas de chicha e a comida nos tocos de árvore, para cada um dos homens, e deram o recado das mulheres do Arco-Íris [...]. Os homens comeram até fartar-se, felizes, empanturrados. Só um deles desconfiou da comida enfeitada [...]. As mulheres do fundo das águas mandaram mais chicha, tacacá, peixinho. Os homens comeram e comeram outra vez, com cabeça de veado e amendoim. Foi assim todos os dias. Os homens estavam doidos de vontade de ir visitar as mulheres do Arco-Íris. Elas mandavam convidar, diziam que estavam preparando muita chicha [...]. Um dia os homens foram visitar as mulheres do Arco-Íris. Os caçadores passavam dias e dias no fundo do rio, só dançando, bebendo, namorando as lindas mulheres encantadas [...]. No meio dessa alegria, os homens andavam um pouco desconfiados. As mulheres faziam muita chicha, mas não bebiam. O cacique, alerta, mandou o socó ficar de olho, verificar o que havia. Enquanto isso, as mulheres apaixonadas pelo ser do fundo do rio, que haviam desprezado seus maridos, faziam colares e chicha, mas parece que Amatxutxé não apreciava muito sua comida. Ficaram pensando onde andariam seus homens, seus filhos, o que estariam fazendo durante tanto tempo. Caaminharam e caminharam, as mulheres, e de longe ouviram a festança no fundo das águas. Viram na água o borbulho da vomitança lá embaixo. Voltaram à maloca e concluíram que era melhor desfazer-se de Amatxutxé. Esse homem que nós achamos tão belo, por quem nos apaixonamos, é na verdade um velho feíssimo, arriado! E parecia tão bonito! Melhor matar esse entulho. Livraram-se do seu amor [...]. Os homens andavam também pensando em voltar para a maloca, mas ainda havia para beber muita chicha das mulheres do Aro-Íris [...]. O homem desconfiado, que era cacique (e não bebeu a chicha), decidiu mandar o filho à maloca para sondar uma possível reconciliação entre marido e mulher [...]. O pai

recomendou-lhe que não tocasse em mulher alguma, e pedisse à mãe para fazer chicha para a volta dos homens [...]. Mas, uma moça da aldeia embeijou-se, assim que o viu. Não era a única, estavam todas doidas por ele. Não venha perto de mim, disse o menino, meu pai recomendou que passasse ao largo das mulheres [...]. A moça não o deixou, e tanto fez, que quando anoiteceu, insinuou-se na rede dele, e aconteceu o que ele dizia recusar. Nodia seguinte, cabisbaixo, ele procurou a mãe. Mamãe, vou-me embora. Meu pai pediu que você preparasse muita chicha para nós, mas namorei, foi transgressão, kawaimã, crime, estraguei tudo. Tenho que ir. Correu para a casa do pai e avisou-o que ia ser seguido por uma moça. Contou que quebrara a regra, sucumbiu à jovem. Não demorou muito, ela chegou, mas morreu ao contato com o Povo do Arco-Íris. Seu espírito, porém, ficou morando lá com o rapaz. Desde esse dia, os homens ficaram encantados para sempre, morando com as mulheres Botxatoniã, do Arco-Íris. Estão lá no fundo das águas, para lá das cabeceiras do Rio Branco. Esqueceram-se das suas mulheres da maloca, das mães de seus filhos (MINDLIN, 2014, p. 37- 40).

São grandes as potencialidades das mulheres como sujeitos de imaginação fértil, como vetor para fazer fluir a dinamicidade da vida no contexto da sedução, com seus jogos, quase sempre impecáveis, suas histórias e burlas, muitas vezes à guisa de uma epopeia como deixam transparecer as mulheres do Arco-Íris. Suas estratégias inteligentes no jogo do amor, as “trapaças” e as burlas revestidas de armadilhas para enganar o homem, obscurecem a natureza de sua gênese, o ser da submissão objeto de dominação masculina. Woolf (2011, p. 24), assinala dizendo que em algum lugar a mulher existe, em algum lugar existe liberdade, em algum lugar ela existe “usando a sua flor branca”.

As mulheres do Arco-íris revelam-se densas de saber com reservas cognitivas no campo da sedução, tomando “a sedução como um jogo que deve ser jogado com o coração leve. Vale tudo no amor e na sedução; a moral não entra em cena” (GREENE, 2004, p. 170). O certo é que, a mulher, por assim dizer, é filha da transgressão, quebrou normas e interditos dentro do paraíso onde tinha tudo, e não tinha nada, ao mesmo tempo, porque faltava-lhe a atividade sexual. Estava com a libido reprimida e com o desejo amordaçado. Tal como Eva as mulheres do Arco-íris estavam segregadas de homens, precisavam criar estratégias para conseguir capturar seu objeto de desejo.

De acordo com Freud (2012, p. 59), “o desejo instintual desloca-se constantemente, a fim de escapar ao cerco em que se acha, e procura obter sucedâneos para o proibido-objetos substitutos e ações substitutas”. As mulheres do Arco-íris recorrem ao enfeitiçamento para obterem seu objeto de desejo. É, pois, o desejo que elas tem pelos homens de terra que leva-as a enfeitiçar suas mulheres, fazendo-as enjoar seus maridos, para ficarem com eles. Vale tudo mesmo no jogo do amor e da sedução. As mulheres, conforme Rubin (1997), jogam com armas que são suas próprias vidas.

Observe-se que o interdito está presente na narrativa das mulheres do Arco-íris. Os espíritos (ou os deuses), que encarnam o sagrado, poder-se-ia-dizer, punem aqueles que os afrontam. Para Bataille (2017, p. 92); “os homens são submetidos ao mesmo a dois movimentos: de terror, que rejeita, e de atração que impõe o respeito fascinado. O interdito e a transgressão correspondem a esses dois movimentos contraditórios: o interdito rejeita, mas a fascinação introduz a transgressão”.

Em Freud (2012, p. 59), percebemos que “a proibição responde a cada novo avanço da libido reprimida com um novo aguçamento”. A existência das mulheres é um aspecto labirintado que não nos deixa tirar uma conclusão lógica. Elas vão abrindo caminhos no fluxo das coisas. No caminhar pelo labirinto, não implica escolha de um ponto. “O caminho leva, e o caminhante deve ir para onde quer que ele o leve. Mas, o caminho nem sempre é fácil de seguir [...]. É importante manter os olhos abertos para sinais sutis como pegadas, pilhas de pedras, encalhos nos troncos das árvores” (INGOLD, 2015a, p. 25-26).

As teorias de gênero sobre a condição das mulheres no mundo, como as de Beauvoir (1990), se põem como contrafluxos ou contracorrente de tudo o que se pensa sobre elas: frágeis, estéreis (obsessivas), vítimas dos homens, sofredoras e tantos outros adjetivos que buscam subestimar suas capacidades. Elas são ardilosas, espertas, jogam um jogo sutil com os homens, mentem quando é necessário, enganam, enfim, trapaceiam, tudo como armas de sobrevivência. Lembro aqui de Duras (1994, p. 31), quando diz: “Juro. Tudo, eu juro. Nunca menti em um livro. Nem na vida. Exceto para os homens. Nunca. E isso porque minha mãe me assustou com a mentira de que as crianças mentirosas acabavam sendo mortas”.

Note-se que as mulheres deixam o veio da submissão para assumirem um protagonismo de sujeito de si, construindo a sua liberdade e a sua autonomia, em meio ao mundo da vida. Veja que não aparece nas narrativas indígenas, o conceito de patriarcado, com o peso e o pejo sobre a vida das mulheres no aspecto da opressão e dominação. Em uma outra narrativa colhida por Betty Mindlin, podemos perceber, que antes, em tempos imemoráveis, não era a mulher que menstruava, era o homem. Trata-se da narrativa A menstruação, os namorados irmãos, a lua e o jenipapo. Vejamos:

Antigamente, os homens é que ficavam menstruados. Ficavam em reclusão numa maloquinha, sentados com o sangue escorrendo do penis. Assim era, e as mulheres bem sossegadas, andando por aí. Um dia, uma mulher casada foi namorar o seu xodó que estava menstruado; ele jogou o sangue na xoxota dela. Desde então, as mulheres é que passaram a ficar menstruadas, em vez dos homens. Conta-se a história da menstruação também de outro jeito. Havia uma moça solteira, bem menina, que de um dia para outro começou a receber em sua rede, à noite, a visita de um apaixonado. No primeiro dia ela estava semiadormecida, e ao abrir os olhos na escuridão percebeu um corpo forte que a abraçava. O desconhecido pediu que ficasse quieta e tantas palavras lindas lhe disse, revelando como há tempo gostava dela e estava doido para namorarem, tanto a afagou com delicadeza e perícia, que ela se deixou levar. Era impossível ver o rosto do namorado. Não havia nem sequer um breu aceso. Passado um tempo, a menina começou a ficar curiosa para saber quem era o seu amado. Contou para os parentes e para a mãe que estava muito feliz, mas não sabia com quem. A mãe aconselhou a pintar o rosto do sedutor, para no outro dia descobrir a sua identidade. A menina tinha muito urucum para pintar seus cintos. Depois do amor, pintou o rosto do namorado. No dia seguinte, observou o rosto de todos os homens, não havia nenhum pintado. É que o rapaz levantara cedo, e lavara o rosto no rio. Pensando que o banho poderia ter apagado a pintura, a menina resolveu experimentar outra tinta, a de jenipapo, que não sai por muitos dias, mesmo com água. Deixou uma cuiazinha com tinta ao lado da rede, e quando o namorado adormeceu, pintou-o suavemente, evitando que acordasse. No outro dia de madrugada foi se esquentar na fogueira com todos os habitantes da maloca. Olhava os homens, procurando a tinta, não via nenhum rosto pintado. Notou-se que estavam todos, menos o irmão, e um frio percorreu sua espinha. Daí a pouco veio chegando o irmão para junto do fogo. Fora banhar-se no rio gelado, e voltava sem perceber que o rosto ainda estava pintado. Então, é meu próprio irmão o homem que me apaixonei no escuro! Lamentou-se a menina, num choro desatado. O irmão afastou-se, morto de vergonha e tristeza. Ficou escondido no mato, e chamou um amigo para avisar o que pensava fazer. Vou embora para o céu, só me resta sumir! Aqui não tenho mais lugar, fui criminoso com minha irmã. Vou ser Uri, a Lua. Vou aparecer dentro de alguns dias; você avisa os nossos companheiros que devem

sair da maloca para me ver, e que quando eu aparecer no céu devem me chamar de Uri, meu novo nome. Foi assim que o irmão partiu da terra. Durante três dias, as noites forma escuríssimas e ninguém o viu. No terceiro dia, o céu se iluminou, à noite. O amigo chamou todo mundo para o pátio. Venham ver Uri, a Lua! A irmã foi junto. Já sabia que era o seu amado proibido. Olhou só um pouquinho e entrou na maloca. Mesmo assim, ficou menstruada. E, desde então, as mulheres ficam sempre menstruadas (MINDLIN, 2014, p. 83-84).

Há, no escopo dessa narrativa, um verniz de politização do patriarcado pela via de sua inversão, posto que o sangue menstrual é a mácula de impureza que conduz a mulher, para o subsolo da pequenez, do sujo, do imundo, do inferior (TORRES, 2005). Na medida em que é o homem que menstrua, há uma distribuição da carga patriarcal do impuro também com o gênero masculino. Há, também, uma politização do corpo que não é só uma máquina de reprodução, mas também, constructo de ideias já que o homem, o único ser que pensa, conforme alude o patriarcado, também tem útero. De fato, havia igualdade de gênero em tempos imemoriais, foi, pois, com o advento das civilizações que as relações entre homens e mulheres se complexificaram, assumindo assimetrias.

Se, é verdade que o homem das sociedades ocidentais, das chamadas civilizações, nunca menstruaram e nem tiveram útero, não é significativo em nossa abordagem. O que interessa frisar é a maneira como a narrativa chama a atenção para a equiparação de papéis e de funções entre os dois gêneros; como que essa suposta igualdade estava presente nos primórdios da vida humana na terra, mostrando que foi a moral a moral civilizatória que introduziu o binarismo entre os gêneros. Em Pinheiro (2013), verificamos que os mitos guardam e trazem oculto em suas células um código de memória, capaz de revelar ao humano a sua biologia de origem, mesmo quando essa memória ancestral é obliterada pela cultura.

O tema do incesto que aparece na narrativa circunscreve-se no âmbito da moral, da regulação da sexualidade e da continuidade dos grupos que precisam estipular regras de procriação fora do âmbito grupal, com outros clãs, para fins de melhoria das economias e ampliação do parentesco. Não é desta forma, com efeito, que o incesto é visto. É visto como um tabu, algo que causa náusea, horror, desconforto. Uma moral, como diz Freud (2011, p. 19), “que impõe aos instintos sexuais um alto grau de limitação”.

A pesquisa de Freud que resultou no livro *Totem e Tabu*, realizada entre 1912 a 1914, com vários povos da Austrália, Milânésia, África, dentre muitos outros, revela o *corpus* de interdições morais que são aplicadas às transgressões do campo do totemismo e do tabu. Embora Freud deixe claro o fato de ele não saber como nascem os totens, ele identificou que se trata de objetos considerados intocáveis e que possuem uma aura de sacralidade. Cada povo possui o seu totem em torno do qual são estabelecidas leis morais severas que, descumpridas, incorre-se em crime de imoralidade que leva à pena capital.

Ressalve-se, pois, que “sua transgressão não é sujeita a uma punição automática dos culpados [...]. É vingada energeticamente por toda a tribo, como se fosse questão de afastar um perigo que ameaça toda a comunidade” (FREUD, 2012, p. 22). O maior interdito imposto no âmbito do totemismo é o incesto. As pessoas não podem se relacionar sexualmente com pessoas do mesmo clã, sendo proibido haver afetuosidade entre mãe e filho, pai e filha, irmão e irmã, primos primas até o grau mais distante, até entre concunhados²¹. De acordo com Freud (2012, p. 31-33), na Milânésia,

O garoto deixa a casa da mãe, ao atingir certa idade, e muda-se para o clube [...]. Se o irmão e irmã se encontram por acaso, ela tem de correr ou esconder-se num lado [...], Se o garoto reconhece pegadas na areia como de sua irmã, ele não pode segui-las [...]. Ele nem sequer pronuncia o nome dela [...]. A reserva entre uma mãe e seu filho aumenta com os anos. Quando ela traz para o filho algo de comer, não lhe dirige palavras com intimidade, não diz você como nós fazemos, e sim ‘o senhor’ [...]. Se um homem encontra sua concunhada em algum lugar, para ele perigosa, evita-se cuidadosamente. Ele não ousa comer do mesmo recipiente que ela, só lhe fala relutantemente, não ousa entrar em sua cabana e a saúda com voz trêmula [...]. Uma garota tem de evitar seu pai entre a época da puberdade e o seu casamento. Ela se esconde, se depara com ele num caminho. Jamais procura sentar-se junto a ele [...]. A partir do matrimônio não há mais obstáculo em seu relacionamento com o pai.

Todos esses interditos tem como finalidade impedir o intercuro sexual entre parentes, configurado no incesto que, conforme mostra a narrativa colhida por Mindlin, é um ato inaceitável por um povo ou comunidade, que causa mal estar no próprio sujeito

²¹ Concunhado é o marido da irmã da esposa; concunhada é a mulher do irmão da esposa. Na África, entre os borongo, as mais severas interdições frente ao incesto, são dirigidas à concunhada.

infrator da norma. O próprio sujeito examina o seu ato e sua culpa, resolvendo ele próprio deixar a comunidade. O certo é que ele procura desviar o seu olhar da comunidade, não consegue encará-la de frente, tamanho foi o seu erro. Esse erro, não obstante, se reveste de imortalidade, pois, ao se transformar em lua²², o sujeito transgressor evolui.

De acordo com Bonder (1998, p. 18), “só a alma transgressiva, só a traição evolucionária ao *establishment* do corpo e do corpo moral, resgata a verdadeira possibilidade de imortalidade”. Ao se transformar em lua iluminando a noite o sujeito transgressor é imortalizado na memória dos membros da comunidade, que lembrarão dele toda vez que olharem para a lua. Um código *mnemônico* que estabelece uma ligação entre uma sexualidade proibida, incestuosa, com a lua que esparrama-se sobre a noite, iluminando a comunidade.

Somos seres duplos, não duais, seres contraditórios, esquizos, em cuja loucura repousa o nosso bem-estar, a realização, que respira ontologicamente nas dimensões do divino como homo sacer²³ e da loucura como humano, demasiadamente humano, para lembrar Nietzsche (2006). Nas palavras de Morin (2002, p. 68),

O homem vive rodeado de fantasmas. A magia é inseparável de sua vida afetiva e de sua vida racional. Se a neurose testemunha uma adaptação imaginária que responde a uma inadaptação profunda, então tudo nos diz que o homem é estruturalmente neurótico e o que a patologia chama neuroses e psicoses são neuroses ou psicoses secundárias, ramos da grande neurose primeira.

²² A menina, ao olhar para a lua, começa a menstruar. Daí a expressão lua sangrenta que é utilizada no senso comum, para denotar fato de uma mulher estar menstruada.

²³ A esse respeito, é instrutivo ver Agamben (2010).

Esse conceito ou essa ideia de homem como ser esquizo nos convida a ver o mundo numa perspectiva “da razão sensível: saber colocar em ação a paixão para pensar o *pathos* do estar-aí (ser-aí). Só se pode compreender a centralidade subterrânea da vida cotidiana tendo tudo isso em mente [...]. Todos os afetos, paixões, emoções, humores” (MAFFESOLI, 2016, p. 12).

Embora o ocidente não exista sem a ideia de Deus, a perspectiva judaico-cristã “jamais derrotou o paganismo que ainda floresce na arte, no erotismo, na astrologia e na cultura popular” (PAGLIA, 1992, p.09). Não causa espanto afirmar ser o erotismo e o sexo forças pagãs fortíssimas que, em muitos casos são domesticados, mas, no geral, operam no paganismo. O erotismo é um modo de estar acima daquilo que amesquinha a vida. Permite o aflorar da humanidade no indivíduo em sua dimensão mais sensível, como um veio vital por onde escorre o pulsar da vida. O homo *eroticus* se metamorfosea “em deuses que cantam e dançam e desafiam os limites. A vida é um jogo, não devemos tomá-la moralmente” (BAHIA, 2007, p.79).

O erotismo é mais do que uma poética, é uma presença de espírito, um balbuciar da alma numa relação do homem com o divino ou do céu com a terra, na necessária relação entre o natural e o cultural (LACOUÉ-LA-BARTHE, 2000). Se o erotismo é um fulcro vital ou um modo de estar que vive, peremptoriamente, no limiar do natural e cultural ou do cru e do cozido, a sedução é um dos elementos que impulsiona a ação do espírito erótico. Ainda que nem todo erotismo assuma como apanágio o ato sexual, como um fim em si mesmo, deve-se reconhecer que a sedução é uma arte em cujo jogo o sexo torna-se inescapável. Paglia (1992, p. 239), lembra que,

Don Juan e Fausto são os mitos mais característicos do Ocidente pós-clássico. Representam a dominação, a agressão, a vontade de poder, todas as ambições imperiais do paganismo que o cristianismo jamais conseguiu derrotar. Fausto é Goethe, o artista como mago, do mesmo modo como o é Mefistófeles, o artista como inimigo de Deus. Como alquimista renascentista, Fausto busca os segredos da natureza. O que Goethe acrescentou à história foi o tema da sedução, tomado de empréstimo a Don Juan e Casanova.

A sedução presente na ação desses dois personagens míticos aparece revestida de arte com enredo e impulsos brutais. Ela é ambivalente, invasiva e até violenta, ao mesmo tempo em que compõe um jogo intelectual com início, meio e fim. Trata-se de “uma forte carga instintual [...], que é própria da nossa animalidade” (MAFFESOLI, 2016, p. 12).

É na fecundidade desse confronto do homem com a sua animalidade, entre instinto natural e cultural que está sendo constatado neste estudo que a alma humana não tem limites, é indomesticada e instintual. O erotismo que é o instinto que se põe à flor da pele, como uma dádiva e uma dança da alma, um estado espiritual, é tomado de impulso pela sedução que conduz o erotismo ao pináculo da sua realização, às vezes de forma profana, como sugere Agamben (2007). Trata-se de um jogo entre natureza e cultura, como dissemos, nas cercanias do divino e nas barras da loucura, em nossa condição de *homo sapiens sapiens* e *demens*.

O afeto é o elo da afetividade do *homo sapiens sapiens*. Vivemos num tempo múltiplo da alma, dos afetos e dos amores, como filhos de Eros, pertencentes em nós mesmos, e não agarrados a uma moral e convencionalidades, que encapsulam e autopsiam o indivíduo que ainda não desabrochou como sujeito.

2.2 – Homossexualidades, sadismo e prazeres

A sexualidade é um tema ambivalente e fugídio, é plástica, e não se deixa enquadrar em cânones morais, embora a Igreja tenha tentado de forma insistente enquadrá-la nos domínios da religião e de seus preceitos. E, mais do que isso, a Igreja consagrou como correto e moralmente aceito um único tipo de sexualidade. Aquela de homem e mulher, a heterossexualidade. Essa determinação de cunho religioso assumiu caráter de verdade e, isto, de forma cristalizada no imaginário social. Ou seja, a que a heterossexualidade é aquela deixada aos homens e mulheres, por Deus, para fins de procriação, como legisla o texto bíblico no mito fundador: “crescei e multiplicai” (Gn 1: 20).

Foucault (1988, p. 45), chama a atenção para o fato de que “a sociedade moderna tentou reduzir a sexualidade ao casal, ao casal heterossexual e, se possível, legítimo”. Nos tempos atuais com todas as transformações que ocorreram no âmbito da moral e da família tradicional, somado ao desenvolvimento científico-tecnológico e à retração do poder da Igreja sobre as mentes, já ocorre uma certa flexibilização nesse modo hegemônico de sexualidade, passando a aparecer a homossexualidade como orientação sexual, abrindo flanco dessa hegemonia. Com a busca de reconhecimento das homossexualidades ocorre uma diminuição da carga pejorativa que ela comporta, esvai-se a sua vinculação ao aspecto doentio e pecaminoso. Não obstante, ainda persiste o preconceito em larga escala. Em nossa pesquisa realizada na comunidade Nossa Senhora das Graças, no Paraná do Limão, não constatamos a existência de homossexuais, nem gays, lésbicas ou outras orientações sexuais no campo do segmento LGBT (Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, e outros). Quando perguntamos ao Manoel Ricardo Pinto Vasconcelos (54 anos), morador da comunidade se há homossexuais nessa comunidade, ele respondeu de forma lacônica: “Não. Nunca vi essas coisas por aqui. Se tiver são pessoas de fora que vem para as nossas festas, mas aqui mesmo não tem” (entrevista, 2018). A mesma pergunta é feita a outro morador da comunidade, Almino Reis Ferreira (53 anos) e ele responde da seguinte forma: “aqui nós não vemos isso. Às vezes, tem uns meninos novos que são alegres, mas não vinga. Não tem mesmo bichas (entrevista, 2018).

Percebam, pois, que a homossexualidade é quase que um interdito nessa comunidade de vertente católica, é execrada sumariamente. É possível, sim, que existam homossexuais na comunidade, mas esses sujeitos são invisibilizados e não reconhecidos pela própria comunidade, muitas vezes, são banidos da comunidade de forma tácita. Butler (2015, p. 280, faz a leitura dessa realidade nos seguintes termos:

Se interpretarmos a crítica de Nietzsche à moral na mesma linha de avaliação freudiana da consciência em *Mal-Estar na cultura* [sic], ou em sua descrição da base agressiva da moral em *Totem e Tabu*, chegaremos a uma visão totalmente única da moral e concluiremos que a conduta humana que busca seguir normas de valor prescrito é mas motivada por um medo aterrorizado da punição e de seus efeitos injuriosos do que por qualquer desejo de fazer o bem.

A sexualidade se expressa por meio de orientações. Ela é abrangente, infinita, tal qual é a dimensão da alma. É uma expressão da alma transgressora, alimenta-se da erotização, como experiência do ser. É pulsante e transbordante. É, ao mesmo tempo, a flecha do devir, uma sucessão de instantes e pulsões que levam à realização humana. Trancafiar, por assim dizer, a sexualidade nos domínios da moral, supõe a mutilação da própria alma que produzirá obsessões, recalques e outros transtornos. Impor um tipo de sexualidade é pretender sujeitar a alma ao universo da manipulação, quando a alma não se deixa dobrar, ela é imoral.

Fonseca (2014, p. 210), sinaliza dizendo que “os impulsos ou pulsões inconscientes estão na base da compreensão psicanalítica tanto do fundamento das ações humanas, quanto de nossa linguagem e cultura”. A sexualidade, diz Barbosa (2001, p. 45), “nos dá a dimensão do metafísico em nós. Ela se torna, assim na condição subjetiva, na afecção interna que mobiliza exemplarmente, o ânimo para o pensar e o agir”.

O indivíduo é um ser de subjetividade, de escolhas, e está sempre em busca da felicidade. No campo da sexualidade o indivíduo não faz escolha para ser hétero ou homossexual, ele possui subjetivamente, no seu ser, uma orientação, que o leva a ter uma condição humana de determinada orientação sexual, assumindo uma certa identidade de gênero. De acordo com Butler (2015 b, p. 120), “as identificações múltiplas podem constituir uma configuração não hierárquica de identidades mutáveis e superpostas, que questionam a primazia de quaisquer atribuições unívocas de gênero”.

Há, como se vê, múltiplas identidades de gênero, tais como: hétero, gay, bissexual, travesti, lésbica, transgênero dentre muitas outras. As pessoas que se veem em uma dessas múltiplas identidades homossexuais e tende a renegá-la, em face da moral, viverá uma conflitualidade insolúvel, porque, de alguma forma, falta-lhe a felicidade. Conforme Butler (2015 a, p. 87), “o ‘eu’ que faz esse tipo de declaração certamente será, de uma forma ou de outra, acossado por aquilo que renega. Um ‘eu’ que toma essa posição — e trata-se de uma posição e tem de sê-la, direita, alerta, conhecedora — acredita sobreviver sem o inconsciente”.

O corpo é um estado de percepção, cognição e ação, num processo de constante movimentação. Ele organiza as suas relações com a vida e o mundo, numa simbiose corpo/alma. Mais do que simbiose, diria, há uma espécie de unidade espiritual entre

corpo e alma. Se o indivíduo viver em desarmonia com a sua unidade espiritual, ocorrerá desconforto em sua vida. É preciso, pois, compreender a sexualidade em sua dimensão de inteireza, completude, reconhecendo nas diversas identidades de gênero, a condição humana dos indivíduos, contribuindo, assim, para a desconstrução da sexualidade hegemônica no campo da heterossexualidade, como única e correta.

Nesse campo de expressão da sexualidade há algumas obsessões e até neuroses que se manifestam como prazer. No filme *Contos Eróticos do Marquês de Sade*, dirigido por Phillip Kauffman, protagonizado por Geoffrey Rush e Kate Winslet, além de Joaquim Phoenix e Michael Caine, o médico torturador, vemos espriado o tema da obsessão. O filme é aclimatado e ambientado num sanatório de loucos, localizado na França, e traz com singular verniz artístico o tema da obsessão, uma pulsão mordaz e obsedante que consome e corrói o cérebro, erotizando o ser.

O filme apresenta a trajetória de Marquês de Sade e sua veia artística na escrita de contos eróticos, retratando os fatos de descomedimentos e excessos da elite e da Igreja, denunciando a “podridão” de uma moral que se investe de religiosidade e chama para si o controle da sexualidade de sua gente. Dono de uma mente irrequieta e rica em imaginação criativa e criadora, o Marquês de Sade é confinado num sanatório dirigido pela Igreja para aplacar a sua suposta loucura, como se fosse possível calar e interferir no seu poder imaginativo.

O Marquês via surgir o século das luzes que foi governado pela mente apolínea e que “produziu a contra-relação de irracionalismo e daimonismo que é o romantismo” (PAGLIA, 1992, p. 218). Um século que confiscou o sujeito, silenciou as subjetividades, retirou o perfume dos deuses, que desencantou o mundo. Estava-se diante “da força da inércia das estruturas mentais” (VOVELLE, 1991, p. 301). O surgimento de subjetividades rebeldes e transgressoras como Marquês de Sade é um repto, uma provocação da própria época.

Donatien François de Sade (1740-1814), ficou conhecido como Marquês de Sade, porque descendia uma de uma linhagem nobre. Nasceu e morreu na França, onde foi encarcerado várias vezes, inclusive por sodomia. Condenado à pena capital, foi salvo por um indulto. Filho de Comte Jean-Baptiste François Joseph de Sade e Marie-Eléonore

de Maillé de Carman²⁴, o escritor tinha como passatempo escrever histórias libertinas e eróticas, de forma chocante, dentro da Bastilha, a histórica prisão francesa. Seu famoso livro “120 dias de Sodoma”, foi escrito na Bastilha, cujo enredo é tecido em volta de quatro homens ricos que se fecham num castelo por quatro meses, levam 46 vítimas para viverem experiências promíscuas. Seus contos bem criativos e adornados em cenários de requinte, mas também, em lugares inusitados, expõem temas de adultério, ironia da vida, lições de moral e libertinagem. Bataille (2017, p. 204), resume os temas, imagens e cenários dos contos de Marquês de Sade da seguinte forma:

São cadáveres ensanguentados, crianças arrancadas dos braços de suas mães, jovens mulheres estranguladas no final de uma orgia, taças repletas de sangue e de vinho, torturas inauditas. Aquecem-se caldeirões, monta-se cavaletes de tortura, quebram-se crânios, desponjam-se homens de sua pele fumegante, grita-se, pragueja-se, blasfema-se, arranca-se o coração do peito, e isso a cada página, a cada linha, sempre. Oh! Que incansável celerado. Em seu primeiro livro, mostra-nos uma pobre moça encurralada, perdida, arruinada, espancada, conduzida por monstros de subterrâneos em subterrâneos, de cemitérios em cemitérios, surrada, alquebrada, devorada até a morte, corrompida, esmagada.

Observe-se que uma espécie de obsessão estrutura o pensar de Sade, um prazer obsessivo, uma tara mordaz, pela dor e sofrimento daqueles que compõem seu objeto de desejo. Há uma erotização do espaço onde é ambientado o filme, os objetos que adornam o quarto de Marquês de Sade não são imagens sodomitas²⁵, mas espaços erotizados e sedutores. Seus contos acabaram influenciado a sociedade, de tal forma, que o termo sadismo é uma homenagem a ele, um escritor que ousou adornar a crueldade ou crueza de seus instintos no erotismo sexual. Para Freud (2014, p. 33), o indivíduo possui várias pulsões subjetivas, “uma parte delas segue por toda a vida associada às pulsões do eu, com componentes libidinais, que passam facilmente ignoradas”.

²⁴ Donatien François de Sade era filho único e foi abandonado pelos pais quando ainda era criança, tendo sido criado por um tio que tinha desvios sexuais semelhantes ao que o menino viria a desenvolver ao longo de sua vida. Quem cuidava do garoto eram os empregados do tio, por isso, cresceu sem afeto.

²⁵ Sodomia são práticas sexuais que fogem do âmbito da moral religiosa, tidas como pecaminosas, tais como: sexo anal, prática homossexual, sadomasoquismo. Atualmente, poder-se-ia incluir: urinar e defecar na parceira, introduzir objetos no ânus como garrafas (plug anal), submissão e humilhação, dentre outros.

Marquês de Sade, pelo contrário, expõe esses componentes libidinais de forma expressa, escrita e divulgada. Os contos comportam alto teor de malícia e sedução, erotizam todo o espaço, passam ao público uma enorme sensação de liberdade. Uma liberdade de expressão protagonizada pelo autor dos contos, apesar da revolta da Igreja, e uma liberdade por parte do povo que consegue ver nos contos a possibilidade de libertação como ocorreu com a mulher do médico torturador que fugiu com o amante depois de ter lido *Justine*, um dos livros do Marquês. Seus temas são de profundo sentido psicanalítico e envolvem um dos pontos pouco discutidos do *homo demens* que é a obsedância sexual. Ao Marquês de Sade, “não lhe faltavam ideias nem espírito e, no entanto, ao mesmo tempo deixavam entrever uma certa loucura” (DOSTOIÉVSKI, 2010, p. 21).

Retomamos Bataille (2017, p. 204), para visualizarmos o final ritualísticos dos contos eróticos de Sade, nos seguintes termos:

Quando o autor se cansa de tantos crimes, quando não aguenta mais de incestos e monstrosidades, quando está lá, ofegando sobre os cadáveres que apunhalou e violou, quando não há mais uma igreja que ele não tenha profanado, uma criança que não tenha imolado à sua fúria, um pensamento moral sobre o qual não tenha lançado as imundices de seu pensamento e de seu discurso, esse homem pára enfim, olha-se, sorri para si mesmo, não sente medo de si.

Embora estejam presentes elementos repugnantes nos contos de Marquês de Sade, não ousamos dizer que trata-se de uma mente doentia²⁶, que vive uma neurose de delírio, não compete a nós, nesta tese, “diagnosticar” o escritor dos contos eróticos. Cabe, outrossim, situarmos algumas discussões que nos levam a algumas pistas de sexualidades que assinaalam o sadismo. De acordo com Paglia (1992, p. 220),

²⁶ Aos 10 anos Donatien François de Sade, foi enviado para um colégio jesuíta em Paris. Lá era frequentemente humilhado e apanhado dos professores na frente de outros alunos. Por ocasião de seu julgamento pelos crimes de sodomia, essa fase de sua vida foi evocada a seu favor.

Nas confissões²⁷, modeladas nas de Santo Agostinho, Rousseau diz que um incidente na infância, formou seus gostos sexuais adultos. Ele tem oito anos, e é espancado e inadvertidamente excitado por uma mulher de trinta. Desde então, seus desejos são masoquistas: cair de joelhos diante de uma senhora dominadora, obedecer às ordens dela, ter de implorar o seu perdão, tem sido para mim o mais delicado dos prazeres.

Confissões é um livro autobiográfico que possui um estilo romanesco no qual Rousseau expõe os arcanos de sua alma, onde vida e obra se apresentam intimamente entrelaçadas. Põe o leitor em contato com a sensibilidade do filósofo de forma emocionante. O amor, assinala d' Olivet (1997), origem de todos os seres, vivido de todas as formas, mesmo aquelas interditas pela sociedade, deveria ser a fonte fecunda da civilização e, assim, provocar tantos efeitos contrários, tantas alegrias e tantas tristezas, além de uma mistura muito grande de ciência e cegueira, de virtudes e vícios.

Essas asserções sobre o amor carnal parecem remeter para uma dialeticidade da ação humana e de suas práticas sexuais. Isto aponta para o fato de que a sexualidade não é noturna nem diurna, nem apolínea e nem dionisíaca, a sexualidade é inapreensível, por assim dizer, ela escorre pelos dedos, não comporta parâmetros, porque tem no erotismo e sedução, sua pedra de toque.

Para Paglia (1992), Rousseau antecipa Freud ao inserir o sexo no drama infantil e no processo de desenvolvimento do caráter. Seu gosto sexual de submissão à uma mulher dominadora, por ocasião do ato sexual, leva esta autora a vinculá-lo ao sadismo. Essas pulsões são vistas como “desvios” ou imoralidades, quando, poderiam ser amplamente recepcionadas pela Psicanálise e, embora as leituras psicanalíticas estejam abrindo caminho lentamente, elas “moderam-se ou suprimem o horror e o cruel que existem nela”.

Uma outra personagem associada às práticas do sadismo é Emily Dickinson (1830-1886), poeta norte americana reconhecidamente erotizante em sua escrita, a ponto de ser tida como a Madame Sade de Amherst, cidade de Massachusets onde nasceu. De acordo com Paglia (1992, p. 571),

²⁷ Ver Confissões de Jean-Jacques Rousseau, publicado em 1782, após a sua morte.

Emily Dickinson é a Sade mulher, e seus poemas são sonhos de prisão de uma imaginista auto-encarcerada, sadomasoquista. Quando for resgatada dos departamentos de estudos americanos e justaposta a Dante e Baudelaire, suas barbaridades e seus diabólicos atos de vontade se tornarão berrantemente visíveis. [...]. As qualidades básicas do estilo de Emily são a extrema condensação e as eclipses enigmáticas [...]. A relação de forma e conteúdo é agressiva e draconiana [...]. A estrutura apertada belisca as palavras como um torno. Os poemas estremecem com um imenso tremor de contração [...]. Ela é uma virtuose do surrealismo sadomasoquista.

É preciso que voltemos o olhar para o tempo no qual estão inseridas essas subjetividades transgressoras. Como sugere Agamben (2009, p. 60), o tempo “é antes de tudo, o tempo da vida do indivíduo”. O século XIX de Emily engendra grandes transformações societais, uma explosão de coisas e acontecimentos que redundam em mutações profundas que vai desde o rebelde que usa a poesia para expor suas ideias transgressivas, até o militante político rebelde. Para Vovelle (1991, p. 221), “muitas coisas mudaram desde que o cimento armado e o pré-moldado conferiram ao *bricoleur* doméstico os meios para perenizar, por um certo tempo, a expressão de seu universo imaginário”.

Emily Dickinson é uma rebelde sem causa, vista pela sociedade de seu tempo como uma estranha, que possui um intelecto masculino, já que escreve poemas nada românticos, mas muito mais próximos daqueles de Marquês de Sade, algo impróprio e indevido a uma mulher. Ressalve-se que o fato de ela escrever já a torna estranha, pois, a escrita é um ofício de homens. A vinculação de seus escritos ao Marquês de Sade é um agravo à sua condição de mulher, a qual, ainda no século XIX, poderia ser vista como aquela que tem intercurso com o diabo (DELEMEAU, 1989). O homem tem que ter cuidado com a mulher porque “ela lhe é fatal. Impede de ser ele mesmo, de realizar sua espiritualidade, de encontrar o caminho de sua salvação. Esposa ou amante, é carcereira do homem” (IBIDEM, p. 313). Quer dizer, essa imagem da mulher como perversa, destruidora dos homens, associada à poesia de Emily, confere a ela a pecha de sádica. Vejamos alguns de seus versos poéticos:

Recompõe o afeto da esposa
 Quando deslocam meu cérebro
 Amputa meu seio sardento
 Faz-me barbada como um homem
 (PAGLIA, 1992, p. 572).

Meu coração numa pequena bandeja
 Para o palato dela deliciar
 Um morango ou paozinho, seria,
 Que fosse um damasco
 (PAGLIA, 1992, p. 577).

Emily gosta de sangue, utiliza-se da poesia para expor a vida cruenta e sanguinária, ou melhor, a vida de miséria na qual as grandes massas estavam mergulhadas, com o advento da Revolução Industrial. Sua veia revolucionária e vermelha fazia ressoar seus versos de revolta com o sistema que devorava o cérebro e a vida das pessoas. Vejamos mais um de seus versos:

Cantei com o coração, Senhor.
 Enfiel nele o bico
 Se o canto pinga demais
 Tem um matiz rubro demais
 Perdoa a Cachinilha
 (Tolera o Vermelhão, 1059)
 (PAGLIA, 1992, p. 579).

De acordo com Paglia (1992, p. 579), “a poeta é um pelicano que se fere a si mesmo, arrancando maçãs de carne do peito para alimentar seu canto, cujas notas e compassos flutuam no ar deixando uma trilha vermelha, uma sangrenta escrita no céu”.

Observe-se que não há nenhum sentimento do mundo de forma humanística ou romanesca, assim como vemos em Drumond, por exemplo. A poeta é ácida e cirúrgica em seus versos, tal como a miséria avança no mundo de forma a matar de fome as pessoas sem dó nem piedade. Emily não foi compreendida, somente depois, de forma tardia, ela é reconhecida como poeta. Seus personagens são jurados de morte, há acidentes e suicídios, gatilhos, revolveres com execução de personagens inventadas. Enfim, ela deixa um legado valioso de elevado valor metafórico àqueles que querem decifrar os sentidos da vida.

Sua voz ecoa até hoje nos ouvidos dos espíritos irriquietos com as injustiças de seu tempo, instigando seus leitores a imaginarem o sofrimento dos outros, suas cadeias, suas opressões e obsedâncias. Nas palavras de Paglia (1992, p. 579), Emily Dickinson retrata alguém que tenta “forçar a abertura da boca do morto como uma pessoa faminta lutando com uma lata de conserva. Como a cabeça com tampa, o crânio é um objeto fabricado, uma cultura construtivista de metal e pregos, como o monstro de Frankenstein”.

O erotismo presente nos poemas de Emily aparece como ponto de descomedimento, para questionar a moral burguesa que promovia a exploração acintosa dos trabalhadores, por meio de uma ética protestante. Expressões como “amputa meu seio sardento” (ou estrofia o trabalhador, sangra-o) e “meu coração numa pequena bandeja” (a vida ceifada, morta, na luta da causa operária), são realmente associadas a um prazer sádico e, Emily, escolhe e opta por adotar essa linha para expressar friamente a sua revolta com a sociedade de sua época.

Marquês de Sade, enquanto contista, dramaturgo, encenou e escreveu sobre a sociedade do seu tempo, um século que se enrijecia sob os auspícios da razão dissecada, autopsiada de ternura, de afeto, apegada ao mundo frio da racionalidade, sisuda e dominadora. As cenas teatrais que o filme *Contos Proibidos de Marquês de Sade*, exibem, satirizando a moral burguesa em práticas de corrupção e de conjunção sexual, envolvendo membros da elite e da Igreja, são estratégias encontradas para contestar o *status quo* por meio da arte.

Para Bataille (2017, p. 205), “Sade afrontou. Ele se opôs menos ao tolo e ao hipócrita do que ao homem honesto, ao homem normal, em certo sentido, aquele que somos todos nós. Ele quis menos convencer do que desafiar”. Sem dúvida, sua crítica se voltava para o homem certinho, apolíneo, racional, aquele devorado e massacrado pelo progresso, que acredita num Deus que não existe. Nos minutos de sua morte o sacerdote pede a ele que se arrependa de seus pecados para receber a extrema unção, oferecendo o crucifixo para ele beijar, ele abre a boca e engolhe a imagem de Cristo. Isto mostra, sua perfeita sanidade, recusa vorazmente aceitar uma imposição de fé que ele rejeitou a vida inteira. Conforme Bataille (2017), Sade extrai da miséria humana os elementos para a sua sátira, e o julgaríamos mal se não vissemos nesse homem, ansioso

e afetuoso, o lastro de razão. Não é, um louco como a Igreja e a medicina do século XVIII quiseram imputá-lo.

A Igreja, no seu papel “patológico” de inquisidora, deixa Marquês de Sade definhar na prisão, corta sua língua, retira-lhe a pena e o tinteiro, mas não consegue extirpar seu cérebro e suas ideias. Sua voz ecoou mais forte depois de sua morte, atravessando oceanos, e alimentando financeiramente a própria Igreja que se locupleta com os recursos advindos da venda de seus livros. Uma mente brilhante, prodigiosa, filosofante, que ousou falar a verdade ao poder. Said (2005), chama a atenção para o fato de que o intelectual não é um funcionário ou empregado de um determinado governo, nem de uma corporação ou associação de profissionais. Em tais situações, o intelectual sucumbe como pensador e como voz crítica, entrando num processo de conformismo e descrédito. “Penso, no entanto, que um dever especial do intelectual é criticar os poderes constituídos e autorizados da nossa sociedade, que são responsáveis pelos seus cidadãos” (SAID, 2005, p. 100).

Marquês de Sade desafiou o poder e, mesmo destituído de material necessário para sua escrita, não ficou inerte. Cortou seus dedos para escrever com o próprio sangue as histórias que transbordavam no seu imaginário. Retirado dele suas vestes na qual escreveu uma de suas histórias, ele recorreu às suas fezes, para escrever com seus excrementos, ou seja, com seu corpo, outra história. Este é, pois, um espírito filosofante, que tinha pressa em avivar o seu tempo. De acordo com Pinheiro (2011, p. 82), “todos podem exercer uma postura filosofante diante do mundo, sobretudo quando o ambiente do sujeito que pensa está repleto de arbitrariedades e injustiças”.

Há um trecho no livro *Conexões da Vida de Edgar de Assis de Carvalho* que destacamos aqui, de forma singularizada, porque nos tocou profundamente. Diz assim:

Você é feliz? Sim, mas por vezes tenho um lado entristecido como a face obscura da lua [...]. É assim que sinto hoje: com várias faces obscuras, lunares, mas com vontade de resistir à barbárie do pensamento que se espalhou pelos quatro cantos da terra [...]. Permaneço totalmente identificado com as ideias de Paul Ricouer. Em seu ensaio de três volumes, *Tempo e Narrativa*, publicados entre 1983-1985, Ricouer enfatiza que contamos histórias porque, ao fim e ao cabo, as vidas humanas necessitam e merecem ser contadas. As narrativas tornam acessíveis a experiência humana do tempo, tempo em que, sabemos, costumeiramente nos pega de surpresa, fazendo com que reinventemos outras modalidades do viver e do existir diante da liquidez que assola o contemporâneo (CARVALHO, 2017, p. 69, 70).

Esse trecho revela dois pontos centrais da preocupação do intelectual: a sua subjetividade e modo de ser e estar no mundo, com várias faces que se deslocam, não assumindo uma única face que poderia fixá-lo e torná-lo obsessante de um ponto de vista. Também é o intelectual engajado e preocupado com o seu tempo, que resiste ao gume frio do pensamento único. Essa posição vem ao encontro daquilo que Said (2005, p. 103), postula: “sim, a voz do intelectual é solitária, mas tem ressonância só porque ela se associa livremente à realidade de um movimento, às apirações de um povo, à busca comum de um ideal partilhado”.

A forma que Marquês de Sade e Emily Dickinson encontraram para falar a verdade ao poder, foi a literatura erótica, mas foi mais do que isso, é um erótico cortante, sem trégua, sangrento e perfurante como a espada do poder, como a exploração mordaz do operário que é estropeado em sua carne, seu corpo, imolado no processo de trabalho. Estabelecer uma relação desses temas de exploração das forças produtivas, passando pelos “porões” morais da Igreja e das elites europeias e norte-americanas, com a erótica sexual sádica, é um empreendimento audacioso.

As cenas e histórias que esses autores escreveram e apresentaram de forma teatralizada, como fez Sade dentro do Sanatório tendo como artistas os próprios pacientes, mobilizaram mentes e corações com o uso de imagens que forneceram sentido à vida em sociedade. De acordo com Ingold (2015b, p. 289), “caminhar é viajar na mente, tanto quanto sobre a terra: é uma prática profundamente meditativa. E ler é viajar na página, tanto quanto na mente”.

Convém, assinalar, sempre que possível, que os contos eróticos de Marquês de Sade, embora sejam objetos de seus devaneios, em parte, são fundamentalmente a produção de uma mente ansiosa que não cabia em si, que transbordava e ampliava os cinco sentidos. Como diz Ingold (2015b, p. 299), “devemos reconhecer no poder da imaginação o impulso criativo da própria vida, gerando continuamente as formas de encontrarmos, seja na arte, através da leitura, escrita ou pintura, ou na natureza”.

Os estudos dessas personalidades e suas subjetividades rebeldes, ainda são inconclusos. Marquês de Sade é bem mais estudado, mas Emily Dickinson, ainda é pouco valorizada, embora já tenha transcorrido trinta anos da descoberta de seus poemas de como indica Camille Paglia referendada neste estudo. A contribuição e o legado que

deixaram à temática da sexualidade, especialmente no espectro do erotismo com requinte de dor e sofrimento, muito mais vibrante em Sade, são sem dúvida, uma linha demarcatória deste tema no pensamento ocidental. As metáforas sangrentas utilizadas por Emily fazem dela um vulto na literatura. O fato de em suas poesias as coisas se tornarem pessoas, e as pessoas se tornarem coisas, percebemos um certo “culto” ou reverência à natureza, o que a torna grande.

2.3 Para uma poética da natureza erotizada

A poética tem se constituído num tema candente na Amazônia dos últimos tempos, reabilitada pelos pesquisadores das humanidades para provocar ressonância numa tentativa de compreensão da região, por meio dos seus próprios ecos, ou melhor, por intermédio das vozes autorais dos povos originários da terra, fazendo delirar e retumbar o local. Trata-se de um perspectivismo que forma ressonância entre o saber tradicional e o conhecimento ocidental, tecendo junto as angulações multifacetadas do pensar das ancestralidades com estalos fragmentários do conhecimento moderno-ocidental.

Elementos como o perspectivismo, alteridade, *différance* e terceiro-espço, atravessam essas ressonâncias, num suspiro da poética das narrativas perspectivadas em que o pesquisador deve seguir os passos do outro, na sensível busca de descrever e analisar a astúcia das narrativas e construir significados profundos. Em Viveiros de Castro (2017, p. 14), percebemos que “corpo, alma, pessoa, natureza e cultura, troca, afinidade potencial, perspectiva [...], são nomes dos temas, ou quem sabe, dos conceitos que foram surgindo em minha reflexão sobre a etnologia amazônica”.

Essa é a partitura que delinea o instante dedicado ao pensar perspectivado na Amazônia, um feixe imaginário do estado de conviver que faz delirar o local numa poética das coisas, fazendo pirar o Ocidente. Há ruídos, curvaturas, dissonância, polifonias, psicoses, no rizoma amazônico. Esta piração se diferencia da forma canônica da poética aristotélica, que põe em evidência a imitação, pois tanto “a epopeia e a poesia

trágica e também a comédia, a poesia ditirâmbica, a maior parte da aulética e da citarística, consideradas em geral, todas se enquadram nas artes de imitações”. (ARISTÓTELES, 2003, p. 23).

A poética amazônica não é canônica, é desengonçada, errante, vadia, vagabunda, erotizada, selvagem. A vida tem uma *poiesis*, tem alegria, tem amor, mas tem também desregramentos, transbordamentos. Uma poética de pessoas, gente, que tem sangue, desejos, pulsões, não é deserotizada. Trata-se de um desregramento ecológico que vive o seu tempo, um tempo mítico, tempo complexo e tempo social. O desregramento desempenha um papel seminal porque traz a lume a vadiagem, o erótico, e vê neles suas sombras, numa escuta poética da ciência.

O erotismo está dentro do estético, das relações sociais humanas, portanto, dentro da alma, do corpo, do sagrado. Tereza d’Ávila tinha êxtases eróticos com Deus, ardia em desejo absorta em êxtase nirvânico diante do sagrado. São, pois, esses estalos ocidentais, que podem estabelecer redes de ressonâncias entre o conhecimento ocidental e os saberes tradicionais da Amazônia. Bhabha (2013, p. 29), junta-se a este debate dizendo que é preciso “criar uma ideia do novo como ato insurgente de tradução cultural. Essa arte não apenas retoma o passado como causa social ou precedente estético, ela renova o passado reconfigurando-o como um entre-lugar”. Trata-se de “um contingente que inova e irrompe a atuação do presente. O ‘passado-presente’ torna-se parte de necessidade, e não da nostalgia, de viver” (IBIDEM, p. 29).

A Amazônia é o solo, o lugar de nossa escrita. E o sujeito da enunciação é o homem e a mulher do “beiradão”, da várzea amazônica, que vivem a sua sexualidade de forma nômade, desejante e erotizante. Este lugar de fala arregimenta outros sujeitos para polinizar o debate, engravidar a discussão, pondo o néctar para gestar o pólen e, assim, esvoaçar, espalhar o polén ou polinizar. A errância e o nomadismo de narrativas da floresta, redundam em reservas cognitivas capazes não só de explicar o mundo da vida, mas também de narrar esse próprio mundo. Para Pinheiro (2013, p. 95), “a poesia desses narradores da selva trouxe a lume a compreensão da Amazônia como um espaço estético privilegiado à semelhança de um grande anfiteatro no qual natureza e cultura protagonizam a vida em suas plumagens policromáticas e suas vozes polifônicas”.

A mitopoética de várias etnias que povoam o território amazônico, ou seja, uma poética dos mitos, é uma forma de esses povos manter suas identidades. Ela está presente em todos os meandros da vida, nos rituais de passagens, no modo de pensar em termos de cosmologia, teogonia, epifanias, enfim, é a estética dessas gentes. Em algumas etnias como a Sateré-Mawé, no ritual da moça nova²⁸ quando a menina pisa na terra ela se comunica com a Mãe Terra. Quando na dança da Tucandeira²⁹ o menino pisa no chão está se comunicando com a Mãe Terra (TORRES; NUNES, 2014). Essas autoras enfatizam o fato de que o primeiro contato íntimo, sexual do menino é com a Tucandeira, formiga venenosa que atrai o menino, chamando-o para a cópula. Tomado pela ardência dos hormônios que transbordam em lascívia, no período da puberdade, o menino, se vê atraído pela Tucandeira que o convida para começar a atividade sexual. Ela é a mulher que o seduz, pois, depois que ele meter a mão na luva, está autorizado a começar a sua vida sexual.

Nessa poética da Tucandeira há uma simbologia que evoca a presença de uma moça virgem para segurar o braço do menino (rapaz), ferroadado pela Tucandeira, para amenizar a dor avassaladora que atinge o iniciado. Caso a moça não seja virgem, a dor vai duplicar e piorar a sua intoxicação. Veja, que, nesse processo de erotização e cópula, há aspectos de sodomia e de sadismo, tanto no que diz respeito à dor provocada àquele que é seduzido, quanto no que concerne ao espetáculo e teatralização que é produzido pelo ritual e assistido por todos da comunidade.

Marquês de Sade, como vimos anteriormente, utiliza-se da dor para produzir sofrimento em suas parceiras sexuais. Usava chicotes, bengalas e cera quente como instrumento de tortura, e, também, introduzia os mais diversos objetos por via vaginal e anal. Com o passar dos tempos ele ficava mais violento e não conseguia obter prazer sexual se não causasse dor e sofrimento à parceira. Sem ouvir gritos de dor e ver sangue o Marquês não tinha prazer. Todas essas práticas de dor estão expostas nos seus

²⁸ A Moça Nova é o ritual de passagem feminino da etnia Sateré-Mawé que ocorre por ocasião da menarca ou primeira menstruação. Consiste num retiro de confinamento e reclusão da moça sob a observância de regras e determinações.

²⁹ Ritual de passagem masculino Sateré-Mawé que consiste numa dança ritualística conduzida pelo pajé, momento em que o menino põe a mão na luva para receber ferroadas da formiga Tucandeira.

romances e contos eróticos, tais como: *120 dias de Sodoma* e *Os Infortúnios da Virtude*. São práticas de sexo bizarro e que não podemos dizer que são desvios de uma mente doentia, mas sim desregramentos da alma humana.

A Tucandeira produz uma dor intensa no corpo do menino, algo como um dilaceramento do corpo, tudo isso em meio à erotização. O erotismo é o fio condutor da subjetividade que se reverte de afeto, mas também evoca atos de violência para a satisfação do desejo. É um estado dionisíaco do humano, o presenteísmo da alma como assinala Maffesoli (2014), aquilo que arrepiam a pele das mais variadas formas, incluindo os esquizos e as “demências” do ser. Somos seres *sapiens sapiens* e *demens* como sugere Morin (2002).

A Amazônia possui um repertório de narrativas que evocam rebeldias, anarquias e transgressividade da alma humana no campo do erotismo e da sexualidade, como vimos nos mitos coletados por Betty Mindlin. Convém assinalar alguns autores que utilizam a poética da narração para expor a condição humana na Amazônia, tais como: Barbosa Rodrigues com o *Muyrakytã*, Curt Niemendaju com o Decamerão Indígena, Ferreira de Castro com o romance *A Selva*, Nunes Pereira com *Moronguetá*, Ave-Allemans com seu livro no Rio Amazonas, Kock Grumberg com dois anos entre os indígenas, dentre muitos outros.

Barbosa Rodrigues escreve em 1889, o primeiro tomo de *O Muyrakytã*, na qual ele expõe um aspecto da pré-história da Amazônia em forma de narrativa, num franco debate com o conhecimento oriental, posto que o *Muyrakytã* assenta raízes na Ásia, migrando para o Amazonas por meio da poética da oralidade. Ouçamos o próprio autor, mantendo a forma escrita da língua portuguesa do século XIX, a saber:

Guiado por esse amuleto empreendi viagens e explorações, procurando cercar-me de tudo quanto pudesse auxiliar o meu empenho. Consultei a história, agarrei a tradição, abracei as lendas, investiguei o solo, ouvi as línguas, estudei a cerâmica, resolvi as inkaçauras e observei os costumes do selvícola moderno no meio em que vive e nos jogos de seus instrumentos. Foi assim que achei ligado ao *Muyrakytã* costumes de tribos do Rio Negro, Purús, Yapurã, Içá e outros [...]. ninguém ainda havia tomado por guia esse amuleto archeologico quando d'elle me apossei e, seguindo a estrada em que ele é encontrado, com muito estudo e trabalho fui achar a sua origem no centro da Ásia (RODRIGUES, 1889, p. II).

O muiraquitã (grafia atual) é a narrativa de uma crença do Oriente apresentada ao Novo Mundo pelo Karáíba e que se tornou uma lenda na Pan-Amazônia e além dela. Conforme Rodrigues (1889, p. II), é conhecida “na região em que habitaram as fabulosas Amazonas, e n’aquella em que medram os enxertos tirados dos troncos cujas radículas se prendem ao Mexico, à America Central, à Columbia e ao Peru e a raiz mãe do solo dos filhos do sol e das serpentes”. Percebemos que há um estilo poético nas narrativas de Barbosa Rodrigues. Uma escritura local evocativa da Mãe da Terra, dos filhos do sol e das serpentes, uma antropologia imagética com mapa e marcador social que leva o leitor pela mão e o põe dentro da mata amazônica e de seu rio gigante. “Como a água em um archeduto, o pensamento frui de uma fonte em direção a um objetivo” (INGOLD, 2015b, p. 287).

O objetivo é fazer ecoar a amazônia, visibilizando as culturas, tradições e saberes de sua gente, caminhando pelas escrituras de suas pegadas, suas experiências, seus traçados, achados, vestígios, auras, enfim, sua alma ancestral. Poderíamos aprender com Dyson (2009, p. 156), quando admoesta dizendo que “a ciência não é regida pelas regras da filosofia ou da metodologia ocidentais. A ciência é uma aliança de espíritos livres em todas as culturas”.

Dentre as inumeráveis riquezas das narrativas de Barbosa Rodrigues a respeito da crença na pedra preciosa esverdeada, a esmeralda, que encarna o muiraquitã, lapidada pelos índios em forma de uma rã, feita hoje, com argila, é o seu poder de sedução. As Amazonas olhavam para a água procurando seu brilho, um lampejo de luz, sendo seduzidas pela pedra em seus períodos férteis. As mulheres comuns não tiravam a pedra do pescoço, era seu amuleto, pois continham as energias de *Yin e Yang*, forças masculina e feminina que se metamorfosea em erotismo e sedução. De acordo com Rodrigues (1889, p. 94),

Pela tradição os *muyrakytãs*, de *nephrite*, foram usados pelas mulheres, porém os amuletos de argilla creio que foram trazidos pelos homens. Quem m’o afirma é o facto de ter encontrado, o que nos dá assunto para estas digressões, dentro de uma urna que tinha em relevo os órgãos sexuais masculinos.

Observe-se que o nervo ou a pedra de toque dessa e de outras narrativas trazidas por Barbosa Rodrigues, encontra-se o erotismo incrustado em seu âmago, um entrelace fundante entre natureza e cultura, uma transa entre humanos e seres que habitam a natureza, num mundo de encanto e encantados, mas também, para além dele. Nem sempre essa relação natureza e cultura é romântica ou cor-de-rosa, engendra conflitos e até mal-estar. Mindlin (2014, p. 270) lembra que,

O mito *Makurap* ‘A piroca de muiratinga e o sapo Páapp e o Turapi’ O pinguelo de barro também são terríveis. A heroína, desesperada com a pimenta que os outros põem em seu pedaço de amante artificial, no pênis com quem ela conversa romanticamente e usa todas as noites, promete nunca mais repetir a façanha ou morre.

Mesmo essas narrativas selvagens, para usar o termo de Clarissa Pinkola Estés³⁰, possui uma fenomenologia, um fio poético, cujas escrituras remetem para o mapa da vida como ela é, com seus encantos e desencantos. Remete para as disputas de egos, a luta entre os gêneros, pois, “não importa a cultura pela qual a mulher seja influenciada, ela compreende as palavras mulher e selvagem intuitivamente” (ESTÉS, 1994, p. 19). O poder é uma das intersecções de gênero. Não existe uma questão de poder dos homens em relação ao gênero. Existe um sistema que engendra relações de dominação masculina, como aponta Bourdieu (2011). O patriarcado está na forma, não está dito em nenhum lugar.

A propósito das discussões sobre culturas tanto aquela ocidentalizada (como o patriarcado), quanto as autoctones (vistas neste estudo como construções em devir), elas não possuem conceituações definitivas e cabais. Os conceitos firmados até hoje não expressam aquilo que elas são, porque ainda não são, mas estão a vir-a-ser. A partir de Derrida (2011, p. 14), podemos dizer que partimos “dos confins do homem à passagem das fronteiras entre o homem e o animal”. A cultura não é o sinônimo de civilização ou sociedade como o Ocidente passou a pensar a partir de meados do século XIX. Os

³⁰ ver a esse respeito *Mulheres que Correm com os Lobos* de Clarissa Pinkola Estés (1994).

saberes tradicionais também não são aclopados à natureza. Há uma simbiose natureza/cultura que forma o homem (e a mulher), Compondo uma unidade de pensamento.

Foi, pois, a partir do século XVII que o espírito e a matéria entraram no binarismo, “tornando-se entidades separadas, e o mundo mecânico, objetivo, físico, é identificado com a natureza, em oposição potencial com o universo das construções do espírito humano” (LEACH, 1985, p. 68). Só mais tarde apareceu o espírito humano fazendo parte do mundo da cultura. As ambiguidades e dubiedades seguem por todos os séculos seguintes até os dias atuais, agonizando no baú envelhecido e embolorado das velhas convenções.

Os autores da floresta como Davi Kopenawa, nos ensinam a abandonar esse binarismo a começar pelo próprio pensamento e cognição. Vejamos :

Os brancos se dizem inteligentes. Não o somos menos. Nossos pensamentos se expandem em todas as direções e nossas palavras são antigas e muitas - Elas vêm de nossos antepassados. Porém, não precisamos, como os brancos, de peles de imagens para impedi-las de fugir da nossa mente. Não temos de desenhá-las, como eles fazem com as suas. Nem por isso elas irão desaparecer, pois ficam gravadas dentro de nós. Por isso, nossa memória é longa e forte (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 75).

Há aqui uma resposta, ainda que tardia, aos iluministas especialmente Hegel em suas elucubrações de que os indígenas não fazem história e Rousseau e suas asserções sobre o *bon sauvage*. Afirma a existência de pensamento entre indígenas, como faz esse xamã yanomami, é uma réplica que ecoa da floresta, não vem da ciência, é uma força uterina da América do Sul, ou melhor, da Amazônia, um grito ancestral. Isto é arrepiante, enche os olhos de água, é um delírio mais lúcido do que nossas elocubrações filosofantes. A força indelével dessa escritura que abrolha da floresta xamânica, nua, feiticeira e ancestral, borra a fronteira, sacode as mentes. É a queda do céu. Derrida (2011, p. 14), lembra que “ao passar as fronteiras ou os fins do homem, chego ao animal: ao animal em si, ao animal em mim e ao animal em falta de si mesmo”.

Precisamos ser justos com Lèvi-Strauss que percebeu no *penseé sauvage* o fundamento e o protótipo de qualquer forma de pensamento humano. Kopenawa, tem uma voz autoral e sua voz rasga não só a floresta, mas retumba para o mundo inteiro. Como ele mesmo diz “ não sabia como fazer ouvir minha voz nas cidades [...]. Foi depois de a estrada ter rasgado a floresta, que comecei a pensar com mais firmeza” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 310). E Acrescenta:“comecei a sonhar cada vez mais com floresta que Omama criou para nós e, pouco a pouco, suas palavras aumentaram e se fortaleceram dentro de mim”.

Veja que essa é uma voz ancestral, xamânica. Os povos originários reivindicam o seu lugar no pensamento, não é ninguém que está falando em nome deles. Davi Kopenawa, o grande xamã yanomami, ouve as vozes de seus ancestrais em transe “o céu está despencando! Vamos todos morrer!” (IBIDEM, p.194). Este chamamento é para acordar os espíritos, pois, nas palavras de Viveiros de Castro (2015, p.15), “a queda do Céu é um acontecimento científico incontestável, que levará, suspeito, alguns anos para ser devidamente assimilado pela comunidade antropológica”.

O mergulho nessas discussões sobre natureza e cultura nos permite retomar o núcleo assertivo deste estudo que é o tema do erotismo e da sexualidade, reposicionando-o, agora, nas narrativas orais colhidas junto a moradores da Comunidade Nossa Senhora das Graças, onde se processa a nossa pesquisa. Dentre todos os tipos de sexualidades percebidas no campo, tanto aquelas apreendidas nos dados secundários, quanto aqueles dos dados primários, o sexo praticado com animal parece ser o mais diferente e bizarro. Perguntamos a Ricardo Vasconcelos (54 anos), morador da comunidade, se ele ouviu falar de algum caso de sexo com animal na região do Limão, ele respondeu nos seguintes termos:

A gente dá uns flagras vez ou outra por aí. Tem vaqueiros que ficam meses nas fazendas sem ver uma única pessoa, então, transam com bezerra, vacas , éguas, cadelas, porca, porque não tem mulher e os homens ficam meio animais [...].Numa dessas viagens que fui pescar passei uma chuva numa dessas fazendas, recentemente. Lá o vaqueiro avistou umas éguas no campo que ficavam sacudindo os rabos, e notei que ele olhava como se olhasse para uma mulher. Perguntei se tinha outras pessoas por perto, ele disse que fazia dois meses que não conversava com ninguém. Mal passou a chuva, ele disse que eu ficasse a vontade

na casa que ele iria recolher o gado. Ele foi exatamente na direção de uma égua e ela foi na direção dele. Fiquei observando ele ir pro campo, ele nem se afastou muito da casa e amarrou a égua próximo de uma árvore caída. Ele foi bem devagar, levantou o rabo da égua, tirou o pênis e rapidamente penetrou a égua. Nem foi ver o gado, voltou, foi na beirada, tomou um banho, atou a rede e ficou lá se embalando (entrevista, 2019).

Esse assunto envolvendo o sexo de homem com animal, aparece em *A Selva* de Ferreira de Castro, no contexto de confinamento de trabalhadores da seringa, os seringueiros, que se embrenharam na mata amazônica. Um período do ultimo quartel do século XIX quando era proibida a presença de mulheres nos seringais da Amazônia. E, embora em tempos posteriores, as mulheres fossem incorporadas ao trabalho de extração do látex da seringueira, ainda havia escassez delas. Ferreira de Castro (1898 – 1974), viveu no Seringal Paraíso, no coração da selva amazônica, às margens do rio Madeira, sendo, pois, neste seringal que ele colheu informações para compor seu romance *A Selva*, lançado em 1930 em estilo neo-realismo.

Em conversa com um dos seringueiros, durante a coleta de dados para este seu romance, ele entabula o seguinte diálogo:

— Não há mulher... Que vai um homem fazer aqui? É horrível! Só tem vaca e égua. Também seu Alberto irá, um dia, laçar vaca ou égua.

— Eu? Não diga isso! Proibo-lhe que me diga isso, ouviu?

— Você verá, seu moço, você verá... Deixe chegar o dia... (FERREIRA DE CASTRO, 1976, p. 77).

Interessa-nos menos sublinhar as condições que desembocam na prática do sexo, e perceber mais a alma erotizada e desejante, que consome sexo em suas mais variadas formas. Percebe-se na fala de Ricardo Vasconcelos que há um erotismo na relação do vaqueiro³¹ com a égua, “ ele olhava como se olhasse para uma mulher”. Moraes (2017, p. 311), vê “o erotismo como uma experiência interior [...]. O movimento do erotismo tem sempre o mesmo fim, implicando uma convulsão interior, não importa se motivado pelo desejo sexual, pela paixão amorosa ou pela fé religiosa”.

³¹ Vaqueiro é o ofício do trabalhador do campo que é o responsável de amansar e cuidar do rebanho bovino e afins.

O erotismo mobiliza todas as energias do corpo, põe a vida à prova. Para conseguir satisfazer o desejo “ele foi bem devagar, levantou o rabo da égua, tirou o pênis e rapidamente penetrou a égua”. Não há espaço para carícias e outros afagos preliminares, o desejo suplanta todas as forças, as energias precisam ser satisfeito. “Trata-se de violar a integridade dos corpos, de profanar as identidades definidas, de destruir a ordem descontínua das individualidades, enfim, de dissolver as formas constituídas” (MORAES, 2017, p.311). Prosseguindo na escuta do relato de Ricardo Vasconcelos, colhemos uma outra história do mesmo vaqueiro, a saber:

Passei uns dias lá pescando. Numa manhã eu saí cedo para ver as malhadeiras que tinha deixado na boca da noite, nem demorei porque era perto. Quando cheguei olhei lá no curral e ele estava transando com uma bezerra, era mansinha, nem mexia. Eu fiquei com vergonha e voltei pra canoa, dei um tempo e voltei. Ele já estava tirando leite. O homem era um animal, vivia só de cueca ali no meio dos bichos (entrevista, 2019).

Mais tarde, quando os dois estavam tomando café, Ricardo Vasconcelos perguntou ao vaqueiro se ele tinha mulher. Disse-lhe que já tinha tido, mas ficou no Ceará quando ele veio para o Amazonas. Perguntou-lhe se costumava ir a cidade e obteve como resposta que não fazia questão de ir. E, nessa conversa, acrescentou Ricardo: “disse a ele que os cavalos eram muito bonitos, e ele falou : olha parceiro eu acho xoxota de égua mais bonita do que de uma mulher. Ai eu continuei a perguntar, e a de vaca? De vaca é mais ou menos. Bonita mesmo é de uma bezerra nova. Ele falava do assunto com felicidade e naturalidade (entrevista, 2019).

O vaqueiro tem uma vida dissoluta, abandonada em si mesmo, descolada, por assim dizer. Essa vida está ligada à atividade erótica, “assumindo o manto verdadeiro do poder do instinto”(ESTÉS, 1994, p. 38). Não saberíamos dizer com precisão se há no vaqueiro a perda de sua idade, preferimos pensar na finitude do humano e no devir da condição humana. A finitude é no sentido de fusão entre erotismo e sexo que, envolvendo o animal, esse binômio vai assumindo contornos extremos, onde já não é mais possível distinguir qualquer forma. A única diferença que há no sexo com animal é que o homem tem uma vida interior, uma alma, e o animal não, ou melhor, tem mas é assaz diferente. Ou seja, “o animal também tem uma vida subjetiva, mas essa vida, ao

que parece, é dada a ele, como são os objetos inertes [..]. O erotismo do homem difere da sexualidade animal justamente por colocar em questão a vida interior” (MORAES, 2017, p. 311).

No âmbito de nossa pesquisa essa prática de sexo com animal é confirmada por outro sujeito participante deste estudo. Perguntamos a Reinaldo Barros (48 anos) se ele conhecia algum caso de sexo com animal na região do Limão, e ele relatou um caso da seguinte forma:

Já ouvi falar sim de vários casos de sexo com bichos, inclusive de doenças que causam inflamações no pênis. Ouvir falar de casos com égua, cadela, galinha, ovelha, porca, cabra e peru. Soube de um sujeito que passou um tempo aqui no interior e depois foi embora. Ele inclusive teve um problema sério de doença, pegou uma inflamação. Os médicos disseram que era uma bactéria. Esse cidadão tinha um certo fascínio por animais, era uma forma que ele tinha de mostrar a masculinidade dele e não escondia de ninguém [...]. Isso fica como um vício constante, até porque, esses caras que fazem isso, quando estão nas festas de rodeio ou festas dançantes, somente bebem, ficam embriagados, parece não fazerem questão de terem um encontro amoroso. Mas vejo também que é tudo por conta do isolamento social e sexual (entrevista, 2019).

Todos esses casos nos levam a pensar na condição humana do vaqueiro com sua sexualidade e orientação sexual. Esses homens encontram-se desterritorializados em sua orientação sexual e o sexo praticado com animal, parece bizarra aos olhos da moral, mas é a sua condição humana. Parece “desterritorializar o ritornelo” (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p. 179). Ora, “a sexualidade é a produção de mil sexos, que são igualmente devires incontrolláveis. A sexualidade passa pelo devir-mulher do homem e pelo devir-animal do humano” (IBIDEM, p. 75). O sexo com animal praticado por esses vaqueiros pode ser visto como uma linha de fuga que passa ao largo das convenções morais, numa perspectiva de devir. Para Deleuze e Guattari (2012, p. 96), “o devir é um movimento pela qual a linha libera-se do ponto, e torna os pontos indiscerníveis: rizoma, o oposto da arborescência, livrar-se da arborescência”.

A Amazônia é, ela própria, um devir. Não é só a última página escrita do Gênesis, como aparece na premonição de Euclides da Cunha. É mais do que a fabulação dos Gênesis, ela está por vir-a-ser, mas já começa a ser retirada do plano da invenção com as inscrites e as escrituras de seus povos originários. Essas escrituras da floresta nos ensinam a pensar a vida na Amazônia sem a hierarquia das criaturas, contrário às teses de Santo Agostinho. Ensinam-nos a rever o conceito de civilização enquanto o palco do grande mundo, ao qual o indígena precisa se converter; põem à nossa reflexão o paradigma de reverência ao outro, numa atitude contemplativa; nos ensinam a ver o outro num silêncio contemplativo. De acordo com Merleau-Ponty (2013, p. 16), só se vê o que se olha. Que seria a visão sem nenhum movimentos dos olhos, e como esse movimento não confundiria as coisas se ele próprio fosse reflexo ou cego, se não tivesse suas antenas, sua clarividência, se a visão não se antecipasse nele?”

A poiesis da vida que campeia na Amazônia precisa ser estudada, tendo por base o significativo repertório de narrativas, que colocam a nu todas as certezas, as epistemes, pedagogias e todos os pontificados da razão ocidental. Na próxima seção apresentamos o erotismo e a sexualidade do boto namorador, uma entidade mítica que se “ingera” em homem, tomando a forma humana para seduzir moças nas comunidades tradicionais de nossa região.

SEÇÃO III - GÊNERO E SEXUALIDADE NO CONTEXTO DA MITOLOGIA DO BOTO

3.1– O erotismo do boto amazônico e o enfeitiçamento de mulheres

Era uma vez um lugar. Um lugar que só por acaso pousava em sítio físico, tal como um nascimento humano pode ocorrer em qualquer ponto da superfície curva do nosso planeta, sem que esse ponto se revista de importância maior face ao movimento inconcebível de um parto deflagrado de repente sobre a terra.

(Teresa Vergani).

IncurSIONAR pelo anelo do imaginário social no veio condutor do saber tradicional supõe, peremptoriamente, pôr em suspensão e/ou isolamento o divórcio entre ciência e mito. Significa, como diretriz deste estudo, estabelecer um diálogo nutritivo entre natureza e cultura, que ultrapasse o binarismo que persiste em alguns ângulos do pensamento ocidental.

Se quisermos requerer os domínios da verdade naquilo que a pena kantiana escreveu no dorso do *a priori* e do *a posteriori*³² e/ou no verniz do *cogito*³³ erigido pela tinta do cartésio², teremos, também, que indagar sobre o anelo do erro. Ora, pois, se os humanos são seres de pulsão e vida, do mesmo modo que são seres da “falta”, como anuiu Lacan (1977), aonde andam as pegadas da verdade? Em 1927 Heisenberg³⁴ já se dava conta do princípio da incerteza.

³² Ver a propósito desta discussão o tratado de Immanuel Kant intitulado A Crítica da Razão Pura (2008).

³³ Vide as meditações de Descartes (1979).

³⁴ Ver Heisenberg Werner. Física e Filosofia (2013).

Cumpre-nos, no rastro da regeneração do conhecimento que se põe na esteira do *complexus*, reconhecermos com Nietzsche (1992), o fato de que somos seres múltiplos e unos ao mesmo tempo. É, preciso, então, reconhecermos o matiz imaginal que dá enlevo ao ser, criando-o e o recriando no espetáculo da hominização como constructo humano.

Esta é, pois, a condição humana de *poiesis*. Uma *poiesis* que tem vida, alegria, erros, pulsão, que tem amor. Uma condição que se põe nas cercanias do corpo e da alma. O pensamento precisa ser ternário, encher-se de ternura e leveza, desarmando a tenda da verdade dura e hermética. O ato ternário de viver é uma aventura e, nós humanos, ansiamos pelo bem viver.

A educação é uma metamorfose e, como tal, deve acompanhar os novos tempos que pede leveza e sensibilidade. A educação dos jovens é deserotizada, é desencantada, conteudista, preocupada com a cabeça cheia e não com a cabeça bem-feita, como anotou Morin (2000a).

Ensinar, é ensinar a viver ou como sugere Barbosa (2001, p.49), “tem-se nesse jogo uma regra subjacente: ampliar os limites nos mais diversos níveis, até o ponto de se querer buscar uma espiritualização da carne e uma carnavalização do espírito”.

Estamos numa era antropocena. O homem está em cena, entrou nos domínios da ciência, rodopia no moinho da vida com seu jeito de ser, seus modos de vida, suas tradições, transidentidades, pertença, enfim, com seus saberes tradicionais espriados nas narrativas poéticas. Não se trata aqui do sujeito centrado, aquele da raça e da classe ou da revolução, como sugere Maffesoli (2014).

Esse homem contemporâneo é triático: indivíduo/cultura/espécie (Morin, 2000b). É indivíduo porque possui uma história pessoal; é cultura porque é construído no processo de socialização, fazendo-se sujeito de si rente aos cânones socioeducativos; é espécie porque compõe e faz parte da humanidade. Uma análise deste homem no dorso de uma antropologia do sensível, faz ecoar a narrativa poética do “desaninhador de pássaros”, como nos ensina Lèvi-Strauss (2011, p. 43).

É preciso, pois, reconhecermos a nossa pequenez e acanhamento frente ao contemporâneo³⁵, esse momento complexo que se representa como um campo epistêmico em formação. Não se trata de um paradigma, mas sim de uma articulação e religação de saberes. Walter Benjamin já percebia no primeiro quartel do século XX, a explosão desse momento no curso da história, em face da separabilidade que se estabeleceu na ciência moderna entre arte/ciência/filosofia. “É, pois, fielmente, a constatação de que precisamos estabelecer uma concepção do presente como tempo do agora” (BHABHA, 2013, p. 24).

Contemporâneo, nos termos de Agamben (2009, p. 58), “é aquele que não coincide perfeitamente com este, nem está adequado às suas pretensões e é, portanto, nesse sentido, inatual [...]; mas é exatamente através desse deslocamento [...] que ele é capaz de perceber e apreender o seu tempo”. É, com efeito, o tempo do pensamento que se reorganiza, que faz autocrítica, e que encontra-se reaprendendo a escrever no balanço de um caos dançante, para lembrar Nietzsche, ou a desordem enunciada por Morin e outros autores que se filiam ao pensamento complexo.

Contemporâneo é aquele que percebe, a dobra ou a burla, o desvio ou o furo, saindo por fora do *cogito* e da *ratio* ocidental que marcou o sujeito centrado na cultura histórica ou historicidade. “Eu penso que somos todos devorados pela febre da história e deveremos ao menos disso nos dar conta” (AGAMBEN, 2009, p. 58).

É, pois, nesse fecundo debate do contemporâneo que podemos compreender “o tema do mito, ao qual deve ser lançado um olhar multidimensional [...], pois nos deparamos com um conhecimento vivo, dinâmico, que dá sentido às práticas sociais de um povo” (TORRES, 2015, p. 5). Trata-se de um tema fremente que dá conta do varar da vida, como sugere esta mesma autora, “com seus desregramentos sexual, ecológico e de gênero, mostrando-nos as suas sombras” (IBIDEM, p. 5).

O mito do boto na Amazônia brasileira não perdeu pujança no tempo contemporâneo, pelo contrário, está bem presente nas narrativas de jovens, adultos e idosos. No âmago medular deste mito estão alojados o erotismo e a sedução, que são os

³⁵ Não estamos nos referindo a tempo cronológico ou a uma contemporaneidade. Estamos falando de um campo epistêmico que acena com um feixe de luz no pensamento ocidental, no âmbito da complexidade.

elementos nucleadores da sexualidade. Ocupar-nos-emos de uma abordagem destes dois elementos sem, necessariamente, explicitarmos a gravidez de moças encantadas pelo boto e seus filhos, assunto que abordaremos posteriormente.

Interessante perceber que o boto, um animal cetáceo, que vive nas águas amazônicas, compõe o imaginário social dos povos tradicionais desta região, como um animal que fareja e persegue a mulher em estado sangrento de suas regas, inspirando medo e precaução. Um dos homens ouvidos em nossa pesquisa, morador da comunidade tradicional Nossa Senhora das Graças do Limão de Cima, município de Parintins, no Amazonas, se refere à essa preocupação com o boto nos seguintes termos: “meu pai e minha mãe sempre proibiram minhas irmãs a tomarem banho na beira do rio menstruadas” (Antônio da Silva, 86 anos, entrevista, 2017).

Em outro trecho de sua fala, Antônio Silva, expõe a preocupação com a menstruação feminina em relação a outro animal, a saber: “Meu pai me ensinou a não deixar a mulher menstruada montar cavalo, porque estraga o cavalo, ele fica preguiçoso, não presta mais para trabalhar” (entrevista, 2017).

Observe-se que esses relatos deixam transparecer um espectro de erotização da natureza, um pulsar de relações que se entrelaçam no imaginário com toda a carga patriarcal em relação aos gêneros masculinos e feminino. Com o advento da civilização e o surgimento das grandes religiões, sobretudo o judaísmo, essas relações foram se complexificando. O homem passa a ser concebido no mito fundador da humanidade como o provedor da casa³⁶, poderoso, trabalhador, másculo.

A mulher no mesmo mito, recebe a sentença e castigo de ter que ter filhos sob dores na hora do parto. Nesse mesmo código de convivência, ancorado na Torá, particularmente, no livro do Levítico, aparece a mulher com o opróbio da menstruação, apresentada como um ser de menor proporção pelo fato de expelir sangue mensalmente, considerada suja e impura.

Essa representação da menstruação como sinônimo de impureza tem importância no Ocidente até o período renascentista, não obstante, ficou cristalizado no imaginário social até os dias atuais. O eixo da dominação patriarcal no espectro da impureza está

³⁶ Ver livro Gênesis (Gen. 3,17-19).

fixado na ideia de menoridade da mulher ou sua subjugação ao homem. De acordo com Torres (2005, p. 75), “a tradição judaica do paraíso genesiano cristalizou a imagem da mulher como um ser tentador que perturba a relação do homem com a divindade”. E acrescenta: “ela é responsável pelo grande conflito de consciência que cinde o universo humano entre o bem e o mal” (IBIDEM, p. 75)

Ressalve-se, pois, que essa perturbação é contraditória na medida em que, se, por um lado, o fluxo menstrual da mulher deixa o cavalo sem força, enfraquecido para a lida do trabalho, por outro, esse mesmo sangue desperta a sanha do boto que empreende uma saga de sedução e cortejamento da mulher. É assim que a mulher é reabilitada no mito do boto com muita positividade. Ela não é responsável pela fraqueza do boto, ao contrário, ela é enfeitiçada por ele em meio a um jogo de sedução que se instala nos domínios da sexualidade. Poder-se-ia dizer que “o espírito do tempo pós-moderno devolve aos diversos afetos um lugar de primeiro plano no ordenamento do todo social” (MAFFESSOLI, 2014, p. 239).

Uma narrativa a propósito do enfeitiçamento de mulheres na saga sedutora do boto, aparece na fala de Mário Carvalho (41 anos), morador da comunidade tradicional São Francisco Xavier, no rio Paraná do Ramos, em Parintins, no Amazonas. Vejamos:

Aqui em nossa região tem o boto tucuxi e o vermelhão. Uma vez nos estávamos de olho nas fêmeas que vieram de Barreirinha³⁷ lá para nossa comunidade. Estava eu e meus dois primos, o Ernandes e o Sidney. Elas estavam pulando n'água, bem lá no barracão das piranhas. Depois elas subiram e ficaram no barracão da escola e nós na cantina, nós afim delas, ficamos só de olho. De repente nós vimos passar, assim muito rápido, um caboco todo de branco, mas aquilo sumiu. Aí escutamos o grito de uma delas. A menina ficou doida rapaz, ela gritava lá vem ele, e a gente olhava por meio do canaranazal e não enxergávamos nada, mas ela dizia olha ele vem me pegar (entrevista, 2017).

Na textura medular do mito do boto está o elemento da sexualidade, trabalhada pelo conquistador, no âmbito da sedução e do erotismo, como assinalamos anteriormente. Estar-se-ia, no âmbito dessa narrativa, diante de um instinto animal que pulsa frente ao objeto de desejo. O estímulo pulsional, como entende Freud (2014, p.19),

³⁷ Município do Estado do Amazonas matizado pela presença indígena da etnia Sateré- Mawé.

“não advém do mundo exterior, mas do interior do próprio organismo”. Em outras palavras, o mito do boto, como um ser erótico e namorador, guarda uma força imaginal, inteligente, centrada nas pulsões ou nos instintos, se quisermos olhar para o cetáceo como animal.

Essa percepção do animal como um ser de pulsão erotizante e erotizadora é ilustrativa daquilo que Agamben (2009, p.64) entende por contemporâneo, ou seja, “aquele que recebe em pleno rosto o facho de trevas que provém do seu tempo”. Não só os humanos são densos de pulsão, também os animais desenvolvem instintos pulsionais. Vivem numa relação de “prazer com as oscilações nas grandezas dos estímulos que atuam sobre a vida anímica” (FREUD, 2014, p. 23).

Na rapsódia do boto narrada por Mário Carvalho, aparece o feitiço como um elemento primoroso na arte de sedução do cetáceo, a saber:

Olha, a moça era magrinha, mas, nós, três machos fortes, acostumados no trabalho pesado, não conseguimos segurar ela. Parece que ela estava, assim, lisa, escorregadia e com muita força. E quando a gente achou que estava seguro, sob controle, o negócio piorou nas três, elas sentiam ele, pulavam, gritavam. Eu não vi nada, mas a gente pressentia rapaz, eu me arrepiava todinho. Uma senhora mais velha da comunidade disse que era o boto, e tudo aconteceu porque elas estavam menstruadas e foram pular n'água (entrevista, 2017).

O feitiço é, por assim dizer, um elemento da natureza animista que vem se aliar à cultura, neste caso do boto, que desenvolve a libido e tem desejo sexual pela mulher. Trata-se, no dizer de Maffesoli (2014, p. 239), “de uma solidariedade orgânica própria das sociedades tradicionais, o espírito do tempo pós-moderno devolve aos diversos afetos um lugar de primeiro plano no ordenamento do todo social”.

Deve-se chamar atenção para a função social que o mito do boto possui no campo da sexualidade, mediada pelo jogo de sedução do enfeitiçador, que inebria a “presa” num processo de dominação, tal como percebemos nas sociedades falocêntricas. É sempre o homem que toma a dianteira no jogo da sedução, muito embora as mulheres apareçam como as provocadoras e insinuanes.

Na leitura da Igreja sobre a mulher no período do medievo, especialmente, na obra *Malleus Maleficarum* (Martelo das Feiticeiras), escrita em 1484³⁸, a figura feminina,

Corresponde ao arquétipo do pecado que abitava nos domínios da carne, do sexo, do prazer e dos sentimentos frívolos e maliciosos. As mulheres são seres que se deixam ludibriar pelo demônio – representada pela serpente – com grande facilidade. Na literatura pagã matricêntrica, a serpente é símbolo máximo da sabedoria, pois, além de representar a fertilidade é capaz também de se transformar em demônio para manipular seres vivos fracos, através da volúpia, da concupiscência e da permissividade (TORRES, 2005, p. 76).

Observe-se que, em ulterior consciência, é a mulher que aparece como a Eva venenosa, provocativa. É ela que em estado menstrual vai banhar-se no rio de forma insinuativa ou inadvertidamente, para dar vazão à libido do boto. É próprio da cultura patriarcalista fazer recair sobre a mulher toda a responsabilidade do mal que possa acometer prejuízo a si e ao seu grupo ou sua comunidade, tal qual percebemos no mito de Pandora da Alta antiguidade.

O mito do boto não é de raiz autóctone, foi trazido para a Amazônia pelos portugueses, no período colonial. Trata-se de uma adaptação do mito europeu conhecido como “o homem do cavalo branco, que aparece repentinamente em um lugarejo, seduz a moça e some misteriosamente sem que ninguém saiba quem é” (TORRES, 2009a, p. 170). É ressemantizado na Amazônia com o intuito de implantar o sistema patriarcal no Novo Mundo, assim como ocorreu com outros mitos indígenas no processo de encontro de culturas. Nesse processo de encontro entre as culturas europeias e indígenas ocorreu uma ressemantização, em que as culturas da Europa cristianizadas, encontrou-se com as culturas indígenas pagãs, formando um corpo híbrido (TORRES, 2005). Ao retornamos a narrativa sobre as peripécias do boto, feita por Mario Carvalho, chama-nos a atenção o cortejo que o animal faz a fêmea, em forma de despedida ou mesmo de perseguição. Vejamos:

³⁸ Esta obra foi escrita pelos inquisidores do Tribunal da Santa Inquisição, Heinrich Kramer e James Sprenger.

Passaram-se uns três dias nessa situação, e nós deixamos passar mais, elas ficaram mais calmas. Ai nós fomos deixar a mulherada lá em Barreirinha, elas eram lá de Barreirinha, e fomos acompanhando. E, sem mentira nenhuma eu vi o boto acompanhando a gente daqui das piranhas até o porto de Barreirinha, ela ainda tentou pular no rio, eu me segurei com ela. Rapaz, elas paravam um pouco, mas foi muito cansativo. Lá tinha umas senhoras que diziam que era para lambar elas com pião roxo, que era bom. Eu trazia pião roxo de braçada e dava lambada. Nós lambávamos, lambávamos e nada (entrevista, 2017).

Uma larga discussão a propósito desse enfeitamento prolongado pode ser observado na passagem do cru para o cozido ou da natureza para a cultura, como indica Lèvi-Strauss (1991). O cortejo que o animal faz a fêmea deita raiz na cultura ocidental do cavalheiro para com a dama. Isto corresponde a uma passagem do abstrato para o concreto, do ideal para a experiência.

No ritual de despedida das moças visível no cortejo que o boto faz a elas desde as piranhas até Barreirinha, “ora salmodia o mito, ora declama, e a recitação é quase sempre acompanhada de gestos e fórmulas convencionais” (LÈVI-STRAUSS, 2011, p.625).

A “canseira” ou o exaustivo cansaço que os homens remadores deram ao boto, “arrastando-o” até Barreirinha, representa uma lição desses homens de carne e osso ao cetáceo que, de forma acintosa, disputa com eles as mulheres. O boto foi desafiado por um grupo de homens, “para um teste de emulação fálica experimental” (MONTEIRO, 2001, p. 23).

Não nos causa estranheza o fato de o boto sedutor estabelecer paralelo com o mito do Jurupari circunscrito às tribos indígenas do Alto Rio Negro, sobretudo a etnia Dessana. A narrativa das peripécias do *Ipecaráua*, pertencentes ao conjunto dos mitos iuruparienses, descritos por Mario Ypiranga Monteiro, chama a atenção para o fato de que,

Ipecaráua ser o formoso dono do maior pênis do mundo. Costumava trazer seu pênis pendurado no pescoço, à guisa de emblema nacional, mas domado à força, porque não podia sentir o cheiro de mulher por perto nem longe. Fascinava-as, enfeitava-as, perdia-as. Tanto parecia verdade o dito e proclamado que, sabedoras das virtudes do estranho, as mulheres da tribo assanharam-se e uma delas teve a ousadia de pavonear-se toda para o lado dele, e ofendeu a dignidade do grupo e foi açoitada até a morte (MONTEIRO, 2001, p. 23).

Observe-se, pois, que nessa narrativa aparecem as defectibilidades de gênero bem definidas no âmbito do sistema patriarcal que erige suas ideias em torno do falo, requisitando para os homens uma soberania no campo da sexualidade. O falo é emoldurado no sistema patriarcal como símbolo de poder, um poder não de mando e comando sobre as mulheres, mas sobretudo, um poder de dominação, como escreve Bourdieu (2007) que é naturalizada e subjetivada. Isto com efeito, não aparece como dominação porque não mobiliza elementos de força e coerção, é suave, macia, adestradora.

A dominação como o feixe nucleador do poder adentra todos os meandros da sociedade, sem alarde, sem imposição, mas com um olhar disciplinar (FOUCAULT, 1993), ela se impõe de uma forma mansa, às vezes, de forma afetiva no trato para com as mulheres, tais como os adjetivos rainha do lar, flor, deusa, dentre muitos outros. De acordo com Soihet (1997, p. 72), as assimetrias de gêneros “nascem no interior do consentimento, quando a incorporação da linguagem da dominação é reempregada para marcar uma resistência”.

A falocracia, como se constata até mesmo nos mitos de origem indo-europeia, é reproduzida séculos a fio como uma forma de resistência androcêntrica, uma realidade cotidiana viva potencializada pelas próprias mulheres, que muitas vezes não se percebem no processo de denominação. O falo, ideologicamente construído e elaborado como instrumento de poder, mobiliza no seu exercício alguns elementos primordiais da cultura androcêntrica como o cortejo, “as cantadas”, as perseguições constantes, até o enfeitamento como aparece no mito do boto.

Atende-se, pois, para o fato de que as mulheres também têm seus jogos, suas artimanhas, seu jeito sedutor de ser. Algumas delas assumem sim a dianteira no jogo de sedução num processo de insinuação, o que, porém, não nos permite dizer que todas sejam assim, como propaga o patriarcado. Pagam um preço muito alto, é verdade, enfrentando a violência doméstica, chegando, em alguns casos, até a morte como aconteceu com as mulheres do mito do Jurupari. É assim que, as múltiplas nuances das relações de gênero não nos permitem vislumbrar uma sociedade de seres iguais.

3.2 As peripécias sexuais do boto e o engravidamento de mulheres na Amazônia

Há, no espírito humano, uma força imaginal capaz de construir e criar imagens, ideias, situações, contextos, sagacidades e uma infinidade de coisas que se estabelecem no imaginário como objeto do real, sentido e percebido. Estamos falando de uma fenomenologia da existência ou de uma poética do devaneio, como anotou Bachelard (2013).

Estas forças imaginativas, com efeito, se desenvolvem na mente humana de formas bem diferentes, seguindo pelo menos duas linhas, conforme explicita Bachelard (2013, p. 01): umas forças imaginativas “encontram seu impulso na novidade; divertem-se com o pitoresco, com a variedade, com o acontecimento inesperado [...]. As outras forças escavam o fundo do ser; querem encontrar no ser, ao mesmo tempo, o primitivo e o eterno”.

O mito é uma dessas criações e elaborações da imaginação humana que se põe no contexto comunitário com seus ditos e interditos, para explicar a existência e o moinho da vida. Não é uma mentira ou uma ilusão, é uma realidade vivida, percebida e apreendida, no processo imaginal. A mente humana é vetor de criação e, ao criar uma imagem, um objeto, uma ideia, armazena em sua memória esta criação como real. Ou seja, “o que os brancos chamam de futuro, para nós, é um céu protegido das fumaças de epidemia *xawara* e amarrado com firmeza acima de nós” (KOPENAWA; BRUCE, 2015, p. 494).

Os saberes tradicionais são verdades que orientam a vida em comunidade, atravessando gerações por meio de narrativas que deslindam conteúdos de moralidade circunscrito numa espécie de contrato de convivência no contexto das relações sociais. “Pode-se dizer que são acontecimentos estranhos, insólitas coincidências. Mas o passo seguinte é decisivo: produz-se um acontecimento que a razão não pode explicar” (TODOROV, 2006, p. 147). O mito não é desprovido de fundação heurística haja vista o amparo epistêmico que tem no edifício monumental de Lévi-Strauss, consubstanciado nos quatro volumes de *As Mitológicas*, que ganharam o mundo como referência epistemológica no campo da mitologia.

Os povos tradicionais indígenas e não indígenas, geralmente sem escrita, e que “erradamente chamamos de primitivos” (LÈVI-STRAUSS, 2000, p. 29), possuem um pensamento erudito no contexto de sua tradição, repassada oralmente por intermédio das narrativas, de geração em geração. Trata-se de uma forma poética tecida por dentro das construções morais, políticas, estéticas, éticas, artísticas, que se espraiam tecidas com fios culturais no processo de cognição. “É um pensamento intelectual”, nas palavras de Lévi-Strauss (IBIDEM, p. 30).

É, pois, neste âmbito do saber tradicional que compreendemos o mito do boto, vivente e atuante nos trópicos úmidos, com pujança e grande alcance social no âmbito do imaginário, em cuja centralidade repousa uma intenção. Para Husserl(1988, p. 33), “a intenção [...] é o que se ‘preenche’ e vem ao mesmo tempo a se ‘recobrir’ como a intuição; e que o conhecimento é, pois, enquanto resultado do processo de recobrir-se, essa própria unidade de reconhecimento”. E, acrescenta: “o preencher-se de um desejo se perfaz num ato que inclui uma identificação e a inclui como um componente necessário [...]. A intenção do desejo só pode encontrar a sua satisfação preenchedora por meio da transformação da mera representação do desejado, que a fundamenta” (IBIDEM, p. 41).

O mito do boto vivente na Amazônia é revestido de uma aura de intencionalidade no sentido de que busca encobrir os filhos nascidos das sexualidades proibidas, como veremos ao longo desta tese. No aspecto da sexualidade o mito apresenta uma carga de virilidade em cuja célula *matter* assenta-se o ideário patriarcal de supremacia masculina com judiciosa submissão da mulher. Atente-se, pois, não obstante, para o fato de que nesta suposta submissão encontra-se também um desejo e uma pulsão feminina, que mobiliza aspectos de subjetividade, que se entrelaçam aos afetos e amores, no evento do mito.

A narrativa do boto engendra uma antropologia do sensível captada por uma percepção que se permite ver as sombras ou o escuro, que a razão ocidental encobriu. Contemporâneo, diz AGAMBEN (2009, p. 63), “é justamente, aquele que sabe ver essa obscuridade, que é capaz de escrever mergulhando a pena nas trevas do presente”. O mito do boto ostenta um aspecto de virilidade e sedução assuntado numa cultura de

dominação masculina, representada pelo patriarcado. A intenção, consiste em “encobrir a luxúria e lasciva do clero, a libertinagem e abusos sexuais dos colonos e o incesto praticado por pais biológicos com suas filhas na tenra idade” (TORRES, 2009a, p. 170).

É possível, pois, percebermos que nas dobras engendradas pelo mito essa intenção principal é desdobrada em outras de ordem justificadora no âmbito da moral. A primeira está associada às tramas do patriarcado nas terras do Novo Mundo recém-conquistadas, pelos europeus, com explícita manipulação da mulher (enfeitiçamento) pelo boto, que a conquista e domina. A outra intenção é ancorada na deserção da paternidade, pois, o filho que nasce da relação da mulher com o boto, não tem pai em forma humana, é chamado pelo codinome “filho do boto”, o que justifica a ausência de pensão alimentícia e/ou outro tipo de auxílio do pai biológico. Voltaremos ulteriormente a este assunto. E, por último, o fato de a moça não sofrer sanção em sua comunidade pelo fato de ter engravidado, cuja justificativa de ordem moral assenta-se na ausência de consciência, já que se encontrava sob efeito de feitiçaria. A narrativa do boto dá conta de que,

Á noite o cetáceo sai das águas, transforma-se num garboso rapaz, grande dançarino e bebedor. Geralmente vestido de branco, tendo sempre um chapéu na cabeça, que esconde o orifício que revela sua condição de cetáceo (PINHEIRO, 2009, p. 136).

Esse rapaz distribui charme e simpatia, com molejo no andar e sedução no olhar. “Aparece na festa de forma sorrateira, ninguém o conhece na redondeza, e inicia um jogo de sedução com moças que se veem atraídas por tão incomum beleza, cujo olhar penetrante e sedutor as inebria deixando-as atrapalhadas em seu juízo” (TORRES, 2009a, p. 169). De acordo com esta mesma autora,

É comum na Amazônia as moças prepararem-se com banhos de ervas e unguentos para ‘azarar’ nas festas, encontrar um moço bonito com quem possam divertir-se e namorar. Esses banhos de erotização funcionam também como um protetor para o corpo, afastando os perigos de doenças e feitiços. É justamente isto que atrai o boto (TORRES, 2009a, p. 169).

Se, nos banharmos no rio da razão sensível, vamos perceber que há aqui um ladino jogo de sedução de ambas as partes. Não só o macho se investe de uma *poesis* do belo, que jorra vida e vigor insinuante, como também as fêmeas se põem no matiz da sedução com uma aura de subjetividade que transcende a si próprias. Trata-se dos sentidos como forma de razão. Aquilo que Maffesoli (2014), vê como a inteireza do ser.

Pinheiro (2009, p.136) prossegue com a narrativa chamando atenção para o fato de que,

Depois de apreciar o inebriante perfume e beleza por algum tempo, o boto convida a moça para dançar. Enfeitiçada é amorosamente conduzida para a praia, seu leito nupcial. Aqui, é a natureza que serve de cenário para os devaneios amorosos. Seu sêmen é capaz de engravidá-la mesmo quando está menstruada. Dessa relação, nasce uma criança – filho do boto. Curiosamente, em vez de ser punida por conceber um filho fora do casamento, passa ser a ainda mais aceita pelo grupo. Assim, a moral reguladora do lugar é sensivelmente alterada.

Deve-se perceber, nesta narrativa, o exímio desempenho do boto-homem como um cavalheiro que seduz, com seus brios e dotes de sedutor, tal qual acontece com o chamado “amor à primeira vista”, como ecoa na cantiga ocidental. Um sensível conquistador da estirpe de Dom Juan, da forma como o Ocidente embala o jogo de sedução no epicentro de uma arte, cantada e decantada poeticamente, frêmulas inclusive, nas telas de hollywood. A cultura androcêntrica, conforme Torres (2005), não admite a investida da mulher sobre o homem no jogo de sedução. Logo recai sobre ela o estigma da puta e libertina, isto porque elas não foram feitas para vencer e triunfar.

Note-se que a narrativa do boto apresenta o homem forte e poderoso no leito nupcial, tão heróico e imbatível, a ponto de engravidar a mulher mesmo se ela estiver na lua sangrenta. Esta é, pois, uma fina tessitura do tecido falocêntrico que estrutura a sociedade patriarcal. E, assim, vai sendo feita a reprodução da sociedade “com um alto grau de certeza, que o futuro permanecerá fiel ao presente e ao passado” (LÉVI-STRAUSS, 2000, p. 63).

Em nossa pesquisa de campo realizada com os moradores da comunidade Nossa Senhora das Graças do Limão de Cima, Município de Parintins, no Amazonas, aparecem os mesmos elementos da narrativa do boto, apresentada por Pinheiro (2009). Antônio da Silva (86 anos) expõe o seguinte relato:

Os antigos contam que nas festas das comunidades aparecia um moço vestido de branco e com chapéu. Diziam que era o boto, ele utilizava o chapéu para esconder o buraco na cabeça. Diziam que ele vem, dança, namora, bebe e se encontra com a mulherada. E, sem ninguém perceber, antes de amanhecer o dia ele volta para o rio. No passado se falava muito de mulheres que apareciam de filho e não se sabia quem era o pai (entrevista, 2017).

Henry Walter Bates que esteve na Amazônia no período de 1848 a 1859 é o naturalista que anotou os primeiros registros sobre o boto sedutor. Ou seja, quase cem anos depois da aplicação da Lei Pombalina na Amazônia³⁹, responsável pelo caldeamento da região com o sangue português e indígena. Estamos falando de um momento efusivo de evangelização dos povos indígenas com a chegada de várias congregações e institutos religiosos no território amazonense tais como os salesianos, os capuchinos e os padres do PIME- Pontifício Instituto da Missões Estrangeiras.

Esse dado sobre a chegada de novos institutos religiosos no Amazonas é significativo nesta análise, na medida em que evidencia o aumento de clérigos, cujas sexualidades contidas e proibidas, contribuem para dar mais pujança valoral ao mito do boto. Não menos significativo que este dado é o comércio sexual, posto em marcha na Amazônia, a partir do século XVIII como detectou João Daniel (2004), no âmbito da política de Marquês de Pombal. Trata-se da doação de meninas por seus pais a colonos portugueses em troca de alguma quinquilharia, por um lado, e a prostituição de moças, por assim dizer, em troca de melhor sobrevivência na sociedade colonial, por outro lado (TORRES, 2005).

³⁹ A política pombalina que transcorreu no período de 1757 a 1758, consubstanciada no Diretório, expedido pelo Governador do Pará Francisco Xavier de Mendonça Furtado, abrangeu o Estado do Maranhão e Grão-Pará, e mais tarde se estendeu a outros estados do Brasil.

Quando Elizabeth Agassiz, no século XIX, se encheu de espanto ao ver crianças sem pai em Tefé e Maués, municípios do Amazonas, o mito do boto já havia se espreado na Amazônia profunda. O lastro e pujança deste ser vivente é constatado na narrativa de Maria Conceição Vasconcelos (73 anos), moradora da comunidade Nossa Senhora das Graças do Limão de Cima, locus de nossa pesquisa. Ouçamo-na:

A história de boto que eu conheço bem é de uma família lá do Paraná do Ramos. Morava lá só o pai, a mãe e as filhas, e todas as noites ia lá um boto na forma de rapaz, namorar com uma delas. Dizem que ela gemia e tudo. Quando o boto saía ela ficava meio doente, até que um dia o pai foi ficar na espera do rapaz, na porta. Quando ele apareceu o pai cacetou o homem. Ele correu e caiu na água, no outro dia amanheceu um boto morto debaixo da ponte (entrevista, 2017).

Observe-se que a narrativa de Conceição Vasconcelos retrata um quadro de namoro emoldurado nos cânones da moral ocidental, de namoro na porta da casa dos pais da moça, enfim, uma situação de normalidade como exige essa convenção social. Não fosse o estado doentio provocado na moça não teria provocado o desfecho com morte. Há sempre um elemento do animismo e do selvagem presente na relação com o boto, proveniente do enfeitiçamento causado à moça.

Poder-se-ia pensar, a propósito da relação dos afetos e dos amores, que entrelaçam duas pessoas de forma intensa e avassaladora, que não se trata necessariamente, de um aspecto reimoso do feitiço do boto, mas sim de um estado febril de paixão, tal como acomete os adolescentes em estado de elevada pulsão, não só sexual, mas também de amor. Para Lévi-Strauss (1985, p. 170), “o mito aparece como um sistema de equações em que os símbolos, nunca nitidamente apercebidos, entram por meio de valores concretos, escolhidos para dar a ilusão de que as equações subjacentes são solúveis”.

Morin (2001, p. 10), é enfático em dizer que,

Nosso cotidiano vive sempre em busca de sentido. Mas, o sentido não é originário, não provém da exterioridade de nossos seres. Emerge da participação, da fraternização, do amor. O sentido do amor e da poesia é o sentido da qualidade suprema da vida. Amor e poesia, quando concebidas como fins e meios do viver, dão plenitude de sentido ao ‘viver por viver’.

Cumpra-nos aditar, com base na narrativa de Conceição Vasconcelos, que o mito do boto segue o ritual de cumprimento da função social que lhe foi confiada que consiste primeiramente no namoro da moça, para depois engravidá-la, tal como manda o figurino da moral societal. Estamos num tempo, afirma Derrida (2011, p. 12), “que se torna fabuloso ou mítico”.

Um lampejo do boto sedutor aparece no relato de Rinara Nívea (44 anos), moradora da comunidade Nossa Senhora das Graças do Limão de Cima, onde se processa a nossa pesquisa. Vejamos:

Uma vez fui pescar com o Mário e quando estávamos lá pescando eu pedi para ele para voltar, porque minha menstruação tinha voltado, então retornamos. Na volta os botos atacaram a gente e quase alagaram a canoa. Graças a Deus chegamos bem, a gente andava no remo. Eu cheguei e fui pulando para a terra com medo (entrevista, 2017).

Poder-ia dizer que o mito é a pedra de toque do saber tradicional da Amazônia, assim como a ciência é a pedra angular do pensamento moderno no Ocidente. Assim como para Da Vinci “a arte é a rainha de todas as ciências”⁴⁰, o mito é a alma de todo saber tradicional (TORRES, 2015).

Enquanto que a ciência se faz enunciar por intermédio do discurso científico *ipso facto*, ancorado numa *ratio* canônica, o mito é articulado pela vivência do mundo da vida, em cujo imaginário social faz sua morada. Estamos direcionando, junto com Carvalho (1997, p. 13-14), uma crítica à ciência ocidental “paramentada por fatores ‘objetivos’, desprovida de subjetividades, imagens, mitos e símbolos, sem erros”.

O boto amazônico é, em ulterior consciência, um ser pulsante no imaginário social dos povos tradicionais desta região. Não se enuncia em telas de cientificidade, ele vive, povoa, saltita no imaginário. A sua epifania se expressa, em primeiro lugar, na mente humana, não como uma miríade ou fantasia, nem como uma miragem, ocorre de forma concreta tal como constatamos na fala de Rinara Nívea.

⁴⁰ Ver Eduardo Lima. Da Vinci: todas as faces do gênio (Dossiê). Revista Super Interessante, 2015.

Pode-se inferir, a partir da narrativa retromencionada, que o boto é enunciado pelo saber tradicional consignado na lua sangrenta ou no evento da menstruação. Note-se que o fio que desencadeia o medo ou o calcanhar de Achiles de Rinara Nívea, é o retorno do fluxo menstrual, catalizador da investida sedutora do boto. Este símbolo de feminilidade, é, pois, o evento epifânico do boto que se manifesta enunciando sua virilidade. O símbolo, como sugere Durand (2002, p. 41), “é sempre o produto dos imperativos biopsíquicos [...] do meio”, algo construído como imagem no imaginário social. Também Maffesoli (2014, p. 14), chama a atenção para a necessidade de se atribuir “importância aos sentidos e ao sensível”.

A menstruação, elemento biológico, circunscrito ao espectro da fertilidade da mulher, sua condição de reprodutora, remete para o desejo sexual do macho, que é incitado para a cópula. Mário, personagem citado por Rinara Nívea, se refere àquele fenômeno da investida do boto nos seguintes termos:

Um dia eu fui pescar com a mulher, aí eu perguntei, mas tu não estás menstruada? Ela disse: não. Já foi. Então eu peguei a arpueira⁴¹ porque lá dava bem pirarucu. Também levei a malhadeira para o peixe miúdo. Nós atravessamos o Paraná do Ramos e fomos pescar lá do outro lado. De repente quando estávamos colocando a malhadeira ela disse: Mário, a minha menstruação voltou. Aí tirei a malhadeira rápido e pior que acho que era por causa da menstruação que deu uma panema⁴² porque não pegou nada de peixe. Mas, rapaz, só deu tempo de tirar a malhadeira e o vermelhão⁴³ começou a soltar o rebojo debaixo da canoa, ele rondava ao redor da canoa. Viemos para casa e aquele boto perseguindo, quanto mais eu batia com o remo para assustar, mais o bicho perseguia. E o boto nunca está só, cada vez mais chegavam outros botos. Chegamos em casa e a mulher subiu a ribanceira (Mário Carvalho, 41 anos, entrevista, 2017).

⁴¹ Apetrecho de pesca utilizado pelo pescador na Amazônia. A arpueira é uma vara de madeira de dois a três metros em média e, uma linha de cinco metros, com um arpão na ponta para arpar, ou seja, atingir caças e pescas.

⁴² Refere-se ao mito da Panema, segundo o qual, mulheres menstruadas tornam infrutífera a pescaria.

⁴³ Trata-se de um tipo de boto existente na Amazônia. É vermelho e não cor de rosa.

Não surpreende, a propósito dessas duas narrativas, que o boto amazônico ocupe no imaginário coletivo um espaço tão picante, vivaz, que poucos mitos mantêm no *panteon*. Não é a nossa intenção, neste estudo, questionarmos se é verdadeiro ou não o fato de o fluxo menstrual ser o elemento capaz de desencadear a pulsão sexual do boto.

O que nos move é a essência ou o conteúdo do mito, sua célula vital, sua função social. O signo como compreende Durand (2002), não é a coisa. Ele é a representação da coisa. Ou seja, não é o animal boto *per si* que contém elementos da sedução, por assim dizer, é o que ele representa, a aura com a qual ele está investido. Aura, nos termos de Benjamin (1984) é o fulgor, o brilho, daquilo que a representação do objeto pode proporcionar.

É, pois, na fecundidade desse debate dialógico (MORIN, 2003), entre o signo, a imagem e a aura, que compreendemos a pertinência e a vivacidade do boto. E não esqueçamos aqui o papel seminal desempenhado por ele no mundo da vida “ribeirinha”, ou melhor, na vida dos povos tradicionais como vimos assinalando ao longo deste estudo. Boto é um animal da espécie dos cetáceos, já o boto amazônico, sedutor, é um conceito, um pressuposto, inscrustado na memória e estudado pela ciência. Existe o boto como um dado primeiro, depois vem a boticidade do boto, se podemos chamar assim, isto é um conceito.

Depois vem a forma do boto que, num diálogo com a filosofia platônica⁴⁴, poderíamos indagar para que serve o boto. O boto enquanto mito serve para explicar uma realidade, possui uma ordem moral, um entendimento. Esta é a forma do boto amazônico e esta forma determina a sua função.

Numa perspectiva aristotélica⁴⁵, poderíamos, pois, indagar, quais as condições que permitem conhecer a função do boto. Em que aura benjaminiana ele se assenta. E, como diz Foucault (2008), eu só posso conhecer tendo como mediação o signo. A aura luminosa do boto é o patriarcado que se metamorfoseia de várias formas. Neste caso é

⁴⁴ Ver Platão. Vida e obra (1991).

⁴⁵ Ver Aristóteles. Vida e obra (1987).

para acobertar o sexo proibido, no início do mito, no século XVIII, era para encobrir o sexo praticado por sacerdotes católicos, missionários, que vieram para a Amazônia realizar trabalho de cristianização.

Torres (2005) é enfática em vincular o boto mitológico à construção da cultura patriarcal na Amazônia. Construir-se-ia nestes rincões o patriarcado em seu verniz central, que é a virilidade, sob a qual o macho faz valer a sua dominação. A virilidade é posta em exercício por intermédio da sedução erotizante. Para Bataille (2017), o erótico encontra-se dentro do estético, das relações sociais humanas do coração, do corpo, do sagrado. O erotismo não se inscreve só no âmbito sexual como assinalamos desde o início de nossa reflexão. Quem o torna unicamente sexual é o falo como expressão de poder.

Maffesoli (2014, p. 237), ao referir-se ao corpo social arremata este discurso dizendo que, “acreditávamos ter superado esta tradição ‘erótica’, isto é, essa sedimentação das paixões e emoções coletivas, e eis que ela refaz um inegável retorno em força”. O corpo erótico do boto não é ser, mas é um vir-a-ser. É um signo que representa a virilidade sexual, o falo, e enquanto tal é um devir, não é, está sempre sendo.

Observe-se que o boto não aparece, é misterioso, ele ronda a canoa, faz rebojo debaixo dela, como Mário nos narrou, mas não se mostra. Também quando transformado em homem com o chapéu na cabeça, bebedor (PINHEIRO, 2009), e conquistador de moças incautas (TORRES, 2009a), o boto é misterioso, poucos o veem. Logo desaparece da festa, do arraial da comunidade. Seduz a moça e a leva para a praia onde ocorre a cópula e o engravidamento.

O que subjaz de abstração dessa oralidade é o fato de que o signo é arbitrário, é uma invenção. E, como diz Derrida (2011), a oralidade pode dar conta das coisas. A palavra escrita pode não dar conta de tudo, mas as narrativas, o mito, pode salvar a razão como percebeu Platão (1991).

Há no evento da investida sexual do boto, narrado por Mário, não necessariamente uma sanha sedutora, mas sim o desencadeamento de uma pulsão contundente que mostra “na pegada do macho, brusca, forte, selvagem, que o homem não deve ser preterido porque fere seus brios, atinge negativamente a sua virilidade” (TORRES, 2005, p. 89). Ou seja, esta pegada forte do macho é sintomático da dominação masculina, rearticula

os caracteres de formação cultural gravados de forma indelével em sua mente (BOURDIEU, 2011). Essa educação sexista é responsável pela formação da dominação na mente do menino e, posteriormente, do homem.

É, pois, sob esse influxo de uma formação masculina patriarcalizada, marcada pela dominação, que o boto aparece no imaginário coletivo como um ser que persegue a mulher, tal qual muitos homens o fazem até saciar o seu desejo. Note-se que a investida do boto, conforme aparece na narrativa de Mário, não deixa nada a desejar à investida de alguns homens, que não aceitam o não como resposta. Trata-se aqui, não de sedução, insistimos mais uma vez, mas sim do poder do falo, daí Saffioti (1987) dizer que vivemos numa sociedade falocrática.

Se, com efeito, continuarmos pensando o boto narrado por Mario como um mito, em cujo signo reside a aura da masculinidade, compreenderemos que o cetáceo perseguidor de mulher no rio Paraná do Ramos, no Amazonas, foi elevado à categoria de macho humano, mitológico, é bem verdade. E, se, assim continuarmos examinando esse episódio, vamos perceber que há uma pulsão sexual no boto. Para Freud (2014, p. 33), são inúmeras as pulsões sexuais, “além de múltiplas fontes orgânicas [...]. A meta a que cada uma delas aspira é a obtenção do prazer do órgão; somente após terem completado a síntese é que se põem a serviço da função reprodutora”.

Se, por ventura, o macho for preterido pela fêmea e não realizar o seu desejo ele se revolta, fica indignado, não aceita a rejeição. Então, fará recair sobre ela seu furor, difamando-a e/ou repudiando seus atos e tudo o que é relacionado a ela (TORRES; OLIVEIRA, 2013). No caso de o boto não conseguir realizar o seu desejo, ele lança uma energia negativa sobre a mulher, objeto de seu desejo, fazendo-a sofrer de tontura, dor de cabeça e, não raro, tem juízo (mente) avariado. Em Freud (2014, p. 35), a pulsão tem “os seguintes destinos: a reversão em seu contrário, o retorno em direção à própria pessoa, o recalque e a sublimação”.

Em se tratando de uma pulsão sexual avassaladora, com investida cega e abrupta, não ocorre o recalque nem sublimação do sexo, posto que o homem não aceita a rejeição, ele, “não leva desaforo para casa”. Ou seja, a pulsão não retorna para si próprio, ele resolve essa pulsão de forma agressiva e rancorosa. Isto é, ocorre uma reversão da pulsão em seu contrário com inversão do conteúdo. Em outras palavras, “a inversão de

conteúdo pode ser encontrada no caso único da transformação do amar em um odiar” (FREUD, 2014, p. 35).

O boto, que aparece na narrativa de Mário, não realizou o seu desejo, no entanto, ocorreu uma panema na pescaria do casal Mário e Rinara, que voltaram para casa sem peixes. A panema, conforme Galvão (1976), é uma maldição que recai sobre a pescaria caso esteja no evento da pesca alguma mulher menstruada. Essa energia negativa da panema que torna infrutífera a pescaria pode estar associada ao boto com o seu feitiço e animismo. Resta saber, outrossim, se Rinara sofreu dores de cabeça ou outros problemas em sua saúde.

Estas discussões e os ensinamentos que retiramos dela nos arrebatam para o século XX com a descoberta do inconsciente por Freud que descentralizou o pensamento ocidental. A teoria de Freud, diz Hall (2015, p. 23), dá conta de que “nossas identidades, nossa sexualidade e a estrutura de nossos desejos são formadas com base em processos psíquicos e simbólicos do inconsciente, que funcionam de acordo com uma ‘lógica’ bem diferente daquela da razão”.

É preciso, pois, haver uma nova aliança entre ciência e mito. Torna-se premente exorcizarmos a obcecância que nos amarra à enunciação da ciência sob a avidez canônica do discurso científico. Há “necessidade de restaurar uma rede conceitual [...], para captar novos fenômenos num arcabouço cognitivo, com a finalidade de salientar características que de outro modo seriam imperceptíveis” (BAUMAN, 2015, p. 78). O mito do boto é um saber que ilumina o entendimento sobre a realidade vivida na Amazônia profunda, especialmente pelas mulheres destes rincões, que sofrem assédio sexual de homens casados, irmãos, primos, padrastos e até pais biológicos.

Esse saber é explicativo da fundação da cultura patriarcal na Amazônia, nos idos do século XVIII, trazido pelos colonizadores portugueses por dentro das crenças religiosas, das lendas, fábulas e mitos. O mito é um saber e não conhecimento. O conhecimento se inscreve no âmbito da ciência, enquanto que o saber se inscreve no contexto da tradição, da memória, da experiência. São saberes tradicionais.

O testemunho moderno, em sentido enfático, já não extrai força da autoridade de uma época passada, iluminista e ilustradora. Estamos, outrossim, no tempo contemporâneo de uma razão sensível que evoca o ser emocional e de erotização aquele

que se desloca e se reinventa revestindo-se de novas subjetividades. Ressurge, então, com muita força o mito como uma ecologia de saberes preche de significados que se desdobram no mundo da vida.

3.3 O boto sedutor e sua função social na Amazônia

A Amazônia é uma territorialização que se espraia para além da espacialidade e do tempo ocidental. Territorialização aqui entendida em sua expressão identitária, em sua pertença interétnica, em sua fricção multicultural e de relações sociais construídas no dorso dos saberes tradicionais, hoje, denominados talvez de forma inadequada de etnossaberes. No espectro da especialidade poder-se-ia dizer que essa região comporta um patrimônio cultural tangível e intangível.

A racionalidade dos povos tradicionais da Amazônia profunda, como vimos assinalando ao longo deste estudo, assenta-se nos saberes de seus mitos e ritos passados de geração a geração. Deve-se perceber que no processo de encontro de culturas, ocorre a ressignificação de certos valores sem, contudo, perder seus substratos e significados simbólicos. Os mitos, ainda que passem por ressignificação ao longo dos tempos, não perdem sua função social enquanto explicativo de uma certa situação ou realidade.

O mito, conforme Torres (2017, p. 23), “utiliza-se de uma dobra para explicar como determinada coisa surgiu, ele funda alguma coisa, é uma possibilidade visionária que busca explicar uma situação”. E não esqueçamos aqui o papel seminal desempenhado pela tradição da oralidade que se encarrega de dar vida e atualidade ao mito.

O mito supõe uma ambiência de discursividade para sobreviver, exige a existência de locutores e interlocutores, para se pôr numa relação de pertencimento com a comunidade. Os locutores são os sujeitos tributários da tradição, os guardiões da cultura, os velhos e velhas da comunidade que se encarregam da disseminação dos valores arquetípicos e da oralidade tradicional transmitida às novas gerações. Os interlocutores, com efeito, são os agentes receptores da tradição com os quais o mito vai dialogar e estabelecer relações sociais.

Mikhail Bakhtin (1895 – 1975), desenvolveu com primazia uma teoria sobre as realidades humanas, apresentando a linguagem como elemento fundante do discurso e, por meio dela, as relações com o sujeito, sociedade, estética e a ética.

De acordo com Faraco et al (2007, p. 31),

Bakhtin considera o dialogismo o princípio constitutivo da linguagem e a condição do sentido discurso. Insiste no fato de que o discurso não é individual, nas duas acepções de dialogismo (que ele apresenta) não é individual. Não é individual porque se constrói entre pelo menos dois interlocutores que, por sua vez, são seres sociais; não é individual porque se constrói como um ‘diálogo entre discursos’, ou seja, porque /mantem relações com outros discursos.

A discursividade que o mito evoca deslinda-se numa poética de entendimento da vida, uma etnopoésia que entoava um canto novo (TORRES, 2015), ou como diz Kopenawa e Albert (2015) aquilo que me faz sonhar com a floresta. Com efeito, deve-se atentar para o fato de que nesta discursividade mitológica estão presentes elementos que não se encaixam numa estética da vida, entendida aqui como o belo e a poesia doce e harmoniosa que embala a alma. No mito do boto, reaparecem transvestidos, os temas do incesto, da deserção da paternidade e da passagem da natureza para a cultura.

O mito do boto aclimatado na Amazônia engendra uma função social bem assinalada no âmbito da ocultação de paternidade de crianças, como apontamos anteriormente. Os filhos sem pai que nascem nas comunidades tradicionais da Amazônia, acabam recebendo a paternidade do boto. É o que podemos perceber nos relatos recolhidos na comunidade Nossa Senhora das Graças do Limão de Cima, *locus* de nossa pesquisa. Perguntamos a uma moradora da comunidade se ela tinha conhecimento da existência de algum filho de boto naquelas paragens, ela respondeu o seguinte:

Aqui na comunidade sempre houve moças que engravidaram e nunca se soube o pai, muitos falam que são filhos do boto. Só sei dizer que essas moças deixaram de frequentar a comunidade e muitas depois de adultas se mudaram, dizem que foram pra Manaus e outros lugares (Jacira Souza, 70 anos, entrevista, 2017).

Essa discussão e as dobras que se apresentam no tempo contemporâneo repõem no debate um tema que aparece nas escritas sobre a formação do pensamento social da Amazônia, desde o século XIX, com Bates (1848-1859), Wallace (1848-1852) e Agassiz (1865-1866).

A deserção da paternidade ou paternidade negada é bem destacada nos escritos destes viajantes. Agassiz (1975) delineia no seu diário de viagem o seguinte quadro sobre filhos sem pai que ela observou nos arredores de Manaus (Lago do Janauari), mas também nos municípios de Maués e Tefé onde ela estabeleceu maior proximidade com as mulheres. Vejamos:

Quando me apresentaram a moça, como eu lhe pedisse notícias do pai, pensando que fosse um capitão ausente, a mãe me respondeu sorrindo e com maior simplicidade: 'não tem pai, é filha da fortuna'. Por sua vez a moça me mostra os seus dois filhinhos, duas criaturinhas um pouco menos escuras que a mãe, e, à minha pergunta se o pai também estava no exército deu a mesma resposta ingênua: 'não tem pai (AGASSIZ, 1975, p. 166).

E segue a naturalista dizendo:

É habitual que as mulheres índias de sangue mestiço falem a cada instante de seus filhos sem pai; isso num tom sem queixa nem tristeza, e, pelo menos na aparência, sem qualquer consciência de vergonha e de culpa, como se o marido estivesse morto ou ausente. Eis um fato de mais triste significação por denotar a mais absoluta deserção do dever (IBIDEM, p. 166).

Essa situação dos filhos sem pai parece causar impacto à Elizabeth Agassiz, viajante norte-americana que participou da expedição financiada por Nathaniel Thayer, que deu origem à Viagem ao Brasil: 1865 -1866, liderada pelo naturalista Louis Agassiz e que esteve no nosso país realizando coleta e estudo de espécies animais, sobretudo os peixes. Elizabeth é esposa de Louis Agassiz e, era este o papel dela na expedição, o de esposa do chefe da expedição. Não obstante, pelo fato de ela ter feito anotações minuciosas no seu diário de tudo o que acontecia no cotidiano da expedição, escreveu

junto com o marido o livro *Viagem ao Brasil*, que não teve inicialmente a pretensão de ser um livro científico. É, pois, nas minúcias da narrativa de Elizabeth e na efetividade do seu olhar de mulher que detectamos o tema da deserção paterna.

É factível nessa situação de deserção da paternidade as raízes do patriarcado ramificadas no Novo Mundo, como assinalamos no início dessas discussões. A dominação masculina, como situa Bourdieu (2007), opera sob o fluxo do simbólico, ou de um significante. Para Durand (2002), isto institui significados. O patriarcado possui uma aura judaico-cristã de representação do masculino como expressão do superior, do bom, do civilizado, a quem todos deveriam reverenciar.

A chegada dos conquistadores e depois deles os colonos enviados por Portugal para a Amazônia, se fez acompanhar por um forte verniz patriarcal, especialmente, no que diz respeito ao abuso sexual das índias, fato que se pôs na região desde o século XVIII, quando o padre João Daniel identificava que “era brutal a lascívia e monstruosa a desenvoltura [...] com que homens usaram e abusaram do sexo feminino, com tanta lassidão” (DANIEL, 2004, p. 263).

Chame-se atenção para o fato de que o abuso sexual é sempre acompanhado da dominação do macho sobre a fêmea no caso do envolvimento em meio a sedução e cópula, seguido do desprezo da mulher pelo homem abusador. Despresa a mulher abusada junto com o filho que ela carrega. O estranhamento de Elizabeth Agassiz frente ao fato de o filho sem pai não importar à mãe, que o vê como o “filho da fortuna”, deve ser visto por fora dos cânones da moral burguesa da família nuclear e do casamento judaico-cristão. As etnias não possuem regime de moral baseado nos cânones ocidentais, suas constituições sociais e transcendentais de moralidade atendem à ordem de suas cosmogonias e teogonias, diferentes, portanto, da visão de Agassiz.

Ser filho da fortuna significa ser um filho dado a ela pela vida, pela sorte. O sorriso da jovem mãe é um sorriso de felicidade, de alegria, por ter sido agraciada com os filhos. Mauss (2013, p. 73) considera que, em princípio, “toda dádiva é sempre aceita e mesmo louvada [...]. Ao aceitá-la a pessoa sabe que se compromete”. Compreender esses valores diferentes dos valores ocidentais supõe uma “mobilização de formas de pensar diferentes, com outras composições” (STRATHERN, 2006, p. 47). E a forma de pensar

diferente, neste caso das nativas amazonenses observadas por Agassiz, exige o diálogo com o saber tradicional, responsável pela formação da visão de mundo dessas mulheres.

Aquela jovem mãe que sorri para Agassiz não está preocupada com o pai de seu filho, isso não é um valor para ela, não é um pecado ser mãe solteira, posto que ela não se encontra sob o jugo da moral judaico-cristã, como dissemos a pouco. Ela não é uma moça ingênua, coitadinha, ela apenas segue outros rigores morais. A ddiva é, pois, um dos valores que as nativas cultivam no plano mitológico de sua moral. Na ddiva, diz Mauss (2013, p.38), “misturam-se as almas nas coisas, misturam-se as coisas nas almas. Misturam-se as vidas”.

Lembre-se que o contrato social no Ocidente é uma realidade que se institucionaliza com a efervescência do Estado Nacional valendo para as grandes civilizações. O Brasil encontrava-se, ainda, sob o jugo da colonização de Portugal. As leis começaram a ser elaboradas com maior atenção a partir dos anos de 1930. E, mesmo nesse período, os infantes não contavam com a proteção por parte do estado brasileiro. É muito recente a criação do ECA – Estatuto da Criança e Adolescente, instituído em 1990, tendo por base a conquista que este segmento social obteve na constituição de 1988. O ECA constitui-se hoje no marco regulatório dos direitos da criança e do adolescente, inclusive o direito de paternidade.

Uma pesquisa de mestrado realizada por Rônisson de Souza Oliveira⁴⁶, nos cartórios do município de Tefé, no Amazonas, detectou no período de 1998-2008, a existência de 27.105 registros civis de nascimentos. Em 9% (2,439) desses registros não foram encontrados nomes dos pais, portanto, com deserção de paternidade. Posteriormente, 5,6% (139) registros foram refeitos com reconhecimento da paternidade e desses 0,5%. (13) foram cancelados, perdendo a validade jurídica. Do cômputo geral dos registros sem pai 93,9% permanecem sem o reconhecimento de paternidade (OLIVEIRA e FERREIRA, 2015).

Outros índices de filhos sem pai constatados nesta pesquisa dizem respeito aos municípios de Alvarães (1,76%), Marãã (2,58%), Uarini (3,94%) e a capital Manaus (0,82%). Todos com base no universo de 2.439 registros em cada um desses municípios

⁴⁶ Dissertação de mestrado apresentada junto ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Amazonas, 2014.

(IBIDEM, 2015). A infância, como anotou Fernandez (2012, p. 42), “tem sido marcada por um não reconhecimento”.

Retomando o fio condutor de nosso diálogo com os etnossaberes, em relação ao mito do boto, indagamos a um outro participante de nossa pesquisa se o boto sedutor ainda aparecia em sua comunidade. Antônio da Silva (84 anos) revela o seguinte: “Olha, ainda aparece gente procurando olho de boto seco que serve de amuleto para dar sorte à mulherada. Então. É porque o boto existe e anda por aqui” (entrevista, 2017).

E acrescenta:

Muitos utilizam os órgãos sexuais da bota e do boto para apetite do sexo. Houve um tempo aqui que vinha um compadre lá do Lago do Estácio que matava o boto e fazia vários negócios [...]. E vinha gente aqui fazer encomenda das partes do boto (2017).

Não resta dúvida o fato de ser o boto um animal erótico e erotizante. Erótico porque incorpora uma representação de eros em seu sentido de afetividade e vazão do amor carnal, “o elo entre corpos [...], a partir das paixões e das emoções repartidas” (MAFFESOLI, 2014, p.94). O boto é erotizante porque emana sedução, inspira atração sexual, é fálico. Para Freud (2014, p. 33), “existem pessoas [...] que se revelam exatamente como sexuais, mas que com isso prescindem por completo dos órgãos sexuais ou de uso normal”.

Lourenço da Silva (53 anos), um outro informante de nossa pesquisa chama a atenção para esse aspecto erotizante do boto nos seguintes termos: “O boto faz bandalheira com as mulheres. Ele judia delas fazendo ronda ao redor da canoa, deixando as mulheres aflitas” (entrevista, 2017).

Em análise anterior evidenciamos este aspecto da judiação do boto e retornamos aqui para reforçar a ideia da erotização que emana deste animal fálico das águas. De início é preciso compreendermos a utilização psicológica do animal fálico das águas no campo da sedução humana. Ora, é necessário que seja construída toda uma aura em torno do boto para que seja confirmada a sua sanha namorada e a sedução de moças incautas. Bachelard (2013, p. 23) considera que o rosto humano é antes de tudo o instrumento que serve para seduzir. Mirando-se, o homem prepara, aguça, lustra esse rosto, esse olhar, todos os instrumentos de sedução”. Ora, uma vez que o boto em estado

natural não possui o rosto como instrumento de sedução, ele lança raios de sedução e investida do macho sobre a fêmea de outra forma. Rondar a canoa onde está a fêmea é, pois, uma de suas armas de sedução. Associado a este rito de sedução e investida está o fluxo menstrual que, conforme Antônio Silva, é um chamariz para o ataque do boto à canoa e à ponte onde a mulher menstruada encontra-se lavando roupa. Ouçamo-no: “Uma vez lá no Limão eu me alaguei. E tinha uma mulher de bode² na canoa. Quando a mulher estava lavando roupa de bode⁴⁷, o boto bate na ponta e deixa a mulher tonta. Ele judia da mulher” (entrevista, 2017).

Poder-se-ia dizer, com Bachelard (2009), que estamos diante de uma imaginação criadora, não necessariamente um devaneio, mas uma imaginação assimilada e aclimatada no nicho onde se construiu as características do mito. Neste caso, nos beiradões da Amazônia, onde se firmou a ideia do boto sedutor. A menstruação como vimos anteriormente é um elemento impuro ligado à tradição judaico-cristã, assentado no patriarcado religioso que vê a mulher como um ser de segunda categoria pelo fato de ela possuir ciclo menstrual, responsável pela reprodução da vida (TORRES, 2005). Evidentemente, que o evento da menstruação representa um forte elemento utilizado para depreciar a mulher, firmando a ideia de menor, fraca e incapaz. A dominação masculina se alimenta dessa suposta inferioridade da mulher.

Nessa contextura e ambiência de construção do mito do boto com sua imagem de figurativa, ou seja, do animal que se “ingera⁴⁸” em gente, aparece o significado que o mito engendra, sua função social. Quando perguntamos a Jacira Pinto de Souza, moradora da comunidade de Nossa Senhora das Graças do Limão de Cima, se ela acredita no mito do boto, ela nos responde da seguinte maneira:

⁴⁷ Bode é uma expressão popular para se referir à menstruação ou à mulher menstruada.

⁴⁸ Ingerar é o ato de um animal se transformar em gente, em pessoa humana.

Eu acredito em homem e mulher sem vergonha, homens que abusam das mulheres, incluindo o próprio safado do pai, também os patrões donos de gado e de grandes fazendas, que engravidam as cunhantães filhas dos trabalhadores. Até as mães não contam porque se trata do patrão. Às vezes eu dou até razão para aqueles que chegam na comunidade, perguntando se fulano é filho de boto. A gente que mora aqui onde tem muito boto na beira do rio, serve de caçoada para o pessoal da cidade (entrevista, 2017).

A voz e os relatos dos sujeitos desta pesquisa que vivem a experiência cotidiana na comunidade tradicional onde moram dão o tom dos problemas e das defectibilidades das relações de gênero, nesse espaço da Amazônia profunda. Atende-se para o fato de que há problemas de ordem moral nessa comunidade, que não é só aquele do abuso sexual de mulheres que engravidam de homens casados e comprometidos.

Há na comunidade o problema do incesto que se inscreve tanto no âmbito do tabu, circunscrito aos estudos de Freud (2012), quando nos cânones da moral ocidental. O tabu em Freud (2012, p. 42) é algo “inquietante, perigoso, proibido, impuro [...]. Assim, o tabu está ligado à ideia de algo reservado, exprime-se em proibições e restrições, essencialmente. A expressão ‘temor sagrado’ corresponde frequentemente ao sentido de tabu”. Ao que tudo indica as concepções freudianas do tabu estão circunscritas à proibição como algo diverso das religiões e da moral. Essas restrições “não procedem do mandamento de um Deus, valem por si mesmas [...]. As proibições do tabu prescindem de qualquer fundamentação” (FREUD, 2012, p. 42).

A fundamentação do tabu é obscura, desconhecida, como conclui o próprio Freud. Neste âmbito, não seria demasiado afirmar que o seu fundamento advém da própria vida, do grau de proximidade de parentesco e das relações de afetividade paternal e maternal que se estabelecem no ciclo da vida. Muitas etnias indígenas, como a Sateré-Mawé, não aceitam o incesto, é uma interdição de ordem moral (TORRES, 2014). Também nas sociedades ocidentais o incesto é uma interdição de caráter moral inspirado numa orientação judaico-cristã, em que o temor de Deus aparece como elemento central. É algo irracional e de elevado nível de violência simbólica contra a vítima de quem pratica o incesto. Trata-se, como explica Ricouer (2010), daquilo que não se pode esquecer, do mesmo modo que não devemos, ou não necessitamos lembrar.

Os moradores das comunidades tradicionais da Amazônia profunda parecem não se incomodar com certos casos de incesto em seu meio, talvez, por se tratar de casos isolados que no seu entendimento não afetam a vida da comunidade. Vejamos o que dizem alguns moradores ouvidos nesta pesquisa: “Tínhamos um vizinho que tinha várias filhas e sempre apareciam grávidas, mas nunca apareciam os pais. Acho que era o próprio pai delas que engravidava” (Jacira Pinto de Souza, entrevista, 2017). Um outro participante da pesquisa chama a atenção para o seguinte fato:

Aqui perto de casa no repartimento do Limão tem um homem chamado João Brandão, ele tem várias filhas que aparecem grávidas. Essas moças nunca saíam, nunca iam à comunidade. Dizem que era o pai delas que engravidava (Antônio Silva, entrevista, 2017).

Observe-se que o incesto é visto pela comunidade como algo que não lhes interessa, é privado, no âmbito de uma família, naturalizado. Esta é, pois, a fisionomia brutal do patriarcado cujo senhor se investe de um mandonismo que mantém a “ferro e fogo” a mulher sob seu domínio em meio à violência de toda ordem. Esta é uma das práticas da violência que faz “sangrar as relações de gênero na Amazônia” (TORRES, 2015, p.13). De acordo com Bandeira (2009, p. 16),” não se questiona a ausência do pai, aceita-se a condição de mãe”

Bourdieu (2007, p. 222), considera que “a dimensão simbólica da realidade social tem consequências sobre a maneira de perceber as relações de dominação que ocorrem na vida da criança” e das pessoas em geral. E a violência simbólica ocorre no ambiente da família e, no caso do incesto, essa violência é nefasta para a vida das vítimas que tem sua psique (alma) transpassada pela baixa autoestima: sentem nojo de si, não conseguem olhar para as pessoas, tem medo do mundo, se retraem frente ao mundo da vida (TORRES, 2015).

Essa realidade do incesto nos sugere pensar o quanto foi difícil a infância e a adolescência dessas moças seviciadas e abusadas sexualmente pelo pai biológico. Conforme Agambén (2010), experimentar a infância leva o homem a uma dimensão transcendental anterior à linguagem e à palavra, onde tudo começou e é na época da própria infância que o homem e mulher se encontra, é na palavra ao ser pronunciada que

se faz e se desfaz. A adolescência é a época em que o sujeito homem e mulher vive esse encanto consigo mesmo, é o momento da realização do eu e da busca da felicidade. A violência do incesto obstrui essa realização e a busca da felicidade. Destruíam a vida das moças acometidas pelo incesto.

Essas situações de gravidez que não aparecem os pais são atribuídas ao mito do boto, uma forma de encobrir ou ocultar o incesto as relações sexuais feitas fora do casamento, mas também de homens celibatários que são proibidos de procriar como é o caso de sacerdotes, bispo e religioso conventuais. Vimos no relato de Jacira Pinto de Souza que grandes fazendeiros, patrões, engravidam as filhas dos trabalhadores dessas fazendas. Vemos agora, no próximo relato de Jacira Pinto de Souza que outros homens comerciais também engravidam moças nos “beiradões” da Amazônia. Vejamos:

Na verdade, posso dizer que aqui sempre passaram muitos regatões, homens que faziam comércio e paravam nas comunidades e aí começava tudo: engravidavam as cunhatães e os pais por vergonha falavam que só poderia ser do boto (entrevista, 2017).

E acrescenta:

Mas, hoje, está muito diferente, pois, com a luz que chegou em parte da comunidade e com a informação que já temos, essa história de boto hoje é só uma piada (caçoada). Mas, tem filhos aqui que não se sabe o pai e servem de caçoada dizendo que é filho do boto (Jacira Pinto de Souza, entrevista, 2017).

A função do boto nas comunidades tradicionais da Amazônia consiste em despistar e encobrir o nome do pai biológico, uma prática assaz antiga como expusemos ao longo deste estudo. Essa situação é reforçada teoricamente com a utilização que fazemos aqui do conceito de *habitus*, construída por Bourdieu (2011, p. 122). Ou seja, há um conjunto de práticas que se tornaram naturalizadas na Amazônia, constituindo-se em cultura por força do hábito e dos costumes. A prática do abuso sexual e de um certo comércio sexual (de troca) na Amazônia, tornou-se um *habitus* ao longo da história, situação que enseja nos dias atuais o tráfico de mulheres (TORRES e OLIVEIRA, 2013), e a proliferação de filhos sem pais.

Não podemos, por dever de ofício, nos dar ao esquecimento ou ao descaso de não evidenciar nesta tese o que subjaz, na Amazônia profunda, em termos de vilipêndio e violências. Práticas que vem sendo naturalizadas desde a Amazônia colonial e que, às vezes, aparece como uma situação referente a um passado que a sociedade regional parece ou finge esquecer. Essas práticas são responsáveis pelo genocídio e extermínios de povos inteiros, assim como a interdição das populações indistintamente, indígenas e não indígenas, excluídos do acesso à educação e aos bens culturais, necessários ao seu desenvolvimento social. Some-se a isto, a produção da pobreza e miséria em larga escala cujas taxas vultosas perduram até os dias atuais numa espécie de produção de uma geografia da fome, como diz Pinto (2000).

A Amazônia foi desde sempre, uma imensa colônia iletrada por força dos processos de vilipêndio pelos quais seu povo passou. Seu povo foi sempre dos bens culturais, do ensino qualificado e diferenciado. Situação na qual, sobretudo a família, passa por um processo secular de desorganização, violência simbólica e mesmo destroçamento de suas bases frágeis e precárias. A desestruturação da família indígena já era largamente mencionada pelos cronistas e viajantes, como João Daniel (2004), que foi um dos primeiros a denunciar seu processo de destroçamento real e simbólico.

Não se deve, portanto, creditar somente à família os problemas que ela enfrenta. Antes, porém, convém percebemos que a família é produto dessa produção social, que envolve a interdição e exclusão de seus membros do acesso aos bens culturais, incluindo a educação. O mito do boto é um dispositivo de poder, é uma forma de exclusão social, os filhos que nascem dessas relações de poder (patrões, regatões, clérigos, pai biológico), vivem suas vidas em meio ao desconhecimento de si, de suas origens, o que se configura como violência simbólica.

SEÇÃO IV – SEXO E SEXUALIDADE, APROXIMAÇÕES E DIFERENÇAS

Sem prazer, não há vida, a luta pelo prazer
é a luta pela vida
(Nietzsche)

4.1 – Sexualidade, amor e sexo em campos aproximativos

A sexualidade, poder-se-ia dizer, é vida e está em toda parte. É uma energia pulsante da vida que tem força e vigor. É uma realidade ambivalente, não é retilínea, é trágica, pagã e sem previsibilidade, como estamos pontuando nestas discussões. A sexualidade, embora se ponha numa estética individual das pulsões, ela possui uma abertura para o outro, para o mundo exterior. Essa abertura comporta um aspecto de transcendentalidade da alma que se vê rejubilada num prazer com outra alma, parceira, para além de mero prazer corporal.

Não obstante, a sexualidade é vista somente a partir do evento do corpo, porque é esta a visão da doxa que perdura na sociedade, em todas as épocas, como se ela, por si só, se bastasse na imanência no ato sexual como seu fim último. Greene (2004, p.163), assinala o aspecto de espiritualidade da sexualidade, sugerindo que ela se expressa também “nas pequenas coisas que entram na pele das pessoas [...], suas fantasias, imaginação [...]. Uma bondade e um coração grande podem causar um efeito de sedução”. A sedução é, sem sombra de dúvida, a pedra de toque da sexualidade, é ela que põe em movimento a estrutura corpórea e espiritual da sexualidade. É a dimensão mental dela que serve como fio condutor que faz percorrer no corpo o desejo, em primeiro lugar, porque provoca a sua erotização.

O desejo é uma força, tem um entrelaçamento tensional entre o interior ou a alma desejante que arrepia e estimula o corpo, a libido, e o exterior ou objeto do desejo, que pulsiona o eu almatóico, fazendo com que se invista de um jogo de sedução para satisfazer o desejo. Trata-se, conforme Foucault (1985, p.137), “de um regime completo da lama e do corpo [...] tratar de acalmar as próprias pulsões (hormai), e de fazer de forma que nossos desejos (prothumiai) não ultrapassem nossas próprias forças”.

Não se trata, com efeito, segundo o próprio Foucault (IBIDEM, p.137), “de instaurar uma luta da alma contra o corpo; nem mesmo de estabelecer meios pelos quais ela poderia se defender face a ele; trata-se para a alma, antes de mais nada, de corrigir-se para conduzir o corpo segundo uma lei que é a do próprio corpo”.

Não se trata de eliminar o desejo na alma humana. Ele está presente em todas as espécies animais, diz o nosso autor, “como um agulhão para exercitar cada um dos sexos e atrair um para o outro. Nada seria, portanto, mais contrário à natureza, nada mais nocivo do que querer que se escape à força natural do desejo” (FOUCAULT, 1985, p.137). Não se educa o prazer porque a alma humana não tem limites, é infinita. O prazer escapa a toda tentativa de modelo e representação, ele é, antes de tudo, factual, profano, pagão, é descomedido por natureza.

O desejo é, peremptoriamente, uma forma profana encarregado de fazer a dança da alma. Ele é trágico, uma tragicidade que tem o sentido de vertigem, de sombra, um emaranhado de caos e desordem que se põe no limiar da noturna. Estamos falando do desejo sexual, aquele que pulsa e inflama o corpo deixando-o febril, cujo desenlace é o sexo e o ato sexual.

É preciso, pois, que exista o outro para que se concretize o ato sexual penetrável, carnal. A masturbação e o uso de objeto artificial no ato de penetração não “ajusta” ou não conecta o ser à harmonia da ordem universal, protagonizado pelo sexo, embora produza um certo prazer ao corpo. O ser nada é, em si mesmo, ou melhor, é um não ser. Existimos com o outro, nos completamos com o outro, o sexo permite essa ligação com o outro, transcendendo-nos a nós mesmos. É o amor, em sua expressão de completude, erótico e almático, por assim dizer.

O amor é um sentimento, uma relação de equilíbrio entre corpo e alma, não é uma perfeição porque os humanos são seres de errância (MORIN, 2000), são nucleados pelos erros, “se eu erro, logo existo”, sentencia Santo Agostinho em *Confissão* (1996, p. 203) e completa: “narrei-lhe os labirintos do meu erro”.

O amor também é errático, mas ele é uma canção da alma, uma cumplicidade dos afetos, uma renúncia de si para viver a relação amorosa em patamares seguros de um relacionamento a dois. Envolve uma relação ternária, pois, “quando você fica à minha

escuta, seu olhar me toca e é como uma carícia [...], posso confiar-lhe meus sofrimentos e compartilhar com você minhas alegrias” (BENSAID; LELOUP, 2006, p. 187).

Esse sentimento amoroso supõe o envolvimento de sexo, mas o ato sexual nem sempre pressupõe o amor. São realidades diferentes. A poesia, considerada a quintessência da linguagem, tem contribuído para a captação de significados do mundo da vida de forma desnuda, apesar da profundidade de seu conteúdo poético. Rita Lee⁴⁹, em sua composição poética de *Amor e Sexo*, expõe com argúcia e profundidade a diferença entre amor e sexo. Vejamos a decupagem dos versos, subdivididos para efeito de análise nesta tese, em quatro seguimentos.

O primeiro segmento abre o tema da seguinte forma: “Amor é um livro. Sexo é esporte. Sexo é escolha, amor é sorte. Amor é pensamento, teorema. Amor é novela, sexo é cinema. Sexo é imaginação, fantasia. Amor é prosa. Sexo é poesia” (Rita Lee, 2003).

Veja que o amor é apresentado como um livro, um bem duradouro que se eterniza e alcança mentes e corações em todos os tempos, transformando vidas. O amor é fonte de prazer, mas é um prazer de vida que se resolve no encontro e no entrelace de almas. Amar, sugere Bauman (2004, p. 21), “significa abrir-se ao destino, a mais sublime de todas as condições humanas, em que o medo se funde ao regozijo num amálgama irreversível”. Foucault (1985, p. 137), nos lembra que “o desejo tem duas faces: ele aparece no corpo e aparece na alma”. Enquanto corpo o desejo é satisfeito em cópula, sexo, é esporte, escolha, é cinema, carregado de ação imaginativa, fantasiosa, uma poesia lasciva de corpos ardentes.

O sexo é de natureza biológica, embora ele se construa na cultura. Ele se encontra, conforme Freud (2014), nos domínios dos estímulos, das pulsões. As pulsões brotam do interior do próprio organismo, “jamais atua como uma força momentânea de impacto, mas sempre como uma força constante” (FREUD, 2014, p. 19). O sexo é, por assim

⁴⁹ Compositora e cantora do estilo rock progressivo no Brasil, tem seus marcos de aparecimento na cena artística nos anos de 1980, com a efervescência dos festivais e da música popular brasileira.

dizer, uma força que alimenta o corpo como uma necessidade orgânica, dando satisfação aos desejos e pleno desenvolvimento das pulsões, sem freá-las ou recalculá-las.

O amor não é só corpo, em sua forma de satisfação orgânica, é pensamento, teorema, é prosa. Como se vê, há um apelo à razão, à reflexão, para situar o amor. Significa dizer que o amor está na esfera das coisas refletidas, pensadas, discutidas. É uma luz que “ilumina um ao outro porque são iluminados pela mesma luz [...]. Ela vem de outro lugar”. (BENSAID; LELOUP, 2006, p.13). Em Bauman (2004), vimos que amar é abrir-se ao destino. Ele explica dizendo que “abrir-se ao destino significa, em última instância, admitir a liberdade no ser: aquela liberdade que se incorpora no outro, o companheiro no amor” (IBIDEM, p. 21).

No segundo seguimento poético de *Amor e Sexo* Rita Lee expõe alguns conceitos ricos em significados e simbologia. Vejamos:

O amor nos torna patéticos, sexo é uma selva de epiléticos. Amor é cristão, sexo é pagão. Amor é Latifúndio, sexo é invasão. Amor é divino, sexo é animal. Amor é bossa nova. Sexo é Carnaval (Rita Lee, 2003).

O mundo poético da compositora, nestes versos, nos remete a pensar mais numa relação dialetizante entre amor e sexo, do que em situações binárias ou numa aporia sem conexões amiúde. Amor e sexo têm estreita relação de proximidade, estabelecem conexões, embora em patamares diferentes, únicos. É preciso, pois, não emoldurarmos o amor no campo da perfeição, do ideal, romantizando-o como uma utopia ou um sul-realismo. O amor como vimos anteriormente, possui, a dimensão do *demens*, da errância e, embora ele comporte muita renúncia, engendra também indiossincrasias.

O amor erótico, carnal, evoca na poesia de Rita Lee, traz essa ideia de peripatético, bobo, absorto na paixão, a qual, enquanto sentimento avassalador é, por si mesmo, risível. Essa sensibilidade de elevação da emoção, do sentimento, recoloca o ser no ritmo da existência, como *sapiens* e *demens*, na medida em que o humano, como anotou Maffesoli (2014), não é apenas cérebro, é também emoção, sensibilidade.

Na poesia de Rita Lee o sexo é entoado com um forte apelo ao corpo, desnudo de racionalidade, tal qual se apresenta no âmbito da cópula com toda a fantasia e feitiço que ele engendra. Ou seja, “é uma selva de epiléticos, é pagão”. As depravações, as

taras, as volúpias, perversões compõem o universo do sexo. De acordo com Carmo (2011, p. 337), “a falsa moralidade e o puritanismo escoam para a válvula de escape da perversão” quando se efetiva o ato sexual. O sexo tem que ser divertido e irracional pois, uma vez por outra, “é divertido contar orgasmos e atirar-se ao sexo como animais na lama” (JOANNIDES, 2005, p. 132, 135).

O amor, por seu turno, aparece no mesmo poema, com uma face racionalizada, contida, elaborado no processo histórico das sociedades com forte apelo da moralidade, sobretudo da moral judaico-cristã que se encarrega de conferir um pretenso significado religioso à sexualidade e ao sexo. Del Priore (2009), nos lembra que a Igreja exercia severa vigilância doutrinal sobre o sexo, especialmente em relação às mulheres. A preocupação consistia em “elaborar uma imagem regular da feminilidade [...], na perspectiva sacramental e mística. A sexualidade delas encontrava sua única justificativa na procriação” (DEL PRIORE, 2009, p. 27).

A propósito da repressão sexual nos diferentes períodos históricos, sobretudo no período vitoriano⁵⁰, Foucault (1988), sinaliza dizendo que a repressão foi, desde a época clássica, o modo fundamental de dominação. Por conseguinte, “se o sexo é reprimido, isto é, fadado à proibição, à inexistência e ao mutismo, o simples fato de falar dele e de sua repressão possui como que um ar de transgressão” (FOUCAULT, 1988, p. 12).

A transgressão vai encontrar nas artes (música, teatro, cinema, literatura e pintura) o terreno fértil para o seu curso. As artes vão chamar a atenção para o fato de que a vida não deve ser tomada, cabalmente, pela moral, posto que ela é um jogo. Em o *Mal-Estar na Civilização*, Freud adverte sobre o alto preço que se paga em decorrência da consciência moral: Para Mott (1988, p. 73), “o sexo e sexualidade representam um domínio privado que dificilmente os senhores conseguiam controlar [...], pois, o erotismo é conduta fundamentalmente cultural, inexistindo, portanto, uma moral natural”.

O poema de Rita Lee parece retratar bem esse contexto da história da sexualidade, se é que podemos nos referir nesses modos. E a poeta finaliza sua poesia dando um desfecho “harmonioso” entre amor e sexo, nos seguintes termos:

⁵⁰ A era vitoriana tem efervescência no Reino Unido, com o reinado da Rainha Vitória, o qual esteve circunscrito ao período de 1837 a 1901.

Amor é para sempre, sexo também
Sexo é do bom, amor é do bem
Amor sem sexo é amizade,
Sexo sem amor é vontade
Amor é um, sexo é dois.
Sexo antes, amor depois
Sexo vem dos outros e vai embora
Amor vem de nós e demora
(Rita Lee, 2003).

Observe-se que, mais uma vez, o amor é cantado como um sentimento perene, “perfeito”, maduro, uma ontologia das criaturas. Poder-se-ia dizer que, nessa última estrofe do poema, a autora parece querer fazer “o equilíbrio entre a alma e o corpo na própria é cantado e decantado como um sentimento perene, “perfeito”, maduro, uma ontologia das criaturas. Poder-se-ia dizer que, nessa última estrofe do poema, a autora parece querer fazer “o equilíbrio entre a alma e o corpo na própria experiência do amor” (SCHIMITT, 2014, p. 241). Há uma busca de procurar dar sentido de complementariedade entre alma e corpo.

A sexualidade, como dissemos anteriormente, é vida, ela desperta a alma, ou seja, é a subjetividade da alma, por assim dizer. E, nesse domínio, “não se deve descrever a sexualidade como um ímpeto rebelde, estranha por natureza e indócil por necessidade” (FOUCAULT, 1988, p. 98). Sexo e sexualidade são erupções do erotismo que subjaz na alma. Não são domesticados, eles se deslocam no campo do prazer e da busca da felicidade.

Em nossa pesquisa de campo, realizada na Comunidade de Nossa Senhora de das Graças, em Parintins, no Amazonas, percebemos como que os sujeitos moradores dessa localidade vivenciam experiências de sexo e sexualidade bem singulares, especialmente no que diz respeito à sedução e conquista da moça ou fêmea, como eles próprios denominam.

Daniel Ribeiro (47anos), morador da comunidade e sujeito ouvido nesta pesquisa, expõe o tema da sedução e do namoro da seguinte maneira: “Aqui a gente se paquera em todo lugar que a gente se encontra, é na Igreja, nos puxiruns, nas idas e vindas de barco e rabetá, nos campos de futebol nos fins de semana” (entrevista, 2019).

Observe que a sexualidade é uma energia vital, um fluxo de erotização, e fonte de prazer inesgotável, que se põe no curso da vida e se manifesta de forma espontânea em todo lugar e contextos socioculturais dos mais diversos. Na Amazônia, o espaço dessa manifestação é o contexto da roça, dos rios, por detrás da Igreja dentre outros espaços, demarcados pela regionalidade e pela expressão das culturas dos povos de várzea e da ribeira, que se utilizam de barco e rabeta para se deslocarem na região.

De acordo com Porro (1995, p. 13), “a várzea ocorre também no baixo curso de muitos afluentes, essencialmente o Madeira, o Purus, o Juruá e o Japurá. Sua área total, em terreno brasileiro, é estimada em cerca de 65 mil km², ou seja, aproximadamente 1,5% da planície amazônica”. O ecossistema da várzea, como sabemos, é o mais rico para a produção agrícola do que o ecossistema de terra firme, em função da erosão da terra que fertiliza o solo. É, por isso, que, as melhores roças de mandioca são aquelas da várzea, não raro as melhores farinhas também (TORRES, 2012). Para esta autora, “o rio é tido como a esfera pública ou o lugar de trabalho dos homens, e a terra é considerada parte extensiva da esfera privada ou o lugar de ocupação das mulheres” (TORRES, 2012, p. 107).

O puxirum ou ajuri⁵¹ é o trabalho coletivo que se efetiva por meio da cooperação, entre os moradores e comunitários, sempre que há necessidade de desmanchar a roça e colher a mandioca, antes que sejam inundadas pela enchente. Conforme Porro (1995, p. 13), “a agricultura é praticada de agosto a abril no solo enriquecido pelo limo, anualmente renovado”.

É este o contexto regional onde ocorre a manifestação da sexualidade entre homens e mulheres, majoritariamente no âmbito da heterossexualidade do que da homossexualidade, assunto que será mostrado na pesquisa ao longo deste estudo. Cumpre-nos, por hora, retomarmos o fluxo de nossa pesquisa, conversando com Daniel Ribeiro, que expõe o tema da conquista e da pegação nos seguintes termos:

⁵¹ O termo puxirum é utilizado na região do Baixo Amazonas, onde está localizada a Comunidade Nossa Senhora das Graças, *locus* de nossa pesquisa. O termo ajuri é utilizado na região do Alto Rio Negro.

Quando ficamos perto de alguma fêmea falamos alguma coisa e a conversa vai avançando, até que durante uma festa a gente convida pra dançar e falamos alguma coisa no pé do ouvido, e se ela gostar a gente dança uma, segunda e terceira música. As vezes rola um beijo no salão da dança, e depois convidamos pra dar uma namorada lá pelo terreiro da festa. A gente dá aquele amasso, aqueles beijos, até que o negócio fique sério, aí pinta a transa, em muitos casos namoramos e casamos (entrevista, 2019).

Note-se que no terreno da sexualidade a erotização é um elemento natural, brota do indivíduo espontaneamente sem grandes elaborações ou ensaios. Para Greene (2004, p. 170), “a sedução é um jogo, e deve ser jogado com o coração leve. Vale tudo no amor e na sedução; a moral não entra em cena”. O desejo é, implacavelmente, o elemento que põe em curso o jogo da sedução, exceto se houver má fé.

Em Freud (2014, p. 41), percebemos que “a pulsão de olhar é autoérotica no início de sua atividade, ou seja, ainda que tendo um objeto (desejo), ela o encontra no próprio corpo”. Mas, ainda que a sedução, se expresse para satisfazer o desejo do corpo como indica a perspectiva freudiana, há um elemento reflexivo que deve ser levado em consideração, por parte do objeto de desejo que, geralmente, se aplica à mulher qual seja: não deixar-se conquistar facilmente.

De acordo com Greene (2004, p. 101), “a conquista fácil vale menos do que a difícil; só nos excita realmente o que nos é negado, o que não podemos possuir por completo”. Continua o autor deslindando o assunto afirmando que,

O seu maior poder na sedução é a sua habilidade para virar as costas, fazer os outros virem atrás de você, retardando a satisfação deles. A maioria das pessoas calcula mal e se entrega rápido demais, por medo de que a outra perca o interesse ou por achar que, cedendo ao que o outro quer, a pessoa que dá fica com um certo poder. A verdade é o contrário: depois de satisfazer alguém, você não tem mais a iniciativa, e se expõe à possibilidade que ela ou ele perca o interesse quando lhe der na veneta. Lembre-se: a vaidade é importantíssima no amor. Deixe os seus alvos com medo de que você possa se afastar [...]. Depois de tê-los deixado inseguros a respeito de você e de si mesmos, reacenda as suas esperanças, fazendo-os se sentirem desejados de novo (GREENE, 2004, p. 101).

Não podemos deixar de assinalar, consoante a Bauman (2001), de que os tempos são outros. Estamos diante de uma modernidade em decomposição, símbolo de um corpo em apodrecimento, em que os valores se tornaram fluídos, frouxos, “os seres humanos não mais ‘nascem’ em suas identidades” (BAUMAN, 2001, p.44). Há uma certa erosão daquele tipo de relações amorosas mais “tradicional” em que a conquista da mulher se dá num processo de sedução mais demorado.

O tempo contemporâneo, conforme Agamben (2009), volta-se para as sombras, os desregramentos, o trágico enquanto tortuosidade, acasos, errâncias, loucuras, enfim, o regresso de Eros. Poder-se-ia evocar os versos de Manuel Bandeira (1951, p. 51), em sua exaltação á loucura, que dizem o seguinte: “estou farto do lirismo comedido, do lirismo bem comportado [...]. Quero antes o lirismo dos loucos [...]. Não quero mais saber do lirismo que não é libertação”.

É claro, não obstante, que há mulheres que não cedem à investida da conquista logo de imediato, na primeira hora, quando começa o jogo da sedução ou mesmo a investida do galanteio. Estamos falando, com efeito, de uma tendência contemporânea mais acentuada em que as relações sociais “mudam num tempo mais curto do que aquele necessário para a consolidação, em hábitos e rotinas, das formas de agir” (BAUMAN, 2009, p.7). As identidades se desterritorializam, como anotou Hall (2015), o sujeito tende a se desvencilhar da cantiga moderna, embora jamais tenhamos sido modernos, como percebeu Latour (1994).

Até um passado bem recente como sinalizamos anteriormente as mulheres tinham um comportamento contido e extremamente recatado, respaldado por uma moral judaico-cristã. Preconceitos que regulavam sua vida sexual, controlando e vigiando-as por meio da confissão, sacramento realizado pelos sacerdotes. De acordo com Del Priore (2009, p. 117), “a censura ao amor considerado profano [...] fazia-se pela condenação de um mundo impudico [...]. O estatuto do amor pressupunha a desvalorização do corpo para a valorização do espírito”.

As asserções de Foucault expostas nos três volumes de *História da Sexualidade*, trazem uma análise vigorosa sobre o tema da sexualidade e sua regulação no curso da história, pondo em discussão a discursividade sobre o sexo e sua repressão. O sexo, afiança Foucault (1988, p. 34), “se tornou, de todo modo, algo que se deve dizer, e dizer

exaustivamente, segundo dispositivos discursivos diversos, mas todos constrangedores, cada um à sua maneira”. Ou seja, construiu-se uma aura discursiva sobre o sexo, esquadrinhando-o e encerrando-o em normas religiosas que o reduziram à mecanicidade.

O sexo foi sacralizado, retirando, pretensamente dele, a sua erotização, o elanque entre alma e espírito. O jogo de sedução foi confiscado junto com o perfume dos deuses e das deusas. A crise da modernidade é uma crise moral, de valores, é também uma crise civilizatória, porque o projeto de modernidade colocou em curso ideias perigosas e monocráticas, criando monstros. Bauman (2004), lembra que toda aposta na pureza produz sujeira, toda racionalidade na ordem cria monstros.

O contemporâneo que se pode entrever na temporalidade do presente é um retorno ao *antropos*, ao sujeito que foi obliterado e nunca se fundou na modernidade. O contemporâneo se aproxima da ideia de poesia, no sentido de busca de uma nova cultura, uma cultura que nos leva à emancipação. Os poetas nos dão a capacidade de sonhar. Sonhar para fugirmos da escuridão, contra a cegueira, como escreveu Saramago, no seu premiado *Ensaio sobre a Cegueira* (1995), e como também Boaventura Santos (2006) tem chamado a atenção.

Nesse processo de deslocamento de identidades e do retorno de Eros, a nossa pesquisa se mostra consoante ao momento contemporâneo. As pessoas vivem um momento de encontro consigo mesmas, pelo menos é isso que se pensa, quando elas não seguem mais tão monocraticamente a religião e a moral judaico-cristã, no contexto do sexo e sexualidade, embora as ideias patriarcais estejam bem latentes, especialmente no âmbito do casamento duradouro em proveito da família como veremos mais à frente. Assim como os homens, as mulheres também, são mais livres nas relações amorosas, mais “soltas” e decididas naquilo que querem. Carlos Roberto Pinto (50 anos), ouvido nesta pesquisa, revela esta situação no seguinte sentido:

No caso, se tiver festa com dança, a gente convida a fêmea pra uma dança, depois a gente vai dançando e dando aquele aperto na cintura, e se rolar um beijo aí a gente já convida pra sair do salão e ficar mais a vontade pelo terreiro (entrevista, 2019).

Parece que a sociedade vive um tempo extremamente perturbador para os espíritos castrados pela religião, pelos fundamentalismos e para a monocultura do pensamento, mas, aos espíritos livres este é um momento renovador de acerto de conta consigo mesmo, um encontro fulgoroso entre corpo e alma. É como diz Byung-Chul-Han (2017, p. 9), “a libido é investida primordialmente na própria subjetividade”.

Não se pode deixar de assinalar, como o fizemos anteriormente, que a vida é trágica no sentido de que, também ela, está esgotada. Poder-se-ia dizer, em consonância com Han (2017, p. 7), “que nos últimos tempos tem se propalado o fim do amor. Hoje, o amor estaria desaparecendo por causa da infinita liberdade de escolha, da multiplicidade de opções e da coerção de otimização”.

A vida não é mais do que uma concatenação de instantes imóveis, de instantes eternos, dos quais se pode tirar o máximo de gozo (MAFFESOLI, 2003). Amar, exorta Bauman (2004, p. 24), “é a vontade de cuidar e de preservar o objeto cuidado [...]. Amar diz respeito a autossobrevivência através da alteridade. E assim o amor significa um estímulo a proteger, alimentar, abrigar; e também à carícia, ao afago e ao mimo”.

Essa dimensão do amor pode sim estar se perdendo, se, assim, pudéssemos concordar plenamente, com Byung-Chul-Han (2017). Mas, ainda constatamos a existência de laços duradouros nos relacionamentos, pois no contexto das relações matrimoniais contraídas dentro de comunidades tradicionais, há ainda a força da religião na durabilidade dessas relações. Em sua grande maioria, como veremos nos dados de nossa pesquisa, mais à frente, vive-se o relacionamento matrimonial longamente, muitos até que a morte os separe. É por isso, que, ao nos reportarmos às comunidades tradicionais que se estabelecem na área rural, algumas perto e outras longe da cidade, convém não enquadrá-las nas mesmas situações daquelas dos povos da cidade, de forma cabal, posto que os processos socioculturais são diferentes.

O patriarcado assume dimensões exacerbadas na Amazônia, conforme Torres (2005), sendo, pois, mais aprofundado na área rural. Esse caso dos relacionamentos matrimoniais mais duradouros ainda se assenta na vigilância do patriarcado judaico-cristão, sem dúvida. A religião, é ainda, muito forte nessas localidades, as leis são aquelas regidas por Deus e o pecado ronda a comunidade.

Os casamentos, poder-se-ia dizer, são gerados numa relação com a comunidade, um casamento externo-social com o coletivo, por assim dizer, que remete para a vigilância e o controle. Não exatamente, o controle do sexo, mas o controle dos laços matrimoniais e da não dissolução da família

4.2 – Festa de rodeio e laço de boi: ambiência de pegação

Imaginar a cena de pessoas que se deslocam de canoa, de rabeta ou de motor (barco), singrando as águas do rio para chegar até o local onde se realiza a festa de rodeio, nos leva a pensar não só na produção de lazer e ludicidade produzida pela comunidade tradicional, como também, percebemos a existência de uma imaginação criadora e criativa por parte dos comunitários. A Amazônia, por si mesma, já é uma *poiesis*, pois, olhar as garças, os bacuraus e andorinhas que triscam as águas escuras do Paraná do Ramos, braço do rio Amazonas, chapinhando sobre folhas de matupá e mururé, vendo esta cena até chegar à festa, já é um enlevo para a alma e alívio para o cansaço do corpo.

A festa, enquanto evento da imaginação criadora, num contexto de regionalidade onde se inspira para produzir lazer e descontração, é sem dúvida um feito da inteligência humana. Ao sinalizar com o primado da imaginação criadora, Bachelard (2008, p.24), se reporta aos espaços amados como “a casa que é nosso ninho no mundo, estamos ali para sonhar”. Ou seja, a Amazônia como a casa comum, produz imagens na mente das pessoas do lugar, os comunitários, que se tornam imagens amadas por eles, e com elas, vão produzir e fazer fluir a vida. No caso da festa de rodeio e laço de boi, na maioria das vezes, não há uma representação imagética, mas é o próprio animal bovino que entra na festa como elemento central da brincadeira, embora os olhos não estejam voltados para o animal, mas para o laçador. Em outros momentos, quando se improvisa a brincadeira, sem a presença do animal bovino, os comunitários utilizam de um toco ou uma vara de madeira para fazer a vez do animal e, assim, ser lançado.

A imaginação criadora, sublinha Bachelard (2009), não é uma realidade sedimentada pela razão, incrustada nela de forma canônica, também não está apegada à memória de maneira absoluta. Ela pode acontecer ao acaso em meio a uma manifestação fenomênica abrolhada de imagens poéticas, que encontram eco e ressonância na alma humana. Trata-se de uma experiência estético-existencial que localiza o existir das pessoas, ou seja, como elas se sentem, se compreendem, como veem as coisas e que significados atribuem a elas.

Essa experiência estético-existencial imprime um caráter ontológico às criaturas, assinala a sua pertença ao lugar e à cultura com múltiplas significações para as suas vidas. As pessoas do lugar se movem e se reinventam, tomando por base as experiências vividas, como também, o rastro deixado por sua ancestralidade. À imaginação criadora não é dito o que deve ser feito, mas se insinua as possibilidades (BENJAMIN, 1984).

Os animais constituem-se sempre num rastro de ancestralidade ligado às culturas indígenas como a dos povos Sateré-Mawé, cujos clãs recebem o nome de animais, tais como: gavião, cobra, papagaio dentre outros. Utilizar animais na festa ou na brincadeira comunitária de descontração e animação, no contexto da sociabilidade da vida, busca-se “inconscientemente” perseguir a aura da ancestralidade, por meio do rastro que se configura na relação com os animais.

A aura para Benjamin (1984), é uma categoria da percepção sensorial. É a aparição única de uma coisa distante, por mais perto que ela esteja. A experiência da aura é vinculada a determinados dados espaciais e temporais, nos quais ela se manifesta. O pensador chama a atenção para o fato de que no interior dessa conceituação da aura há um paradoxo, que se expressa no seguinte sentido: algo está distante para mim, por mais perto que esteja.

A festa de rodeio que é realizada na comunidade Nossa Senhora das Graças, no Paraná do Limão, é um tipo de cultura popular inventada a criada para a descontração dos moradores, uma maneira de se encontrarem para se divertir e namorar. É o que podemos constatar na fala de Carlos Roberto Pinto, a saber:

Aqui a gente se conhece desde pequeno, são sempre as mesmas pessoas. As pessoas se encontram muito nas festas da comunidade e, nesses encontros, a gente vai se conhecendo melhor, e aí começamos as paqueras, geralmente na sede, na hora da dança, depois nas outras festas tipo rodeio (entrevista, 2019).

O conceito de cultura popular assume características híbridas “a partir da ideia de fronteiras nacionais e de segmentos e de seguimentos sociais com interesses difusos, enquanto referenciais para descrição e análise de manifestações populares” (BRAGA, 2012, p.79). Ao expor a tensão entre as formas de regulação e a busca de um conhecimento emancipatório, Boaventura Santos (2007, p. 28, 29), considera haver uma sociologia das ausências, “uma sociologia insurgente como não-existente, como uma alternativa não-crível, como uma alternativa descartável, invisível à realidade hegemônica do mundo”.

As festas comunitárias se enquadram nessa perspectiva da sociologia das ausências, algo de valor descartável, minoritário e sem visibilidade. Enquanto o conhecimento emancipatório reconhece que, nessas festas, a imaginação criadora é manifesta e valorosa, o conhecimento regulatório torna-a não existente e/ou não-crível. A cultura popular demarca e estar-junto, o encontro das pessoas como revela Carlos Roberto Pinto, em sua narrativa. Valoriza-se a estética do sentimento, das relações afetivas, numa abertura para se viver o amor, o sentir o outro.

As festas comunitárias como estamos evidenciando neste estudo, remontam a tradição, possui um vestígio aurático, e tem uma motivação que é aquela do horizonte do namoro e da pegação, portanto, não é sem sentido ou valor. De acordo com Halbwachs (1990, p. 81, 82), “é uma continuidade que nada tem de artificial, já que retém do passado somente aquilo que ainda está vivo ou capaz de viver na consciência do grupo que a mantém”. Ouçamos o que registra, Carlos Roberto Pinto, sobre as festas realizadas em sua comunidade:

As festas dançantes em nossa comunidade é o acontecimento mais marcante, porque é onde encontramos a parentada, tios e tias, primos e primas, e as pessoas que vivem na comunidade, mesmo aquelas que já moram em outra comunidade ou na cidade. Eles vêm pra festa, e nesses encontros é que a gente vai se aproximando e é quando as paqueras ou namorados se encontram para aquela pegação (entrevista, 2019).

Observe-se que o conceito de festa dançante no contexto das comunidades tradicionais da Amazônia, não é aquele correspondente ao folclore ou relativo às festas de santo, embora exista a festa de santo nessas localidades. Nestas discussões, com efeito, estamos nos referindo a um tipo de animação e descontração que ocorre sem data prestabelecida no contexto do dia a dia da própria comunidade. É uma forma de lazer que contribui para aliviar o peso da labuta, uma cultura popular de inventibilidade em que se tange o boi para o centro do terreiro, da comunidade, para ser laçado em ritmo de brincadeira. Braga (2012, p. 81), exorta dizendo que,

Nesta perspectiva, é que se devem entender os múltiplos e ao mesmo tempo ambíguos sentidos atribuídos ao popular, quando se trata de associar tais expressões a um meio rural ou setores economicamente desfavorecidos em uma dada sociedade, diante de manifestações culturais supostamente eruditas. Na maioria das vezes, tornando o popular sinônimo de algo subalterno ou de mau gosto, culturalmente menor ou algo duvidoso, culturalmente menor ou algo duvidoso enquanto prática cultural legítima.

Se formos mais atentos a essa exortação e observarmos, com mais acuidade, a conjunção desses fluxos de sentidos atribuídos ao popular, vamos perceber que o sexo e a prática sexual é coisa de bárbaros, no contexto rural. O valor do “civilizado” vê as diferenças como uma observação, os costumes, as formas de sedução, a pegação em meio a um contexto regional como algo de culturas “primitivas”, rotulando-as de bárbaras e depravadas. Este é o contexto em que se criou “a imagem da mulher `fácil` construída no período colonial e que permanece latente na vida das mulheres amazonenses” (TORRES, 2005, p. 86).

Em nossa pesquisa os assuntos de sexo e sexualidade aparecem no fluxo dos processos socioculturais, regionalizado, e no âmbito da liberdade da alma humana. Perguntamos ao Daniel Ribeiro, em que momento acontece o namoro dentro da comunidade, e ele responde a essa indagação nos seguintes termos:

Nas festas é geralmente onde a fase do namoro acontece. É lá que os pais levam seus filhos pra dançar, é também onde os meninos começam a azaração. É lá que rola o pega pega e de lá do salão saem pro sexo no campo, atrás da Igreja (entrevista, 2019).

Note-se que há nessa narrativa uma pista que conduz à percepção de um rito de passagem da adolescência para a vida adulta, por assim dizer, pois, “é lá que os pais levam seus filhos pra dançar. É, também, onde meninos começam a azaração” (IBIDEM, entrevista, 2019). O rito é visto por Turner (1974, p. 19), como uma chave para compreendermos a constituição das sociedades, pois, “os homens expressam no ritual aquilo que os toca mais intensamente e, sendo a forma de expressão convencional e obrigatória, os valores do grupo é que são revelados”. Nesse caso da festa comunitária os pais estão apresentando seus filhos para a sociedade, com a intenção de encontrarem o casamento, principalmente, as meninas. É, com efeito, a partir desse rito que esses adolescentes começam mais intensamente a vida sexual. De acordo com Lia Costa (39 anos), ouvida nesta pesquisa,

Nas festas de rodeio os afetos e amores acontecem mesmo, principalmente porque é uma festa que dá muita gente jovem e a gente fica bem mais a vontade, porque nas festas religiosas da comunidade a família está em peso. E nas festas de rodeio vem gente de tudo quanto é canto, tem música, bebida, embarcações que vem com gente da cidade (entrevista, 2019).

Maffesoli (1996, p. 11, 12), considera que “há um hedonismo do cotidiano irreprimível e poderoso que subentende e sustenta toda vida em sociedade”. Esse hedonismo, depender de determinadas épocas, poder ser marginalizado ou ficar subalternizado na vida da sociedade, daí a necessidade da festa, do agito, para promover a sociabilidade e assim dar leveza à vida. O hedonismo, diga-se, “é a base de sustentação a partir da qual vai se ordenar, de modo ostensivo, discreto ou secreto, toda a vida social” (SANTOS, 2012, p. 143).

Pode-se-ia, perguntar, o que está por trás do rito de passagem e reponderíamos dizendo que não é a exposição dos jovens na vitrine do sexo, mas é a busca de um “bom partido” para as filhas. E, nesse afã, “natureza jovem e ingênua começa a compreender que, se existe algo de secreto, se existe algo de sombrio, se existe algo proibido, é preciso que seja examinado” (ESTÉS, 1994, p. 73). Do mesmo modo, poderíamos indagar o que está por trás “da festa de rodeio dos afetos e dos amores” (lia Costa, entrevista, 2019). E, diríamos, que não é a busca da liberalização sexual pura e simples, uma espécie de libertinagem. É, antes de tudo, a promoção de uma ludicidade e de ter sensação com o outro. De acordo com Estés (1994, p. 259),

O corpo não é de mármore. Não é essa a sua finalidade. A sua finalidade. A sua finalidade é de proteger, conter, apoiar, e atizar o espírito e alma em seu interior, a de um ser repositório para as recordações, a de nos encher de sensações-ou seja, o supremo alimento da psique. É a de nos elevar e de nos impulsionar, de nos impregnar de sensações para provar que existimos, que estamos aqui, para nos dar uma ligação com a terra, para nos dar volume, peso.

Em outras palavras, deve-se reconhecer que nas festas dançantes o corpo é um instrumento rítmico, sensual e metamorfoseante. Na dança s dois corpos se entrelaçam de forma sincronizada, numa erotização que os capacita para o ato sexual e até mesmo para o voo espiritual da alma. É preciso reconhecer que “é errado pensar o corpo como um lugar que abandonamos para alçar voo até o espírito [...]. Sem o corpo não haveria a sensação de entrada em algo novo, de elevação, altura, leveza” (ESTÉS, 1994, p. 259).

A festa dançante é o epicentro dos namoros, conforme estamos constatando nesta pesquisa. De acordo com Carlos Roberto Pinto,

Nas partidas de futebol, até que rola a paquera, o convite pra dançar. A gente fala na hora da dança e se der certo o abraço apertado, a dança coladinho, aí a gente rouba um beijo e, se ve que foi correspondido, os encontros vão acontecendo a partir dali. Aí a gente já se encontra em outras festas, a gente já combina, e aí não precisa mais de muita cerimônia, a gente já sabe que a mulher vai estar lá, aí o namoro é certo (entrevista, 2019).

O desejo e as reações eróticas, mesmo o sexo e a cópula, são práticas que evocam um certo rito, em todos os tempos, assumindo variações comedidas, comportadas e arrojadas dependendo de cada sociedade e de sua moral. O certo é que a sedução sempre foi o ingrediente da alma, o elemento da sensibilidade humana que produz bem-estar e dá leveza ao ser. Mesmo no período colonial, confere Del Priore (2011, p. 29). “apesar de tantas advertências, a mulher sempre quis seduzir, fazendo-se bela. Se a Igreja não lhe permitia tal investimento, a cultura a incentivará a forjar os meios para transformar-se”.

Gilberto Freyre⁵² exerce um certo pioneirismo em elaborar um inventário mínimo sobre a mulher negra, que ele percebeu em volta num misticismo sexual que enlouquecia os senhores de engenho. Mulheres lascivas que despertam a volúpia por serem exímias amantes, quentes e fegosas, o que levou o autor a concluir dizendo que “a mulher branca é para casar, muita para foder e a negra para trabalhar” (FREYRE, 1961, p.13).

Em Portugal as mulheres mouras eram tidas pelos lusos, também como mulheres quentes e “boas de cama” assim como as negras. No entanto, quando as portuguesas chegaram às terras brasis, associaram as mouras às índias nuas e de cabelos quentes soltos. Conforme Del Priore (2011, p.26),

Que estas tinham também os olhos e os cabelos pretos, o corpo todo pintado de vermelho e, tanto quanto as nereidas mouriscas, eram doidas por um banho de rio onde se refrescasse sua ardente nudez e um pente para pentear o cabelo. Além do que, eram gordas como as mouras. Morenice e robustez eram, então, padrões de beleza.

E acrescenta:

Seus olhos são negros e vivos e elas sabem como ninguém utilizá-los para cativar os cavalheiros que lhes agradam. Em geral elas e suas maneiras livres enriquecem suas graças naturais (IBIDEM, p. 27).

Essa análise, poder-se-ia acrescentar, se encontra também circunscrita à própria Amazônia, enquanto bioma natural. E não cause estranheza afirmamos existir uma erotização da natureza. Esta sutileza é captada pelas lentes de Latour (2017, p.64), quando percebe que “dos verdes-escuros e dos cinzentos da vasta e murmure floresta, onde alguns pássaros pipilam de modo tão obsceno que os habitantes locais chamam-nos de aves namoradoras”. Há um universo de manifestação de desejo e erotização, num movimento de jogos, ritos e festas que não é mais possível haver, de um lado, a cultura e, de outro, a natureza, considerando-se ainda todas as consequências que implica está rígida dicotomia (MAFFESOLI, 1988, p. 240).

⁵² Gilberto Freyre (1900-1987), sociólogo e historiador, retrata em seu livro *Casa Grande e Senzala*, publicado em 1933, o patriarcado na formação sociocultural brasileira. O livro é um clássico da sociologia brasileira no tema da formação da família patriarcal.

O apetite produzido pelo corpo e que provoca desejo é, ao mesmo tempo natureza e cultura e cultura, de embelezamento, as investidas sensualizadas, a pegada na vagina enquanto beija a mulher logo no primeiro encontro, o cheiro ou odor natural da mulher, são elementos que se juntam num entrelaçamento entre natureza e cultura. Em *Macunaíma*, o herói sem caráter, ou como queira dizer, o brasileiro de muitas caras, múltiplas personalidades e sem uma única fisionomia, Mario de Andrade⁵³ retratou bem esse entrelaçamento entre natureza e cultura. Um episódio é ilustrativo disso e diz respeito ao fato de, quando o herói se evade na moita e procura uma vagina na árvore para se esconder. Ocorre aí aquilo que Maffesoli (2012) denominou de invaginação dos sentidos, um recolhimento ao útero da floresta, numa relação de cumplicidade e acolhimento.

Em nossa pesquisa indagamos à Lia Costa de que forma as mulheres reduzem os homens, e obtivemos a seguinte resposta:

Quando a gente vê um homem que agrada, a gente com certeza faz tudo para chamar atenção daquela pessoa. A gente por aqui não fica pra atrás das mulheres da cidade, a tv está aí para ensinar e a gente pra aprender o que é bom pra vida da gente, né (entrevista, 2019).

O embelezamento do corpo é um dispositivo que concorre para o jogo de sedução, por parte das mulheres, sobretudo os perfumes purificadores do odor do corpo como também os óleos e até unguentos eróticos “pegadores de homens”. Del Priore (2011), nos lembra que quando essa sensibilidade olfativa já se estabelecia na Europa, os colonos portugueses que estavam no Brasil relutavam em aceitar, porque preferiam o odor natural do corpo. Antes mesmo da indústria da perfumaria, aqui as mulheres indígenas já faziam uso de cheiro das florestas para banhar-se como o patichouli, casca de preciosa, manjerição dentre outros. Desde antes, “as mulheres os utilizavam, não para mascarar seu cheiro, mas para sublinhá-lo” (DEL PRIORE, 2011, p. 21). De acordo com essa autora,

⁵³ Mario de Andrade (1893-1945), é considerado um dos pioneiros da poesia moderna com a publicação de *Pauliceia Desvairada*, na *Semana de Arte Moderna* de 1922. *Macunaíma*, sua principal obra foi publicada em 1928 é um dos principais romances modernistas. Trata-se de uma rapsódia satírica envolvendo lendas e mitos indígenas de todo o Brasil.

Na Europa `civilizada`, a emergência de uma nova forma de pudor, porém, ameaçava essa tradição, substituindo o âmbar e almíscar usados pelas europeias, por exalações delicadas à base de lavanda e rosas. O bidet foi então introduzido na França, tornando-se o auxiliar do prazer. As abluções feministas se revestiam de erotismo. Os talcos perfumados e outros pós, a base de íris, flor de laranjeira e canela, cobriam as partes íntimas. Um simples perfume aguçava a consciência de si, aumentando o espaço entre o próprio cheiro e o dos outros, a multidão fedorenta. (DEL PRIORE, 2011, p. 21)

Curioso, perceber, nessa passagem da natureza à cultura, como postula Lévi – Strauss (1991), como que essa mudança não se processa sem resistência e sem fraturas. Muitos homens como os colonos portugueses preferiam o cheiro natural das mulheres, especialmente o odor forte da vagina que inebria e desperta o tesão de maneira voluptuosa, deixando o cheiro do sexo no ar numa erotização do espaço. Observe-se, pois, que esse feitiço não caberia só aos colonos portugueses. Corre em toda a França uma história de que o próprio Napoleão Bonaparte, possuía o mesmo feitiço. Dizem que quando ele estava prestes a retornar de suas batalhas enviava cartaz à sua Josefina, sua esposa, avisando-a que ela não tomasse banho uns três dias antes porque estaria voltando de viagem, para amá-la.

Difícil, então, deixar de reconhecer que odor vaginal seja só um arcaísmo das mulheres, é antes um elemento que se põe no conjunto da libido sexual. No século XVII, Gregório de Matos fez um poema reclamando de uma mulher que ele seduziu, por ter lavado a vagina antes do ato sexual. Vejamos:

Lavai-vos quando o sujeis
 E porque vos fique o ensaio
 Depois de foder lavai-o
 Mas antes não o laveis
 E reclamava:
 Lavar a carne é desgraça
 Em toda a parte do Norte
 Porque diz, que dessa sorte
 Perde a carne o sol, a graça
 E se vós por essa traça
 Lhe tirais o passarete
 O sal, a graça, o cheirite
 Em pouco a dúvida topa
 Se me quereis dar a sopa
 Dai-na com todo o sainete

De acordo com Del Priore (2011, p. 22), “certa carga de erotismo dependia do equilíbrio, entre odor e abluções, embora houvesse muitos, como Gregório de Matos, o Boca do Inferno, que preferisse o sexo feminino recendendo a “olha” e sabendo o sainete”. Ou seja, em termos de sexo e da produção do ato sexual vale tudo, as fantasias, as manias, momento em que se deixa de as desigualdades de riqueza, status, poder, cor. O sexo é em todos os tempos e lugares uma realidade de prazer e erotismo, entrelaçado numa relação natureza-cultura.

Ao ser indagado de que forma o homem investe na sedução à mulher, Carlos Roberto Pinto, responde nos seguintes termos:

A sedução se dá em todas as atividades da comunidade. Nas festas se dá a concretização da sedução. Quando a gente está numa festa de rodeio desde a chegada no porto da comunidade a gente já lança aquele olhar, aquela piscadinha e quando percebemos que a pessoa está correspondendo aí a gente já combina pra dançar mais tarde (entrevista, 2019).

É preciso considerar que em muitas sociedades, para além do tempo e do regime de moralidade. A sedução se mostra sempre um ato ternário. Os olhares masculinos brilham ao ver uma mulher, até mesmo aquelas que estão vestidas dos pés a cabeça como as freiras de um convento, causam arrepio e terão homens. É bem verdade que os tempos são outros e, assim, como a indústria de perfumes e cosméticos acendeu sobre a beleza das mulheres, contribuindo para torná-las mais sedutoras e, às vezes, retirando a naturalidade dos seus brios, assim também, os níveis de sedução, assumiram novos ares, sem no entanto, perder a sensibilidade no olhar, no toque, no cortejo. Não obstante, é bom que se diga, que, “numa cultura de mulheres maquiadas, às vezes, a mais poderosa de todas tem o rosto sem qualquer adorno” (RUBIN,1997, p.109).

Desse ponto de vista, Pinkola (1994, p.266) é, em várias passagens, muito inspiradora. Vejamos:

O corpo é como o planeta. Ele é uma terra por si só. Como qualquer paisagem, ele é vulnerável ao excesso de construções, a ser retalhado em lotes, a se ver isolado, esgotado e aleijado do seu poder. A mulher mais selvagem não será facilmente influenciada por tentativas de urbanização. Para ela, as questões não são de forma, mas de sensação.

Desnecessário insistir no quanto tudo é muito esquemático e impreciso no campo do amor e da sedução. Não há uma fórmula ou uma orientação, por assim dizer, a sedução irrompe inusitadamente, ela se põe no arrepio da pele, te inquieta e te faz arder em desejo. “A atração deve ser inconsciente, transmitida não por suas palavras, mas pela pose, a sua atitude. Hoje, mais do que nunca, as pessoas estão inseguras, e suas identidades poluídas” (GREENE, 2004, p. 163). Lia Costa, uma das mulheres ouvidas nesta pesquisa, deixa claro em sua narrativa que nem sempre é só pegação e sexo, nas festas das comunidades. Ouçamo-na:

A gente fica com aquela pessoa que quer a gente, que gosta da gente, porque a maioria só quer sexo e gabolice da gente. Deus o livre, se a gente na festa, já ir só pra ficar e pronto. A família sabe de tudo que a gente faz, eu respeito muito minha família e me sinto bem assim. Mas, tenho uma pessoa e com ele pegação e tudo (entrevista, 2019).

Até um tempo bem recente as mulheres não haviam conseguido expressar e verbalizar os seus desejos, eram sempre elas as atraídas pelo homem e mantinha com ele uma relação de passividade. Hoje, quase no crepúsculo da segunda década do século XXV, as mulheres parecem dar sinais de conquista do seu próprio território, nem todas é verdade, mas muitas delas já aprenderam a manusear bem a arte da sedução, a escolher suas presas ou seus homens, sabem vencer no jogo intimidade e, saber jogar, é uma grande arte, o grande brilho.

Rubin (1997, p.4), adverte dizendo que “a fraqueza aparece quando você acredita que não pode ser ao mesmo tempo uma mulher amorosa e uma guerreira. Isso é uma tremenda bobagem”. Uma mulher forte, destemida, que sabe o que quer da vida como Lia Costa, demonstra em sua fala, “a gente fica com aquela pessoa que a gente vê que gosta da gente”. Ou seja, não há uma procura de sexo de forma hedonista do prazer pelo mero prazer. Seu corpo é sua propriedade e se ela quiser, por quem se sentir atraída, e a transa vai ocorrer se ela quiser.

As armas de uma mulher, nesse caso, é o seu próprio corpo que não está ao alcance de todos. Acrescenta Rubin (1997, p.105), “as armas de uma princesa são as suas partes por muito tempo mantidas ocultas, e que agora ela revela. São coisas que ela aprendeu a esconder, a reprimir ou a se envergonhar”. Os homens, conforme explica Greene

(2004, p.199), no jogo de sedução estão” mais preocupados com as suas próprias necessidades. [...] uma vez ou outra, podemos fazer algo sedutor, mas quase sempre com uma ação egoísta”.

Não seria demasiado lembrar aqui a história de Josefina Bonaparte, mulher exótica, languida e sensual, que fez Napoleão enlouquecer a se dobrar diante de si e de sua estonteante beleza. Mas, lembremos, acima que queria da vida. Oito anos mais velha que Napoleão, Josefina de Benharnais, era viúva e viscondessa, uma mulher livre e de pensamentos mais abertos, enquanto napoleão era um jovem tímido, de 26 anos na época, e ela com 34 anos. A historiografia dá conta de que quando Josefina foi visitar Napoleão em seu gabinete, ele não conseguiu se concentrar porque ficou confuso.

Foi, pois, a própria Josefina quem começou o jogo de sedução quando dias depois convida Napoleão para um de seus saraus. No sarau todos os homens queriam ficar ao lado de Josefina, mas ela ficou ao lado de Napoleão que era um homem de estatura pequena e sem boniteza aparente. Depois ele passou a visitá-la, às vezes, ela o ignorava e ele saía cheio de raiva, mas depois chegava uma carta apaixonada dela e, então, ele deixava tudo e ia vê-la. Em 1796, eles contraíram matrimônio. De acordo com Greene (2004, p. 99).

Dois dias depois do casamento, Napoleão partiu para liderar uma campanha no forte da Itália contra os austríacos. “Você é o objeto constante de meus pensamentos”, escreve ele do estrangeiro para a mulher. “Minha imaginação se exaure pensando no que você está fazendo”. Os seus generais o viam distraído: ele saía das reuniões mais cedo, passava escrevendo cartas, ou com os olhos pregados numa miniatura de Josefina, que usava pendurado no pescoço.

Todo tempo em que Napoleão se encontrava em batalha fora da França, ele implorava para Josefina ir ao seu encontro, mais ela não ia ou quando ia os inimigos a impedia de chegar até ele, finalmente nos dias que ele estava em casa dedicava todo seu amor a mulher de sua vida, numa paixão sempre acesa. Depois, ele soube que Josefina o traía, foi, então, que seus sentimentos esfriaram, mais encontrava com ela esquecia tudo. “Algumas lágrimas, um pouco de teatro, uma leve frieza de Josefina, e ele continuava seu escravo (...). Quando Napoleão jazia no seu leito de morte, sua última palavra foi Josefina” (Greene, 2004, p. 100).

Essa é, pois, a história de uma mulher que teve total domínio do coração de um homem, uma mulher poderosa, conhecedora da arte do amor. Josefina conseguia enfeitiçar Napoleão quando ele estava com ela, fazendo ele dá longos passeios de carruagem, deixando seus generais furiosos porque precisavam dele para autorizar as estratégias de guerra.

As mulheres, como se vê, não são de menor estrutura no campo da sedução. Muitas podem ser travadas em virtude do tipo de formação que tiveram nucleada por uma moral castradora, o que se pode ser resolvido num processo de subjetivação do sujeito, assunto que não nos ocuparemos neste estudo.

4.3 Gravidez no contexto do laço de boi

Nos rumores labirintados de nossa pesquisa aparece uma questão de gênero, em princípio, inteiramente pertinente no âmbito da vivência sexual entre homens e mulheres, O que se depara, com efeito, é que o evento da gravidez ocorre com meninas adolescentes e que na maioria das vezes há deserção de paternidade, abandono por completo delas e de suas crianças, pelos homens que as engravidam estar-se-ia diante daquilo que as teoria de gêneros tem se referido, como estrutura subjetivadas de relação de poder (BOURDIEU, 2011; Scott, 1991).

Para Scott (1991, p. 14), “gênero repousa sobre a relação fundamental entre duas proposições: o gênero é um elemento constitutivo de relações sociais fundadas sobre as diferenças percebidas entre os sexos, e o gênero é um primeiro modo de dar significados às relações de poder”. Nessa mesma discussão a autora aponta a interseção de gênero com os conceitos de classe e raça – provocam a opressão da mulher em níveis triplicados. Ou seja, há” a inclusão das/os oprimidas/os e uma análise do sentido e da natureza de sua opressão. Assinala também a preocupação dos pesquisadores de que as desigualdades de poder são organizadas segundo estes três eixos, pelo menos” (IBIDEM, p. 6).

O conceito de gênero, como se vê, abre um feixe de possibilidades de análises interseccionais e transversais no campo das ciências Humanas e Sociais. Torres (2005), em complementariedade ao conceito de gênero acrescenta mais três elementos, considerando que as relações de gênero acrescentam mais três elementos considerando que as relações de gênero estabelecem também intersecção com as noções de geração, região e nação. Há segmentos etários de mulheres e até de homens que enfrentam mais preconceitos do que outros (a menina novinha é a periguetete e a mulher de idade maior é a velha assanhada). Do mesmo modo, mulheres que residem em determinadas regiões extremamente estereotipadas, sofrem preconceito mais do que mulheres de outras regiões. No caso da região amazônica, as mulheres são vistas como lascivas sexuais e “fáceis”, uma opressão de gênero que se multiplica em virtude de sua população o possuir matiz étnico-indígena. Nessa mesma esteira do preconceito está a nação brasileira que é vista pelo imaginário mundial, como o lugar de mulheres libertinas, sambistas e desnudas.

O conceito de gênero tem sido iluminador de variadas questões e situações presentes na realidade social, entre estas, o tema da sexualidade. Há uma explicação para a sexualidade, com base no contexto de gênero, de homens e mulheres tem vivência da sua sexualidade enquanto constructos sociais tecidos histórico culturalmente. Nesse processo se inserem todas as orientações sexuais, grosso modo, a homossexualidade esta última trataremos na última seção desta tese. Importa, por hora, evidenciarmos o problema da gravidez que apareceu sobejamente em nossa pesquisa, apresentada pelos informantes como uma preocupação da própria comunidade. Perguntamos a Carlos Roberto Pinto, se há casos de gravidez decorrente da ambiência de pegação das festas comunitárias, e obtivemos a seguinte resposta:

Sim e muitas meninas, engravidam. A maioria das gravidez ocorrem nesses casos de pegação, daí nascem as crianças e os relacionamentos. O planejamento só acontece quando a mulher já está grávida, às vezes, os casais bebem e vão namorar e acontece a pegação, tanto que a comunidade já fica preocupada. É só marcar no calendário o tempo da festa e o período da gravidez que vai dar certo. Por isso, que digo que nas festas dançantes é que começam os relacionamentos (entrevista, 2019).

É trágico o destino da mulher voltado para a fecundidade, daí ser inócuo falarmos em equidade de gênero, se só um dos gêneros carrega a responsabilidade gestação e de fazer nascer filhos para continuidade à espécie. Essa condição do gênero feminino ao invés de contribuir para dar um lugar de destaque à mulher, como protagonista da criação, retira dela esse brilho deixando-a numa condição de passividade. O gênero masculino que não gesta e não gera o filho, só participa da procriação é que assume a condição de ser ativo e, portanto, superior à mulher. Essas ideias que brotam em nossa imaginação no campo da pesquisa, podem soar como um devaneio, mas, tem tudo a ver, porque demarcam o início da dominação masculina sob os domínios do sistema patriarcal. Como lembra Barreto (2009, p.147),” a inscrição dos gêneros masculinos/feminino nos corpos é feito sempre no contexto de uma cultura. As formas de expressar os desejos/prazeres também são socialmente estabelecidos e codificados.

Em Torres (2002), percebemos que o patriarcado é um sistema de ideias, elaborado por homens sistematizados dos primeiros cinco livros bíblicos, conhecidos como Torá, escritos em tempos imemoriais e que reafirmam o criacionismo, embasado no mito fundador da humanidade. Nesse mito fundador da humanidade. Nesse mito edênico (Gn.3,16-19), estão lançadas as raízes do patriarcado de forma clara e absoluta. Em virtude da queda Adão é condenado por Deus a trabalhar duro, e com o suor do seu rosto prover o alimento para sua existência. Nasce aí a ideia do homem como o provedor da casa, o sujeito ativo que vai desenvolver o protagonista do trabalho na esfera pública. E, a mulher, é condenada a dar à luz em meio às dores do parto, ficando na imanência, no obscurantismo da casa de forma passiva, lidando com as coisas da esfera privada.

Estar-se-ia diante da construção e elaboração de ideias e conceitos bem definidos de forma binária e discriminatória, em relação à vida de homens e de mulheres, uma espécie de normatização judaica para dizer quem é quem. Foi, pois, nestes moldes que se estabeleceu “a dominação dos homens sobre as mulheres” (SAFFIOTI, 2004, p. 55). A denominação se encarrega de construir sociedades de homens viris e de mulheres passivas por natureza, seres invisíveis, cujos destinos é inevitavelmente a reprodução da espécie, a qual tinha que ser mantida sob a dominação de um homem. De acordo com Sant’Anna (2006, p.14). “a oposição passivo/ativo designava, em grande medida, o

sistema de valores de várias culturas da antiguidade: ser passiva revelava o caráter servil, destituído de honra”.

Em nossa pesquisa aparecem duas realidades associadas à gravidez ocorrida por ocasião das festas realizadas na comunidade: uma que é assumida pelo pai da criança e outra que não é assumida pelo Pai. Estamos deslindando, inicialmente, aquelas que reduzem em relacionamento ou casamento como vimos anteriormente e, também, agora, relatada por Daniel Ribeiro, a saber:

Sim, há muitos casos de gravidez não esperada. É exatamente no sexo ocorrido nas festas, é o ponto inicial da gravidez das meninas. E em consequência do sexo nos momentos de festa surgem os casamentos (entrevistas,2019).

Este fato assinalado pelo nosso informante relativo aos casamentos que surgem, em virtude da gravidez indesejada, é ancorado numa moral comunitária. Estamos constatando, ao longo desta pesquisa, que a comunidade funciona peremptoriamente como um mecanismo de controle da vida em coletividade. Um certo dispositivo de vigilância que é acionado para evitar os desmanches de casamentos e, no caso, de a menina engravidar fazer casar. Na década de 1940 Charles Wagley passou uma temporada na Amazônia em seus estudos etnográficas, na área rural, especialmente no Baixo Amazonas, onde realizou esses estudos. E, de acordo com esse autor, família e maneiras de comportamentos são de grande importância para as várias camadas que formam a classe baixa da sociedade de Itá (WAGLEY,1988). E acrescenta: “os casamentos têm que ser realizados na política, em virtude da queixa do Pai de uma menor contra seu sedutor” (IBEDM, p.137).

Evidentemente que nos dias atuais as relações comunitárias já não se apresentam com muita rigidez, mas se busca manter as relações comunitárias em patamares seguros no que diz respeito ao contrato de convivência, com certos acordos tácitos, haja vista que vivem sob um sistema de compadrio e de grande afinidade que acabavam circunscrevendo uma moral comunitária. Então, se o teu filho engravidar a minha filha, digamos, tu vás fazer ele casar com a minha filha para evitar desavenças no grupo comunitário. Ou seja, a comunidade é a guardiã da cultura fazendo guarda aos padrões

e vigilância de seus valores, norteados os padrões de comportamento e fazendo fluir e acontecer a vida em proveito do bem comum. Wagley (1988, p.44), aponta para o fato de que “nas comunidades existem relações humanas de indivíduo para indivíduo, e nelas, todos os dias, as pessoas estão sujeitas aos preceitos de sua cultura”.

No que diz respeito sistema de parentesco, Eduardo Galvão, que também esteve no Baixo Amazonas, nos anos 1940-1950, realizando pesquisas etnográficas, constatou que na Amazônia, “existem mecanismos ou instituições que possibilitam e estimulam o intercâmbio social entre as pequenas famílias. Entre eles, as irmandades religiosas, o culto dos santos e o sistema de compadresco”. (GALVÃO,1976, p. 15). E acrescenta:

O sistema de compadresco adapta-se também às relações entre fregueses e patrões, escolhendo aqueles padrinhos e compadres entre estes últimos, o que lhes garante certa segurança econômica e social. Entre os fregueses, isto é, a massa de caboclos, o compadresco estabelece relações de parentesco fictício, mas de solidariedade real entre gente não aparentada por laços consanguíneos. Os laços de parentescos criados traduzem a necessidade de cooperações (IBIDEM, p. 15).

Essas elaborações culturais, poder-se-ia dizer, reforçada pelo conceito de *Habitus* formulado por Bourdieu (2007), dão conta do varar da vida nas comunidades tradicionais da Amazônia. Uma sociabilidade que partilha das coisas boas da comunidade como a boa colheita, o crescimento nas produções e criação de animais, os rituais, as festas, o futebol e outras formas lúdicas, como também, são partilhadas as dificuldades e obstáculos, os problemas sociais envolvendo violências, as perdas e as mortes, enfim, vive um sentido de solidariedade e partilha da vida social em todos os sentidos.

Um dos problemas sociais com os quais a comunidade de Nossa Senhora de Graças, *locus* de nossa pesquisa, se depara é a gravidez acompanhada de deserção de paternidade. Indaga sobre a existência de gravidez indesejada na comunidade, Lia Costa, respondeu nos seguintes termos:

Há sim. Conheço várias meninas aqui que engravidaram e não estão com o pai da criança. Esse é um grande risco que a gente corre. Eu mesma tenho um filho e não vivo com o pai dele, aconteceu né, e a criança não tem culpa. Deus nos dá oportunidade de escolher e às vezes são provocações, mas sou muito feliz com meu filho. Das oportunidades que vem querendo somente sexo não estão nem aí pra vida que estão gerando, e a gente cria a criança e ensinamos as lições da vida (entrevista, 2019).

As discussões de gêneros como categoria analítica tem relutância em considerar a mulher com vítima da história, assim como não considera que elas são heroínas numa suposta emancipação social. É verdade que historicamente a ciência tratou as mulheres no subsolo das grandes questões elaborando o conhecimento a partir da visão dominante do masculino, deixando lacunas e lançando sombras sobre o feminismo. Ainda, assim, não estamos falando em vítimas, mas em invisibilidade. Matos (2009, p. 282), chama a atenção para o fato de que “é preciso superar a dicotomia ainda fortemente presente entre a vitimização” da mulher, uma análise que apresenta um processo linear e progressista de lutas e vitórias e a visão de uma onipotência feminina, que muitas vezes estabelece uma heroicização das mulheres”.

Os estudos de gênero no tocante ao tema da sexualidade não comportam uma compreensão de vítima e “predador”, a não ser que haja violência na relação, aí não só é imoral como também, é criminologia. Estamos falando em termos de uma relação amorosa que ocorre entre um homem e uma mulher e, nessa relação, é concebida uma criança. Há de ambas as partes uma vivência de sensações, envolve todo um espectro de sentimentos (ESTÉS, 1994).

Os estudos envolvendo mulheres realizados à luz do conceito de patriarcado concebem veem essas mulheres como passivas, submissas e vítimas frente ao seu destino de reprodutora. Esses estudos, conforme Bandeira (2008), passam longe das dimensões subjetivas, das emoções, do amor, do desejo, enfim, do gosto das mulheres. O conceito de patriarcado, portanto, não responde, não explica mais a condição da mulher na sociedade e na sua própria vida (TORRES, 2002). Estamos nos referindo às concepções dualistas, dicotômicas, biologizantes, consideradas incapazes de dar conta da complexidade do real, sobretudo com a ideia de universalização e linearidade em torno de um sujeito (masculino) único da história e do conhecimento (LOWY, 2000).

Para Gergen (1993), a crítica feminista não se deu apenas como uma repreensão ao mesmo tempo, num questionamento ao próprio conceito de patriarcado. Foi, nesse cenário, de crítica à ciência que o conceito de gênero foi introduzido na academia, principalmente, pelas intelectuais feministas com a intenção de separar o sexo (biológico) do gênero (aspectos históricos, culturais). Estar-se-ia á diante da desnaturalização dos comportamentos de homens e mulheres considerados fixos.

O teor dessa questão, a forma como ela pode ser captada numa leitura sobre sexualidade, repõe no eixo central destas discussões, as ideias de desejo e erotização do ser como manifestações da alma e do corpo, numa candência espiritualizada, por assim dizer, sem vítima e vilão. O que ocorre no contexto da comunidade estudada e que se constitui como um problema social, é o fato de as mulheres que engravidam serem menor de idade. Existe desde 1990, uma lei regulamentada como Estatuto da Criança e do Adolescente, que enquadra a relação sexual com menor e, ainda, seguido de engravidamento (agravante), como abuso e estupro de vulnerável, mesmo existindo consensualidade na relação sexual.

Os ardis e as idiosincrasias começam, a parecer no âmbito do nosso objeto de estudo, mesmo que não se constitua em eixo de análise nesta tese, não podemos deixar de reconhecer que a gravidez precoce tem se constituído num problema social de largo alcance no Brasil, especialmente na Amazônia. As adolescentes, conforme Fernandez (2012), tem suas infâncias e adolescências roubadas, deixam a escola e tem suas vidas cercadas em termos de desenvolvimento social.

Não bastasse serem surpreendidas por gravidez na adolescência, muitas meninas são abandonadas pelo Pai da criança, tendo que criar seus filhos sozinhas. Uma outra mulher ouvida em nossa pesquisa, Rinara Nivea Vasconcelos Barros (45), também passou pela experiência da gravidez na adolescência e o abandono do Pai da criança. Ouçamo-na:

Comecei a vida sexual com 17 anos e aconteceu numa festa de comunidade. Logo engravidei e o cara sumiu. Infelizmente quase sempre me dei mal, nunca fui levada a sério, pior, hoje percebo o quanto fui usada por todos, me apegava e era rejeitada. Falo isso porque foram três gravidez, estas que tive que lutar e manter as crianças sozinha. Felizmente sempre pude contar com min há mãe, sempre ao meu lado, quando todos me apedrejavam. (entrevista, 2019).

Não é de agora que as mulheres se tornam as únicas responsáveis legais no registro civil de nascimento, pelo menos desde o século XIX aparecem casos de filhos sem pais nos escritos de viajantes naturalistas como Wallace, Bates e Agassiz, como já sinalizamos no início deste estudo. A prática da deserção paterna tornou-se naturalizada, por isso, conforme Thurler (2009), os filhos só da mãe estão espalhadas por todo o território brasileiro. Também Giddens (2005, p. 161), se refere a essa situação apontada que “o período entre o final da década de 1930 e a década de 1970 foi, às vezes, chamada de a era do pai ausente”. Atualmente, já há a obrigatoriedade do nome do pai, no registro civil da criança, por força da lei⁵⁴.

Essa é uma situação que denota claramente, uma questão de gênero centrada na dominação masculina. Não é o ato sexual e nem a gravidez, grosso modo, que nos incomoda. O que deve ser contestado é a deserção de paternidade, que joga o fardo da responsabilidade para as “costas” da mulher, como se a criança que ela gerou fosse objeto descartado, e como se a própria mulher fosse uma mercadoria que se usa e depois descarta, próprio do sistema patriarcal. De acordo com Lia Costa, nessa entrevista,

Existem muitos relacionamentos escondidos, mas na maioria das vezes a falta de informação da pessoa. Está falando de homens que vem da idade e aqui dão uma de solteiro. Já aconteceu casos por aqui de meninas ficarem grávidas de homens que vem a festa e depois somem, e tem que criar a criança sozinha. Muitas vezes são homens casados, mas elas nem sabem, vão descobrir verdade depois (entrevista, 2019).

Há tempo em que controle da natalidade entrou em vaga, primeiro através da pílula anticoncepcional (1975), diafragma, injeção, preservativo masculino e outros. O fato é que na área rural é mais difícil o acesso a esses preservativos, somando ao fato de que a preservação sexual ainda não é uma prática cultural adotada em nosso país, especialmente por parte da maioria dos homens que não se preocupam com a companheira e sua possível gravidez, mas prefere o ato sexual sem preservativo. Como diz Del Priore (2011, p.13), “habitamos numa sociedade narcisista e machista”. A

⁵⁴ ver o Estatuto da Criança e do Adolescente, 1990.

mulher também poderia não permitir o ato sexual sem preservativo, mas não consegue deter o parceiro, dissuadindo-o do momento de prazer, como também, às vezes, a própria mulher permite o sexo sem preservativo sabendo da possível gravidez. De acordo com Rinara Nivea,

Lembro que quando tinha festa na comunidade, cabeça de jovem, ficava feliz, pois na realidade ali iria encontrar alguém ou conhecer algum boy, como se fala nos dias atuais. Mas, como era vigiada, ficava somente nos amasso na hora da dança, não podia passar disso, nem um beijo rolava, frustrada, porém, era o que podia ter. No interior, na minha época, as moças não podiam da dançar só com um rapaz, as mães eram muito severas, logico que, às vezes, tinha alguém que me ajudava a dar uma escapadinha (entrevista, 2019).

Observe-se que, a educação rígida sob a moral judaico-cristã, contribuía para que as moças concebessem precocemente, pois, reprimidas e controladas pelos Pais, a tendência é sempre se liberar, se soltar, assim que pudessem escapar dessa vigilância. Ou seja, a própria sociedade, guardiã da moral e dos bons costumes, também sua parcela de contribuição no fenômeno da gravidez precoce. “A moral cristã, lembremos, dissociou prazer e ato sexual” (RAGO, 2008, p. 229). A moça, no tempo de nossa entrevistada, Rinara Nivea Vasconcelos, era preparada e educada para o casamento, a sexualidade feminina era associada unicamente a ideia de reprodução como estamos discutindo ao longo deste estudo. Prazer, era algo estranho, não fazia parte da vida feminina. As fêmeas tinham um instinto próprio, mas não era prazer (BADINTER, 1988). De acordo com essa autora, até “o amor materno foi por tanto tempo concebido em termos de instinto, que acreditamos facilmente que tal comportamento seja parte da natureza da mulher, seja qual for o tempo ou o meio que a cercam” (BADINTER, 1988, p. 19).

O aspecto educativo assume primordial importância no processo de construção do homem e da mulher. Instituições como a família, escola, igreja e outras com as quais a criança estabelece relações sociais, contribuem efetivamente, para a formação da consciência que esses sujeitos terão na vida adulta seguida pela desigualdade de gêneros. As desigualdades de gêneros começam a ser reforçadas na família que, inconscientemente, acaba reproduzindo as distinções entre meninos e meninas, ao

instituir normas diferentes para cada um deles, inclusive, normatizando o prazer para o homem e o não prazer para a mulher.

A educação formal também se encarrega de promover a diferenciação entre os gêneros, não por respeito às suas diferenças, mas sim para tornar homens e mulheres desiguais dentro do processo social, passando estereotipá-los, destinando-os a lugares e papéis segmentados. Gramsci (1995), chama a atenção para o fato de que o processo socioeducativo, envolvendo tanto a família quanto a escola, deva remeter para a emancipação dos sujeitos sob a perspectiva de criação de uma nova cultura e de uma nova socialização.

Retornando a fio da meada de nosso trabalho de campo com relação ao tema do sexo, que ocorre no âmbito da festa comunitária, Carlos Roberto Pinto, relata sua experiência com as mulheres no seguinte tom:

Nas festas da comunidade acontece aquele amasso atrás da igreja, do campo de futebol, atrás da escola, e no próprio salão da festa porque tem pai, mãe e avó que ficam de olho. Aí o jeito dar aquela agarrada no próprio barracão, e quando a gente tá afim, a gente se agarra em qualquer lugar, até na canoa, no barco, no banco, no terreno. O importante é não sair festa sem uma história pra contar.

Observe-se que o homem parece gozar de um poder de atenção irresistível, tem a capacidade de atrair suas “presas”, e ele tem consciência disso, tanto é verdade que ele não aceita um não como resposta. Caso receba resposta negativa de uma mulher, no âmbito da “cantada” e da investida, o homem é capaz de difamar ou promover a desvalorização daquela mulher junto a seus amigos do sexo masculino. Greene (2004), cita os homens dizendo que para seduzir uma mulher eles devem estar preparados, já que levar o fora é visto como desonra para os próprios homens. Ou seja, “esteja preparado para lhe proporcionar muitas distrações – novos lugares, cores, espetáculo” (IBIDEM, p. 187). Del Priore (2009), também sinaliza dizendo que o homem não aceita o não como resposta e, este aspecto, é uma insígnia patriarcal.

Do lado da mulher, com efeito, parece natural que o homem a engravide e a abandone, sem qualquer preocupação com a vida das mulheres e muito menos da criança. Rinara Nivea é enfática em afirmar que sua vida foi fortemente impactada, sua autoestima atingida em virtude das gestações indesejadas que teve. Vejamos:

Mulher inexperiente que concebe uma gravidez, nossa, é o pior de todos os sofrimentos, muitas vezes a vontade acaba com a solidão, rejeição e difamação me levaram até mesmo a pensar em tirar minha própria vida. Depois veio o casamento, este não foi porque o amava, mas para dar um basta em tanta rejeição, que também, não deu certo (entrevista, 2019).

Nota-se que a rejeição sofrida pela mulher sempre seguida de gravidez indesejada provoca um mal-estar às mulheres, o que não deixa de ser uma violência simbólica. Conforme Bourdieu (2001, p. 46), a violência simbólica vivida pelas mulheres, pelo fato de serem mulheres, “pode levar a uma espécie de autodepreciação ou até de autodesprezo sistemáticos” de quem sofre este tipo de violência. A dominação se materializa em uma série de violência e opressão contra a mulher, fundamentada numa cultura que naturaliza o sofrimento feminino, em que a relação homem-mulher é afirmada na autoridade masculina.

Não é o propósito deste estudo incursionar por nenhum juízo de valor que possa afirmar a ideia de bom e mau, vítima e vilão, posto que no plano do sexo e da sexualidade as situações não estão circunscritas às normas e cânones, como ocorria em tempos pretéritos. Há algo de não planejamento e as pessoas vão se envolvendo no entrelaçamento de corpos e de prazer e, nestas circunstâncias, esquece-se de outras questões da materialidade da vida.

As mulheres lutam, hoje, para reverter uma séria de noções que elas absorvem no processo histórico de sua formação, uma delas é o prazer e o organismo sexual. O peso da religião na formação das mulheres, conduziram-nas a um estado de retraimento involuntário e de retardamento do organismo na relação sexual. Muitas delas chegam até não ter organismo e, essa situação, tem a ver com o tipo de educação castradora e repressora. Esta realidade, não obstante, pode mudar se elas forem valorizadas por seus parceiros, aqueles que se preocupam com seu bem-estar, com o seu prazer e sua realização sexual.

Se retomarmos o fio condutor das nossas discussões sobre a sexualidade, vamos perceber que estamos diante de um tema pendular que oscila, resvala e não se define cabalmente. Um exemplo dessa movimentação e deslocamento é o filme de Júlia Murat. *Pendular*, de 2017. Protagonizado por Raquel Karro e Rodrigo Bolzan, o filme traz como cenário um galpão abandonado, onde um casal se encontra para observar umas esculturas com o intuito de elaborar um projeto, conjuntamente. Aos poucos esse casal vai perdendo a capacidade de distinguir o que faz parte de seu projeto, e o que é a relação amorosa. Ou seja, “borrou” a fronteira entre o profissional e o erotismo, ou entre o profissional e o amor, o envolvimento amoroso.

O erotismo é também pendular, flui de maneira espontânea e inesperada. Não há sexualidade sem rendição à natureza, nem mesmo os castos estão fora desta rendição, pois, embora encobertos pelo hábito religioso, a indumentária usada por clérigos e outros religiosos, há uma natureza indômita que se erotiza e causa erotização e desejo a outrem, como observou Del Priore (2009), na sociedade colonial.

A alma é transpassada “pelo desejo que anseia por realização. As emanções podem ser de qualquer dos sexos” (PAGLIA, 1992, p. 270). Para Bonder (1998, p.14), “o cortejar e a sedução nos impregnam do gosto da vida [...]. Uma boa velhice é aquela que vive dos louros da vida não desperdiçada. A frustração e a depressão são subprodutos do não cumprimento desses desígnios na medida adequada”.

A sexualidade, como diz Mindlin (2014, p. 269), engendra “malandragem e imaginação amorosa [...]. É um dos assuntos fundamentais de nosso tempo, uma boa porta para despertar a curiosidade para uma outra maneira de pensar e de viver”. Não propriedade no campo da sexualidade em se tratando de narrativas eróticas indígenas, como mostra a pesquisa de Mindlin: “o tempo, a arte, o olhar para o prazer e para o sentido de viver são muito diferentes do que existe na sociedade industrial” (IBIDEM, p. 269). E acrescenta:

Nos mitos de vários povos de Rondônia há mulheres aventureiras, duas ou três, que partem juntas à procura de marido. Vão pela floresta, para o que der e vier, enfrentando monstros e bichos. São corajosas, andam sem guerreiro protetor, vão caindo em todo tipo de logro. Sempre há uma mais esperta e outra que se deixa enganar.

Essas asserções remetem para a ideia de que a sexualidade está longe de ser aprendida e conceituada, em sua perspectiva livre e isenta de enquadramentos preceituais. Como assinala Bataille (2017, p.169) “a humanidade, significativa do interdito, é transgredida no erotismo. É transgredida, profanada, conspurcada”. E a transgressão é feita por ambos os gêneros, sem sublinhar o aspecto de submissão da mulher nesse campo.

O erotismo é, por si mesmo uma infração às regras, posto que a alma não se apega e nem obedece às regras. A alma é imoral, “jamais representou o elemento moral e patrulhador dos bons costumes, que é, na verdade, representado pelos interesses do corpo, do verdadeiro e sagrado establishment, que deseja manter o que já é” (BONDER, 1998, p. 17). Homens e mulheres transgridem na seara do sexo e da sexualidade, sendo, pois, o erotismo a pedra de toque dessa transgressão. De acordo com Bataille (2017, p. 118), sempre associada ao erotismo, a sexualidade física está para o erotismo assim como o cérebro está para o pensamento”.

Atualmente, talvez, uma das mais significativas buscas de realização das mulheres, em termos espirituais, emocionais e físicos, é o alcance do prazer orgásmico. O peso da religião na formação das mulheres conduziu-nas a um estado de retraimento involuntário de retardamento do orgasmo no ato sexual e, muitas vezes, sequer chegam ao clímax. Ou seja, muitas mulheres não chegam ao orgasmo, tão intensamente, foram submetidas ao processo de subjetivação frente ao sexo como pecado, algo imundo e congêneres.

As mulheres buscam reverter em si próprias, num processo de dessubjetivação, os efeitos dessa educação castradora repressora. Esta busca, com efeito, pode ser potencializada e valorizada por seus companheiros, nem todos, é verdade, mas, por aqueles que se importam com elas, com o seu prazer, com o seu bem-estar.

No recôncavo labirintado do tema da sexualidade aparece a gravidez sem, contudo, ser um eixo central da tese, mas que, necessitou de uma judiciosa observação. O sexo que é o elemento que se põe no campo da sexualidade como possibilidade de realização do prazer, deve ser visto como uma expressão da alma, o que requer um olhar sensível e destituído de noções punitivas e responsáveis por problemas sociais que o engendram.

O sexo é sedento, é nu. Ou seja, é destituído de pré-noções e até de responsabilidades, assumindo uma radicalidade de desregramento. Sua função consiste em aplacar o sangue fervente da erotização, é lascivo e luxuriante. A sexualidade, por seu turno, é cálida, enquanto o sexo é libertino e devasso. A sexualidade é investida de subjetividade, a qual se reveste de libido e desejo, o sexo é a satisfação, é a concretização do desejo. Sem desejo não há sexo e sem desejo morre-se o humano.

Em um retorno final à discussão acerca do erotismo, pode-se dizer, sem sombra de dúvida, que inexistente uma classificação genérica sobre o ser erótico. Existem discussões em campos aproximativos que reconhecem o erotismo como uma condição de subjetividade da alma. Investigar o erotismo como eixo nodal desta tese exigiu-nos cautela para não essencializá-lo e nem vê-lo como uma depravação, mas percebê-lo, como um fluido, um fio arrepiante que desestrutura a ordem, tal qual uma magia, um lirismo do próprio ser.

O erotismo é vida, é amor. Um amor de si que transcende até o outro, é rizomático, possui uma linha de fuga, escapa da tentativa de homogeneização. Os rizomas são linhas de intensidade, seguem outras direções, ou melhor, não tem direção clara, por isso fazem uma dobra em si mesmos e nas suas cercanias. Uma dobra transgressora que não segue os padrões, algo que cresce horizontalmente e que tem um crescimento diferenciado.

Poder-se-ia encerrar, esta tese, reafirmando o fato de que os humanos têm uma dimensão de si que partilha com os animais, mas também tem um intelecto, uma consciência, que participa do divino. O amor, é a pedra angular de construção de si, do humano, pois, se eu me amo, tenho condições de estender esse amor ao outro e, nesta *poiesis*, eu construo a própria vida. Desejo, pois, que o amor vos alcance, caros leitores, mas desejo também que vocês sejam amados, tal como verseja Victor Hugo no poema *Desejo* que ele próprio nos brinda nesta trama *finale*.

Poema

Desejo primeiro que você ame,
 E que amando, também seja amado.
 E que se não for, seja breve em esquecer.
 E que esquecendo, não guarde mágoa.
 Desejo, pois, que não seja assim,
 Mas se for, saiba ser sem desesperar.

Desejo também que tenha amigos,
Que mesmo maus e inconsequentes,
Sejam corajosos e fiéis,
E que pelo menos num deles
Você possa confiar sem duvidar.
E porque a vida é assim,

Desejo ainda que você tenha inimigos.
Nem muitos, nem poucos,
Mas na medida exata para que, algumas vezes,
Você se interpele a respeito
De suas próprias certezas.
E que entre eles, haja pelo menos um que seja justo,
Para que você não se sinta demasiado seguro.

Desejo depois que você seja útil,
Mas não insubstituível.
E que nos maus momentos,
Quando não restar mais nada,
Essa utilidade seja suficiente para manter você de pé.

Desejo ainda que você seja tolerante,
Não com os que erram pouco, porque isso é fácil,
Mas com os que erram muito e irremediavelmente,
E que fazendo bom uso dessa tolerância,
Você sirva de exemplo aos outros.

Desejo que você, sendo jovem,
Não amadureça depressa demais,
E que sendo maduro, não insista em rejuvenescer
E que sendo velho, não se dedique ao desespero.
Porque cada idade tem o seu prazer e a sua dor e
É preciso deixar que eles escorram por entre nós.

Desejo por sinal que você seja triste,
Não o ano todo, mas apenas um dia.
Mas que nesse dia descubra
Que o riso diário é bom,
O riso habitual é inosso e o riso constante é insano.

Desejo que você descubra,
Com o máximo de urgência,
Acima e a respeito de tudo, que existem oprimidos,
Injustiçados e infelizes, e que estão à sua volta.

Desejo ainda que você afague um gato,
Alimente um cuco e ouça o João-de-Barro
Erguer triunfante o seu canto matinal
Porque, assim, você se sentirá bem por nada.

Desejo também que você plante uma semente,
Por mais minúscula que seja,
E acompanhe o seu crescimento,
Para que você saiba de quantas
Muitas vidas é feita uma árvore.

Desejo, outrossim, que você tenha dinheiro,
Porque é preciso ser prático.
E que pelo menos uma vez por ano
Coloque um pouco dele
Na sua frente e diga "Isso é meu",
Só para que fique bem claro quem é o dono de quem.

Desejo também que nenhum de seus afetos morra,
Por ele e por você,
Mas que se morrer, você possa chorar
Sem se lamentar e sofrer sem se culpar.

Desejo por fim que você sendo homem,
Tenha uma boa mulher,
E que sendo mulher,
Tenha um bom homem
E que se amem hoje, amanhã e nos dias seguintes,
E quando estiverem exaustos e sorridentes,
Ainda haja amor para recomeçar.
E se tudo isso acontecer,
Não tenho mais nada a te desejar".

(Victor Hugo)

(IN) CONCLUSÕES

Apenas deveríamos ler os livros que não picam e que nos mordem. Se o livro que lemos não nos desperta como um murro no crânio, para que lê-lo
(Franz Kafka).

Este estudo centrado no tema da erotização e sexualidade nos impôs desafios vultosos. Um deles consistiu em percebermos de que forma, as sexualidades transgressoras e selvagens, se põem no espectro da condição humana e como elas podem se constituir num objeto de estudo, verificadas à luz da ciência. Ao longo da construção deste objeto, percebemos que era necessário fazermos um desvio abrindo picadas numa linha de fuga, para sairmos da ótica homogeneizadora e linearizante da razão moderno-ocidental, e assim, trilharmos nas veredas da razão sensível.

O fio condutor das reflexões e discussões que sustentam esta tese, assenta-se num olhar rizomático de concepção do conhecimento de forma instaurativa, assumindo um veio pós-estrutural e descolonizado no trato com a realidade estudada. Estamos falando de um conhecimento sensível e imaginativo capaz de compreender o objeto em suas dimensões de descontinuidade, bifurcação, acaso, ruído e polifonia.

Esta pesquisa estabelece um diálogo fecundo com os saberes locais, pondo no epicentro das discussões o “beiradão” amazônico, a periferia, por assim dizer, para fazer “delirar” o debate em torno das sexualidades transgressoras, tendo como lugar de partida a cultura local. É, este, pois, o lugar de enunciação deste estudo, a cultura rizomática da floresta, da região varzeana, onde deita raízes minhas origens. Fazer abrolhar um tema revestido de tabu e preconceito no contexto do interior amazônico, pondo em relevo uma gente esquecida e silenciada, é fazer retumbar o som de uma literatura menor, como propõe a perspectiva rizomática deleuziana.

Nossa pesquisa revela que a erotização é um elemento de subjetividade que brota dos arcamos da alma. Manifesta-se na alma humana fazendo a erupção de desejos e pulsões que, nem sempre, remetem ao sexo, mas que não prescindem da sexualidade.

Verificamos que, nesse âmbito dos desejos e da sexualidade, a alma é imoral, ou seja, ela não atende a moral, não se submete a ela, é transgressora. A alma é infinita, ilimitada, não se deixa aprisionar por preceitos e determinações religiosas, sempre encontra uma maneira de escapar do interdito e das proibições.

A sexualidade é um elemento da subjetividade humana, que se põe no âmbito da liberdade de forma intensa e liberalizante, sendo, pois, difícil emitir qualquer juízo avaliativo sobre ela. Pode-se depender, das leituras e do campo desta pesquisa, que a atividade sexual é a mais importante finalidade da vida humana, uma espécie de síntese da vida, sobretudo se tomarmos como eixo de discussão interdependência entre a existência individual e a vida da espécie. Dito de outra forma, a sexualidade é uma condição humana, brota da alma, sendo, pois, difícil dominar os instintos que brotam dela. A satisfação sexual é tida como um bem-estar psicológico e de saúde.

Os indivíduos nesse processo de socialização e subjetivação vão construindo os significados de suas vidas, suas subjetividades, dentro de suas experiências culturais incluindo o prazer e o sexo. Ou seja, a vida humana é toda ela erotismo, pulsão subjetiva e intersubjetiva, na medida em que o corpo é uma construção social, numa interrelação com o outro e a cultura, tal qual a alma que adquire crescimento no processo de socialização.

A pesquisa retrata e constata algumas formas de sexualidades consideradas “selvagens”, não se trata de uma alusão à selvageria, mas sim, porque são diferentes, fogem do retilíneo e da “normalidade moral”, por assim dizer, como é o caso de relatos eróticos, sexo com a natureza, e, em especial, com o boto sedutor no contexto do mito falocêntrico envolvendo o cetáceo e a mulher, intercuro sexual.

O tema do mito nos exigiu um olhar multidimensional na medida em que nos deparamos com um saber vivo, dinâmico, que dá sentido fulgurante ao regime de verdade dos povos indígenas. O boto sedutor é bem vivo e pujante na Amazônia, continua enfeitando e seduzindo mulheres, deixando rastros consignados nos chamados filhos do boto. São crianças nascidas do intercuro sexual entre o boto que se “ingera” em homem, para seduzir moças incautas na várzea amazônica.

O mito do boto mobiliza uma moral explicativa dos filhos sem pai, em cuja célula mitológica repousa a deserção paterna. Encobre, por assim dizer, a identidade de homens casados, padres, bispos, políticos e outros. Nesse aspecto, a nossa pesquisa constata, que o boto possui uma função social na Amazônia, legitimadora de práticas sexuais consideradas “proibitivas” pelo sistema moral. E, assim, foi sendo legitimados a fuga paterna que nega ao filho o direito de ter pai, ao mesmo tempo que responsabiliza só a mãe pelos proventos desse filho.

Outros tipos de sexualidades selvagens são evidenciadas e constatadas na pesquisa, com destaque para algumas narrativas eróticas como as mulheres do arco-íris, os contos proibidos de Marquês de Sade e a prática de sexo com animais. Não procuramos extrair nenhuma conclusão acerca dessas sexualidades, mas, tão-somente, compreendê-las no contexto da liberdade e da infinitude da alma.

Finalmente, não poderia deixar de expressar a minha subjetividade nesse processo de leitura, construção e elaboração desta tese. No contato com este tema, de forma processual e progressiva, fui me transformando em uma outra pessoa, mais conhecedor de mim mesmo, de minhas limitações e indiossincrasias. Terminar uma tese não é tarefa fácil, exigiu-me muito esforço, sobretudo, porque não fui liberado do emprego, tinha que ministrar aulas pela manhã e a tarde na rede pública da educação básica.

Isso, com efeito, mostra que a disciplina e a determinação podem contribuir, enormemente, para termos um ponto de chegada. Cheguei, e, hoje, posso dizer que sai um ser mais leve, lúcido e transformado. É, pois, com esse espírito de chegada e não de conclusão, que deixamos a semente jogada no solo da Amazônia para que faça nascer outras pesquisas, outros olhares, capazes de jogar luz, ampliando os cinco sentidos no campo das sexualidades.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **Profanações**. Traduzido por Selvino José Assamann. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. **O que é o contemporâneo: E outros ensaios**. Traduzido por Vinicius Nicastro Honesko. Chapecó, SC: Argos, 2009.

_____. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua**. Traduzido por Henrique Burigo. 2ª ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

AGAZZIS, Luiz e AGASSIZ, Elizabeth Cary. **Viagem ao Brasil: 1865-1866**. Traduzido por João Etienne Filho. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1975.

ARISTÓTELES. **Tópicos: dos argumentos sofista**. Traduzido por Leonel Vallandro e Gerd Bom hein. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

_____. **Metafísica**. Traduzido por Marcelo Perine. V. II. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. **A poética**. Traduzido por Pietro Nassetti. São Paulo: Martin Claret, 2003.

BACHELARD, Gaston. **O novo espírito científico**. In: Os pensadores. São Paulo: Abril, 1974. v.38.

_____. **A formação do espírito científico: contribuição para uma psicologia do conhecimento**. Traduzido por Estela dos Santos Abreu. 10 impressão. Rio de Janeiro. Contraponto, 1996.

_____. **A poética do Espaço**. 2ª Ed. Trad. Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, (2008).

_____. **A poética do devaneio**. Traduzido por Antônio de Pádua Danesi. 3ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

_____. **A água e os sonhos: ensaio sobre a imaginação da matéria**. Traduzido por Antônio de Pádua Danesi. 2ª ed. São Paulo: editora WMF Martins Fontes, 2013.

BADINTER, Elizabeth. **Um amor conquistado: o mito do amor materno**. Traduzido por Waltensir Dentra. São Paulo: círculo do Livro, 1988.

BARRETO, Cristiane Monique. **História e relações de gênero**. In: MORGAN, Antônio Emilio; BARRETO, Cristiane Monique (org). Gênero, sociabilidade e afetividade. Itajaí, Casa Aberta Editora, 2009.

BATAILLE, Georges. **O erotismo**. Traduzido por Antônio Carlos Viana. São Paulo, Autêntica Editora, 2013.

_____. **O erotismo**. Traduzido por Fernando Scheibe. São Paulo, Autêntica Editora, 2017.

BANDEIRA, Lourdes. **A contribuição da crítica feminista à ciência**. In: Revista estudos Feministas. Universidade Federal de Santa Catarina. Centro de Filosofia e ciências humanas, Centro de comunicação e Expressão. N.16.V.1. Florianópolis: UFSC, 2008.

BANDEIRA, Lourdes. **Um país de filhos da mãe (prefácio)**. In: THURLER, A. L. Em nome da mãe: o não reconhecimento paterno no Brasil. Florianópolis: Editora Mulheres, 2009.

BAHIA, Ricardo J.B. **Tragédia e esclarecimento: do crepúsculo dos deuses aos deuses do crepúsculo**. In: ALVES JUNIOR, Douglas Garcia (org). Os destinos do trágico: arte vida, pensamento, Belo Horizonte: Autêntica/ FUMEC, 2007.

BANDEIRA, Manuel. **Poesias completas**. Rio de Janeiro: Livraria-Editora da Casa do Estudante do Brasil, 1951.

BARBOSA, Tereza Virginia Ribeiro. **No escuro da poesia**. In: REZENDE, Antônio Martinez de Etal (org). **O divino ofício dos poetas**. São Paulo: Loyola, 2001.

BATISTA, Djalma. **O complexo da Amazônia: análise do processo de desenvolvimento**. Rio de Janeiro: Conquista, 1976.

BAUMAN, Zigmunt. **Modernidade líquida**. Traduzido por Plínio Deutzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

_____. **Amor líquido: sobre fragilidade dos laços humanos**. Traduzindo por Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

_____. **Vida líquida**. Traduzido por Carlos Alberto Medeiros. 2 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

_____. **Para que serve a sociologia? Diálogos com Michael Hviid Jacobsen e Keith Tester**. Traduzido por Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2015.

BENJAMIN, Walter. **Origem do drama barroco alemão**. Traduzido por Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984.

_____. **Obras escolhidas**. v. I. **Magia e técnica, arte e política**. S. P. Rouanet [Trad.]. M. Seligmann-Silva (Rev. Téc.). São Paulo: Brasiliense, 2012.

BENSAID, Catherine; LELOUP, Jean-Yves. **O essencial no Amor: as diferenças faces experiência amorosa**. Traduzido por Guilherme João de Freitas Teixeira. Petrópolis, RJ: Vozes; 2006.

BEAUVOIR, Simone. **O segundo sexo: a experiência vivida**. 7ª ed. Rio de Janeiro: Novas Fronteiras, 1990.

BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Traduzido por Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. 2ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

BITTENCOURT, Antônio C. R. **Memória do Município de Parintins: estudos históricos sobre sua origem e desenvolvimento moral e material**. Manaus: Edições Governo do Estado do Amazonas / Secretaria de Estado e Cultura, Turismo e Desporto, 2001.

BONDER, Nilton. **A alma imoral: traição e tradição através dos tempos**. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

BOHM, David. **A totalidade e a ordem implicada: uma nova percepção da realidade**. 12. ed. Traduzido por Mauro de Campos Silva. São Paulo: Cultrix, 2001.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. Traduzido por Sérgio Miceli, Silvia de Almeida Prado, Sônia Miceli e Wilson Campos Vieira. 7 ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.

_____. **A dominação masculina**. Traduzido por Maria Helena Kuhner. 6 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

_____. **A miséria do mundo**. Traduzido por Mateus S. Soares Azevedo et al. 9 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

_____. **O poder simbólico**. Traduzido por Fernando Tomaz. 16 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012b

BRAGA, Sérgio Ivan Gil. **Culturas populares em meio urbano amazônico**. In: BRAGA, Sergio Ivan Gil (org). **Culturas populares em meio urbano**, Manaus: Edua, 2012.

BRASIL, República Federativa, Lei 9.985, de 18 de julho de 2000.

BUTLER, Judith. **Relatar a si mesmo: Crítica da violência ética**. Trazido por Rogério Bettoni. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015a.

_____. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Traduzido por Renato Aguiar. 9 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015b.

CÂNDIDO, Antônio. **Os parceiros do Rio Bonito: estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos meios de vida**. 7ed. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 2001.

CAPRA, Fritjof. **O ponto de mutação: a ciência, a sociedade e a cultura emergente**. Traduzido por Álvaro Cabral. São Paulo: Cultrix, 1982.

_____. **A teia da vida. Uma nova compreensão científica dos sistemas vivos**. São Paulo, Cultrix, 1996.

CARMO, Paulo Sérgio do. **Entre a luxúria e o pudor: a história do sexo no Brasil**. São Paulo: Octavo, 2011.

Cardoso de oliveira, Roberto. **O trabalho do antropólogo**. 3. Ed. / Roberto Cardoso de Oliveira. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora Unesp, 2006.

CARVALHO, Edgar de Assis. **Polifônicas ideias: antropologia e universidade**. São Paulo. Imaginário, 1997.

_____. **A complexidade do imaginário**; In: Revista Internacional de Arte e Cultura; Revista Leitura da Amazônia do Instituto de Ciências Humanas e Letras. Mestrado de Letras e Natureza e Cultura na Amazônia da Universidade Federal do Amazonas e Universidade Stendhal Grenoble 3 – CRELIT. Ano 1. Manaus: Valer, 1999.

_____. **Espiral de ideias: textos de antropologia fundamental**. São Paulo: Livraria da Física, 2017.

_____. **Conexões da vida: uma antropologia da experiência**. Natal, RN: UMA, 2017.

CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Traduzido por Guy Reynaud. 3 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

CASTRO, Edna. **Políticas de Estado e atores sociais na Amazônia contemporânea**. In: Bole, Willi; Castro, Edna; VEJMEJKA, Marcel (org). Amazônia: região universal e teatro do mundo. São Paulo: Globo, 2010.

CASTRO, F. de. **A Selva**. Barcelos, Portugal: Livraria Editora Guimarães, 1976.

CASTRO, Ricardo Gonçalves. **Redimindo masculinidades: representações e significados de masculinidades e violência na perspectiva de uma teologia pastoral amazônica**. Tese de doutorado apresentada à Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2018.

CERQUA, Arcângelo. **Clarão de fé no Médio Amazonas**. Manaus: Imprensa Oficial, 1980.

DANIEL, João. **Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas**. Vol. 1. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004.

DATIENNE, Marcel. **Comparar o incomparável**. Traduzido por Ivo Storniolo. São Paulo: Ideias e Letras, 2004.

DELEMEAU, Jean. **História do medo no Ocidente -1300 – 1800**. Traduzido por Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

DELEUZE, Gilles. **Conversações**. Traduzido por Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro, Editora 34, 1992.

DELEUZE, Gilles; FELIX, Guattari. **Diferença e repetição**. Traduzido por Luiz B. L. Orlandi; Roberto Machado. 2 ed. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

_____. **O Anti Édipo: capitalismo e esquizofrenia**. Traduzido por Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2010.

_____. **Mil Plafôs: Capitalismo e esquizofrenia**. V.4. Traduzido por Suely Rolnik. 2 ed. São Paulo: Editora 34, 2012.

DEL PRIORE, Mary. **Ao sul do corpo: condição feminina, maternidade e mentalidades no Brasil Colônia**. São Paulo: UNESP, 2009.

_____. **Histórias íntimas: sexualidade e erotismo na história do Brasil**. São Paulo: editora Planeta do Brasil, 2011.

DERRIDA, Jacques. **O animal que logo sou**. Traduzido por Fábio Lauda. 2 ed. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

DESCARTE, René. **Meditações metafísicas**. In: Os Pensadores. Traduzido por Fausto Cartilho. São Paulo: Alinil Cultural, 1979.

DYSON, Freeman. **O cientista como rebelde**. In: Revista Serrote. N.3. São Paulo: Instituto Moreira Salles, 2009.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. **Crime e castigo**. Traduzido por Natália Nunes e Oscar Mendes. Porto Alegre, RS: L e PM, 2010.

D'OLIVET, Fabre A. **História filosófica do gênero humano**. Traduzido por William Soares do Carmo. São Paulo: Icone, 1997.

DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário**. Traduzido por Helder Godinho. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

DURAS, Marguerite. **Escrever**. Traduzido por Rubens Figueiredo. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. Traduzido por Joaquim Pereira Neto: São Paulo: Paulinas, 1989.

DUSSEL, Enrique. **Método para uma Filosofia da Libertação**. São Paulo: Loyola, 1986.

ESTÉS, Clarisse Pinkola. **Mulheres que ocorrem com os lobos: mitos e histórias do arquétipo da mulher selvagem**. Traduzido por Waldéa Barcellos. 12 ed. Rio de Janeiro: Rocco.1994.

FERNANDEZ, Cristiane Bonfim. **Infância violada: políticas públicas de enfrentamento da violência sexual infanto-juvenil no Amazonas**. Manaus: Edua, 2012.

FONSECA, Eduardo Ribeiro da. **Sexualidade e morte em Shopenhauer: o abismo insondável da vontade**. In: CARVALHO, Ruy de; MOTA, Thiago (org). *Metafísica e significação moral do mundo*: Fortaleza: Eduece, 2014.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I: a vontade de saber**. Traduzido por Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

_____. **História da sexualidade 3: o cuidado de si**. Traduzido por Maria Thereza da Costa Albuquerque. 4 ed. Rio de Janeiro. Graal,1985.

_____. **Vigiar e Punir: História da violência nas prisões**. Traduzido por Lígia M. Ponde Vassalto. 10 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

_____. **A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France**. Traduzido por Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Loyola, 2006

_____. **Arqueologia do saber**. Traduzido por Luiz Felipe Breta Neves. 7 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

KAFKA, Franz. **Carta ao Pai**. Rio Grande do Sul: L&PM, 2008.

FREYRE, Gilberto. **Casa Grande e Senzala: formação da família brasileira sob o regime patriarcal**. 10 ed. Rio de Janeiro: Jose Olímpio, 1961.

FREUD, Sigmund. **Mal estar na civilização**. Traduzido po Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

_____. **Psicologia das massas e análise do eu e outros textos (1920-1923)** / Sigmund Freud; tradução Paulo César de Souza — São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. Obras completas volume 11: **totem e tabu – contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos**. Traduzido por Paulo Cesar de Souza. 1 ed. São Paulo: Companhia das letras, 2012.

_____. **As pulsões e seus destinos**. Traduzido por Pedro Heliodoro Tavares. 1 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.

_____. **Compêdio de psicanalise e outros escritos inacabados**. Traduzido por Pedro Heliodoro Tavares. 1 ed. Belo Horizonte: Autentica Editora, 2014.

FARACO, Carlos Alberto; TEZZA, Cristóvão; CASTRO, Gilberto de. **Diálogos com Bakhtin**. 4 ed. Curitiba: Editora UFPR, 2007.

GALVÃO, Eduardo. **Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de itá, Baixo Amazonas**. 2ª ed. São Paulo: Editora Nacional; Bmed, 2005 Brasília: INL, 1976.

GERGEN, Mary McCanney. **O pensamento feminista e a estrutura do conhecimento**. Brasília: Edunb, 1993.

GIDDENS, Antony. **Sociologia** . Traduzido por Sandra Regina Netz 4 ed. Porto Alegre: Artmed, 2005.

GRAMSCI, Antônio. **Os intelectuais e a organização da cultura**. Traduzido por Carlos Neuson Coutinho. 9ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1995.

GREENE, Robert. **A arte da sedução**. Traduzido por Talita M. Rodrigues. Rio de Janeiro: Rocco, 2004.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, Revista dos Tribunais, 1990.

HABERMAS, Jurgen. **A crise de legitimação do capitalismo tardio**. Tradução de Vamireh Chacon. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1980.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Traduzido por Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 12ª ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015.

HAN, Byng-chul. **Agonia do eros**. Traduzido por Enio Paulo Giadrini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Traduzido por Márcia Sá Cavalcante Schuback. 6 ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2012.

HUSSERL, Edmund. **Investigações lógicas: sexta investigação. Elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento**. Traduzido por Zeljko Loparic´ e Andréa Maria Altino de Campos Loparic´. São Paulo. Nova Cultural, 1988.

INGOLD, Tim. **O dédalo e o labirinto: caminhar, imaginar e educar a atenção**. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 21, n. 44, 2015.

_____. **Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição**. Traduzido por Fábio Creder. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2015b.

JOANNIDES, Paul. **Tudo sobre sexo: criativo, educativo e sexy**. Traduzido por Dayse Batista. 2 ed. São Paulo: Landscape, 2005.

LACAN, Jacques. **The four fundamental concepts of psychoanalysis**. London: the Hagarth Press, 1977.

LANDER, Edgardo. **Ciências sociais: sabers coloniais e eurocêtricos**. In: LANDER, Edgard (org). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Conselho Latino- Americano de Ciências Sociais – CLACSO, 2005.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**. Rio de Janeiro: Edições 34, 1994.

_____. **A esperança de pandora: ensaios sobre a sexualidade dos estudos científicos**. Traduzido por Gilson César Cardoso de Sousa. São Paulo: Unesp, 2017.

LEÃO, Emmanuel Carneiro. **Aprendendo a aprender**. 4 ed. Vol. I. Petrópolis, RJ: Vozes, 1977.

LEACH, Edmund. **Natureza/Cultura**. Traduzido por Enciclopédia Einaudi. In: Revista Anthropos. V. S. São Paulo: Imprensa Nacional; Casa da moeda, 1985.

LEVI-STRAUSS, Claude. **As estruturas elementares do parentesco**. Traduzido por Mariano Ferreira. 3 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1982.

_____. **A oleira ciumenta**, Traduzido por José Antônio Braga Fernandez Dias Lisboa: Edições 70, 1985.

_____. **O cru e o cozido**. Traduzido por Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Brasiliense, 1991.

_____. **Tristes trópicos**. Traduzido por Rosa Freire d' Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

_____. **Mito e significado**. Traduzido por Antônio Marques Bessa. Lisboa: Edições 70, 2000.

_____. **O Homem nu (Mitológicas v.4)**. traduzido por Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Casac Naif, 2011.

LOWY, ILANA. **Universidade da ciência e conhecimento “situados”**. In: Cadernos Pagu. Campinas, SP: 2000.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão pura**. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão; Introdução e Notas de Alexandre Fradique Morujão. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

KOPENAWA, DAVI; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. Traduzido por Beatriz Perrone – Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRAMER, Heinrich e SPRENGER, James. **O martelo das feiticeiras**. Traduzido por Paulo Froes. 14 ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2000.

LACOUÉ – LABARTHE, Ph. **Métaphrasis suivi de le théâtre de Hölderlin**. Paris: PUF, Lesessais du Collège International de Philosophie, 1988.

LEBRUN, Gerard. **A neutralização do prazer**. In: NOVAES, Adauto. O desejo. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

LIMA, Eduardo. Leonardo da Vinci. **Todas as faces do gênio**. São Paulo: Abril Cultural, 2015.

LIMA, Neusa Cavalcante. **Experiência em E. P. Thompson**. In JUNQUEIRA, Carmem, JUSTAMAND, Michel; ALBUQUERQUE, Renan (org). Fazendo Antropologia no Alto Solimões 10. São Paulo: Alexa Cultural, 2017.

MAFFESOLI, Michel. **No fundo das aparências**. Traduzido por Bertha Harpern Gurovitz. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

_____. **O tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades de massa**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1998.

_____. **O conhecimento comum: Compendio de Sociologia Compreensiva**. Traduzido por Aluizio Ramos Tinto. São Paulo: Brasiliense, 1988.

_____. **O instante eterno: o retorno do trágico nas sociedades pós-modernas.** Traduzido por Rogerio de Almeida Alexandre Dias. São Paulo: Zouk, 2003.

_____. **1944 - A república dos bons sentimentos: documento** / Michel Maffesoli; tradução de Ana Goldberger. — São Paulo: Iluminuras: Itaú Cultural, 2009.

_____. **Homo eroticus: Comunhões emocionais.** Traduzido por Abner Chiquieri: 1ª ed. Rio de Janeiro: Forense, 2014.

_____. **A ordem das coisas: pensar a pós-modernidade:** Traduzido por Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense, 2016.

_____. **O tempo retorna: formas elementares da pós-modernidade.** Traduzido por Teresa Dias Carneiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

MATOS, Maria Izilda. **História das mulheres e gênero: usos e perspectivas.** In: MELO, Hildete Pereira de; PISCITELLI, Adriana; MALUF, Sonia Weidner; PUGA, Vera Lúcia (org). Olhares feministas. Brasília: Ministério da Educação, 2009.

Matos, Gregório de. **Obras Poéticas**, 3ª edição, Editora Record, Rio de Janeiro, 1992.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia.** Traduzido por Paulo Neves. São Paulo: Cosac, 2003.

_____. **Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas.** Traduzido por Paulo Neves. São Paulo: Casac Naify, 2013.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **O visível e o invisível.** Traduzido por José Artur Gianotti. 4 ed São Paulo: Perspectiva, 2000.

_____. **O olho e o espírito.** Traduzido por Paulo Neves e Maria Ermantina Gaivão Gomes Pereira. São Paulo : Cosac e Naify 2013.

MINDLIN, Betty. **Moqueca de maridos: muitos eróticos indígenas.** São Paulo: Paz e Terra, 2014.

MONTEIRO, Mário Ypiranga. **jurupari e seus princípios: ciclo de lendas e mitos iuruparienses.** Manaus: Edua, 2001.

MORAES, Eliane Robert. **Traços de Eros (Posfácio).** In: BATAILLE, Georges. O erotismo. Traduzido por Fernando Cheibe. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

MORIN, Edgar. O Método 3: **O conhecimento do conhecimento.** Porto Alegre: Sulina, 1999.

_____. **O Método 1: a natureza da natureza.** Lisboa: Europa-América, s/d. 1999,

MORIN, Edgar. **Os sete saberes necessários à educação do futuro.** Traduzido por Catarina Eleonora F. da Edgard de Assis Carvalho. São Paulo: Cortez; Brasília, DF: Unesco, 2000.

_____. **Meus demônios.** Traduzido por Leneide Duarte e Clarisse Meireles. 2 ed Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

_____. **A cabeça bem-feita: repensar a reforma, reformar o pensamento.** Traduzido por Eloá Jacobina. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

_____. **Amor, poesia, sabedoria.** Traduzido por Edgard de Assis Carvalho. 3ª ed Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

_____. **Em busca dos fundamentos perdidos: textos sobre marxismo.** Traduzido por Maria Lúcia Rodrigues e Selma Tannus. Porto Alegre: Sulina, 2002.

_____. **O método 5: a humanidade da humanidade.** Traduzido por Juremir Machado da Silva. 2ª ed. Porto Alegre: Sulina 2003.

_____. **O método 6: Ética.** Porto Alegre: Sulina, 2007.

MOTT, Luiz. **O sexo proibido: virgens, gays e escravos nas garras da inquisição.** Campinas, SP: Papyrus, 1988

NIETZSCHE, Friedrich. **O nascimento da tragédia, ou helenismo e pessimismo.** Traduzido por Jacó Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. **Humano, demasiado humano.** Traduzido por Antônio Carlos Braga. São Paulo: Escala, 2006.

NODA, Hiroshi. **Estabilidade de resistência genética de cultivar Yoshimatsu ao agente patogênico da “murcha bacteriana” do tomateiro.** In: Noda, Hiroshi; SOUZA, Luiz Augusto Gomes de; SILVA FILHO; FERNANDES, Danilo da (org). Pesquisas agroeconômicas para a agricultura sustentável na Amazônia Central. Manaus: Weg, 2013.

NOGUEIRA, Adriano. **O sujeito irreverente.** Campinas, SP: Papyrus, 1993.

OLIVEIRA, Rõnison de Souza de; FERREIRA, Maria de Fatima. **Os filhos da mãe no Médio Solimões.** In: TORRES, Iraildes Caldas (org). **Entrelacamentos de gêneros na Amazônia: silenciamentos, família, corpo e outras interecções.** Manaus: Valer, 2015.

PAGLIA, Camille. **Personas sexuais: arte e decadência de Nefertite e Emily Dickinson**. Traduzido por Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

PERROT, Michelle. **As mulheres ou os silêncios da história**. Traduzido por Viviane Ribeiro. Bauru, São Paulo: EDUSC, 2005.

PINHEIRO, Harald Sá Peixoto. **Mitopoética amazônica**. Dissertação de mestrado (Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia). Instituto de Ciências Humanas e Letras. Universidade Federal do Amazonas [mimeo]. 2009.

_____. **O leito de Procrusto: epistemologia, ética e educação na era da tecnocência (ensaios filosóficos)**. Curitiba, CRV, 2011.

_____. **Mitopopetica dos muyraquitãs, porandubas e moronguetás: ensaio de etnopoésia amazônica**. São Paulo: Tese de Doutorado, apresentada à Pontícia Universidade Católica de São Paulo, 2013.

PINTO, Ernesto Renan de Freitas. **Quem é o povo brasileiro desse pedaço do brasil?** In: OLIVEIRA, José Aldemir de; GUIDOTTI, Humberto (org.). **A Igreja arma sua tenda na Amazônia**. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas, 2000.

PORRO, Antônio. **O povo das águas: ensaios de etno-história amazônica**. Petrópolis, RJ: vozes, 1995.

PRIGONINE, Ilya; STENGERS, Isabelle. **A nova aliança: metamorfose da ciência**. Traduzido por Miguel Faria; Maria Joaquina Machado Trincheira. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1991.

PLATÃO, **Diálogos**. Seleção de textos de José Américo Mota Pessanha. Traduzido por José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. 5ª ed. São Paulo: Nova cultural, 1991.

QUIJANO, Anibal Raza. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina**. In: Lander, Edgard (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLASCO, 2005.

RAGO, Margareth. **Os prazeres da noite: prostituição e códigos da sexualidade feminina em São Paulo (1890-1930)**. 2 ed. São Paulo: Rio e terra, 2008.

RAMINELLI, Ronald. **Eva Tupinambá**. In DEL PRIORE, Mary (org.). **História das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 1997.

REIS, Arthur César Ferreira. **A Amazônia e a cobiça internacional**. 3 ed. Rio de Janeiro: Record Editora, 1968.

_____. **Euclides e o paraíso perdido**. In: CUNHA, Euclides. *Amazônia: um paraíso perdido*. Manaus: Editora Valer/Governo do Estado do Amazonas/ Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2003.

RICOUER, Paul. **Tempo e narrativa 2: a configuração do tempo na narrativa de ficção**. Traduzido por Marcia Valéria de Martinez Aguiar. V. 2. São Paulo: editora WMF Martins Fontes, 2010.

RODRIGUES, Barbosa. **Muyrakytã: estudo da origem asiática da civilização do Amazonas nos tempos pré-históricos**. Manaus : Tipografia do Amazonas, 1889.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Os devaneios do caminhante solitário**. Traduzido por Fúlvia Maria Luiza Moretto. 3 ed. Brasília: Edunb, 1995.

RUBIN, Harriet. **A princesa: Maquiavel para mulheres**. Traduzido por Flavia Beatriz Rossier. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

SAFFIOTI, Heleieth. **Gênero, patriarcado, violência**. São Paulo: Perseu Abramo, 2004.

SAFFIOTI, Heleieth I. B. **O poder macho**. São Paulo: Cortez, 1987.

SANT'ANNA, Denise Bernuzzide. **É possível realizar uma história do corpo?** In: SOARES, Carmen (org). *Corpo e história*. 3 ed. Campinas, SP: Autores Associados, 2006.

SANTO AGOSTINHO. **Confissões**. Traduzido por J. Oliveira Santos e Ambrósio de Pina. São Paula: Círculo do Livro, 1996.

SANTOS, Elizabeth da Conceição. **Educação ambiental e festas populares: um estudo de caso na Amazônia utilizando o festival folclórico de Parintins**. Manaus: Edua, 2012.

SANTOS, Boaventura de Souza. *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. 2 ed. São Paulo: Cortez, 1996.

_____. **A crítica da razão indolente : contra o desperdício da experiência**. São Paulo : Cortez, 2000.

_____. **A gramática do tempo : para uma nova cultura política**. São Paulo: Cortez, 2006.

_____. **Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social** : São Paulo. Boitempo Editorial, 2007.

_____. **Para além do pensamento abissal : das linhas globais à ecologia de saberes.** In : SANTOS, Boaventura de Souza ; MENEZES, Maria Paula (org). Epistemologia do Sul. São Paulo : Cortez, 2010.

SANTOS, Milton. **O espaço do cidadão.** São Paulo : Nobel, 1987.

SARAMAGO, José. **Ensaio sobre a cegueira.** São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

SARTRE, Jean – Paul. **O imaginário: psicologia fenomenológica da imaginação.** Traduzido por Duda Machado. São Paulo: Ática, 1996.

SAID, Edward. W. **Representações do intelectual: as conferências Reith de 1993.** Traduzido por Milton Hatoum. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

SCOTT, Joan. **Gênero: uma categoria útil pa análise histórica.** Traduzido por Christiane Rufino Dabat e Maria Betânia Ávila. Recife, 1991 (mimeo).

SCHIMITT, Jean-Claude. **O corpo, os ritos, os sonhos, o tempo: ensaios de antropologia medieval.** Traduzido por Maria Ferreira, Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Traduzido por Snadra Regina Goulard Almeida; Marcos Pereira Feitosa; André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

SCHEIBE, Fernando. Apresentação do tradutor. In. BATAILLE, Georges. **O erotismo.** Traduzido por Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

STRATHERN, Marilyn. **O Gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia.** Traduzido por André Villa Lobos. Campinas: editora da Unicamp, 2006.

SOIHET, Rachel. **Enfoques feministas e a história: desafios e perspectivas.** In: Matos, Maria Izilda S. de; SOLER, Maria (org). Gênero em debate: Trajetória e perspectiva na historiografia contemporânea. São Paulo: Editora da PUC, 1997.

STERNBERG. Hilgard O' Reilly. **A Água e o Homem na Várzea do Careiro.** 2. ed. Belém: Fundação Museu Goeldi, 1998.

TEIXEIRA, Pery. **Estudo demográfico dos Sateré- Mawé: um exemplo de censo participativo.** In: PAGLIARO, Heloisa (org). Demografia dos povos indígenas no Brasil: Rio de Janeiro: Fiocruz, 2005.

TOCANTINS, Leandro. **O rio comanda a vida.** 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização, 1961.

THOMPSON, Edward Palmer. **A formação da classe operária inglesa: a maldição de adão**. Traduzido por Renato Busatto Neto e Cláudia Rocha de Almeida. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

THURSCHELL, Adam; CORNELL, Drucilla. **Feminismo, negatividade, intersubjetividade**. In: BENHABIB, Seyla; CORNELL, Drucilla (coord). *Feminismo como crítica da modernidade*. Traduzido por Nathanael da Costa Caixeiro. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1987.

TODOROV, Tzvetan. **As estruturas das narrativas**. Traduzido por Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Perspectiva, 2006.

TORRES, Iraildes Caldas. **As primeiras – damas e a assistência social: relações de gênero e poder**. São Paulo: Cortez, 2002.

_____. **As Novas Amazônidas**. Manaus: Edua, 2005.

_____. **Humaitá: ecos de um povo** (participação de Ana Paulina Aguiar Soares). Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas/ Editora de Instituto Nacional de Pesquisa da Amazônia, 2007.

_____. **Gênero e relações de poder: um passeio pela formação social da Amazônia**. In: MORGA, Antônio Emílio; BARRETO, Cristiane Monique (org). *Gênero, sociabilidade e afetividade*. Itajaí, SC: Casa Aberta, 2009.

_____. **Arquitetura do poder; memória de Gilberto Mestrinho**. Manaus: Edua, 2009.

TORRES, Iraildes Caldas (org). **As malhas do trabalho e da economia solidária no Brasil**. Manaus: Edua, 2010.

_____. (org). **O ethos das mulheres da floresta**. Manaus: Valer/Fapeam, 2012.

_____. OLIVEIRA, Marcia Maria de. **Tráfico de mulheres na Amazônia**. Florianópolis, SC: Editora Mulheres, 2013.

_____. (org). **Mulheres Sateré- Mawé, a epifania de seu povo e suas práticas sociais**. Manaus; Valer, 2014.

_____. **O princípio feminino Sateré-Mawé e as relações de gêneros**. In: TORRES Iraildes Caldas (org). *Mulheres Sateré-Mawé, a epifania de seu povo e suas práticas sociais*. Manaus, valer, 2014.

_____. Nunes, Sheila. **Dor e coragem no ritual da Tucandeira: o significado mitopoético da virilidade**, In: TORRES, Iraíldes Caldas(org). Mulheres Sateré- Mawé : a epifania de seu povo e suas práticas sociais . Manaus: Valer, 2014.

_____. **Silenciamento e exclusão das mulheres indígenas na historiografia**. In: TORRES, Iraíldes Caldas (org). Entrelaçamentos de gênero na Amazônia: silenciamento, família, corpo e outras intersecções. Manaus: Valer, 2015.

_____. **A experiência estética da poiesis feminina satere-mawé, a outra face do canto de gênero**. Lyon, França, 2015 mimeo (tese de Pós-Doutoramento).

_____. **Sakpó: uma dimensão feminina na Amazônia**. In: TORRES, Iranildes Caldas; BARROS, Rooney Augusto Vasconcelos; TORRES NETO, Diogo Gonzaga (org). Epifanias da Amazônia: relações de poder, trabalho e práticas sociais. 2ed.manaus: Grafisa, 2017.

TURNER, Victor W. **O processo ritual: estrutura e anti-estrutura**. Traduzido por Nancy Campi de Castro. Coleção Antropologia 7. Petrópolis – RJ: Vozes, 1974.

VIEIRA, Antonieta do Lago. **Construindo cooperativas populares e solidárias**. In: TORRES, Iraíldes Caldas (Org.). As malhas do trabalho e da economia solidária no Brasil, Manaus: EDUA, 2010.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **O recado da alma** (prefácio). In: KOPENAWA, DAVI, ALBERT, Bruce. A queda do céu: palavras de um xamã yanomami. Traduzido por Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo : Companhia das Letras, 2015.

_____. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo : Ubu Editora, 2017.

VOVELLE, Michel. **Ideologias e mentalidades**. Traduzido por Maria Julia Cottvasser. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1991.

WAGLEY, Charles. **Uma comunidade amazônica; estudando o homem nos trópicos**. 3 ed. Belo Horizonte: Itatiaia, São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

WOOLF, Virginia. **Os anos**. Traduzido por Raul de Sá. Osasco, SP: Novo Século, 2011.