

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL

BRUNO RODRIGO CARVALHO DOMINGUES

TEM FEITIÇO NESSA ESQUINA!

cosmoerotismo, cidade e dinâmicas coloniais na Amazônia paraense

PORTO ALEGRE

2022

TEM FEITIÇO NESSA ESQUINA!

cosmoerotismo, cidade e dinâmicas coloniais na Amazônia paraense

Dissertação de Mestrado em Antropologia Social
apresentada como requisito parcial para a obtenção
do título de Mestre pelo Programa de Pós-
Graduação em Antropologia Social da Universidade
Federal do Rio Grande do Sul.

Orientadora: Profa. Dra. Paula Sandrine Machado
Coorientador: Prof. Dr. Pablo Quintero

PORTO ALEGRE

2022

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
BRUNO RODRIGO CARVALHO DOMINGUES

REITOR

Carlos André Bulhões Mendes

VICE-REITORA

Patricia Pranke

DIRETOR DO INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

Hélio Ricardo do Couto Alves

VICE-DIRETOR DO INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

Alex Niche Teixeira

DIRETORA DO INSTITUTO DE LETRAS

Carmem Luci da Costa Silva

VICE-DIRETORA DO INSTITUTO DE LETRAS

Márcia Montenegro Velho

CHEFE DA BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANIDADES

Luziane Graciano Martins

CIP - Catalogação na Publicação

Domingues, Bruno Rodrigo Carvalho

Tem feitiço nessa esquina! Cosmoerotismo, cidade e dinâmicas coloniais na Amazônia paraense / Bruno Rodrigo Carvalho Domingues. -- 2022.

211 f.

Orientadora: Paula Sandrine Machado.

Coorientador: Pablo Quintero.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Porto Alegre, BR-RS, 2022.

1. Poder. 2. Cosmoerotismo Amazônico. 3. Interior. 4. Dinâmicas Coloniais. 5. Diversidade Sexual e de Gênero. I. Machado, Paula Sandrine, orient. II. Quintero, Pablo, coorient. III. Título

Elaborada pelo Sistema de Geração Automática de Ficha Catalográfica da UFRGS com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

TEM FEITIÇO NESSA ESQUINA!

cosmoerotismo, cidade e dinâmicas coloniais na Amazônia paraense

Dissertação de Mestrado em Antropologia Social
apresentada como requisito parcial para a obtenção
do título de Mestre pelo Programa de Pós-
Graduação em Antropologia Social da Universidade
Federal do Rio Grande do Sul.

Porto Alegre, 14 de julho de 2022

Resultado: _____

BANCA EXAMINADORA

Dra. Paula Sandrine Machado – orientadora e presidenta
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Fabiano de Souza Gontijo – membro externo
Universidade Federal do Pará

María Elvira Díaz-Benítez – membra externa
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Vi Pinheiro Grunvald – membra interna
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

PORTO ALEGRE
2022

BRUNO RODRIGO CARVALHO DOMINGUES

Firefox

<https://www1.ufrgs.br/PosGraduacao/InformacoesProgramas/MostraAt...>



ATA PARA ASSINATURA Nº _____

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social
ANTROPOLOGIA SOCIAL - Mestrado Acadêmico
Ata de defesa de Dissertação

Aluno: Bruno Rodrigo Carvalho Domingues, com ingresso em 01/03/2019
Título: **Tem feitiço nessa esquina! Cosmoerotismo, cidade e dinâmicas coloniais na Amazônia paraense**
Orientador: Prof^a Dr^a Paula Sandrine Machado
Coorientador: Prof. Dr. Pablo Tibor Quintero Mansilla

Data: 14/07/2022
Horário: 14:00
Local: IFCH

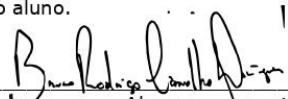
Banca Examinadora	Origem
Vitor Pinheiro Grunvald	UFRGS
María Elvira Díaz Benítez	Externo
Fabiano de Souza Gontijo	UFPA

Porto Alegre, 14 de julho de 2022

Membros	Assinatura	Avaliação	Indicação de Voto de Louvor
Vitor Pinheiro Grunvald	Por Videoconferência	Aprovado	--
María Elvira Díaz Benítez	Por Videoconferência	Aprovado	--
Fabiano de Souza Gontijo	Por Videoconferência	Aprovado	--

Conceito Geral da Banca: (A) Correções solicitadas: () Sim (x) Não
Indicação de Voto de Louvor: () Sim (x) Não

Observação: Esta Ata não pode ser considerada como instrumento final do processo de concessão de título ao aluno.


Aluno


Orientador

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social
Av. Bento Gonçalves, 9500 Prédio 43322 - 205D - Bairro Agronomia - Telefone 33088220
Porto Alegre - RS

Dedico esta etnografia
Aos sujeitos de uma Amazônia em movimento
Ao Murillo e ao Vicente, para que saibam que é possível
À Conceição, pelo colo materno, amor incondicional e por ter me permitido sonhar

AGRADECIMENTOS

Esta dissertação nasce após processos muito dolorosos. Fui pego de surpresa por uma pandemia sem precedentes, num momento onde a política nacional é chefiada por um tirano executor de um projeto necropolítico e os direitos humanos sofrem ameaças e cerceamentos concretos a cada dia. Onde nosso povo padece com uma vasta crise econômica e insegurança alimentar e nutricional, as dores que me atingiram neste processo também são as dores da gente negra nas instituições universitárias desse país. Há uma urgência quanto à percepção do racismo institucional que assola as universidades brasileiras e, em especial, os departamentos de antropologia. Por vezes, sinto como se ainda estivéssemos naqueles tempos em que nossa disciplina servia de instrumento para a difusão do racismo científico, que hoje se desvela em epistemicídio e no adoecimento psíquico de mentes potentes no campo.

Na instituição que escolhi para fazer o mestrado estamos a passos lentos de qualquer avanço em prol das relações raciais. Há muito paternalismo, muito *black washing* e pouca disposição para ouvir e aprender com os alunos negros. Sobra também a difusão de estereótipos raciais, alguns dos quais me fizeram adoecer profundamente. Terminei esta dissertação após incontáveis pílulas de antidepressivos, estabilizadores de humor e estimulantes, além de uma infinidade de sessões de análise. Sem dúvidas, trata-se de uma realização pessoal e profissional.

Mas não havia necessidade de ser com base em tanta dor.

Laroiê Exú. Exú é Mojubá!

À Mariana, Jarina e Herondina, as três princesas turcas encantadas na Amazônia.

In memoriam, a Kaciano Gadelha, pelas conversas e trocas e risadas, em especial àquelas naquele banco de praça, ao lado de minha casa em POA, enquanto fumavas um Lucky com mentol e eu um Gudang. Nos olhávamos entre as pausas naquele assunto e ali víamos um na dor do outro. Te agradeço por abrir caminhos, por mostrar que é possível, por ter sido alguém que meninos como eu podiam se ver no outro não só na dor, pois muito antes de saber que tínhamos em comum algo que nos adoecia, eu via em você aquele professor que posso um dia me tornar. Espero fazer jus ao legado que deixaste. *Black is King* <3

A todos aqueles que contribuíram com as “vaquinhas” que fiz para viabilizar a minha mudança para Porto Alegre em 2019, sem vocês nada disso seria possível. Naquele tempo eu era um jovem recém formado e que estava em pânico com o novo e desconhecido. O apoio financeiro foi fundamental para que esse dia chegasse.

À Conceição, minha mãe, pelo amor, incentivo e por nunca ter duvidado da minha capacidade de concluir esta dissertação. Aos meus irmãos, Amanda e Brenno, pelo carinho e

apoio ao longo dessa jornada. À Amanda especialmente agradeço por ter notado meu adoecimento enquanto eu fingia não ver e ter prestado apoio nos momentos difíceis. À Cris, minha cunhada, agradeço pelo carinho e compreensão que sinto que tens. Aos três, agradeço por terem possibilitado que eu tivesse os melhores sobrinhos do mundo todo e eu prometo retribuir ao título sendo o melhor tio que eles poderão ter.

Ao Murillo, o meu “pequeno navegante num mundo gigante”, como diz o Emicida em seu comercial de TV favorito: quando você tiver idade para ler esta dissertação, quero que saiba que você faz parte de alguns dos motivos que me mantiveram firme nessa jornada, que eu espero que aí no futuro o mundo esteja bem melhor para meninos com a nossa cor de pele do que o mundo que me recebeu. Eu não posso prometer por algo que não sou responsável, mas há muito me empenho para que o futuro seja mais doce com você do que o presente tem sido comigo. Quero que se lembre todos os dias que você é lindo, forte, embora não precise ser assim o tempo todo, que pode fazer o que quiser, que somente você pode definir sua trajetória e mais ninguém, “*Hey, black child, do you know who you are? Who you really are?*”. Se você souber desde cedo quem você é, não precisará se preocupar com o mundo da mesma forma que me preocupo. Você logo conseguirá inventar o seu próprio mundo, das ruínas deste, que me é pavoroso.

Ao Vicente, que ainda é demasiadamente novo para compreender o que se passa nesse mundo louco, mas, quando tiver idade para ler isso aqui, quero que saibas que, dentre os intervalos do trabalho ou da escrita deste texto, foram os nossos balanços na cadeira da sua vovó que me acalmavam quando tudo parecia tão perdido e distante. Te amo demais e amo apertar tuas dobrinhas. Espero que você cresça feliz e que tenha empatia, que saiba que todos os seres humanos são potentes, são inovadores, únicos, bonitos e que podem fazer o que quiserem.

À Mãe Graça, por cuidar de mim.

À minha orientadora, Paula Sandrine Machado, por ter escolhido me orientar mesmo após a minha gafe na entrevista de seleção do mestrado onde, quando perguntado se pensei em Paula Sandrine para tutora, cometi o meu primeiro dos muitos sincericídios na tua frente: não! Sou grato pelos bate papos, parceria, amizade, pela escuta atenta, pela empatia que tivestes nos momentos em que eu mais precisei. Obrigado, de verdade! Ah, te agradecerei sempre por ter colocado o Jaime em minha vida!!

Ao meu coorientador, Pablo Quintero, por ter aceitado minha coorientação, pela amizade e porque desde nossa primeira conversa, ainda sem relação de orientação, ter visto tanta potência em mim. Eu vivi momentos em que praticamente zerei o score da autoestima e, a cada retorno teu que recebi sobre meus escritos, eu te achava louco, porque foi muito difícil conseguir enxergar ao menos um pouco do que os teus olhos sempre viram em mim. Hoje talvez eu comece a enxergar o que vês e tem sido libertador.

Tenho a alegria de contar com uma banca examinadora que admiro demais. São professores/as que de algum modo passaram pela minha vida e foram responsáveis por significativas transformações nela, seja do ponto de vista epistemológico ou pessoal. Assim, sou grato pelo aceite e contribuições de Fabiano Gontijo, María Elvira Díaz Benítez e Vi Grunvald.

Ao Negra Coletividade: Coletivo de Alunes Negres do PPGAS/UFRGS, em sua formação de fundação, composta por Cleiton de Jesus Rocha, Lucilda Cavalcante Lourenço, João Cauê Benedeti Morales; Pamela Iris Mello Da Silva, Josiane de Assis Bueno, Thiago Batista Rocha, Alef de Oliveira Lima, Mariah Torres Aleixo, Thayanne Tavares Freitas, Alexandre Peres de Lima, Ranna Mirthes Souza Correa, Yara Neusa Ngomane Santos, Tatiane Pereira Muniz, por rompermos com 42 anos de silenciamentos nessa instituição que nunca nos quis, que acha que ações afirmativas e bolsas de estudos são favores prestados a uma população subalternizada e não reparação histórica ao que os antepassados deles tiraram dos nossos. Que o que fizemos sirva de exemplo para os futuros discentes negros dessa casa. Agradeço ainda a outros dois membros de anos posteriores a quem estimo: Aline Moura e Matheus da Silva. Nada sobre nós, sem nós.

Bah, guria como eu poderia deixar de fora o melhor Rolê Aleatório de Porto Alegre néah, logo eu que sou tri natural de Porto e amo o R.A, então neh quero agradecerr a Camila Braz, Elis Alberta, Joanna Sevaio, Julia Mistro. Lucy (Lucilda Cavalcante) e Cleitchonix (Cleiton Rocha):Aaaaaaaaah, como eu amo vocês dois e como vocês me fazem falta! Meu pedacinho de casa em POA, meu aconchego, minhas parceiras! Obrigado Lucy por todos nossos rolês, por explorar a cidade comigo, por sermos um o segundo lar do outro nesse período. Cleiton obrigado por tanto. Obrigado pelo cuidado comigo, pelas demonstrações públicas de afeto, que mais homens pretos não temam o afeto no cotidiano. Foi um prazer enorme por ter podido estudar, discutir teoria e prática, e dividir mesas, cervejas, batatas e fofocas no Rafa com pessoas tão incríveis quanto vocês, assim como Nicole Rigon, Maria Gabriela e Filipe de Césaró.

Ao José Artur Castilho, pela amizade, pelo carinho, pelo cuidado e pela gentileza em revisar este texto.

Ao pessoal do NUPSEX, sobretudo à Liziane Guedes, Flavia Novais, Maria Luísa Oliveira, Amanda Schiavon, Rafaela Vasconcelos, Hack Basilone e, especialmente, à Sofia

Favero pelas muuuuuuuitas trocas teóricas, conversas jogadas foras e complexidades da vida prepeira, essas também amplamente articuladas com Uelquer Guedes.

Ao Amarildo Ferreira, Pietra Azevedo, Lilica Santos, Carll Souza, Katiane Silva, Flávio Barros, Laura Carolina, pelas trocas e parceria durante aquela semana inesquecível da REA de Salvador!

Ao Matheus Cervo, pela parceria e trocas durante a curadoria do dossiê que organizamos na fotocronografias; À Cornélia Eckert, pelas muitas dicas e recomendações bibliográficas enviadas por e-mail.

À professora Tânia Guimarães, responsável por meu interesse em boa parte das temáticas e do *approach* teórico que trago nesta dissertação, quando ministrou, em minha turma de graduação, “formação social e econômica da Amazônia”, de onde minhas ideias sobre algumas coisas que trago neste texto se originaram.

À minha prima Edna Carvalho, por me hospedar durante o campo com tanto carinho e pelas trocas de conhecimentos sobre Abaetetuba e seu processo de organização.

Aos colegas do apê 502 no Bairro Santo Antônio, Porto Alegre. Saudade a tri de ficar loko, Paulo e Will!! A cidade com vocês foi “afudê”, eh us guri!

Aos migs Mylena, Rafaela, Brenda, Felipe Alconforado, Felipe Oliveira, Gabriel Felix, Raylane e Paula Sobral.

Em Barcarena, Melyssa, Renata, Grovy, Maurício e Danilo, obrigado pela escuta, pelo carinho, pelos “ê crlh vai escrever tua dissertação”, “escreveu hoje?”, “o que tá acontecendo?”, “quer conversar?”, “tu és incrível pra caralho pra te sabotar desse jeito” ou simplesmente por F1, pelas cervejas e vinhos tomados, laricas pedidas e séries de besteiróis brancos norte-americanos assistidas quando tudo o que eu precisava era esquecer que estava tentando terminar uma pós-graduação *stricto sensu* durante o Governo Bolsonaro.

Agradeço a Kamara, por me acompanhar no café da manhã e/ou almoço, sempre vibrando positivamente a cada novo avanço deste trabalho. Agradeço pelo cuidado comigo e com minha família.

Ao Ramon Pantoja, por me acompanhar em parte das etapas de campo.

À Bruna Bitencourt, por gentilmente me ceder a imagem da lâmina de uma vagina de bota, presente no último capítulo desta dissertação.

Ao Jaime, por me apoiar nesse longo, lento e doloroso processo que é a busca pelo conhecimento de si. Obrigado por absolutamente tudo.

Aos profissionais do Centro de Atenção Psicossocial Álcool & Drogas de Barcarena, nas pessoas de Seu Moisés – Porteiro, Luana e Jaqueline – Recepcionistas, Thiago – Psiquiatra, Lenícia e Beatriz – Farmacêuticas, Kelly – Terapeuta Ocupacional, Grazi – Psicóloga e Esmeralda – a Pedagoga que me proporcionou uma viagem emocionante, em formato de narrativa, às mãos da professora que eu precisava ter e me fez ter avanços significativos nesta dissertação. O trabalho multidisciplinar que vocês desempenham é incrível. Eu desejo que um dia a gente valorize o SUS do jeito que ele merece!

Um agradecimento ao povo da rua, que CRIA pensamentos ligeiros.

Agradeço a Amachains, nas pessoas de Paula, Alexandre e Billy, pela flexibilização que permitiu que eu continuasse a escrever esta dissertação após o término da bolsa.

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES pela concessão da bolsa de estudos que viabilizou esta dissertação.

Agora me permitam citar Snoop Dogg, com uma pequena adaptação:

Last but not least, I wanna thank me
I wanna thank me for believing in me
I wanna thank me for doing all this hard work
I wanna thank me for having no days off
I wanna thank me for, for never quitting
I wanna thank me for always being a giver
And tryna give more than I receive
I wanna thank me for tryna do more right than wrong
I wanna thank me for just being me at all times
Bruno Domingues, you a bad motherfucker

Quando Ismália enlouqueceu,
Pôs-se na torre a sonhar...
Viu uma lua no céu,
Viu outra lua no mar.
No sonho em que se perdeu,
Banhou-se toda em luar...
Queria subir ao céu,
Queria descer ao mar...
E, no desvario seu,
Na torre pôs-se a cantar...
Estava perto do céu,
Estava longe do mar...
E como um anjo pendeu
As asas para voar...
Queria a lua do céu,
Queria a lua do mar...
As asas que Deus lhe deu
Ruflaram de par em par...
Sua alma subiu ao céu,
Seu corpo desceu ao mar...

Ismália - Alphonsus de Guimaraens

A face radical da negridade reside na torção do pensamento – ou seja, ao saber e estudar, a
negridade anuncia o fim do mundo como conhecemos

- Denise Ferreira da Silva

Recriar a partir da colonialidade e fugir do caminho que nos empurra para a morte

- Jota Mombaça & Musa Michelle Mattiuzzi

RESUMO

Esta etnografia analisa o uso de produtos utilizados para atrair amor e sexo em Abaetetuba – Pará, circunscrevendo uma rede chamada de cosmoerotismo, localizando esse debate na Amazônia e seus desdobramentos a partir de um contexto colonial e urbano. A pesquisa de mestrado foi empreendida entre 2019 e 2021, embora alguns dados que subsidiam este trabalho tenham sido coletados em pesquisa anterior entre 2017 e 2019. Dentre as metodologias, optou-se pelas observações participantes e espontâneas, bem como a etnografia de rua. Foram realizadas entrevistas abertas e com forte teor testemunhal. Os resultados partem das interações e relações envolvidas entre humanos e não humanos no uso desses produtos, e desdobram-se em tramas que envolvem um pensamento sobre cidade interiorana (interioridade), colonialidade, temporalidade e suas relações com a diversidade sexual e de gênero na região.

Palavras-chave: Poder. Cosmoerotismo Amazônico. Interior. Dinâmicas Coloniais. Diversidade Sexual e de Gênero.

ABSTRACT

This ethnography analyzes the use of products used to attract love and sex in Abaetetuba - Pará, around a network called by cosmoerotism, situating this debate in the Amazon from a colonial and urban context. Among the methodologies, participant and spontaneous observations were chosen, as well as street ethnography. Open interviews with strong testimonial content were carried out. The results start from the interactions and relationships involved between humans and non-humans in the use of these products, and point to a thinking about the interior city – or countryside (interiority), coloniality, temporality and their relations with sexual and gender diversity in the region.

Keywords: Power. Amazonian Cosmoerotism. Countryside. Colonial Dynamics. Sexual and Gender Diversity.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 - Localização geográfica do município de Abaetetuba/PA	38
Figura 2 - Distribuição espacial das cabanas em Abaetetuba	40
Figura 3 - Vista panorâmica de uma cabana e alguns produtos para o amor e o sexo.....	41
Figura 4 - Diversidade de velas na cabana de Zilda	49
Figura 5 - Circuito de preparação e uso dos produtos	54
Figura 6 - Registros do RExPA das gays, no balneário do Zico.....	59
Figura 7 - Representação da rede de interlocutores	66
Figura 8 - Da esquerda para a direita: Sexo da Bota, Pó do Fígado do Urubu, Pó do Jabuti e Pó do Tamaquaré	68
Figura 9 - Velas em formatos de encantados, santos, animais e órgãos genitais.....	71
Figura 10 - Sexo da Bota e do Boto, engarrafados em pequenos frascos.....	72
Figura 11 - Trajeto percorrido da Feira do Agricultor até a Beira de Abaetetuba.....	91
Figura 12 - Brinquedos de miriti. a) Personagens; b) Casa ribeirinha; c) Artesão em exposição; d) Embarcações; e) Artesã em exposição; f) Artesã no processo de fabricação dos brinquedos	93
Figura 13 - Escultura de miriti em praça pública da cidade de Abaetetuba.....	93
Figura 14 - Farmácia "das ilhas", alcunha tradicional em diversos estabelecimentos comerciais em Abaetetuba	95
Figura 15 - Escultura da Cobra Grande, feita de Miriti, na região central de Abaetetuba.....	96
Figura 16 - Área da farinha, na Beira de Abaetetuba.....	97
Figura 17 - Região do porto da Beira	99
Figura 18 - Locações improvisadas dos feirantes durante as obras na Beira	100
Figura 19 - Box 30, no mercado do peixe de Abaetetuba.....	102
Figura 20 - Fila de mototaxis nas proximidades da Beira de Abaetetuba.....	103
Figura 21 - Trajeto feito de mototaxi nas ruas de Abaetetuba	103
Figura 22 - Legal e seus patuás	112
Figura 23 - "O Vendedor de Aruanda", Jean Baptiste Debret.....	129
Figura 24 - "Vendedora de Cheiro", de Antonieta Feio.....	130
Figura 25 - Colunas veiculadas em jornais paraenses de diferentes épocas.....	132
Figura 26 - Colunas veiculadas em jornais - últimas décadas do século XX	133
Figura 27 - Propagandas desenvolvimentistas veiculadas em jornais	135
Figura 28 - Propaganda desenvolvimentista veiculada nacionalmente	137

Figura 29 - Duda, sua coleção de títulos e sua sala de estar	140
Figura 30 - Duda e seu altar religioso.....	142
Figura 31 - Manchete jornalística sobre crimes atribuídos a "grupos homossexuais"	145
Figura 32 - Duda mostrando registros de sua época de competição.....	149
Quadro 1 - Animais de importância afetivo-sexual encontrados nas cabanas de Abaetetuba ..	44
Quadro 2 - Produtos derivados de plantas e ervas amazônicas.	46
Quadro 3 - Tipos de velas e suas respectivas finalidades	48

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CNJ	Conselho Nacional de Justiça
FACS	Faculdade de Ciências Sociais
IBAMA	Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis
IFCH	Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
INEAF	Instituto Amazônico de Agriculturas Familiares
K-C-P	Kosmos-Corpus-Práxis
LGBTQIA+	Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transsexuais, Travestis, Queer, Intersexuais, Assexuais e demais identidades e orientações não cis-heteronormativas.
RMB	Região Metropolitana de Belém
RPPN	Reserva Particular do Patrimônio Natural
SUDAM	Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia
TCC	Trabalho de Conclusão de Curso
TCLE	Termo de Consentimento Livre e Esclarecido
UFPA	Universidade Federal do Pará
UFRGS	Universidade Federal do Rio Grande do Sul

APOIO DE FINANCIAMENTO DA CAPES

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código 001.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	18
CAMINHOS METODOLÓGICOS.....	38
1.1 CATALOGAÇÃO ETNOBIOLÓGICA DOS RECURSOS	42
1.2 AMPLIANDO A REDE.....	51
1.3 AINDA SOBRE A REDE: PERCALÇOS E PERCURSOS	56
1.4 ENCAMINHAMENTOS.....	65
COSMOEROTISMO AMAZÔNICO	68
2.1 ENTRE CABANAS, GENTE, VELAS E BICHOS (MANSOS, SEDUTORES E ENCANTADOS): OS PRODUTOS E AS CABANAS	69
2.2 ENTRE O PODER, O SOFRER E O VIVER: CLIENTES	79
CARNES DE CAÇA: ANDANÇA E DESEJO NO NÚCLEO URBANO DE ABAETÉ .	90
3.1 “CAÇAR COM O PERFUME ATRATIVO TRAZ AQUELE AXÉ QUE FALTA”: PERAMBULAÇÕES URBANAS E COSMOEROTISMO.....	107
3.2 “ERA SÓ BRINCADEIRA DE ADOLESCENTE”: BANHO ATRATIVO E HOMOSSOCIALIDADES JUVENIS EM UMA CIDADE INTERIORANA	115
3.3 INTERIORIDADE E COSMOEROTISMO	119
AMOR DE SÃO JOÃO, PERFUME DE POMBA-GIRA: TRAJETÓRIAS E RESISTÊNCIAS QUE ATRAVESSAM O TEMPO NAS AMAZÔNIAS	125
4.1 TOMBOS E TROPEÇOS	125
4.2 MODOS AMAZÔNICOS DE SER NO TEMPO	137
4.3 “É MUITO DIFÍCIL UMA TRANS VIVER O QUE EU VIVI, EU FAZIA OS BANHOS PRA MANTER ISSO”	140
4.3.1 Tem que ser afrontosa pra poder quebrar tabu, se tu se fecha no casulo lá tu vais ficar e não vai conseguir mudar nada.....	143
4.4 CIDADE E COSMOEROTISMOS NA AMAZÔNIA	153
UM PERCURSO IMAGÉTICO POR ABAETETUBA.....	160
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	192
REFERÊNCIAS	199

INTRODUÇÃO

Após um longo percurso como bancário, administrador e vendedor, Jorge sai de São Paulo em busca de prosperidade na desconhecida Região Amazônica. Ele é um homem cisgênero¹, branco, heterossexual e contaminado com os ideais de progresso. Na região ele se depara com paisagens “exóticas” de um lugar que, na década de 1980, estava em constante processo de “modernização”, com a chegada de indústrias e de investimento de capital financeiro internacional que movimentava um processo migratório interno no país rumo à região que ora era retratada como o “paraíso” das oportunidades, ora como o “inferno verde”, com criaturas bizarras e um modo de vida distinto da urbanidade, entendida como sinônimo de civilidade.

Decidiu tentar a vida no Pará, no interior do Estado. Não por acaso, mas motivado por uma proposta de trabalho que recebera de um amigo da Região do Vale do Ribeira, em São Paulo, iria? administrar uma fábrica de palmito nas entranhas entre as cidades de Abaetetuba e Igarapé Miri, terras em que são abundantes a presença de açazeiros (*Euterpe oleracea* Mart.) pupunheiras (*Bactris gasipaes* Kunth), espécies de palmeiras preferidas para a comercialização do palmito. Além disso, as cidades contavam com uma estrutura majoritariamente rural e com muitas comunidades tradicionais, cujos principais trabalhos desenvolvidos eram empenhados na lida com a terra, um cenário perfeito para o estabelecimento de um empreendimento de um investidor paulista que queria importar e exportar palmito da Amazônia sem grandes custos.

À época, a rodovia PA 483 inexistia. Trata-se da Alça Viária, um complexo de estrada e pontes que conectam a capital e a região metropolitana de Belém ao interior do Estado, inaugurada somente no início do século seguinte pelo então governador Almir Gabriel. Jorge então descobre, quando se direciona a Abaetetuba, a razão de o hino do Pará definir o estado como “terra de rios gigantes” e se encanta com o que vê, de dentro de uma balsa na qual navegou por horas até seu destino, tendo reportado tudo por cartas à sua mãe e irmãos em São Paulo, tão logo se estabeleceu na região, dando detalhes da viagem e exaltando as possibilidades de fazer dinheiro em uma terra “em desenvolvimento e expansão”.

Ao não se adaptar ao cotidiano rural da fábrica de palmito, Jorge largou a administração e passou a trabalhar nos departamentos de Recursos Humanos das empresas que surgiam na

¹ Mais do que um indivíduo que se identifica com o gênero imposto ao nascimento, tendo como base o sexo tomado como biológico, uma pessoa cisgênera partilha de um sistema (ou CISTema) de poder que constitui as arquiteturas hierárquicas e colonialistas estabelecidas no curso da história e da subjugação dos grupos sociais a partir de uma norma, de um padrão de humanidade. Para uma boa discussão sobre cisgeneridade, consultar a dissertação de mestrado de Viviane Vergueiro (2016).

cidade de Barcarena, em profunda expansão desde que firmara um acordo com os Japoneses para o desenvolvimento Albrás-Alunorte, na última década da ditadura brasileira. Essa expansão da indústria exploradora de bauxita, alumina e outros minérios possibilitava que ele projetasse seus objetivos para o ganho financeiro para si e para sua família, já que era casado em São Paulo e a ideia inicial era obter recursos o suficiente para manter uma vida estável no retorno a sua terra natal.

Essa ideia nunca se concretizou, pois, apesar de suas mãos de ferro para os negócios, do rigor com seu objetivo final e de certo desdém à população, que associava aos estereótipos “clássicos” da cultura brasileira sobre pessoas negras e indígenas no desenvolvimento do trabalho, Jorge abdicou dos objetivos iniciais de sua jornada, após envolver-se com uma mulher que partilhava do total oposto àquilo que ele representava. Conceição, uma mulher negra e com traços também indígenas, nascida no Ramal do Arapiranga, em Abaeté, onde viveu até os 12 anos, quando saiu da sua casa para trabalhar nas de outras famílias em Belém e no Rio de Janeiro. Anos depois retornou para a Amazônia e foi viver em comunidades rurais de Barcarena, para onde os pais migraram até se estabelecerem na comunidade rural do Arienga, na estrada que faz limite com Abaetetuba.

Ela era extremamente dedicada ao trabalho do cuidado. Sempre cuidou muito bem da casa dos pais e, desde cedo, se tornara uma excelente cozinheira. Matava galinhas que em pouco tempo se tornavam ensopados, assados, ao molho pardo e alimentava com muito amor toda a sua família. Ao mesmo tempo, sempre teve um temperamento forte: era conhecida por não levar desaforos para casa e por ser “braba”. Sempre teve uma forte relação com a natureza, com as plantas e, desde menina, entendia o mundo de uma forma diferente da de Jorge e de tantas outras pessoas, até mesmo dentro de sua própria comunidade. Médiun em uma família evangélica, desde criança conversava com os animais que apareciam para ela como um envio sagrado. Conversou com pássaros, tocou em jacarés, viu cobras grandes, sentia a presença da mata, visitava o fundo dos rios em seus sonhos.

Quando mais velha, visitava pajés, como são conhecidos os experientes nas técnicas de cura nas comunidades rurais amazônicas, o que deixava sua mãe aflita pois, embora reconhecesse que o mundo não é somente permeado pela presença de humanos e um Deus único, ela não gostava nada da aproximação de sua filha de um universo encantado que reconhecia e temia. Temia que sua menina fosse levada para o fundo do rio, que os botos a fizessem algum mal ou que seu contato com a pajelança a levasse a fazer mal a alguém, em sua concepção evangélica de mundo.

Jorge e Conceição se conheceram em uma das empresas em que trabalharam, ele como RH, ela como auxiliar de serviços gerais, logo se apaixonaram e viveram uma história de amor, mas também de dor. Os pais de Conceição adotaram Jorge como um filho paulista e o ensinaram muito sobre a Amazônia e a floresta. Ensinaram costumes, tradições, o respeito à natureza e logo o homem, que buscava ganhar dinheiro na Amazônia e retornar para São Paulo, decide ficar na região, se “amigar” à Conceição, bem como construir uma casa e patrimônio. Em Barcarena, formam moradia no bairro do Laranjal, um dos primeiros do município, e que foi formado a partir do processo de expropriação das comunidades tradicionais das áreas de proximidade das empresas de capital estrangeiro, além de contemplar os migrantes como Jorge, que viam na cidade uma oportunidade de prosperar, mas que estabeleceram família e vínculos com a região².

Jorge nunca chegou a se divorciar da esposa paulista, mas “assumiu” Conceição para toda a família, especialmente quando seus filhos paraenses nasceram. Os dois primeiros, uma menina e um menino, foram levados a São Paulo ainda crianças, para conhecer os parentes do lado paterno e ficaram por nove meses no estado. O filho caçula nasceu anos depois e somente conheceu essa parte da família aos 17 anos, muito em função das condições econômicas que recaíram sobre sua casa pouco tempo após seu nascimento.

Conceição parecia viver um sonho: a mulher que sempre se dedicou ao cuidado dos outros, naquele momento, podia cuidar de sua própria família, empreendia em seus negócios, um mercado que aceitava pagamentos em dinheiro, mas que também se adequava às condições amazônicas e aceitava penhores, o que fazia valorizar o dinheiro. Também tinha um restaurante que se tornou um dos mais populares do bairro e da cidade, sendo frequentado por uma grande massa de trabalhadores das fábricas locais, além de fechar contratos com empresas. Mas o sonho do progresso, que Jorge lhe apresentou e estimulou a cultivar, foi destruído pelo próprio parceiro. Jorge era alcoólatra e, poucos anos após o nascimento do último filho, teve uma recaída.

O homem que “embora tivesse seus problemas”, como Conceição se referia a alguns desacordos de pensamento com o parceiro, era “doce” e “um bom pai”, tornou-se um homem ciumento, possessivo e deixou de ver sua esposa como mãe, parceira de negócios e com quem construía uma vida, passando a vê-la como uma propriedade, que tinha que fazer o que e como ele quisesse, se comportar como ele quisesse, falar com quem ele autorizasse, acreditar no que

2 Para uma excelente discussão sobre o processo de mobilidade compulsória e expropriação das populações originárias de Barcarena, consultar a tese de doutorado de Marcel Hazeu (2015).

ele acreditava. Logo Conceição, uma mulher que sempre viu o mundo como habitado por muitos seres, todos com os quais ela conseguia se comunicar.

O sentimento de propriedade e a objetificação imposta por ele se materializavam nos muitos hematomas que surgiam pelo corpo de Conceição, que depois se tornaram agressões públicas na frente dos clientes e dos três filhos, os quais, desde cedo, tiveram de aprender a fugir de casa durante os espancamentos da mãe e acionar os mecanismos de denúncias. No início dos anos 2000, quando a Lei Maria da Penha ainda não havia sido promulgada, as estratégias de enfrentamento da violência doméstica eram ainda mais escassas e por vezes dependiam da “boa vontade” do policial em aceitar a denúncia. Como uma mulher de fé, Conceição, que naquele momento frequentava uma igreja religiosa, não se viu contemplada pelo discurso religioso protestante da submissão, e voltou a recorrer aos banhos que aprendeu quando conheceu a pajelança, para afastar as más energias e atrair coisas boas.

Mais que levar para longe as energias ruins, ela pedia com fé que as caboclas e encantados, que sempre a quiseram bem, tirassem de seu caminho aquele homem que colocava sua vida em risco, já que uma separação da parte dela dividia a opinião dos filhos. Somente o mais novo, que conviveu muito mais com momentos de violência do pai do que com os bons momentos, apoiava a separação. Ele encontrava vez ou outra pelos armários de sua mãe alguns amuletos, patuás, frascos com “cheiros”, mas sem definição do que se tratava.

A fé dela era tanta que “obrigava” os filhos a tomarem também os banhos preparados por ela ou por médiuns que conhecera mesmo sem ser iniciada em religiões de matriz africana, pois via naqueles produtos uma possível alternativa às dificuldades que enfrentava. Conceição parecia depositar, naquelas águas com folhas maceradas, a esperança de uma nova vida, onde o amor pudesse prevalecer. Enfim os filhos entraram em um consenso e os dois se separaram. A mulher que muito lutou e tanto acreditou pôde seguir a vida com a guarda de três crianças, mas economicamente falida após a violência doméstica e os fluxos econômicos da cidade expulsarem boa parte de seus clientes.

Jorge voltou para São Paulo, mas não sem antes expressar o quanto não acreditava que aquela mulher negra, que experienciava um mundo habitado por humanos, encantados e Deus, pudesse criar com êxito os filhos daquele relacionamento. Ela dedicou-se a mostrar que ele estava errado. Criou os três sozinha, proporcionou educação, saúde e um lar da forma que podia, mas sempre mantendo o bom humor e tomando seus banhos para afastar os males e atrair bons fluidos.

Em São Paulo, Jorge não se readaptou ao individualismo e à modernidade paulista que ele tanto glorificava quando estava na Amazônia. Foi renegado pelos filhos paulistas, brancos

e com posses e, anos mais tarde, voltou ao Pará, onde teve problemas severos de saúde, tendo sido amparado e cuidado pela ex-esposa e filhos negros que um dia disse que fracassariam.

Eles, mesmo tendo conhecido o inferno particular do pai e ex-esposo, que via o mundo a partir da cosmologia do capitalismo, cuidaram dele até seu último dia de vida, talvez por entenderem o mundo por uma ótica diferente, e terem se apegado ao paraíso que um dia viveram ao lado da figura daquele homem. Após a morte do ex-esposo, Conceição ainda teve de conviver com sua possessividade, nas aparições e presenças que fez à médium, tendo que novamente recorrer aos seus recursos cosmológicos para encaminhar aquele espírito para longe de si e se libertar por definitivo de quem um dia foi seu algoz.

Os filhos cresceram. Os mais velhos trabalham nas empresas de Barcarena, constituíram famílias e hoje redesenham a vida na cidade a partir de outras perspectivas que não aquelas sentenciadas pelo pai. Buscando outras perspectivas, mas sem um desejo de se fixar a um lugar, o mais novo tornou-se antropólogo e hoje escreve esta dissertação de mestrado.

Desnudo-me com esse texto de abertura não só porque minhas práticas em antropologia reivindicam que a teoria produzida estabeleça uma relação com a história de uma vida em curso e que é vivida e sentida por um corpo geopoliticamente localizado a partir de encontros e rupturas com um mundo existente³.

Tiro as vestes de como vim ao mundo e nele me mantive por acreditar que é justo que os interlocutores desta investigação, caso queiram, conheçam, uma pequena parte que seja, da história de quem ouviu e transformou suas histórias em etnografia e, quem sabe, se reconheçam em mim da mesma forma que me reconheci neles durante os dias que dividimos. Isso não se trata de uma compensação, menos ainda de uma devolutiva, mas de uma tentativa de posicionar as relações entre o autor e os “outros” a partir dos eixos que interseccionam seus cotidianos, pois foram eles que me conduziram até este estudo.

A pesquisa aqui detalhada iniciou-se ainda em 2017, de forma embrionária, e culminou em minha monografia de conclusão de curso na Universidade Federal do Pará (UFPA), dando-me o título de bacharel em Ciências Sociais. Tratava-se, à época, de uma investigação sobre os usos de produtos oriundos da biodiversidade para o amor e para o sexo na cidade de Abaetetuba,

3 Sobre Lugar de Fala, ver Djamila Ribeiro (2017). Para comentários críticos sobre a forma como a teoria compilada por Ribeiro foi recebida (erroneamente) na ciência brasileira, ler Jota Mombaça (2017) e Sofia Favero (2020).

no Pará. A inspiração para o tema não remeteu diretamente à anedota que abre este escrito, mas a outros fatores.

Enquanto caminhava pelo setor das ervas no Mercado do Ver-o-peso, em Belém, ouvi o seguinte anúncio de uma das vendedoras: “Olha a buceta da bota! Homem passa no pau, mulher passa na buceta e viado passa no cu!” Inicialmente eu ri, como todos que passavam pelo local, mas segui em frente, visto que tais anúncios e tais produtos não me eram nenhuma novidade. Eles fazem parte do cotidiano daquele mercado, bem como aquele era o meu percurso diário ao desembarcar de lancha no Porto do Foca e caminhar para o ponto de ônibus que me deixava na UFPA, no meu trajeto Barcarena-Belém.

Fui encontrar com amigos que me esperavam para tomar algumas cervejas às margens da Baía do Guajará. Como sugeriu DaMatta (1978), faz parte do trabalho do etnólogo ouvir seus *anthropological blues*, entendendo os pontos em que o exótico nos aciona e nos faz querer torná-lo familiar, mas há também momentos em que o familiar é quem nos impele a torná-lo exótico, e meus infundados pensamentos sobre o anúncio daquela vendedora me fizeram estabelecer os exercícios de estranhamento necessário para a compreensão daquela situação de um ponto de vista antropológico. À época, sob orientação do Dr. Flávio Bezerra Barros, no Instituto Amazônico de Agriculturas Familiares (INEAF) e sob coorientação do Dr. Fabiano Gontijo, do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH) da UFPA, definimos como estratégia de pesquisa a compreensão dos usos sexuais da biodiversidade, dentro de um projeto maior coordenado por Flávio que buscava compreender os usos humanos da biodiversidade em Abaetetuba, no Pará.

A pesquisa empreendida tinha como aporte político a compreensão da sexualidade humana para além dos lugares historicamente privilegiados em diversidade sexual e de gênero e a partir de outras abordagens que não as tradicionalmente usadas na análise da temática em Antropologia, como a Etnobiologia. Ali entendíamos que, muito embora os estudos em diversidade sexual e de gênero no Brasil tenham tido em seus marcos iniciais experiências que direcionaram um olhar para um país cujas diferenças socioculturais e regionais também influenciavam nas classificações sobre sexualidade e práticas sexuais (LANDES, 1967; FRY, 1982; FRY; MCRAE, 1983), após a efetiva institucionalização do campo no país, tais estudos se concentraram entre os anos 1970 e 1990, quase sempre retratando a homossexualidade

masculina, urbana, branca (ou negra urbana) (GONTIJO; ERICK, 2015), mas quase sempre em cidades do sul e sudeste do país⁴. Para Gontijo e Erick (2015):

São abordados temas variados que vão desde as questões básicas acerca do que é ser homossexual e como se constituem as categorias de designação vinculadas às identidades, às identificações e à diversidade sexual e de gênero eventualmente decorrentes das práticas sexuais entre sujeitos considerados (ou que se consideram) como sendo do mesmo sexo/gênero e as formas de sociabilidades homossexuais, até questões mais particulares ou singulares acerca da literatura e das produções culturais homossexuais ou homocultura; do mercado e do consumo “gays” ou “mercado rosa”; da especificidade da saúde de mulheres homossexuais ou de sujeitos transexuais e do envolvimento no combate à epidemia de HIV/AIDS; do envelhecimento em homossexuais; da organização política de gays, lésbicas, travestis e transexuais; das tecnologias da transexualização, do sexo e do gênero; dos novos regimes morais; das experiências religiosas homossexuais; do preconceito, da discriminação e da homofobia; dos direitos e do acesso à cidadania; das conjugalidades, das parentalidades e dos arranjos familiares homossexuais; dentre tantos outros temas. No entanto, pouco ou nada se escreveu sobre esses e outros temas em contextos rurais e interioranos e/ou em situações etnicamente diferenciadas, sobretudo amazônicas (GONTIJO; ERICK, 2015 p. 28).

Essa ausência perdurou até o início dos anos 2000, com o advento de estudos que passaram a considerar outros territórios como possíveis para a construção de conhecimento acerca da diversidade sexual e de gênero no Brasil, como os estudos de Silvana Nascimento (2006) sobre as vivências e sexualidade de mulheres na zona rural de Goiás, e os estudos de Paulo Rogers Ferreira (2006), que propunha a desconstrução da imagem sagrada atribuída aos homens do campo, a partir de uma análise sobre sexualidade de desejos eróticos na zona rural do Ceará. Na Amazônia, no entanto, os estudos que se empenharam em compreender a diversidade sexual e de gênero ao longo dos anos 2000 e 2010 estavam muito mais alinhados com as teorias e com os modos de analisar as sexualidades no sudeste brasileiro do que interessados em partir do ponto de vista e das dinâmicas locais, além de se centrarem nas capitais amazônicas, em especial, Belém (GONTIJO, 2017).

4 Os estudos de Ruth Landes (1967), Peter Fry (1982) analisaram a homossexualidade masculinas em “cultos de possessão” em Salvador e em Belém, e foram fundamentais para que anos mais tarde o intelectual inglês radicado no Brasil estabelecesse comparações e as distinções dos “sistemas de representação hierárquico da sexualidade masculina” em um mundo que entendia a homossexualidade masculina entre “homens e bichas” e outro mais polido que a distinguia em “heterossexualidade”, “homossexualidade” e “bissexualidade” (FRY, 1982). Junto a demais pesquisadores como Peter Fry e Edward McRae, Carmen Dora Guimarães, Richard Parker, Néstor Perlongher, Luiz Mott, Maria Luiza Heilborn entre outros, institucionalizam o campo no país. Para uma excelente revisão dos estudos de diversidade sexual e de gênero e as lacunas deixadas por eles no contexto brasileiro, sugiro vivamente a leitura de Gontijo e Erick (2015).

A partir de um evento organizado em 2015, no Museu Nacional, o seminário “Foucault na Amazônia”, além de mesas redondas e simpósios apresentados na Reunião Brasileira de Antropologia (RBA), de 2016, e dossiês publicados, a partir de 2016, por pesquisadores de Universidades do Norte, Nordeste e Centro-Oeste brasileiros, novos desdobramentos e outros direcionamentos são galgados nos estudos da diversidade sexual e de gênero fora dos territórios *mainstream* no campo nacional. Desde tais eventos e publicações, foi possível que pesquisadores de diferentes contextos identificassem similaridades naquilo que estavam produzindo e continuassem a expor as dores no nível acadêmico, mas também político, provocadas pelas lacunas deixadas pelos estudos anteriores.⁵

Dentre os textos que nasciam nesse período, Estevão Fernandes e Fabiano Gontijo (2017) publicaram o “Manifesto Queer Caboclo”, em que questionavam as bases epistemológicas dos estudos em diversidade sexual e de gênero e, ao mesmo tempo, propunham posicionar os estudos oriundos de comunidades rurais, tradicionais ou cidades interioranas a partir de uma “epistemopolítica radical”. Em sua análise, os autores reforçam que tais produções somente vinham sendo possíveis, por um lado, em função da descentralização das universidades, que possibilitaram que docentes vindos de grandes cidades contrastassem o que até então havia sido produzido, e, por outro, porque isso possibilitou que alunos dessas universidades descentralizadas produzissem conhecimento a partir de seus contextos (Fernandes, Gontijo, 2017). Desse modo, esse movimento aponta que mais do que fazer ciência, devemos reivindicar que ela seja localizada a partir dos nossos lugares de fala e firmada enquanto teoria e não experiência, como se convencionou ao longo de décadas de produção científica centrada no eixo sul-sudeste, para a qual outras regiões figuravam como territórios para a pesquisa de campo, sendo que as teorias neles produzidas eram relegadas ao âmbito da “experiência”.

O manifesto queer caboclo me influenciou bastante a pensar tanto o TCC quanto este texto. Quando os autores sugerem refletir sobre os silenciamentos sistemáticos sofridos pela ausência ou pela não conexão com as estruturas locais de pesquisas na Amazônia, e exortam

⁵ Trata-se da MR013. Diversidade Sexual e de Gênero em Áreas Rurais, Contextos Interioranos e/ou Situações Etnicamente Diferenciadas – novos descentramentos, outras axialidades. Coordenada por Laura Moutinho (USP) e debatida por Fabiano Gontijo (UFPA), Estevão Fernandes (UNIR), Moisés Lopes (UFMT) e Martinho Tota (UFRJ) na 30ª Reunião Brasileira de Antropologia. Os mesmos debatedores foram organizadores dos dossiês “Diversidade Sexual e de Gênero em Áreas Rurais, Contextos Interioranos e/ou Situações Etnicamente Diferenciadas. Novos descentramentos em outras axialidades” na ACENO – Revista de Antropologia do Centro-Oeste e “Experiências da Diversidade Sexual e de Gênero em Áreas Rurais, Contextos Interioranos ou Periferizados e/ou Situações Etnicamente Diferenciadas: novos descentramentos em outras axialidades” e “Ainda sobre Novos Descentramentos em Outras Axialidades da Diversidade Sexual e de Gênero”, ambos na Amazônica – Revista de Antropologia. Ao longo dos anos de 2016 e 2017.

para que elas sejam realizadas para além dos contextos metropolitanos, apontando, sobretudo, as peculiaridades dos modos de vida amazônicos e das categorias sociais aqui forjadas (FERNANDES, GONTIJO, 2016), eles provocam o direcionamento de meus estudos para a compreensão das dinâmicas da diversidade sexual e de gênero na interface com a cidade interiorana e com uma situação colonial (LANDER, 2005) em curso na Amazônia, meu principal objetivo com esta dissertação.

Outrossim, a pesquisa que empreendi, entre 2017 e 2019, visava estudar os usos sexuais da biodiversidade em Abaetetuba a partir do *insight* mencionado anteriormente, ou seja, a partir de produtos comercializados abundantemente no Pará que tinham a finalidade de atrair parceiros sexuais e afetivos com seu uso. São perfumes, óleos, essências, sabonetes e um sem fim de possibilidades. Minhas acepções políticas e teóricas para tal, eram as de expandir as noções sobre sexualidade na Amazônia, não só para “preencher as lacunas” deixadas pelos estudos de sexualidade (e também pelos estudos sobre usos humanos da biodiversidade), e sim para pensar a sexualidade a partir das formas amazônicas de se relacionar, com base não em teorias e conceituações tradicionais dos estudos de gênero e sexualidade, mas a partir das noções acionadas pelos interlocutores e suas relações sociais numa cidade do interior da Amazônia.

Como resultado da pesquisa, construí uma etnografia do que venho chamando de “cosmoerotismo amazônico” (DOMINGUES, 2019), um

conjunto de signos entre humanos e não humanos (animais, encantados, espíritos e demais seres cósmicos) que moldam as relações amorosas esexuais, não no sentido de analisar o amor dos humanos e não humanos entresi, mas como humanos recorrem aos não humanos para o atendimento aos seus impulsos eróticos. O cosmoerotismo amazônico, em meu entender, é o momento em que se recorre a – ou se ativa – uma perspectiva cósmica amazônida de alcançar o amor ou o prazer, num processo multilateral, pois, ao mesmo tempo em que os humanos acessam o cosmos, o cosmos experimenta novamente as relações humanas (DOMINGUES, 2021 p. 173).

Essa noção possibilitou compreender as dinâmicas do desejo em Abaetetuba quando, por exemplo, uma mulher recorria a uma loja de produtos religiosos para comprar a “buceta da bota”, como anunciara a vendedora no Ver-o-peso (Belém/PA) - mas que, em Abaetetuba, ganha nomes mais polidos como “sexo da bota”, “gostosinho da bota” e afins – com o objetivo de, segundo ela, melhorar o desempenho sexual e fazer com que seu marido só tenha relações sexuais com ela. Isso porque, ali, o que estava em jogo era uma busca, geralmente recomendada por um médium, de um produto feito com um pedaço da genitália da fêmea do boto tucuxi

(*Sotalia fluviatilis*), que, além de um poderoso animal na mitologia amazônica, é um poderoso encantado na cosmologia local. Os interlocutores apontavam que, ao fazer uso desse produto, a vagina da mulher ficaria mais “apertada” e mais “gostosa”, como as vaginas das botas que são tidas como “idênticas a da mulher”, mas com muito mais contrações, além de possuírem poderes místicos, “deixando os homens enlouquecidos”. O uso do produto transmitiria, assim, às mulheres, o poder de contração e de sedução das botas (DOMINGUES, 2019).

Esse processo é, no entanto, muito mais complexo e depende de uma rede que envolve outros atores, bem como consequências ligadas aos usos, as quais não se restringiam àquelas situadas no contexto da tomada de decisão individual de fazer uso de um produto mágico para fins sexuais, se relacionando, além disso, com o campo das emoções e das socialidades no espaço público. Assim, mais do que uma busca pela resolução de um “problema” amoroso ou sexual, a partir de um conjunto de crenças, o que estava sendo pautado era a noção de cosmologia como uma concepção de mundo, pois operava socialmente não apenas entre aqueles que fazem uso de um perfume atrativo, por exemplo, senão que o uso gera comentários e repercussões no âmbito público e no modo como o “mundo” opera para as pessoas em

Abaetetuba (DOMINGUES, 2021). Dessa forma, tais usos podem ser entendidos como mágicos, uma vez que há a movimentação de todo um circuito que impacta diretamente na organização social, como nos sugere Mauss (2003) em seu esboço de uma teoria geral da magia.

Dentre as interlocutoras às quais tive acesso naquele período, uma delas relatou algo que se assemelha com a anedota que abre este texto. Tratava-se de uma mulher que, na tentativa de libertar-se das agressões do marido, num momento em que as leis em defesa das mulheres vítimas de violência doméstica inexistiam, foi a um terreiro de mina-nagô, onde lhe recomendaram um produto para fazer com que cessassem as perseguições do ex-companheiro. Mais do que um uso individual e com melhorias subjetivas, ela buscava pôr fim a uma série de abusos concretos sofridos no dia a dia e às humilhações em público que o ex-companheiro a fazia passar. A partir de um uso mágico da biodiversidade como alternativa à falta de acesso aos – ou mesmo a inexistência de – mecanismos legais de proteção às mulheres numa cidade de médio porte da Amazônia paraense.

Ela aprendera sobre os produtos com sua mãe, que já havia “amarrado” seu filho à esposa a partir do uso do “sexo da bota” e dos banhos de ervas para evitar que ele continuasse a se relacionar com uma mulher casada, cujo marido ameaçara assassiná-lo. A mãe buscou num

“feitiço”⁶ a estratégia para manter seu filho “na linha” e assim evitar sua morte, em contraposição ao aparato legal, que poderia assegurar sua defesa na querela com o esposo da amante (DOMINGUES, 2019).

Assim, o cosmoerotismo amazônico me colocou diante das motivações, associações aos usos, técnicas de produção e comercialização dos produtos, mas sobretudo frente a variações de possibilidades da resolução de problemas cotidianos de modo geral, a partir de usos de produtos tidos como específicos para finalidades afetivo-sexuais. Tais produtos e seus usos, por estarem relacionados às concepções de mundo e das formas como eles eles quem? Os produtos ou os problemas? são vividos, se entrelaçam a tramas sobre cidade, cotidiano, violência, sonhos, e também desejos e sexualidade. É sobre essa possibilidade de expansão das noções de mundo em uma cidade da Amazônia paraense que debruçarei minhas análises nesta dissertação. Mas afinal, que mundo é esse?

Eneida⁷ (1989) rememora os banhos de São João, ou banhos da felicidade, abundantemente difundidos na cidade de Belém, ao longo dos séculos XIX e XX, cujos ingredientes são ervas atrativas variadas (não se sabe ao certo sobre o uso de animais), à época comercializadas tanto nas feiras quanto nas ruas da capital paraense. A autora aponta que são justamente os banhos de cheiro que marcam as suas memórias em Belém, a sua Aruanda do cheiro cheiroso (chêro chêroso, na fala), onde os sentidos perfazem e fazem a cidade. Já a autora abaetetubense Lucielma Lobato da Silva (2017) escreveu importante artigo acerca do trabalho das ganhadeiras na cidade de Belém, entre 1830 a 1890, no qual destacou que essa categoria profissional, majoritariamente de mulheres negras, que existiu em quase todo o Brasil, ganhou outros contornos na capital paraense: as ganhadeiras comercializavam pelas ruas da cidade ervas, garrafadas, banhos, perfumes e essências, dentre as quais o nome do sexo da bota já era mencionado na descrição das práticas contidas nos jornais do século XIX. A comercialização dos ganhos estava diretamente relacionada à ancestralidade negra dessas mulheres (FERNANDES, 2009).

6 Embora reconheça a trajetória da categoria feitiço na antropologia e saiba que é possível analisar parte dos dados de minha pesquisa a partir da mesma, o uso que é feito dela nesta dissertação opera como categoria êmica evocada pelos interlocutores durante as nossas conversas. O uso de um “feitiço” em Abaetetuba acarreta consequências que poderiam ser discutidas à Luz de Evans-Pritchard (2005), que entende o feitiço como um sistema de acusação. Análises nesse sentido no contexto abaetetubense podem ser encontradas em minhas publicações recentes (DOMINGUES, 2019; 2021).

7 Utilizarei apenas “Eneida” pois, embora o nome da autora seja “Eneida de Moraes”, ainda em vida repudiava que fosse conhecida a partir dos sobrenomes dos homens de sua família, assinando apenas “Eneida”. Grafarei desse modo, portanto, em respeito à sua vontade e memória.

Longe da capital paraense no século XIX ou do contexto de minha pesquisa em 2017, Eduardo Galvão (1955) etnografou a vida religiosa de Itá, nome fictício dado a uma pequena comunidade do Baixo Amazonas. Itá partilhava de um sistema religioso que englobava os santos católicos, os quais eram cultuados pelo anseio de proteção da população, ainda que determinados problemas do cotidiano da população não fossem relegados à ordem do catolicismo, mas a outras entidades espirituais: os “companheiros do fundo”, encantados que habitam o fundo dos rios e igarapés, os quais, na relação com os humanos, possibilitavam a resolução de alguns problemas espirituais, sobretudo aqueles atribuídos ao sexo, ao mesmo tempo em que representavam perigos, por pregarem travessuras ou remeterem a interditos.

No estudo de Galvão, ele mencionava os perigos e interditos sexuais envolvendo o boto e, também, a fêmea do boto que, quando morta acidentalmente nas redes de pesca em Itá, tinha o corpo retalhado para talismãs amorosos, mandingas de amor e usos médicos e rituais, ou tinha sua vagina deflorada por pescadores que, se não fossem arrancados a tempo pelos companheiros, corriam o risco de sucumbir de exaustão devido a tamanha intensidade da “atração e do gozo” da bota (GALVÃO, 1955). Dentre os problemas resolvidos, mas também possivelmente originados a partir das entidades encantadas, Galvão aponta a “panema” como uma das principais questões, sobretudo entre os pescadores. Trata-se de uma “má sorte”, “infelicidade” generalizada, originada quando se quebra um interdito, como, por exemplo, quando mulheres grávidas se alimentam de caça ou peixe obtidos na comunidade, ou quando mulheres menstruadas se fazem presentes nos territórios de pesca e de caça (GALVÃO, 1955).

A panema, as travessuras dos encantados e os muitos interditos envolvendo a figura dos mesmos operavam de modo significativo no cotidiano da pequena Itá. As relações do cotidiano com um “sistema religioso”, como designou Galvão (1955), são expandidas na obra de Maria

Angélica Motta-Maués (1993; 1994), em sua etnografia sobre mulheres (e homens) na comunidade de Itapuá, em Vigia/PA, apontando que tais “proibições e doenças de ordem sobrenatural”, como a panema originada do “veneno” das mulheres menstruadas, constituíam um importante fator ideológico da comunidade em questão, que impõe restrições à participação social das mulheres em determinados espaços e tempos comunitários, impactando em todos os setores do convívio social, inclusive o trabalho. Como já apontara Galvão (1955,), “a crença penetra, por isso mesmo, na vida privada e coletiva da comunidade, e está intimamente ligada as técnicas de subsistência”.

Arthur Napoleão Figueiredo, em suas pesquisas empreendidas sobre medicina popular em Belém (FIGUEIREDO, 1979; 1981; 1994), catalogou e analisou uma série de práticas medicinais envolvendo a utilização de plantas e animais com potencial de cura. Dentre os

animais utilizados na “medicina *folk*”, Figueiredo apontou uma série de bichos que, no universo das práticas curativas, são utilizados para a resolução de problemas afetivos dos seres humanos e classificados como “afrodisíacos”, “atrativos do amor” ou “amuletos para casos de amor”. Tais problemas são assim resolvidos a partir de uma perspectiva das práticas tradicionais de cura.

Na chamada “linha de cura” de “pena e maracá” ou “jurema” encontram-se, conforme descreve o autor, os encantados animais amazônicos, integrando a “falange dos botos”, juntamente com outras entidades também encontradas na região, e que igualmente funcionam como espíritos benéficos, para dirimir os problemas dos homens. Serão encontrados ofídios, cetáceos, quelônios, crocodilianos, psitacídeos, electroforídeos e outras espécies da fauna amazônica que habitam as florestas e o fundo dos rios, ao lado de índios, caboclos, príncipes e marinheiros integrados ao fabulário popular da Amazônia e que povoam as “encantarias”, localizadas acima das nuvens e abaixo dos céus, protegendo e comandando o universo mágico da cidade grande (FIGUEIREDO, 1994).

Assim como nas pesquisas de Galvão, no contexto estudado por Figueiredo tais práticas não se reduzem à pajelança como um modelo de crença único e sem conexões com outras práticas religiosas, mas estão permeadas por amalgamas das religiões que também habitam aquela comunidade. Sobre isso, Figueiredo aponta que

(...) francamente assistidos pelos sacerdotes católicos e pelos missionários evangélicos, o indivíduo e as comunidades, recorrem a outras crenças e práticas, que reunidas às católicas, constituem a sua religião. O catolicismo é uma filosofia de vida que se sobrepõe às idéias locais, cuja ordem é diversa, mas que dependem sobretudo, de influências ameríndias, absorvidas na moderna cultura do homem amazônico (FIGUEIREDO, 1994 p. 77).

Nesse contexto, as práticas pareciam seguir mais do que um elemento constituinte da religião daqueles que aderem a tais “modalidades de cura? práticas de cura”, mas se inscrevem em uma concepção de mundo a partir de cosmologia situada nos elementos constituintes da formação social e da cultura local.

Nesse mundo espiritual, os Santos Católicos são entidades que protegem não somente os homens, mas também as comunidades em que eles vivem. Devidamente reverenciados, sob as formas mais diversas, garantem prosperidade, saúde e felicidade. Sua atuação, entretanto, não é total, pois existem situações em que sua força é impotente. Essas situações encontradas no mundo sobrenatural e na própria natureza são frutos da atuação de outras entidades, que habitam a floresta e o fundo dos rios.

(...) O mundo sobrenatural e as instituições religiosas existentes na Amazônia são a resultante da própria subcultura amazônica, ou seja, da integração dos elementos culturais de que eram portadores os que participaram do processo de colonização da área e as mudanças culturais hoje encontradas são decorrentes da transformação de uma sociedade colonial de índios, portugueses, africanos e mestiços, na atual sociedade amazônica. (FIGUEIREDO, 1994 p. 77-78)

Figueiredo destaca, ainda, que tais representações simbólicas, bem como suas estruturas normativas por parte da população amazônica, possuem “características e rituais próprios e específicos nos seus espaços urbano e interiorano” e “não constituem um aspecto isolado e neutro na vida do homem da região, pois se encontram interdigitados num sistema altamente organizado, integrado e harmônico na própria vida religiosa do homem amazônico” (FIGUEIREDO, 1994).

Essas características fazem consonância com o que Raymundo Heraldo Maués (1995) apresentou nos resultados de suas pesquisas empreendidas na região do salgado paraense. Tanto no que ele definiu como catolicismo popular, quanto na pajelança cabocla, os adeptos partilhavam de uma concepção de mundo que não era permeada unicamente pela cosmologia católica clássica trazida pelos colonizadores ou por uma lógica que abarcava apenas as encantarias amazônicas advindas de um passado indígena, mas se mesclavam ganhando outros contornos e proporcionando uma visão de mundo particular às populações amazônicas. No geral, em ambas as práticas, partilham da concepção de que “a morada dos bons espíritos é o ‘reino’ (céu). Os seres humanos moram na Terra; sendo que ‘gente como nós’ habita na superfície, enquanto os encantados moram ‘no fundo’” (MAUÉS, 1995 p. 253). O céu é o lugar que Deus e os santos católicos habitam e o fundo, tal qual foi apontado por outros pesquisadores, é habitado pelos espíritos que se assemelham à figura humana ou ao mundo na superfície, como entidades humanas, mas também pelos bichos que fazem a intersecção entre os bons espíritos e a superfície. Embora tanto os santos quanto os encantados ajudem os humanos a alcançarem seus objetivos, os santos são tidos, na concepção do autor, como aqueles que operam “milagres”, concedem graças que exigem maior poder espiritual, enquanto os encantados agem a partir de “trabalho”, de “cura”, a partir de uma realidade dada e corriqueira no cotidiano.

Maués (1995) reforça que tal cosmologia é fruto dos processos de formação social da região, que partilharam de uma colonização portuguesa, ao passo que a formação de amplas sociedades, oriundas de populações originárias ameríndias, negras e “caboclas”, também

ocupavam o território espacial, econômica e culturalmente, refletindo em novas formas de compreensão do mundo e que também carregam em si a marca da dominação operante nesse processo. Nos cultos de pajelança, por exemplo, constatou que sempre estavam presentes, seja a partir de imagens ou de invocação, os santos católicos, enquanto, no catolicismo popular, a presença ou existência dos encantados é suprimida quando se atualizam os preceitos católicos.

Ainda assim, o autor alude que outra marca inerente à dominação, ou à resistência a dominação, se deu com o advento do protestantismo na região. Esse último trouxe consigo uma série de restrições que não faziam parte da rotina do catolicismo popular, como a ingestão de álcool, o fumo, a ida a bailes, atividades proibidas por uma lógica binária das religiões dos “crentes”, as quais, por contraste, promoveram a adesão a um catolicismo popular e à pajelança, que possibilitava uma terceira dimensão, “o fundo”. Fora então conferida uma liberdade que permitia a ampla participação na vida comunitária.

Conforma-se, desse modo, que há uma concepção cosmológica operante em parte da Amazônia paraense e que o mundo seria interligado pelo céu e pelo fundo (MAUÉS, 1995; HARRIS, 2004; MELO; BARROS, 2016), possuindo relevância para a compreensão de alguns aspectos locais. Contudo, essa concepção não pode ser vista como estática, pois, desde a gênese desses escritos aqui elencados, ela já não era. As transformações no curso das sociedades amazônicas também foram apontadas por esses estudos. Tais mudanças seguiram e seguem produzindo outras formas de percepção do social.

Nossa anedota de abertura traz a história de Jorge e de Conceição, um casal que chega ao Pará por vias diferentes, e em um contexto socioeconômico importante para a história recente da região. Aos finais da ditadura civil militar, uma série de mudanças já estavam em curso na Amazônia, desde meados dos anos 1940, com o advento da industrialização e expansão do mercado nacional na Era Vargas, cujas medidas se justificavam em prol do desenvolvimento econômico do país. Após os anos 1960, aconteceram mudanças estruturais firmadas a partir dos governos civis-militares,, que entendiam a região como um “espaço propício para a integração e o desenvolvimento econômico do Brasil: [nesse sentido,] era necessário fazer com que a maior floresta tropical do mundo fosse inserida na economia nacional e planetária” (MILHOMENS e GOHN, 2018 p. 245).

Otávio Ianni (1979) e Bertha Becker (2005) explicam que o governo à época entendia a Amazônia como uma região estratégica para o desenvolvimento nacional, pela vasta quantidade de recursos naturais disponíveis, mas também pelas fronteiras panamazônicas que desintegradas representavam supostas ameaças. Para a execução de tal empreendimento estratégico, se visava integrar e ocupar a região, bem como extrair suas riquezas. O que se viu,

no entanto, foi o aprofundamento das desigualdades regionais que já eram latentes naquele período.

Com as campanhas massivas dos governos militares para a ocupação de um “vazio demográfico” na Amazônia, observou-se uma profunda atividade migratória interna de pessoas que visavam prosperidade na então desconhecida Amazônia. Tais campanhas e fluxos migratórios não levaram em consideração que, na região, havia outros agrupamentos humanos e outras formas de se relacionar com o território. Violeta Loureiro e Jax Pinto (2005) apontam que, à época, a Amazônia era composta majoritariamente por grupos indígenas, negros e de “cidades caboclas”, que viviam sobretudo do uso da terra e dos recursos naturais, e que mesmo as grandes cidades tinham uma forte relação com os meios tradicionais de viver. Em grande parte da região, a noção de propriedade privada inexistia.

A quase totalidade das terras da Amazônia era, portanto, constituída por terras públicas e “livres” de titulação como propriedade privada. Eram ocupadas por milhares de pequenos posseiros, que nelas haviam constituído seu trabalho efetivo (como extrativistas na coleta de frutos, raízes, óleos, resinas e sementes das matas, em geral exportados para os mais diversos fins – industriais, medicinais ou alimentares; ao lado disso, cultivavam roçados minúsculos, plantavam pomares e hortas nos quintais e praticavam a pesca em rios e lagos). Os naturais da região habitavam essas terras secularmente, sem disputa ou conflito, assim como muitos migrantes de longa data. Viviam uma vida frugal, modesta, pacífica e cuja monotonia era quebrada pelas raras festividades de santos católicos. Os moradores da região consideravam a terra como parte indissociável de suas existências, tendo vivido nelas por gerações seguidas, sem terem jamais se questionado sobre a existência de donos mais legítimos do que eles próprios (LOUREIRO e PINTO, 2005).

O sonho amazônico do progresso impulsionou migrações de pessoas de todas as partes do país em busca de empregos nas cidades Amazônicas, mas tais migrantes eram em sua grande maioria órfãos das políticas públicas nacionais, viajando para uma terra que as políticas nacionais tratavam como um lugar grotesco e inculto (GONDIN, 2007), ampliando, por um lado, as desigualdades já existentes, e, por outro, a diversidade sociocultural local, visto que

Seus habitantes, até aquele momento majoritariamente compostos por indígenas, caboclos, negros e poucos descendentes de portugueses, agora se misturariam à grande massa nordestina que ia ocupando também o “sertão profundo” da floresta e a miríade de seus rios. Suas histórias começam a se juntar a outra, o que amplia a complexidade das relações sociais existentes no contexto amazônico, fazendo com que a região comece a se tornar multicultural e diversificada, plasmando uma heterogeneidade ainda hoje pouco conhecida pelo restante da sociedade brasileira (MILHOMENS e GOHN, 2018, p. 243).

Os projetos para um suposto desenvolvimento econômico da Amazônia são assim alocados sobretudo nas cidades interioranas dos Estados, dentre os quais:

A abertura da rodovia Transamazônica, o inventário hidrelétrico da Bacia do Rio Xingu (e o planejamento de várias hidrelétricas pensadas para barrar os rios da região), a criação da Zona Franca de Manaus (visando a impulsionar o desenvolvimento econômico da Amazônia Ocidental com base em isenções fiscais para centenas de multinacionais do setor elétricoeletrônico) (MILHOMENS e GOHN, 2018, p. 246).

Atrelados a uma campanha massiva de ocupação, com o lema “homens sem-terra para uma terra sem homens”, tais projetos levaram milhares de famílias de todas as partes do país a colonizar uma “floresta inabitada”, como se divulgava. Esse processo tornou a Amazônia não apenas uma terra disponível aos grandes empreendimentos modernos, mas também à cobiça de civis, oportunizando assim uma grande sobreposição de conflitos agrários nos interiores da região. A ocupação da Amazônia seria, assim, a síntese e a antítese de um processo de múltiplas violências orquestradas pelo estado na expansão do sistema capitalista moderno na região (OLIVEIRA, 2001).

As associações a uma Amazônia grotesca, sem pessoas, rudimentar e que necessitava ser ocupada por homens advindos do estado-nação, explícitas nos discursos propagados pelos governos militares, que chegavam a bradar “chega de lendas”, “aqui vencemos a floresta para nascer o progresso”, pareciam querer transformar uma “natureza bruta” e “inculta” em “cultura”, como afirmou Otávio Velho (2009). Era como se tais estratégias trouxessem para povos incultos da Amazônia, àqueles que eram os detentores da civilidade, ou nos termos de Bourdieu (1979), os possuidores da “cultura legítima”.

Desse modo, devo concordar com Armando Dias Mendes (1979) quando argumenta que todos os projetos pensados para o “desenvolvimento” da Amazônia se reverberaram em projetos de dominação. Essa dominação foi orientada fundamentalmente pela subalternização de uma população, cujas características socioculturais divergiam daquelas almejadas pelo desenvolvimento nacional. A raça e a etnicidade aparecem aqui nesse processo como eixo central para a dominação na Amazônia, entrelaçadas também com o trabalho, marcadores principais quando pensamos em como a colonização operou e como se desvela em colonialidade (QUIJANO, 2005).

Isso fica mais visível quando pensamos que tal processo fomentou ainda a criação de cisões no território nacional que ampliaram a desigualdade e fomentaram a dominação,

orientadas a partir desses marcadores. Immanuel Wallerstein (2001) aponta que a autodefinição da Europa como um centro faz criar periferias e semiperiferias globais, que operam de modo a aumentar o poder centralizado no território europeu. No Brasil, já apontei como esse processo ocorre nas lógicas internas, quando grandes empresas com sede no eixo sul-sudeste montam estruturas que garantem conforto, acesso e altos rendimentos nesses lugares, mas suas filiais, em territórios do norte e nordeste, padecem com a falta de recursos básicos, excesso de conflitos territoriais e uma mão de obra etnicorracializada precarizada (DOMINGUES, 2021).

A violência, no contexto amazônico, se mostra etnicorracializada, e é orquestrada por um Estado que criou mecanismos de desigualdade e dependência do capital externo, mantendo assim o poderio do sistema capitalista. Denise Ferreira da Silva e Arjuna Neuman (2016; 2019) apontam que, embora para as teorias marxistas a escravidão não contribua para o capitalismo por ser matéria sem valor, ela cria os mecanismos que garantem a manutenção e continuidade do sistema, mecanismos esses expressos pela violência racial legitimada pelo estado. No contexto Amazônico, essa violência se desvelou no próprio processo de integração ao território nacional, que impôs aos amazônidas uma série de violências, violações e armadilhas para a continuidade da dominação em vigor desde 1500.

Frantz Fanon (1968) alude às violências coloniais, seja pelas estratégias de assimilação, seja pela atribuição de selvageria e rusticidade aos colonizados, seja a partir da violência física ou das degradações e desumanizações cotidianas que exaltam os colonizadores como humanos universais para atribuir animalidades aos colonizados. Esses processos remontam talvez o que a Amazônia vivencia historicamente, pois substituíram os exploradores estrangeiros da coroa portuguesa por exploradores do então integrado Brasil.

Tal movimento não pode ser entendido, no entanto, apenas pelos recortes de classe e etnicorraciais, pois, na realidade Amazônica, eles se fundem a outros domínios interrelacionados da matriz colonial do poder, como “controle da economia, da autoridade, do gênero e da sexualidade, e do conhecimento e da subjetividade” (MIGNOLO, 2017), bem como à colonialidade de gênero (LUGONES, 2008; 2014). A violência, advinda de um processo que remonta às características coloniais dentro do território do estado nação, aprofunda as diferenças e estabelece a dominação por parte de um grupo étnico e regionalmente dominante (GONZALEZ-CASANOVA, 1963; 2007), ao mesmo tempo em que operou de modo a estabelecer sistemáticos silenciamentos, imposição de modos de viver e adesão a outras temporalidades.

Os conflitos territoriais, os silenciamentos, as estratégias para que a Amazônia aderisse a um modo de vida da modernidade e a verdadeira caça às tradições e saberes difundidos na

história oral e na memória social, encarados publicamente pelo Estado brasileiro como atrasados e antagonistas do progresso, atingem, sobretudo, cidades e comunidades negras, sendo muitos desses saberes difundidos pelas mulheres. Vale aqui pensarmos, por exemplo, nos conflitos envolvendo as quebradeiras de coco babaçu, as comunidades quilombolas majoritariamente lideradas por mulheres negras, as práticas tradicionais de cura ou mesmo os usos de atrativos oriundos da biodiversidade, os quais têm um protagonismo de mulheres negras violado pelos conflitos desdobrados da integração.

Se a colonialidade afeta uma ampla gama de esferas da vida, como são afetadas a vida nas cidades, as práticas sexuais, as dinâmicas do desejo, os percursos e percalços cotidianos de homens e mulheres que partilham de um universo cuja formação é composta, por um lado, por um mundo tridimensional, interligado pelo céu e pelo fundo, e que tem suas raízes em práticas ancestrais negras, ameríndias e também traços coloniais e, por outro, uma formação oriunda de um colonialismo interno cuja principal característica é a imposição de um tempo moderno e a subalternização de práticas tradicionais em prol de tão sonhado desenvolvimento? Michel Agier (2015) diz que cidades são feitas essencialmente de movimento. Então, quais movimentos os cosmoerotismos e a formação social da cidade vêm nos sugerindo?

A vida de Conceição, de Maria do Carmo, minha primeira interlocutora à época da graduação, e de tantas outras mulheres e homens na Amazônia, também refletem o processo de formação histórica, social e econômica em seus aspectos subjetivos e ordinários. Esta dissertação vislumbra analisar como uma trajetória regional, forjada num colonialismo interno, influi em aspectos de uma “ética ordinária” da vida cotidiana, para a compreensão a partir de uma descida às sensibilidades do cotidiano (DAS, 2012) ou das coisas banais (ENEIDA, 1989), de modo que, a partir de atitudes simples e corriqueiras do cotidiano amazônico, como os atrativos, imersos em um universo cosmoerótico, seja possível estabelecer conexão não só com as tramas envolvendo cidade interiorana, diversidade sexual e de gênero e formação social da Amazônia, mas também com o que, para além de ser um exercício de alteridade, é sobretudo o ato de compreender que viver e compreender formas de vidas distintas é um desafio ético que só se vence no cotidiano.

Esta dissertação está organizada em cinco capítulos. No capítulo I, “Caminhos metodológicos”, apresento a/o leitor/a a minha inserção em campo e os traçados teóricos e práticos desta investigação. Nele, faço algumas retomadas a dados de campo da pesquisa realizada durante a graduação, de modo a contextualizar os usos sexuais da biodiversidade, bem como apresento os interlocutores da pesquisa.

No capítulo II, “Cosmoerotismo amazônico”, faço um pequeno panorama do que chamo de cosmoerotismo amazônico, suas formas de operar no cotidiano e as relações entre humanos e não humanos. O capítulo também busca estabelecer uma conexão com o/a leitor/a sobre o conteúdo produzido em 2019 para, enfim, adentrarmos a novas abordagens.

No capítulo III, “Carnes de caça: andanças e desejos no núcleo urbano de Abaeté”, conduzo o/a leitor/a e sou conduzido pelos/as interlocutores/as a uma etnografia de rua. O objetivo desse capítulo é analisar Abaetetuba como uma cidade interiorana e com características de interioridade, as quais são expressadas pelo percurso urbano e, também, pelos interlocutores Legal e Afonso a partir de suas tramas cotidianas com a cidade. São exploradas as noções de socialidade, homossocialidade, cidade e individualidade *versus* coletividade/relações de pessoalidade.

No capítulo IV, “Amor de São João, perfume de Pomba-Gira”, tento, a partir de um experimento de escrita não linear, entrelaçar as trajetórias e usos dos atrativos das interlocutoras Diana e Duda às noções de sonho, desejo, fazer cidade, cidadania e a história dos banhos atrativos, onde as personagens e suas trajetórias encontram em tempos distintos afinidades e proximidades.

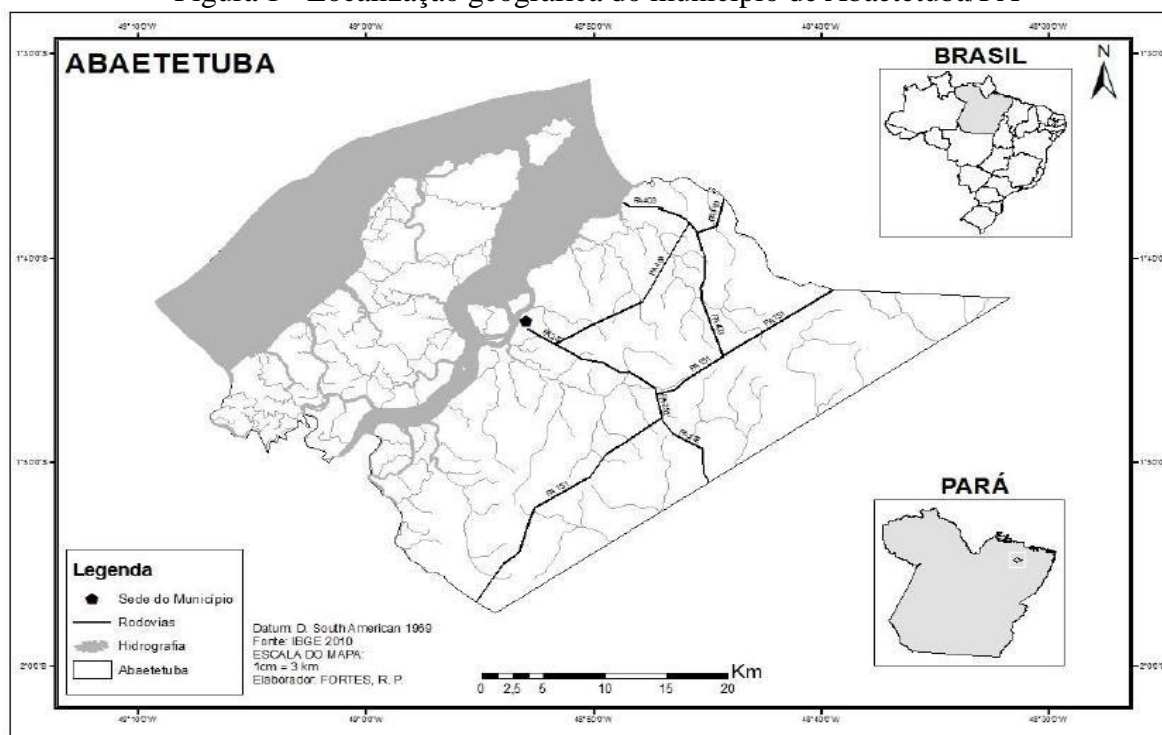
No capítulo V, “Um percurso imagético por Abaetetuba”, compartilho uma Abaetetuba a partir das imagens. São quatro ensaios fotográficos que, sem ordem cronológica, perpassam os temas transcorridos na dissertação e proporcionam ao leitor uma experiência visual pela cidade e as tramas das personagens.

Capítulo I

CAMINHOS METODOLÓGICOS

Abaeté, como é popularmente conhecida a cidade de Abaetetuba/PA, se situa às margens do Rio Maratauíra e é povoada por pouco mais de 100 mil habitantes, tendo sido famosa durante o século XX pelos muitos engenhos de cana ali existentes, tendo se tornado uma das então principais produtoras de cachaça do país.

Figura 1 - Localização geográfica do município de Abaetetuba/PA



Fonte: FORTES, R. P.

De lá para cá, muita coisa mudou. A cidade, que já foi predominantemente rural, ganha um forte núcleo urbano, relacionando-se economicamente não mais com a produção de insumos alcoólicos, mas a partir do setor de serviços, comércios atacadistas e varejistas, sobretudo nas proximidades da “Beira”, como é conhecida a principal feira livre da cidade. A partir do século XXI, a cidade volta a aparecer no cenário regional, nacional e internacional, mas, dessa vez, como a “capital do brinquedo de miriti”: esculturas feitas com a medula do pecíolo de uma palmeira abundante na Região Amazônica, o miritizeiro (*Mauritia flexuosa* L.f.).

A presente pesquisa teve seu início ainda em meus estudos de graduação, em maio de 2017, durante o “Miriti Fest”, ou Festival do Miriti, evento anual que homenageia a grande

palmeira sociocultural abundante em Abaeté e os trabalhadores que a transformam em brinquedos, artesanatos, licores, mingau e outras comidas. Na ocasião, realizei um pré-campo, durante o qual me hospedei na casa de uma prima. Por seu intermédio, fui apresentado a uma mãe de santo travesti, que possuía um terreiro na estrada e, lá, realizava trabalhos para o amor e para o sexo. Tivemos uma longa conversa, no entanto, notei que ela não se sentiu à vontade para seguir na pesquisa, o que também me fez não me sentir confortável para insistir no assunto. Nos espaços de realização do festival, conversei ainda com pessoas que me foram apresentadas pelo orientador do meu Trabalho de Conclusão de Curso do bacharelado em Ciências Sociais na UFPA, Professor Flávio Barros. Uma delas viria futuramente a se tornar uma interlocutora, mas, naquele momento, negou ter algum vínculo com o uso de patuás atrativos. Pelas conversas, percebi que seria possível a realização de uma investigação acerca dos usos para fins afetivos e sexuais da biodiversidade amazônica, contudo, os caminhos que me levavam até as pessoas precisavam ser repensados.

Após o festival, retornei para a sede do Instituto Amazônico de Agriculturas Familiares - INEAF e me empenhei na realização de uma pesquisa bibliográfica acerca dos usos humanos da biodiversidade amazônica, com ênfase nos usos afetivo-sexuais. Durante o levantamento, constatei que não havia qualquer estudo que tivesse sido empreendido com o enfoque nesses tipos de usos da biodiversidade, mas já existiam aqueles que versam sobre os usos mágico-religiosos, feiras livres e cotidiano de comunidades/cidades amazônicas, reportados por autores emblemáticos para a antropologia amazônica, e que apontaram os usos de partes de animais e vegetais com a finalidade atrativa. Há, ainda, uma ampla bibliografia amazônica sobre comunidades/cidades, cosmologias, povos e comunidades tradicionais, gênero e conhecimento tradicional que sinalizavam um possível subsídio teórico à investigação (GALVÃO, 1955; FIGUEIREDO, 1994; MOTTA-MAUÉS, 1993; 1994; SILVA, 2003; FRAXE, 2004; PINTO, 2004; ALVES; ALVES, 2011; ALVES et. al, 2008; 2010a; 2010b; 2012; ALVES; ROSA, 2006; 2008; BARROS et al, 2012; BITENCOURT et. al, 2014; SILVA-JUNIOR, 2014).

Assim me empenhei, durante uma rápida visita à Abaetetuba, em meados de julho de 2017, em mapear os locais de comercialização dos produtos da biodiversidade amazônica para as finalidades mencionadas. Em Belém, capital do Estado, esses produtos são comercializados em feiras livres, como no Ver-o-Peso ou no Mercado Público do Guamá, onde Bruna Bitencourt e colegas (2014) realizaram sua pesquisa. Pelo interior da Amazônia, outros autores também apontaram a comercialização desses produtos em feiras, o que me levou a acreditar que, em Abaetetuba, tais produtos também seriam comercializados nesses espaços. No entanto, ao me dirigir até a Beira e perguntar por produtos como “buceta da bota”, “chega-te-a-mim”, “faz

querer quem não me quer” foi motivo de riso entre os feirantes, que disseram que “essas coisas em feira só lá no veropa, aqui em Abaetetuba só nas cabanas”.

Não conhecia o significado do termo “cabana” em Abaetetuba, mas, em uma breve conversa com os feirantes, descobri que se tratava de casas de produtos religiosos, sobretudo sincréticos, seja de religiões de matriz africana, seja do catolicismo, além de comercializarem itens não necessariamente religiosos, ainda que envolvessem também a cosmologia e sistema de crenças locais para diversos fins. Dediquei-me, então, a conhecer as cabanas. Em 2017, havia sete cabanas espalhadas entre as imediações dos bairros Centro, São Lourenço e Aviação, no núcleo urbano, e uma na estrada (Figura 2).

Figura 2 - Distribuição espacial das cabanas em Abaetetuba



Fonte: Google Maps (modificado)

Uma cabana geralmente é um ponto comercial cujas entradas são marcadas pela presença de esculturas de santos, orixás e caboclos, seguidos de extensos balcões e prateleiras repletas de produtos, tais como: banhos de cheiro, banhos específicos para trabalhos de umbanda ou para uso geral, louças, esculturas, miçangas para os colares de santo, ervas e plantas medicinais *in natura* ou processados em pó. Geralmente, observa-se uma ou duas prateleiras grandes voltadas exclusivamente para os chamados produtos atrativos, que são fluidos ou sólidos, feitos a partir da biodiversidade, com a finalidade de atrair coisas boas, dinheiro, trabalho, prosperidade, união da família, mas, principalmente, amor e sexo. São notórias as prateleiras que anunciam produtos como o banho do boto tucuxi, o banho mil

catalogar o que até então eu chamava de produtos da biodiversidade para o amor e para o sexo bem como de estabelecer uma rede de interlocutores.

Para a obtenção dos resultados, se fez necessária uma metodologia cuidadosa, pensada para cada etapa do trabalho, visto que, para a compreensão de como os usos da biodiversidade para o amor e para o sexo operavam em uma cidade do interior da Amazônia, objetivo de minha monografia, eu necessitava partir da própria análise dos recursos da biodiversidade encontrados nas cabanas e, a partir deles, traçar a minha rede de interlocução. Considerando, assim, a inserção no campo anterior à presente pesquisa, é possível considerar as seguintes etapas envolvidas neste estudo: trabalho de campo em todas as etapas, catalogação etnobiológica dos recursos da biodiversidade, interpretação do material à luz dos especialistas no manuseio dos recursos, definição da rede (na etapa do TCC), observação participante, observação espontânea, entrevistas abertas, semiestruturadas e em profundidade, reconfiguração da rede (na etapa da dissertação), seguida de entrevistas biográficas em profundidade. Para o apoio ao desenvolvimento desta pesquisa, foi ainda utilizada a etnografia, seja como método – com destaque à Etnografia de Rua (ROCHA; ECKERT, 2003) e metodologias da Antropologia Visual para a documentação fotográfica da pesquisa -, seja tomando a escrita etnográfica como processo reflexivo e de produção do particular, conforme pretendo aprofundar nos próximos tópicos.

1.1 CATALOGAÇÃO ETNOBIOLÓGICA DOS RECURSOS

Após conhecer as cabanas, definir quais delas participariam da investigação e iniciar o processo de conhecimento sobre os produtos da biodiversidade, recorri à Etnobiologia e à Etnoecologia, seus métodos e técnicas para conseguir, por um lado, sistematizar os dados, e, por outro, traçar os próximos rumos da pesquisa. A opção por tais métodos esbarram nas definições disciplinares de Darrel Posey (1987), pois considero que o uso dos produtos comercializados nas cabanas partilha de conhecimentos tradicionais sobre a biologia e a ecologia dos recursos naturais alinhados a um conjunto de sistemas de crenças. Minha aproximação com tal campo de investigação se deu ao longo de minha formação no INEAF, a partir da inserção em diversos projetos em temas de Ecologia Humana e Ecologia da Conservação, o que de certa forma moldou o meu fazer etnográfico. Cabe afirmar, portanto, que o início dessa investigação se centrou em uma metodologia geradora de dados acerca dos usos da biodiversidade (Posey, 1987).

Posey aponta que as técnicas referentes às coletas de dados etnobiológicos devem basear-se, sobretudo, nas informações coletadas com os considerados especialistas no conhecimento tradicional analisado, geralmente pessoas mais velhas das comunidades, ou qualquer outro que manipule diretamente os produtos derivados da difusão desse conhecimento. Isso tudo sem que deixemos de considerar as acepções ocidentais da ciência tida como formal para as análises, visto que ambas as formas de conhecimento poderão somar às análises da biologia e das sociedades que se relacionam com os recursos.

Victor Toledo (1992) define a etnoecologia como a ciência que estuda as apropriações humanas da natureza, sobretudo pelos povos e comunidades tradicionais, tendo teorizado, mais tarde, junto a Narciso Barrera-Bassols (2009), acerca da tríade kosmos-corpus-práxis (complexo k-c-p), que é a base para as análises em etnoecologia, onde kosmos corresponde às cosmologias, corpus à interpretação das representações por parte das populações tradicionais e práxis às práticas de manejo e produção (Toledo, 2001). Com base na interpretação do complexo k-c-p, o etnoecólogo/antropólogo consegue fazer suas análises de como as apreensões da natureza importam, não somente nas suas aplicações práticas/produativas ou na perspectiva do conhecimento ocidental, mas também consegue ter uma visão ampla de como a natureza importa para as populações na produção dos seus cotidianos. Assim, consegue fazer projeções, acerca dos ciclos produtivos, para aqueles que se empenham nas análises da produção agrícola dos povos tradicionais.

Muito embora esta pesquisa não seja desenvolvida entre povos e comunidades tradicionais, os conhecimentos concernentes aos produtos comercializados nas cabanas provêm das apreensões do conhecimento tradicional transmitidas pela oralidade e que se encontram nas práticas e mentes daqueles que manipulam os produtos, que aprenderam as técnicas com seus pais, suas mães, suas avós, suas mães e seus pais de santo e transformaram esse saber em uma forma de ganhar a vida na cidade. Por isso, penso ser essencial que, antes de considerar tais produtos como mercadorias cuja produção não necessariamente possui relação com seus comerciantes, conceber esses mesmos comerciantes como especialistas nesse conhecimento tradicional. Mais que vender, há indicação de “receitas” para atrair parceiros, há a produção artesanal de banhos compostos por ervas frescas, e pelo fator ancestral de como esses conhecimentos foram difundidos pela oralidade, tradições familiares e locais.

Desse modo, para a produção do material inicial da investigação, a principal metodologia utilizada nas cabanas foi a entrevista em profundidade, de modo a obter o maior número de informações possíveis acerca dos produtos da biodiversidade, junto às/aos proprietárias/os das cabanas. As entrevistas aconteceram a partir de um roteiro previamente

definido, contemplando questões como: nome dos produtos, composição, indicação prática, bem como as histórias por trás dos patuás e a relação com quem os manipula no espaço.

Uma forma de observação importante naquele momento foi a espontânea. Muito embora não tenha sido possível encarar as observações nos estabelecimentos como participantes (Malinowski, 1978), visto que vivenciar o cotidiano de uma cabana exigiria também uma atenção maior dos interlocutores em seu horário de trabalho e, portanto, de atendimento ao público, o que só teria sido possível caso me propusesse a atuar no dia a dia da cabana da mesma forma que os funcionários que nela atuavam. No entanto, meu objetivo, desdeo TCC, nunca foi me aprofundar no universo das cabanas e de seus produtos, mas perseguir a rede de relações tecidas por eles, algo que me demandou investir em outras fontes e lugares para campo. Ainda assim, alguns elementos da observação participante foram fundamentais para a análise dos resultados, pois ajudam na compreensão das subjetividades envolvidas entre aquelas e aqueles que compõem as cabanas, bem como as imponderabilidades da vida real (Malinowski, 1978) que puderam ser percebidas ao longo dos dias de observação a partir da rotina, das conversas e das reações emocionais entre funcionárias/os e clientes. Desse modo, me apresentaram a elementos cujo acesso e entendimento não seriam possíveis somente através das entrevistas em profundidade.

As entrevistas com as funcionárias e funcionários das cabanas produziram dados acerca dos animais e plantas utilizados na feitura dos produtos, das motivações pelas escolhas desses animais e plantas, das razões pela procura dos produtos, entre outros. Os dados relativos aos elementos da fauna e da flora foram organizados com o nome popular, nome científico, partes utilizadas, finalidade do uso, formas de comercialização (Quadro 1).

Optou-se por descartar a catalogação das plantas, visto que, nas cabanas, não são comercializadas plantas frescas, somente em banhos, secas, ou em produtos processados apresentados de forma homogênea, contendo apenas a informação da composição por meio dos rótulos das embalagens. Esse fato dificultou o processo de catalogação, pois far-se-ia necessária a identificação a partir de “pistas taxonômicas” (ALBUQUERQUE et al, 2010) que possivelmente se diluíram no preparo dos produtos. Outrossim, os dados sobre os animais chamaram maior atenção para o prosseguimento da pesquisa, por isso se estabeleceu a lida com esses dados como prioridade. Ainda assim, algumas plantas e banhos farão parte do percurso deste escrito. Contudo, cumpre frisar, todas as identificações taxonômicas inseridas neste texto (seja de plantas, seja de bichos) foram obtidas a partir da comparação com o texto de Bitencourt et. al (2014), visto que a diversidade de espécies citadas em meu campo está contida na diversidade de espécies citadas no campo dos colegas pesquisadores.

Quadro 1 - Animais de importância afetivo-sexual encontrados nas cabanas de Abaetetuba

Nome popular	Nome científico	Partes utilizadas	Uso	Comercialização
Bota tucuxi	<i>Sotalia fluviatilis</i>	Vagina	Atrair homens; melhorar o desempenho sexual de mulheres heterossexuais e homens gays; deixar os órgãos sexuais receptivos, com a sensação de “apertadinhos” e “únicos”.	Óleo, perfumes e “água” com pequenos pedaços da vagina; Pedacos da vagina defumados.
Boto tucuxi	<i>Sotalia fluviatilis</i>	Pênis e olho	Atrair mulheres; melhorar o desempenho sexual de homens e mulheres; deixar o pênis mais bonito, atraente e “único”.	Óleo, perfumes e “água” com pequenos pedaços do pênis; Pedacos do pênis defumados. Olho do boto seco.
Tamaquaré	<i>Uranoscodon superciliosus</i>	Inteiro ou pó	Amansar parceiros/as afetivo sexuais. Amansar homens bravos.	Lagarto torrado e macerado (pó); Lagarto seco; Perfumes.
Urubu	<i>Coragyps atratus</i>	Fígado em pó um dos elementos que compõe o “pó do nojo”	Repelir pessoas indesejadas ou fazer terceiros pararem de beber.	Fígado seco e macerado.
Jiboia	<i>Boa constrictor</i>	Inteira ou rabo	Atrativo (de dinheiro e parceiros/as sexuais)	Banho ou “água” da jiboia.
Jaboti	<i>Chelonoidis</i>	Pó	Amansar o/a parceiro/a	Corpo do jaboti seco e macerado.
Cavalo marinho	<i>Hippocampus</i> sp.	Inteiro	Atrativo (de sorte, dinheiro ou mesmo amor)	Cavalo marinho ressecado.

Fonte: elaboração própria

Os bichos utilizados são obtidos a partir de distintos fornecedores. É importante destacar que esse tema gerava sempre desconfiança entre quem trabalhava nas cabanas, visto que, por vezes, a minha presença no local era vista com desconfiança de possível atuação em órgãos de fiscalização, como o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA). Tal receio se dá em função da comercialização de produtos oriundos da fauna

amazônica que, embora representem uma prática tradicional, há alguns anos vêm ganhando visibilidade na mídia por uma preocupação: a captura e matança de animais para a comercialização de suas partes como amuletos, em especial do boto tucuxi, que tem seus olhos e genitálias mutilados para a preparação dos produtos. A discussão, no entanto, é extremamente controversa, uma vez que a pesca predatória do boto se dá em função da pesca legal da piracatinga, feita majoritariamente com iscas de carne de boto, sobretudo quando as demais espécies de peixes estão em período reprodutivo (defeso).

As/os trabalhadoras/es das cabanas alegam que há aproveitamento dos animais que já foram mortos em função da pesca, quando afirmar comprar as genitálias de pescadores que, por vezes, se deparam com botos presos acidentalmente em suas redes, os quais, em função do grande tempo sem conseguir submergir, acabam morrendo e tendo sua carne aproveitada para a pesca e suas genitálias e olhos utilizadas como amuletos. Tais produtos animais vêm de pescadores ou moradores de comunidades rurais locais ou do Baixo Amazonas. Há ainda quem diga que, antes do processo de retirada das partes, pode acontecer a prática de sexo entre homens e botas⁸, visto que a sua vulva é muito parecida com a da mulher cisgênera, sendo essa uma das razões para o uso nos produtos. Há ainda quem concorde com a narrativa midiática de pesca predatória para a confecção dos amuletos. É importante ressaltar que, em nenhuma das reportagens veiculadas na mídia, as denúncias de pesca predatória tiveram suas comprovações divulgadas, mas funcionavam apenas como alerta à população.

Particularmente, evitei, desde 2017, de falar sobre o assunto, visto que penso que tal juízo não cabe a mim, mas talvez aos colegas das ciências jurídicas, da biologia e da zoologia investigarem se há realmente uma ameaça aos botos na Amazônia por conta do uso de amuletos. No entanto, enquanto antropólogo que lida com conhecimento tradicional, preciso deixar registrado que qualquer discussão sobre o assunto deve levar em conta que se trata de uma prática tradicional sobre a qual há registros históricos da comercialização desses produtos nas ruas das cidades paraenses, os quais serão considerados também ao longo desta etnografia. Portanto, cabe o estabelecimento de estratégias que garantam a ecologia do ecossistema sem deixar de manter vivas as práticas tradicionais visto que, ainda que os animais sejam dotados

8 Segundo María Elvira Díaz-Benítez (2012), o termo zoofilia possui uma dupla associação: por um lado, psiquiátrica e, por outro, jurídica. Como antropólogo, não cabe associar-me a qualquer uma das perspectivas de análise, mas posicionar-me de modo a descrever tal prática e as perspectivas de quem a mim testemunhou sobre para registrar na bibliografia que poderá futuramente ser consultada inclusive pela psiquiatria e ciência jurídica, de modo a lidar com a questão considerando-a a partir de outras experiências. Além disso, o uso “sexo” ou “transar”, sendo utilizado entre homens e animais, neste texto, procura ser fiel à forma como os interlocutores descreveram a prática.

de direitos, a legislação também prevê a salvaguarda do patrimônio cultural dos povos e o direito ao exercício das tradições.

Ainda, vale destacar que foram mencionados banhos, feitos a partir de ervas amazônicas, não identificadas, mas por mim? catalogadas a partir de seus nomes populares ou do nome dos banhos, perfumes, entre outros produtos, e as suas finalidades, visto que essas informações são as mais pertinentes para o presente estudo (Quadro 2).

Quadro 2 - Produtos derivados de plantas e ervas amazônicas.

Nome do produto	Composição	Uso
Queira ou não me queira, vai ter que me querer	Ervas amazônicas não identificadas infundadas em líquido.	Atrativo do amor
Carrapatinho	Planta carrapatinho (não identificada) infundada em líquido.	Atrativos do amor
Faz querer quem não me quer	Ervas amazônicas não identificadas infundadas em líquido.	Atrativo do amor
Laço de amor	Ervas amazônicas não identificadas infundadas em líquido.	Atrativo do amor
Agarradinho	Ervas amazônicas não identificadas infundadas em líquido.	Atrativo do amor
Pega e não me larga	Ervas amazônicas não identificadas infundadas em líquido.	Atrativo do amor
Faz querer quem não me quer	Ervas amazônicas não identificadas infundadas em líquido.	Atrativo do amor
Chora nos meus pés	Ervas amazônicas não identificadas infundadas em líquido.	Atrativo do amor
Amansa	Ervas amazônicas não identificadas infundadas em líquido.	Amansar o/a parceiro/a
Cala a boca	Ervas amazônicas não identificadas infundadas em líquido. Muda da planta.	Amansar o/a parceiro/a
Tamaquaré em planta	<i>Caraipa densifolia</i> Mart. infundada em líquido.	Amansar o/a parceiro/a

Fonte: elaboração própria

As plantas, em sua grande maioria, são obtidas ainda frescas na sessão das erveiras do Ver-o-Peso, em Belém, e os banhos costumam ser confeccionados pelas próprias funcionárias das cabanas, que, em todos os casos, possuíam alguma ligação com médiuns e religiões de matriz africana. O proprietário de uma das cabanas analisadas, Dênis⁹, é também um médium de orientação religiosa da Mina-Nagô/Umbanda e confecciona os banhos que comercializa. Zilda, proprietária de outra cabana, foi funcionária de um estabelecimento que pertenceu a um pai de santo por anos, até que abriu o seu negócio próprio, mas manteve os conhecimentos sobre os banhos e sobre a forma de conduzir uma cabana. De suas funcionárias, Janaína é filha de uma mulher iniciada na Umbanda e que, junto a Zilda, a ensina sobre os banhos e todos os cuidados nas preparações. Já Raiara aprendeu tudo o que sabe com a mãe, que entendia sobre ervas amazônicas, embora não tivesse uma orientação religiosa como Zilda.

Há um cuidado muito grande ao manipular todos os produtos de uma cabana, em especial os produtos atrativos. A cabana necessita ser um espaço de circulação de boas energias, precisa ter pontos firmados, imagens de caboclos e orixás. Sob os pés, agrados e velas mantidos com frequência, proporcionando bem estar aos clientes. Além disso, não se pode manipular os banhos atrativos após o sexo ou durante o período menstrual, pois o corpo está “impuro”, e essa impureza pode ser transmitida para os banhos.

Além dos produtos oriundos da biodiversidade amazônica, há ainda aqueles que vêm de estados como São Paulo, Minas Gerais e Bahia, geralmente em perfumes e banhos com embalagens próprias e com um aspecto menos artesanal do que as anteriormente citadas. Possuem nomes como Perfume da Pomba-Gira, Dama das Noite, Mil Homens, Pega Rapaz, Óleo do Amor – Orion. Um perfume inclusive continha uma mini escultura em formato de falo. Todos eles possuem a finalidade de atrair um parceiro afetivo-sexual. Outros produtos também são comercializados, como revistas de simpatias e bruxarias do amor, com linguagens direcionadas aos leitores dessas publicações dos anos 2000 sobre como conquistar “aquele boy” ou com previsões semanais do horóscopo. Há ainda pequenas esculturas de Santo Antônio usadas geralmente para pendurar de cabeça para baixo, algo corriqueiro em todo o país, sendo comercializadas ao lado de velas esculpidas em formato de pênis e de vagina.

Na cabana de Zilda há uma diversidade de velas e, dentre elas, as que também servem àqueles que buscam atrair outrem.

9 A atribuição de pseudônimos aos interlocutores da pesquisa se deu a partir de negociações, alguns optaram por ter a sua identidade revelada como forma de escrever a sua história e trajetória, sobretudo as figuras públicas que foram entrevistadas. Aqueles que optaram por preservar o anonimato, tiveram a sua identidade e identificações ocultadas. Tal combinação se deu de modo a garantir a autonomia dos interlocutores durante o processo de pesquisa.

Figura 4 - Diversidade de velas na cabana de Zilda



Fonte: acervo pessoal

Quadro 3 - Tipos de velas e suas respectivas finalidades

nº	Vela	Uso
1	Dois amores	Atrativo do amor/fortalecimento do casal
2	Pomba-Gira	Atrativo afetivo-sexual
3	Agarradinho	Fazer o/a parceiro/a só ter olhos para você e torna-lo exclusivo
4	União do Casal	União do casal
5	Casal de Santo Antônio	Fortalecimento do casamento
6	Santo Antônio	Conseguir casamento
7	Chega-te a mim	Atrativo afetivo-sexual
8	Pega e não me larga	Atrair e fazer o/a parceiro/a só ter olhos para quem faz uso e torna-lo exclusivo
9	Vira pensamento do homem	Fazer o homem só pensar em você, ter o pensamento desnortado
10	Vira pensamento da mulher	Fazer a mulher só pensar em você, ter o pensamento desnortado
11	Amansa corno/touro manso	Amansar para facilitar traições
12	Cachorrinho	Fazer o/a parceiro/a correr atrás de você e ficar abobado
13	Sexo do homem	Se vingar do homem deixando-o sem ereção ou com problemas de saúde na região genital; prevenção de traições fazendo com que o pênis do companheiro só funcione com você
14	Sexo da mulher	Se vingar da mulher deixando-a sem libido ou com problemas de saúde na região genital; prevenção de traições fazendo com que a companheira só tenha libido para você
15	Vai e volta	Trazer o amor de volta
16	Chora nos meus pés	Fazer o/a parceiro/a correr atrás de você e ficar abobado e implorando afeto, geralmente utilizado

		em caso de vingança por ter amado quem não retribuiu
17	Corre Atrás	Fazer o/a parceiro/a correr atrás de você e ficar abobado e implorando afeto, geralmente utilizado em caso de vingança por ter amado quem não retribuiu

Fonte: elaboração própria

As velas, além de utilizadas ritualisticamente em trabalhos para o amor e para o sexo, de modo que permita iluminar os caminhos para que as entidades possam trabalhar, também são utilizadas para a confecção do próprio “feitiço”, como quando se utiliza a vela em formato de falo cortada no meio, para gerar problemas de impotência sexual masculina. As velas quase sempre se associam aos óleos, banhos e perfumes como forma de aumentar a eficácia daquilo que se pretende alcançar.

O que define como os produtos serão utilizados é a demanda do cliente, que pode acontecer ali mesmo na cabana através de procura espontânea, ou intermediado por um “médium” ou “pessoa espiritualizada”, experiente na feitura dos feitiços para o amor e para o sexo. Durante minhas observações, notei a chegada de clientes na cabana de Zilda: alguns procuravam diretamente a proprietária, por ser a mais velha na cabana, e discretamente contavam a ela seus problemas amorosos. Foi comum ouvir queixas como “descobri que meu marido está me traindo e preciso fazer ele ficar só comigo, não quero separar, amo muito ele”, o que, por sua vez, leva à construção de uma imagem essencializada desses clientes como “sofridos” ou que “sofrem por amor/rejeição”, representações elencadas pelas/os profissionais das cabanas, mas não somente. No fazer cotidiano da cidade, a procura pelos produtos denunciam no imaginário popular o sofrimento e a solidão por não conseguir conquistar o amor pelas vias ditas “normais”, como pude observar nos discursos nas casas em que me hospedei, em conversas com populares e também com os outros interlocutores que compõem a rede dessa pesquisa.

Um rapaz homossexual se aproximou do balcão de Zilda com uma lista de compras, que, no caso, era a “receita” que lhe foi passada por um médium, recomendando os itens necessários para que ele pudesse “conquistar um bofe!”, nas palavras dele. Durante as observações nas cabanas e os significados que eram atribuídos ao conjunto de coisas expostas em inúmeras prateleiras, alinhado a necessidade de compreender como esses usos eram operacionalizados na prática, me empenhei em expandir minha rede de interlocuções para dar

conta de tal tarefa, num percurso que também demandou alterações no curso metodológico, de acordo com o que o campo me ensinava ao longo do processo de pesquisa.

1.2 AMPLIANDO A REDE

Embora o conhecimento tradicional associado às práticas de feitiços para o amor e para o sexo seja uma prerrogativa das/dos trabalhadoras/es das cabanas, na prática há um circuito para a produção desses produtos. É possível procurar diretamente uma cabana queixando-se de problemas afetivo-sexuais, contudo, o caminho mais procurado é a consulta com um médium de confiança para somente depois buscar o estabelecimento. Geralmente, são essas pessoas experientes na feitura dos patuás que indicam a sua “cabana de confiança”, termo utilizado para determinar os espaços, para a comercialização dos produtos, que levem a sério as crenças e que tenham “boas energias” para que o feitiço não se esmoreça. Desse modo, busquei conversar com médiuns. Pedi recomendações nas cabanas, mas não consegui. Notei que a relação comercial estabelecida entre cabana-cliente e cabana-médium impedia determinadas indicações ou obtenções de dados, pois o uso desses produtos na cidade de Abaetetuba é considerado um tabu, um segredo, logo, por se tratar de algo tão íntimo das pessoas, aqueles que estabelecem com elas relações comerciais demonstraram receio em indicá-las.

Para chegar aos próximos interlocutores, recorri à teoria de Rede Social da Escola de Manchester, inicialmente proposta por John Barnes (1987), visto que somente o grau de pessoalidade entre os envolvidos me possibilitaria alcançar aqueles que eu pretendia. Para isso, duas pessoas foram de fundamental importância: a professora da UFPA (campus Abaetetuba), que me hospedou durante a etapa de setembro de 2017, e uma amiga moradora da cidade, que, à época, terminava seu doutorado em Antropologia na mesma universidade. A partir das relações de amizade que elas tinham com duas médiuns, que depois se tornariam interlocutoras desta investigação, iniciou-se essa nova etapa. Assim, cheguei em Ellen e em Tayana, que se somaram a Dênis, quem, além de proprietário de cabana, é também médium.

Os médiuns são pessoas ligadas às religiões de matriz africana ou que, de alguma forma, transitaram entre elas e hoje se afirmam enquanto “pessoas espiritualizadas”, pois se apropriaram de conhecimentos de múltiplas origens para a confecção dos patuás. Esse tipo de “trabalho”, “mandinga”, “mironga”, “patuá”, “feitiço”, ou como queiram chamar, não é comumente feito em terreiros ou casas religiosas. Quando há ligação com os templos, é a partir dos filhos e filhas de santo que fazem os trabalhos para o seu próprio desenvolvimento

mediúnico, por vezes em suas próprias residências, em um local reservado para isso, com imagens de orixás e caboclos.

Ainda que eu não tenha pesquisado em terreiros como estratégia metodológica nesse momento da pesquisa, utilizei das proposições de Vagner Gonçalves da Silva (2000) sobre pesquisas em templos de religiões de matriz africana. A metodologia foi pensada para evitar conflitos e disputas de poder/narrativa entre os interlocutores que se denominaram médiuns. Isso porque, tal qual nos disse Silva (2015), os espaços religiosos são eivados de disputas por testemunho, narrativas e hierarquias, algo que me foi sentido ao longo do campo quando, por exemplo, me deparei ainda nas cabanas com discursos que tensionavam a diferença entre “dom de nascença” e “dom aprendido”. Para as cabanas em que os proprietários são médiuns, havia o discurso de que as cabanas cujos proprietários não o são seriam menos legítimas ou com menor energia, visto que o que se estava a desenvolver ali não era a partir de um dom de nascença, dito natural. Assim, assumia-se que os produtos comercializados eram frutos de aprendizado apartado da relação cosmos-médium, a qual, na perspectiva de alguns, constitui aquilo que afigura a legitimidade.

A mesma relação foi percebida entre os médiuns, que, durante as entrevistas, mencionavam nomes de outros médiuns participantes da pesquisa em tom de desaprovação de seus trabalhos, numa disputa sobre quem possui maior conexão espiritual ou quem está mais evoluído na atividade mediúnica. Isso posto, optei por não revelar a identidade dos interlocutores uns para os outros e nem confirmar quando era indagado sobre se fulano ou se sicrano também estavam participando da pesquisa.

Optei, ainda, por não entrevistar afroreligiosos em hierarquias diferentes, a exemplo de Dênis e Ellen, ambos filhos de santo da mesma casa religiosa e que desejavam muito que eu conversasse com sua mãe de santo. No entanto, ao longo das nossas conversas, percebi que eles tinham uma relação conflituosa com a matriarca do terreiro e que ela não aprovava a feitura dos feitiços, por parte de seus filhos, em espaços diferentes dos do terreiro. Alegavam que tal postura denunciava uma mãe de santo que não gostara de ver o desenvolvimento mediúnico dos filhos. Logo, para não colocar mais fogo na fogueira que percebi já estar em chamas, me ative apenas aos filhos. Um excelente trabalho sobre “trabalhos de amor e outras mandingas”, desenvolvido entre pais e mães de santo no espaço do terreiro, foi publicado por Kelson Oliveira (2010).

Para além das questões estratégicas, a pesquisa desenvolvida do lado de fora dos terreiros me possibilitava a compreensão da relação entre cosmologias e práticas afetivo-sexuais no cotidiano da cidade, sem estar restrito a um grupo religioso, afinal, o uso dos

produtos é, em certa medida, bem democrático. De evangélicos a afroreligiosos, todos frequentam as cabanas e buscam por amor e sexo através dos patuás e me interessa, com essa investigação, compreender as relações cotidianas que estão intimamente relacionadas com as configurações de mundo nas Amazônias e suas interações cósmicas.

Aliás, o médium é um facilitador/intermediário da relação entre as pessoas, as entidades e os produtos das cabanas. Notei que esse papel se assemelha àqueles retratados ao longo do curso da antropologia amazônica como pajés e sacacas nos territórios tradicionais que, ao serem pensados na cidade, se reconfiguram e ganham novos nomes como os aqui elencados. Os clientes, quando não procuram diretamente as cabanas, procuram os médiuns que consultam as entidades a partir de um jogo de cartas ou dos búzios (geralmente cartas, já que ter “mão de búzio” exige outras etapas do desenvolvimento mediúnico) para solicitarem a autorização para interferirem na vida afetiva de alguém pelas vidas da espiritualidade.

Essas consultas acontecem na “força” de alguma cabocla da falange da malandragem na umbanda, ou uma pomba-gira, que orienta médium e cliente sobre o que fazer, concedendo-lhes uma receita para a preparação do patuá atrativo. Somente então o cliente procura a cabana, compra os produtos e retorna ao médium para que seja preparado uma poção que atenda às suas necessidades específicas. Nessa etapa, além dos produtos comprados nas cabanas da cidade, se acrescenta o que me foi relatado, ainda na pesquisa de 2017, como “material espiritual”, ou seja, um elemento do corpo do cliente para se juntar aos produtos, visto que isso localiza a demanda para a entidade de modo a tornar aquele patuá atrativo “único”, pensado exclusivamente para aquele cliente e para suas urgências.

Entre os materiais espirituais, há aqueles que são considerados puros, como pelos pubianos, cabelos, unhas, por estarem em constante movimento de crescimento, “nascendo” do corpo. O amor ou o aumento das habilidades sexuais seria, então, também fortalecido e mantido em ritmo de crescimento com o incremento desses elementos?. Já os impuros, como sangue menstrual, esperma, esmegma da glândula ou clitorídeo, são assim definidos por serem descartados pelo corpo, apodrecerem caso permaneçam muito tempo fora do organismo e sem condições de conservação. Para esses, o amor ou as habilidades sexuais, tais quais os materiais, também correm o risco do apodrecimento ou de consequências indesejadas.

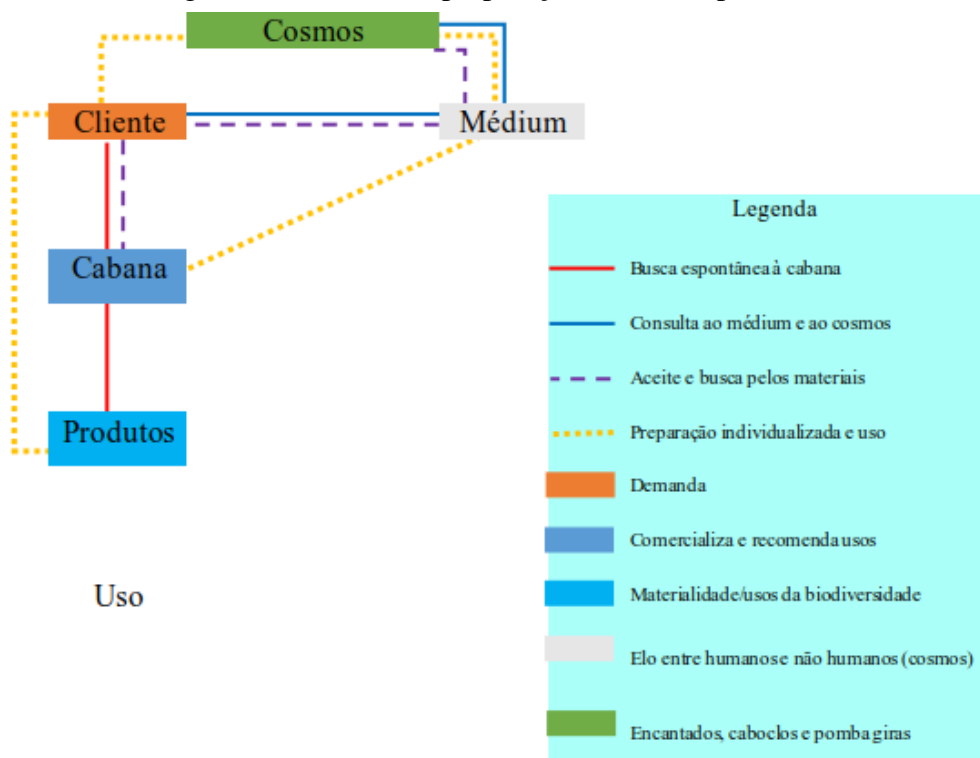
Feita a junção dos materiais, o médium orienta os clientes sobre como fazer o uso, geralmente sendo recomendado que passem os fluidos como um perfume (por vezes recomendando que se misture em perfumes de uso diário “para disfarçar o cheiro de macumba”): no corpo, quando a finalidade é atrair parceiros, chamar a atenção para si por onde

passar, etc. Já quando se trata de melhorar o desempenho sexual, o recomendado é que seja passado nos órgãos que se pretende usar durante o ato.

“Homem passa no pau, mulher passa na buceta e viado passa no cu”, sugeriam os vendedores da feira do Ver-o-peso. Esta lógica se repete em Abaeté, embora em termos mais polidos e formais, como “passar no pênis, na vagina e, no caso do homossexual, passar onde se usa durante o sexo se ativo ou passivo”. Esses cheiros e fluidos despertam atenção de pretendentes afetivos, ou provocam sensações únicas em quem se pretende alcançar.

Assim, o circuito em que me inseri nessa etapa da pesquisa pode ser delimitado da seguinte forma:

Figura 5 - Circuito de preparação e uso dos produtos



Fonte: elaboração própria

A relação entre os materiais utilizados e as pessoas é mediada pelas relações de poder em torno das representações dos/sobre os produtos. Uma vela “cachorrinho” é utilizada para dominar um homem, para torná-lo submisso como um cão que vem aos nossos pés sempre que chamados. O tamaracé e o jabuti, pelas associações à “lentidão”, “lerdeza”, “desânimo”, torna o homem acometido por um patuá atrativo feito com esses animais mais “abobado”, “pateta”, “besta”. A jiboia é também utilizada por hipnotizar suas presas com o olhar enquanto as distrai com o seu rabo, antes do bote, e, desse modo, aquela/e que utiliza da água da jiboia, adquiriria

o alto potencial atrativo do animal. Sem mencionar o boto e a bota pelas clássicas associações ao “poder de sedução” do animal que, para a cosmologia amazônica, se transforma em um homem a bailar pelos festejos interioranos. Embora em primeira análise se possa imaginar busca-se relegar uma pessoa a um status de não-humano, ou mesmo que esta, *a priori*, adquira traços de um animal, essa relação é constituída por um auferir humanidade a determinados animais de poder: sedução, hipnose, medo, fragilidade, “patetice” seguida de uma reivindicação dessa própria humanidade auferida aos animais (DOMINGUES, 2019; 2021).

É preciso que haja sempre uma relação de poder estabelecida nos nomes dos produtos e suas finalidades: “dominar”, “domesticar”, “fazer querer quem não me quer”, etc. tais nomes despertam a curiosidade de pessoas que entram nas cabanas para comprar outros produtos. Notei, durante as observações, comentários sobre a representação de dominação que esses nomes proporcionam. Algumas risadas, piadas e acusações também são comuns não apenas nas cabanas, mas também no cotidiano da cidade, nas jocosidades das interações sociais. Embora aquele que faz uso de uma mironga feita a partir de produtos da biodiversidade carregue consigo esse imaginário e se veja numa posição a exercer o poder sobre alguém, as acusações de “feitiçaria” são constantes aos clientes, que são por vezes vistos de modo essencializado numa micropolítica das emoções (COELHO, 2010), que se espalha na cidade a partir dos comentários, fofocas, normas: “quem usa sexo da bota é sofrido”, “esse daí deve ter tamaquaré na rede dele que essa mulher trai pouco ele e ele não larga”.

O receio da descoberta de que se faz uso de um patuá existe não somente por conta dos estigmas, mas porque segundo os médiuns, se o segredo for revelado, o feitiço é desfeito, não dá certo e corre o risco de acontecer o contrário de tudo o que foi pedido para o cosmos. Através dos médiuns tentei chegar aos clientes, mas a própria lógica do segredo foi também um empecilho para essa etapa do trabalho de campo. Segundo os interlocutores até aqui, os clientes não estavam disponíveis para me receber pois o assunto poderia ser motivo de vergonha. As/os proprietárias/os das cabanas disseram-me que não poderiam me informar seus clientes e que não se sentiam à vontade para convidá-los a participar da pesquisa, sobretudo pelas relações comerciais que são tecidas ali: “ah, meu filho, não posso falar com eles não, isso é muito íntimo, se não gostarem eu perco o cliente, mas fica por aqui e observa como eles chegam”, me disse Dona Zilda certa vez.

Desse modo, a pesquisa desenvolvida no TCC atingiu quase todos os indivíduos que compõe esse circuito cosmoerótico para o agenciamento dos afetos a partir das interações com a biodiversidade, exceto os clientes. Assim, enveredei a presente pesquisa de mestrado com o

objetivo de ouvir as trajetórias destes com os patuás, já que, até então, eu me baseava apenas em imagens produzidas exteriormente a esses sujeitos, o que faz com que uma das críticas que faço à minha etnografia apresentada à Faculdade de Ciências Sociais (FACS) da UFPA seja justamente ter caído em armadilhas da representação, como a generalização e essencialização das práticas e sujeitos.

Nessa busca acabei não tendo sucesso a partir da rede inicial desse trabalho, sobretudo pela relação profissional que se estabelece entre médiuns, cabanas e clientes. Por vezes alguns médiuns que eu já havia entrevistado anteriormente marcaram uma conversa com algum de seus clientes, mas, no dia acordado, alguma ocasião acabava por adiar o encontro que por fim não acontecia. Senti então necessidade de reconfigurar a minha rede e procurar outros artifícios metodológicos para ter êxito na pesquisa.

1.3 AINDA SOBRE A REDE: PERCALÇOS E PERCURSOS

Após haver transitado entre redes com pessoas, bichos, plantas, frascos de produtos, entidades, de modo a reconhecer as múltiplas agências que perfazem nossos universos de pesquisa e, em especial, as vidas dos clientes, senti a necessidade de constituir as relações de pesquisa a partir de outras vias que não aquelas mencionadas diretamente pelos interlocutores, o que não prejudicou o cumprimento de meus objetivos, vistos que, nesta etapa da pesquisa, estou muito mais interessado em compreender como as éticas das vidas cotidianas se diferem, se encontram e ganham novos formatos na interação urbana a partir do uso de determinado fluido feito a partir da biodiversidade e cosmologias amazônicas, considerando a temporalidade da região. A possibilidade surgiu por acaso, durante mais um cancelamento de encontros com os médiuns e sua clientela.

Saindo do local marcado para o encontro com uma médium, parei numa sorveteria, pedi um sorvete e abri o aplicativo *Grindr* para passar o tempo enquanto tentava fugir um pouco dos pensamentos impostores que surgem quando um interlocutor desmarca. Abri meu caderno e anotei algumas alternativas a fazer no tempo que eu havia programado para o encontro frustrado, dentre elas: caminhar pelas ruas mais aglomeradas da cidade já que estavam mais próximas a mim, conversar com os moradores das redondezas para conversar sobre o tema no cotidiano da cidade, ir às cabanas que não participaram da primeira etapa da pesquisa. Todos esses planos foram deixados de lado por um jovem rapaz que se apresentou a mim sem foto de rosto e com o codinome “Passivo agora (emoji de motocicleta)” no app. Ele perguntou onde eu estava e, quando mandei a localização, disse: “estamos pertinho, vou aí”.

O *Grindr* é um aplicativo geossocial de relacionamento direcionado a homens (cis e trans) que fazem sexo com homens e com mulheres transexuais, sendo o primeiro grupo majoritário. A conta que estava logada era de meu uso pessoal e, portanto, sem pretensões de empreender pesquisa. Davi chegou de moto, discreto e sem tirar o capacete, algo comum em encontros casuais do *Grindr* em cidades interioranas, ao menos nas que convivo. Pelo tamanho da cidade, as informações se espalham rapidamente e sempre se teme comentários, mesmo sendo identitariamente homossexual, ou seja, se afirmam e vivem a sexualidade na vida pública, na expressão das subjetividades e se reconhecem com um conjunto de signos e rituais contemporâneos deste grupo (GONTIJO, 2009), como era o caso de Davi. Montei na moto e ele seguiu inicialmente sem rumo pela cidade enquanto conversávamos no trânsito, até perguntar se eu topava ir a um motel na estrada (Zona Rural do município).

Topei e lá nos conhecemos melhor. Ele perguntou sobre profissão e eu disse que sou antropólogo e que estava fazendo minha pesquisa de mestrado na cidade. “Legal, cara! Também sou mestre! Em Educação, pela UFPA. O que tu pesquisas?”, contei a ele e a reação foi: “ixe eu conheço um monte de gente que usa, todos amigos meus, tu já entrevistaste muita gente? Se não eu te apresento”. E foi assim que o *Grindr* colocou no meu caminho uma pessoa-chave para me apresentar interlocutores. Não considero que agi com falta de ética e de profissionalismo, visto que o encontro não objetivava a pesquisa, mas abriu portas para chegar aos interlocutores. Davi não se tornou interlocutor da pesquisa, apenas me apresentou pessoas, que por vezes me apresentaram outras pessoas a partir do grau de pessoalidade entre os envolvidos. As relações de proximidade, amizade e vizinhança, aliás, foram fundamentais para a conquista de interlocutores e me fizeram compreender que, ou as relações comerciais entre os envolvidos na rede inicial da pesquisa, ou a disputa pela narrativa sobre o produto poderiam ser os motivadores do não repasse de informações sobre clientes pelos médiums.

“Amanhã vai ter um RExPA das gays, lá no Zico, aparece lá que te apresento umas pessoas”. O Zico não é uma pessoa, mas um balneário que fica na estrada de Abaetetuba. A estrada entre Abaetetuba e Barcarena possui uma grande quantidade desses estabelecimentos, geralmente às margens de rios e igarapés, em áreas que podem ou não ser Reservas Particular do Patrimônio Natural (RPPN). A expressão “RExPA” faz referência ao clássico do futebol paraense Remo contra Paysandu que, quando associado a “das gays”, refere-se a um encontro organizado pelos dançarinos de uma tradicional quadrilha junina da cidade, pessoas LGBT em sua maioria e mulheres cis. Nestes eventos, ocorrem disputas em forma de jogos de vôlei ou desfiles/passos solo de quadrilha.

Davi me deixou na casa de minha prima e mandei mensagem via Whatsapp para Ramon, estudante de pedagogia na UFPA Campus Abaetetuba e que me é um velho e bom amigo dos tempos de militância no movimento estudantil, sobretudo na ocupação da UFPA em 2016. Perguntei a ele onde ficava o Zico e se ele poderia me acompanhar. No dia seguinte, Ramon me apanhou na casa de minha prima em sua moto e, ao chegarmos no balneário, fomos recepcionados com um punhado de amido de milho no rosto, como boas vindas ao carnaval que se aproximava, numa cidade altamente carnavalesca. Logo avistei Davi, que veio nos cumprimentar e dar as boas-vindas. Tanto o meu “facilitador” do campo quanto meu companheiro de campo se conheciam, Davi inclusive disse “aah se tá com o Ramon é tudo certo mesmo”, demonstrando que, para adquirir uma confiabilidade a um terceiro, o intermédio de uma pessoa conhecida é um fator agregador.

Ganhamos cervejas de Davi e conversamos sobre a pesquisa, ao passo que ele chamava seus amigos um a um, porém sem pudores ou demonstrações de que o assunto pautado era um segredo. Pelo contrário, o assunto foi conduzido com descontração, risos e acusações de feitiçaria.

Davi: “Ei! Tu! Vem cá, rapidinho. Olha esse é o Bruno, meu amigo da universidade conversa aqui com ele sobre esses negócios de xiri da bota que tu passa pra caçar macho!”

Amigo 1: “Ih, mana, me respeita! Quem faz isso é ela! [apontando para um outro homem gay]”

Amigo 2 “Eu faço mesmo!” (Diálogo entre Davi e seus amigos durante o RExPA das gays, no balneário do Zico, janeiro de 2020).

Ali mesmo fui fazendo contato com aqueles que, até então, eu tinha como representação o segredo, o silêncio e a marca da “vergonha”, percebendo de imediato que as imagens que me tinham sido apresentadas divergiam. Anotei em meu bloco de notas de campo os contatos dos possíveis interlocutores ou conhecidos de possíveis interlocutores e continuei a prestigiar o evento, mas sem me apresentar a todos como pesquisador e qual a minha temática de pesquisa, apenas aos “clientes”, embora os organizadores soubessem que eu era da universidade e fazia mestrado. Para negociar a minha presença ali sem que parecesse um completo estranho, o que de fato eu era, me propus a ser o fotógrafo do evento, já que estava com uma máquina na mão. Eles teriam os registros daquele momento e eu, material de campo.

Ali, a câmera foi um outro facilitador para as aproximações em campo, visto que, após cada pose para fotografias individuais ou em grupos, sempre vinham a mim para ver como a foto ficou e nesse momento conversávamos melhor. O evento ocorria num horário em que o balneário estava em funcionamento público para banhistas, logo o RExPA das gays também

dividia espaço com socialidades não LGBTQIA+, sobretudo famílias cisheteroafetivas, o que me chamou atenção e passei também a fazer observações sobre os espaços de sociabilidade da cidade, que, por serem mistos, requerem que nós articulemos formas de conviver entre grupos diversos num mesmo espaço.

Há o nítido contraste entre os grupos a partir da linguagem corporal das fotos feitas durante minha imersão no clássico dos clássicos paraense em sua versão “gay”. Essas observações continuaram ao longo do campo em outros espaços e aparecerão textualmente nos próximos capítulos. O recurso da câmera na mão aliada às caminhadas como bem ensinara as professoras Ana Luíza Carvalho da Rocha e Cornélia Eckert (2003) foi útil também ao longo de todo o percurso de campo, no registro das cabanas, da cidade e das entrevistas.

Figura 6 - Registros do RExPA das gays, no balneário do Zico.





Passei a contatar as pessoas que conheci no Zico logo no outro dia e marquei algumas conversas iniciais, para conhecer melhor os possíveis futuros interlocutores e explicar a pesquisa. Nesse movimento notei que, embora o assunto tenha sido tratado com leveza e risos no Balneário, quando entrei em contato, muitos disseram não necessariamente fazer uso, mas conhecer pessoas que fazem, assim de todos os contatos feitos no Zico, somente Diana admitiu que fez uso dos patuás em um momento da vida e que gostaria de compartilhar a mim o acontecido. Jean, outro amigo de Davi, me passou o contato de Duda, que também aceitou compor a pesquisa.

Abro parêntese para um fato curioso que aconteceu durante esse contato no espaço recreativo. Uma das pessoas que me foram apresentadas por Davi alegou fazer uso dos patuás atrativos e que estava disposta a conversar sobre o assunto. No entanto, próximo ao dia marcado, recebo a seguinte mensagem:

Pessoa: É sobre o que a entrevista?

Bruno: Estou fazendo uma pesquisa sobre o uso de atrativos do amor, como tu disseste que faz uso, queria conversar contigo um pouco mais sobre isso, que me explicasse mais sobre como é tua relação com os banhos, etc.

Pessoa: Hmm... Tá bom, é que amanhã não vai dar porque vou pra Belém e só volto depois de amanhã, daí tu vem em casa, pode ser?

Bruno: Claro! (troca de mensagens via Whatsapp, janeiro de 2020)

No dia marcado e próximo ao horário combinado, envio mensagem:

Bruno: Oi, me passa o endereço que eu tô indo no centro e depois vou ai.

Pessoa: Ai, desculpa, mas ainda tô em Belém, vamos deixar pra quando tu voltar aqui

Bruno: Ah poxa. Mas tranquilo. Te aviso quando eu vier à cidade novamente. (troca de mensagens via Whatsapp janeiro de 2020)

Tirei o dia para fazer caminhadas pela cidade e visitar uma amiga dos tempos de escola, que estava morando em Abaetetuba. No meio do percurso, no entanto, avisto a pessoa que acabara de desmarcar a entrevista por razões de estar em outra cidade. Ele não me viu, embora tenhamos quase ficado frente a frente. A minha primeira reação foi de susto seguido de riso pela situação, diria que corriqueira em nosso nicho, a fuga de interlocutores.

Mas será que essa situação também pode nos ensinar outras coisas no fazer antropológico tanto dessa pesquisa quanto fora dela? Acredito que sim, na presente etnografia o acontecimento pode, por um lado, sugerir que a dinâmica do segredo ou o tabu envolvido na trama do cosmoerotismo amazônico não deve ser totalmente descartado, e, por outro, ser representativa as dificuldades de se estabelecer vínculos em pesquisas que lidam com práticas muito íntimas e que expõem os aspectos afetivos e sexuais dos indivíduos, sobretudo quando

eles estão relacionados às crenças e às cosmologias, algo que é difícil não somente em pesquisas como a que aqui traço, mas também no âmbito dos estudos já consagrados sobre a diversidade sexual e de gênero. Tudo isso, claro, são suposições. A realidade é que nós nunca saberemos o que levou o interlocutor a fugir da entrevista, mas cabe a reflexão sobre as dificuldades em se etnografar o íntimo e a intimidade.

Decido almoçar em um restaurante próximo da casa de minha amiga, quando recebo uma mensagem da médium Tayana: “Passa no salão mais tarde, umas 16h, um cliente meu topou falar contigo”.

Chego e sou recebido por Tayana, que começara o expediente vespertino de seu salão que, diferente das grandes cidades, fecha para o almoço com um período de tempo posterior pensado para um sono da tarde, sobretudo após o consumo por vezes diário de açaí, vendidos em Abaetetuba nas vitaminosas, como são chamadas os pontos de venda do fruto na cidade. A médium e cabeleireira estava acompanhada de Brenda, uma amiga de longa data, a quem logo fui apresentado como pesquisador e uma bicha “de muito axé” pois, segundo ela, desenvolvi meu trabalho de TCC e, antes mesmo da defesa, ingressara em um mestrado para fora (do Estado), e para estudar fora tinha que ser muito bom

Tayana: pra onde tu foi mesmo, menina?! No Sul né?!

Bruno: Sim, Porto Alegre, no Rio Grande do Sul

Brenda: Ah, mana, eu já fui pro sul, só que eu fui pra Joinville, Santa Catarina, muita praia linda, fiquei um tempo lá. Lá que eu fiz meu corpo, ixe era muito bom. Também já fui pra Curitiba, mas dai aconteceu umas coisas muito ruim e tive que vir pra cá, mas eu tô indo pra São Paulo semana que vem, vim logo dar um jeito no picu. Mas e os bofes de lá? São babado né? Ali pelas ruas se consegue sexo fácil, já fiz cada coisa. Tu sabe né?! E não precisa nem de xiri da bota, anda na rua já encontra, é mana, cidade grande é assim, é mais quem curte. [...]

Tayana: E sim falando nisso, deixa só eu carregar aqui meu celular rapidinho que eu te dou o número do Legal, ele vai falar contigo até porque o nome dele é Legal porque ele é muito legal mesmo, ontem eu entreguei um perfume pra ele e falei de ti, ai tu conversa com ele que ele vai te contar tudinho. É que é difícil alguém falar sobre isso.

Brenda: Verdade, mana! Se eu usasse eu te falaria porque se a Tayana tá dizendo que é tudo certo, eu confio. Mas só usei assim no tempo de escola pra beijar na hora da Educação Física [risos]. Hoje eu te confesso que eu faria sim um feitiço, mas pra um homem específico, mas não adianta nada, ele tá preso e em outro Estado, não tem macumba que faça dar certo assim. Mas eu contaria.

Tayana: Tem também a coisa de que não contam por que pode não acontecer. Às vezes a gente conta algo a alguém e a pessoa já joga aquele olho, aquela energia ruim. A própria ida na cabana mesmo é complicado. Outro dia eu dei uma receita pra uma menina e ela foi lá na cabana do [identificação removida] e a atendente olhou o papel e disse assim “olha essa daqui é da boa”, dai a menina e falou e eu mudei todos os ingredientes por que essa frase da

atendente me pareceu olho gordo, ai mandei refazer a compra em outro lugar. (Encontro presencial no salão de Tayana, janeiro de 2020).

Assim, além de obter o contato de Whatsapp de Legal, que se tornou interlocutor dessa pesquisa, pude seguir com as reflexões sobre a dinâmica do segredo e como ela acarreta em transformações no curso da metodologia dessa etnografia. O segredo ora é entendido como uma manutenção da relação com o feitiço, ora como não propriamente um segredo, um interdito, mas algo a ser partilhado nos contextos de proximidade, entre pessoas que partilham ou possuem intimidade/familiaridade com o tema, em conversas que por vezes acionam a memória sobre a constituição do lugar e das relações de pertencimento, de afeto, confidências amorosas, amores turbulentos, desejo de viver um momento ou as cidades, algo percebido tanto no RExPA das gays, quanto em relatos como os de Brenda, que vez ou outra aconteciam quando eu comentava sobre a pesquisa pela cidade.

Conversar sobre o tema com moradores da cidade, sem um compromisso de estabelecer vínculo com a investigação, foi fundamental pois me permitia compreender como o uso dos produtos opera na dinâmica social quando se difunde a partir da oralidade. Na casa da amiga para onde delimito o meu trajeto para caminhar pela cidade, por exemplo, ao comentar com sua mãe o que eu fazia pela cidade pude ouvir testemunhos sobre o uso dos patuás em outro país.

Dona Gracinha me contou, enquanto eu bebia água debruçado no balcão de sua cozinha, que realizou o sonho de viajar para Lisboa, Portugal, junto com uma amiga, que levou um preparado da bota para que elas garantissem beijos durante a viagem. Com muitos sorrisos e um brilho no olho de quando se pensa com carinho em algo, a mãe de minha amiga lembrou das noites aos beijos pelos bares de Lisboa. Sua colega de trabalho que a visitara também trouxe suas memórias sobre os produtos, que sua mãe sempre usava, aprendeu com a avó, “uma macumbeira do interior”.

A imagem que se constitui sobre os clientes torna-se ambígua talvez pela própria forma como esse segredo é conduzido, que para aqueles que não partilham do conjunto de signos e significados por trás dos usos, ou mesmo os que partilham mas de um ponto de vista cético ou desconectado com as tradições do lugar é algo tomado por mistérios e sortilégios. De modo que os praticantes acabam estigmatizados por supostas características muito estáticas e essencializadoras. Já para aqueles que se afirmam clientes ou que possuem uma relação íntima com os produtos, há outra conformação sobre o uso, com base nas subjetividades e na posição da pessoa na concepção amazônica de mundo e de tempo. As duas posições sobre os clientes, no entanto, não são antagônicas. Elas interagem à medida em que se difunde a ideia de que há

um tabu sobre o assunto, mas isto não se faz realidade para qualquer pessoa ou em qualquer circunstância.

Assim, me interessou muito mais a possibilidade de etnografar o particular na trajetória dos clientes do que me manter apegado às representações exteriores aos sujeitos, como as mencionadas nas cabanas, médiuns, populares, etc. Trata-se aqui de um exercício para que chamemos atenção aos desdobramentos que uma relação entre seres humanos, não humanos e coisas pode ter na trajetória de um indivíduo e como tal relação consegue remontar situações, imagens e discursos no tempo e espaço, visto que o passado, o presente e futuro serão constantemente demarcados pelos participantes da pesquisa.

A análise dos dados constatou que todas as quatro interlocutoras centrais da dissertação: Afonso, Duda, Diana e Legal¹⁰ apontaram a relação entre a construção da cidade, memórias, marcadores sociais da diferença, espaços de sociabilidades, formação social da Amazônia, temporalidade e aquilo que se convencionou chamar de cultura amazônica.

A relação com a temporalidade amazônica, noção para qual tal região segue uma ambivalência temporal ou uma não linearidade visto que segue de modo que tradição e modernidade e futurismo estão imbrincados, exigiu que pequenas buscas em arquivos como a Hemeroteca da Biblioteca Nacional e acervos de imagens para conectar os acontecimentos dos tempos às trajetórias que aqui serão apresentadas. A busca foi feita virtualmente a partir da plataforma online, sob o uso de palavras-chave sobre os produtos provenientes da biodiversidade. Tais dados foram selecionados e arquivados de acordo com quais temas relacionam com o uso dos feitiços, sejam recortes de notícias de jornal, páginas policiais, críticas políticas, entre outros. Outro recurso foi a consulta ao livro “Banho de Cheiro”, de Eneida (1989) para a relação entre os fluidos comercializados nas cabanas com as socialidades urbanas.

A escrita priorizará o testemunho das interlocutoras entrelaçando os momentos particulares aos fatos históricos no que tange a Amazônia e a formação social, política e econômica do seu território. Segundo Didier Fassin (2014), mesmo que nossas ficções provenham de interlocutores que não acionam fatos históricos e sociológicos, cabe ao antropólogo enquanto narrador atentar para estes, pois os acontecimentos do presente podem estar em constante conexão com os acontecimentos passados, sejam relacionados ao grupo pesquisado, sejam relacionados à dita história da humanidade, em consonância com Charles

10 Com exceção de Afonso, que trata-se de um pseudônimo, todos são nomes/apelidos foram escolhidos pelos próprios e autorizados pelos interlocutores. A autorização se deu por gravação em áudio e assinatura do TCLE, em consonância com a mais recente edição do Código de Ética da Associação Brasileira de Antropologia e das Regulamentações em Ética em Pesquisa em Saúde a partir das Ciências Humanas.

Wagley (1957), para quem o presente do que chamou de uma comunidade amazônica pode estar profundamente marcado pela história do lugar. E à medida em que fui interpelado pelos testemunhos de meus interlocutores sobre as transformações sociais a partir do uso dos feitiços, entendo que tal articulação metodológica se faz necessária. Em que pese as associações com bases históricas e materiais, o escrito não pretende seguir uma linearidade sobre a prática de uso dos patuás, mas delimitar pontos de encontros no tempo-espaço.

1.4 ENCAMINHAMENTOS

Essa dissertação contou com a participação de interlocutores diretos e indiretos, teve as agências humanas e não humanas consideradas para a consolidação dos resultados. Todos os caminhos metodológicos percorridos podem ser melhor analisados no quadro abaixo.

Etapa	Objetivo
Catálogo Etnobiológica;	Obter informações sobre os produtos oriundos da biodiversidade. Itens observados: apresentação, composição, recomendação para uso; Local: cabana;
Análise do complexo K-C-P;	Compreender as motivações para o uso a partir das associações ao sistema de crença local. Local: cabana e conversa com populares;
Análise das relações humano – não humano;	Analisar a partir dos dados coletados nas cabanas quais os fatores de aproximação entre as duas possibilidades de agências observadas e os eixos de aproximação entre elas;
Entrevistas abertas e em profundidade com médiuns;	Obter informações sobre os produtos em suas relações entre médiuns e clientes;
Reformulação das estratégias para alcançar os clientes;	Alcançar interlocutores fora das redes comerciais do cosmoerotismo, seja com médiuns ou cabanas, visto que não havia abertura para as indicações de clientes sobretudo em função do medo de “perder clientes”.
Observação participante, antropologia colaborativa e entrevistas;	Observação em espaços de sociabilidade como forma de estabelecer aproximação e vínculos; Câmera como recurso para estabelecer contato com os interlocutores em eventos como o RE x PA das gays;
Análise das entrevistas;	Analisar qualitativamente os dados e comparar com aqueles coletados e resultados produzidos no TCC.

Fonte: elaboração própria

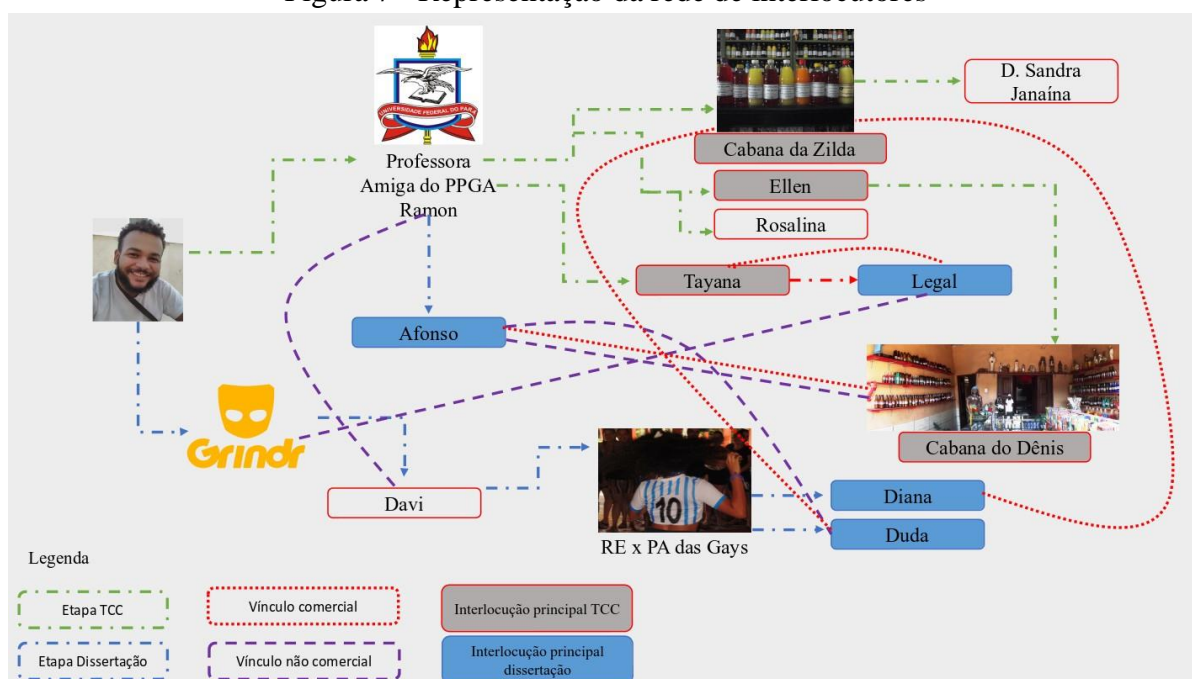
Observa-se que, ao optar por iniciar a partir das materialidades, a análise de cada um dos itens das cabanas, demarcamos um ponto de partida na compreensão da relação de produtos oriundos da biodiversidade para o amor e o sexo e seguimos os desdobramentos que a

interpretação dos dados da metodologia de Etnobiologia sugeriram, e que acarretaram em novas metodologias para a compreensão do que esses objetos nos informariam sobre as subjetividades de indivíduos envolvidos em tramas de amor e sexo. Todavia, a análise de tais tramas também sugeriram outras formas de chegar a resultados mais amplos e que dessem conta de aspectos estruturais pois, como disse Posey (1987), estes não podem ser obtidos através de estrito método etnobiológico.

As análises feitas a partir do complexo K-C-P possibilitam compreender os aspectos cosmológicos que moldam aquilo que foi chamado na literatura amazônica como a tridimensionalidade do mundo amazônico (MAUÉS, 1995; HARRIS, 2004; MELO, BARROS, 2016) e como ela influencia no processo de conquistas de parceiros, que, por sua vez, influencia na forma de viver e de fazer a cidade e seus espaços. As análises das redes que circunscrevem a pesquisa a partir dos eixos de interpretação dos dados não tiveram o objetivo de seguir os objetos, mas seguir as relações sociais envolvidas pelos objetos de modo desagregado, a partir da oposição natureza-cultura que apareceu desde a análise etnobiológica como um elemento dinâmico. As redes sociais da pesquisa basearam-se no grau de proximidade entre indivíduos, mas, sobretudo, a proximidade com a qual o antropólogo teve com as pessoas que indicaram os interlocutores, de modo que o social se organizou a partir da política de relações entre indivíduos na cidade.

No que diz respeito aos interlocutores dessa investigação, a rede da pesquisa se conformou da seguinte maneira:

Figura 7 - Representação da rede de interlocutores



Fonte: elaboração própria

Nesta dissertação, os interlocutores se figuram a partir das relações que estabeleci com pessoas-chave, que me apresentaram a essas pessoas. A professora que me hospedou no período de pesquisa da monografia em Abaetetuba me apresentou Zilda e sua cabana, à médium Ellen e Rosalina, filha de médium. Na cabana de Zilda pude observar a compra de D. Sandra, além de ter conversado com Janaina, funcionária da cabana. Ellen me apresentou Dênis e sua cabana. Uma amiga do PPGA/UFPA me apresentou Tayana, que me apresentou Legal, além de, num dos trechos desse texto também ter me permitido um diálogo com Brenda, mas que não se figurou enquanto interlocutora da pesquisa em nenhuma etapa. Ramon é amigo de Afonso e também de Davi, que conheci no Grindr e me levou até um evento em que pude conhecer Diana e estabelecer pontes para chegar a Duda.

Zilda, Ellen, Dênis e Tayana tiveram papéis fundamentais em minha monografia, assim como D. Sandra, Rosalina e Janaína tiveram papéis secundários, devido a abordagem que escolhi à época. Atualmente, embora eu traga falas coletadas no período da monografia e proferidas por essas pessoas, somente Afonso, Diana, Legal e Duda terão suas trajetórias evidenciadas nesta dissertação, visto que vislumbro colocar o leitor diante dos desdobramentos daquela pesquisa de 2017 e como podemos a partir de um objeto e uma abordagem desencadear outras trajetórias, outras histórias e centrada nas pessoas que utilizam os patuás, que não puderam ter suas trajetórias evidenciadas na última pesquisa.

Tais configurações metodológicas se figuraram como uma alternativa para revelar segredos sem que eles tenham o objetivo de expor o íntimo do outro, mas as particularidades e estruturas coloniais de relações íntimas imbrincadas no sentimento de pertença a um “mundo amazônico”. Grafarei esses mundos das amazônias a partir de etnografias do particular com as trajetórias de interlocutores e seus microprocessos, que pensados junto com a temporalidade amazônica nos permitirão compreender também os macroprocessos, como já nos ensinou a autora palestino-americana Lila Abu-Lughod (1996).

Capítulo II

COSMOEROTISMO AMAZÔNICO

Uma cabana é uma casa de produtos religiosos, com uma atenção maior aos produtos utilizados por afroreligiosos. Há na cabana uma seção que merece destaque: aquela destinada aos produtos para a vida afetiva e sexual. Há nessas prateleiras um sem fim de banhos, essências, perfumes, ervas, óleos, sabonetes, velas, revistas com receitas de simpatias amorosas etc. A partir deste material será possível que estabeleçamos uma análise acerca do viver a sexualidade, os afetos, a diversidade sexual e de gênero, por um lado, mas também acerca dos aspectos que mobilizam as pessoas no seu cotidiano, a partir dos seus conjuntos de crenças. Esses produtos são comercializados nas cabanas e comprado por clientes que possuem um fator comum: estão em busca de uma realização na sua vida sexual e afetiva, clientes que chegam aflitos e veem nos proprietários das cabanas pessoas confidentes, com as quais podem partilhar o seu segredo íntimo e pedir uma solução, como a Dona Sandra, que entrou afoita na Cabana de Dona Zilda e lhe disse, enquanto apertava forte em sua mão: “O meu marido está me traindo! Eu amo muito ele, eu não quero me separar dele, mas não quero ele me traindo. Eu preciso de alguma coisa pra que ele só consiga sentir prazer ficando comigo!”, enquanto prontamente Dona Zilda lhe indicava alguns patuás: o ‘sexo da bota’, o ‘perfume do tamaquaré’ e o banho ‘queira ou não queira, vai ter que me querer’ (Figura 8).

Figura 8 - Da esquerda para a direita: Sexo da Bota, Pó do Fígado do Urubu, Pó do Jabuti e Pó do Tamaquaré.



Fonte: acervo pessoal

Dona Sandra, ao usar os patuás, está acessando a cosmologia amazônica que erotiza a figura do boto, além de tantas outras personagens, para resolver suas questões de cunho afetivo. À essa busca por uma interferência cósmica nas relações afetivo-sexuais humanas chamamos de ‘cosmoerotismo amazônico’, pois ela desenrola uma rede de interações entre humanos e não-humanos que está profundamente relacionada com a noção de ‘cosmoerotismo’ ou ‘erotismos cósmicos’, presente na literatura filosófica sobre erotismo. Contudo, tal noção sempre foi pouco refletida nestes estudos. Os resultados dessas relações desencadeiam uma série de possibilidades de interações entre humanos e não-humanos não somente no que diz respeito ao erotismo, mas a uma antropologia do cotidiano e urbana cuja paisagem se compõe de modo que muitos materiais, como na noção de Anna Lowenhaupt Tsing (2019), se articulam entre si e entre humanos de modo a nos proporcionar paisagens urbanas multiespécies. Estes materiais ainda mediam as relações afetivo-sexuais dos humanos, estabelecendo diálogos com a importância de estudos sobre a sexualidade a partir de ‘fora dos eixos’ convencionais de produção de conhecimento antropológico, indo além de levar o nativo à sério como nos ensinou Viveiros de Castro (2002), mas considerar o nativo como potência produtora de realidades diversas que proporcionem estar no espaço entre o problemático universalismo e o essencializado particularismo (DUARTE, 2004).

Desse modo, o objetivo deste capítulo é analisar o universo das materialidades do cosmoerotismo amazônico, suas relações entre si e entre os humanos de modo a questionar um projeto universal, reconhecendo outras práticas como potenciais formas de viver a diversidade e a subjetivação dos desejos, mas também o que estes materiais nos respondem e respondem a si próprios sobre questões como: representação do sofrimento, busca por felicidade, imaginário amazônico, cotidiano urbano. Iniciaremos com a análise dos patuás, as associações aos seus usos, suas recomendações e a dimensão da relação de poder presente, em seguida iremos refletir sobre os clientes nessa relação e buscaremos o afastamento de uma imagem de sofrimento, sempre associada como principal característica de quem procura por estes serviços.

2.1 ENTRE CABANAS, GENTE, VELAS E BICHOS (MANSOS, SEDUTORES E ENCANTADOS): OS PRODUTOS E AS CABANAS

A cabana de Dona Zilda é uma das mais tradicionais da cidade e uma das mais recomendadas entre as pessoas que conversamos. Isso tem a ver não somente com o fato de Zilda ser uma pessoa experiente no ramo, mas com a forma como os objetos são distribuídos dentro de sua Cabana. À direita, na entrada, as imagens de Oxalá e Yemanjá nos recebem,

juntamente com diversas outras esculturas de entidades religiosas. As prateleiras estão sempre bem arrumadas e há pontos da cabana com imagens de caboclos e orixás com agrados aos seus pés. Zilda destina mais da metade de suas prateleiras para os produtos de amor e sexo, pois são eles os que têm maior saída diariamente. A espacialidade das cabanas foi apontada por alguns interlocutores como fundamental para o equilíbrio energético da casa, uma vez que cabana “tem que ter boa energia”, era o que me dizia a Tayana:

Cabana boa é aquela cabana que tu sente a energia, que tu chega lá e tem ponto firmado, que as pessoas que estão ali estão puras. Não se pode ir em qualquer cabana, não se pode tocar nos produtos com a mão que acabou de trepar ali com a esposa e vai atender cliente na cabana. Não pode a pessoa estar de bode [estar menstruada] e ir pegar nos produtos. Tem que ter respeito pelos produtos, tem que ter energia boa, só energia boa. Essa sim é uma cabana que tu pode ir lá que tu vai se sentir bem e isso vai fazer o teu feitiço funcionar mais rápido! (Entrevista com Tayana, Setembro de 2017).

Assim, a cabana é o primeiro elo material entre as entidades que mobilizam os feitiços e os clientes, que mobilizam entidades, relação esta em que faz-se necessária a noção do espaço sagrado e das coisas sagradas, estabelecendo regras e noções de pureza e impureza para a manipulação. Essas coisas são os chamados produtos. Banhos, pós, ervas, perfumes, óleos, velas, imagens, sabonetes, miniaturas de Santo Antônio, remédios e estimulantes naturais, comercializados em prateleiras que parecem dar voz às vontades cotidianas: vontade de prosperar, de amar, de ser amado, de ter sexo ardente, de vingar-se, de buscar equilíbrio, de querer fazer “guerra”. As vontades relacionadas ao amor e ao sexo nos chamam mais atenção por ocuparem um grande espaço nas prateleiras das cabanas que visitamos, e por serem os produtos que possuem maior demanda. Todas as vezes em que fizemos as observações nas cabanas, uma quantidade razoável de pessoas entrava de hora em hora em busca de sexo da bota, vagina da bota, sexo do boto, pênis do boto, gostosinho do boto, gostosinho da bota, essências e perfumes do boto e da bota, perfume da pomba-gira, chama homem, chama mulher, chama rapaz, chama moça, faz querer quem não me quer, chega-te-a-mim, busca longe, volta pra mim, pó do tamaquaré, rabo da jiboia, entre outros, além das velas cachorrinho e boi manso, ou mesmo fazendo como a Dona Sandra: entrando na loja e queixando-se de um problema amoroso, pedindo dicas de produtos para a Dona Zilda.

Os nomes dos produtos estão carregados dos seus sentidos ou supostas necessidades para uso. Nos interessa, por enquanto, todos os produtos atribuídos ao Boto e à Bota (*Sotalia fluviatilis*), ao rabo da Jiboia (ofídio pertencente ao gênero *Boa*), ao Tamaquaré (um pequeno lagarto – *Uranoscodon superciliosus*), Jabuti (*Chelonoidis carbonaria*), Uruá (molusco da

família Lymnaeidae); Ambuá (classe Diplopoda) e as velas em formatos de animais (Figura 9). Quando nos deparamos em campo com estes objetos feitos de ou baseado em aspectos animais, questionávamo-nos acerca de muitas coisas, mas dentre elas: por que esses animais e não quaisquer outros? Quais suas interações com os humanos? O que se busca com esses produtos e quais as motivações? Bom, tentaremos responder a essas perguntas a partir desses produtos.

Figura 9 - Velas em formatos de encantados, santos, animais e órgãos genitais.



O sexo da bota e do boto são frascos de óleo aromático com um pedaço da vagina ou pênis do Boto Tucuxi cortado e defumado. Sua função é deixar o/a parceiro/a encantado, querendo se relacionar apenas com quem está, em segredo, fazendo uso do produto. O segredo aqui seria o elemento que “faz o feitiço funcionar” junto ao fator “crença”, segundo as interlocutoras da pesquisa. O sexo da bota foi um dos produtos que Dona Zilda recomendou à Dona Sandra justo em função disso e recomendou à cliente que passasse um pouco do óleo no pescoço e na vagina e pedisse para seu companheiro fazer sexo oral nela e repetir em outros momentos, sexuais ou não. Isso faria com que o produto entrasse em contato com seu companheiro, o “enfeitiçando”. O modo de aplicação e uso varia, segundo as interlocutoras: “homens passam no pênis, mulher passa na vagina e o gay passa no ânus”, partindo, assim, de concepções de um mundo binário e marcado pela heteronormatividade cisgênera, além de partilharem das noções de hierarquia e diferença apontadas por Peter Fry (1982), de homem enquanto aquele que come, e separam a homossexualidade a partir de outra classificação e de outro modo de contemplar suas práticas. Contudo, sob vistas essencializadas a partir do ato de defloração anal, o ânus é o lugar do proibido, do interdito, mesmo que isso não seja algo partilhado por todos os interlocutores, uma vez que alguns diferenciam a prática em relação à atividade e passividade, mas sempre partindo de uma ordem muito estreita à heteronormatividade cisgênera:

Ativos passam no pênis, passivos no ânus e devem usar o sexo da bota, pois a bota atrai homem. Lésbicas têm que usar o do boto, pois o boto é quem atrai a mulher, daí elas passam onde vão usar durante sexo, mas isso é, se for o que a gente chama de sapatão né: que quer uma lésbica, aquelas que são femininas, agora se não quer a feminina, quer a sapatão, daí usa o da bota que atrai a masculinidade. Vai do gosto da pessoa. (Entrevista com Denis, Setembro de 2017).

O sexo da bota (Figura 10), por sua vez, produz a sensação no companheiro de que aquele ato é único, muito bom e que se tem vontade de repetir, por vezes atribuindo esse gostar excessivo pelo ato ao fato de que a vagina/ânus que está usando o patuá fica mais “apertadinho”, pois teria adquirido as contrações vaginais da bota-animal e é por isso que é preciso ser uma bota. Há dizeres pela cidade de que pescadores, quando passam muito tempo nos rios, transam com as botas acidentalmente capturadas nas redes. Não há, na Amazônia, registros do boto ser servido como alimento devido aos tabus que envolvem, culminando na morte das botas e botos capturados nas redes de pesca por não conseguirem submergir. Estes têm seus corpos deflorados por homens e/ou suas partes íntimas são mutiladas, defumadas e vendidas para as cabanas, assim como o olho, outro elemento ritual importante. A carne que sobra é destinada à pesca da piracatinga.

Figura 10 - Sexo da Bota e do Boto, engarrafados em pequenos frascos.



Fonte: acervo pessoal

A preferência dos pescadores pelas botas está fortemente associada ao aspecto físico de sua genitália, que é semelhante à da mulher cisgênera, porém com maiores contrações. Aquele

frasco, portanto, teria um atributo dito *a priori* animal, que seria adquirido pelo humano: aqui a contração da área genital e o poder de sedução dos botos da Amazônia, como nos explica Dênis.

Dênis: Olha o boto tucuxi e a bota, o boto é um encantado, e também dá pra fazer amarração com ele, olha isso aqui, mel do boto, ou gostosinho do boto, isso aqui é uma amarração feita com o sexo do boto, que tá aqui dentro, e tem outras coisas também, daí se o homem quiser fazer uma amarração com o gostosinho do boto, ele vai passar isso aqui na glândula do pênis antes de ir ter relação com a mulher, aí na hora ele vai introduzir o pênis na vagina da mulher e depois vai pedir para que ela execute um sexo oral, aí essa essência vai começar a fazer efeito, já ouviu falar do boto? A lenda do Boto? Então... Aí tem o da bota... O boto só tem o gostosinho do boto, e tem o banho, o perfume e tem o óleo. Já o da bota a variedade é muito maior, tem perfume, óleo, essências, banho, mel, o próprio órgão... Esse aqui é o óleo da bota, a mulher vai passar na virilha um pouquinho pra chamar. Geralmente quem faz isso são as e os profissionais do sexo, para atrair homens. O boto atrai mulher, a bota atrai homem, anota isso aí que é muito importante se te perguntarem. Esse aqui é só pra chamar, só atrai. Já o gostosinho da bota é diferente do boto, porque o homem é pela glândula, ele não introduz nada dentro dele, né? Pelo contrário, ele que introduz na mulher. A mulher vai introduzir no seu canal vaginal e apertar em cima do ponto G, quando ela faz isso, o homem que tiver relação com ela vai ter a sensação de que ela está lubrificada naturalmente e vai ter uma atração maior do homem por ela, ele vai sentir a sensação de desejo profundo, vai dizer que tá gostoso, que tá incrível, coisas entre quatro paredes ditas. Tu conheces a lenda da bota?

Bruno: não, só do boto!

Dênis: O boto, quando as mulheres entram na água perto ou no ciclo menstrual e o sangue vai entrar em contato com a água, e o boto ele tem um ótimo faro, pois as nossas águas são escuras então desenvolveram o faro e ele sente a quilômetros de distância que a mulher está na água, no ciclo menstrual, e aí ele vem. Mas a bota? O homem menstrua? O homem não menstrua, como a bota faz pra achar ele? Agora o boto não, a mulher menstrua... Por que o boto quer a mulher? Porque o sexo da bota é igual o da mulher e é por isso que os botos querem as mulheres. Tem também a outra lenda folclórica de que um pescador esticou sua rede assim, no rio, e aí uma bota ficou presa lá na rede... Quando ele foi tirar, ele viu que o sexo da bota era idêntico ao da mulher e ele resolveu ter relações com a bota e ele morreu em cima dela de tão gostoso e tão parecido que era. Aí daí surgiu que o xiri da bota tem o poder de transformar o homem no que a mulher quiser (Entrevista com Dênis, setembro de 2017).

Os feitiços que envolvem animais são associados sempre desta maneira: busca-se atribuir determinada característica dita animal que se pretende alcançar. A água da jiboia, por exemplo, serve para atrair parceiros, cuja associação Dênis nos explica:

Bruno: deixa eu te falar, me falaram sobre o rabo da jiboia. Tu tens aqui?

Dênis: É atrativo... Eu tenho uma jiboia... Tu podes tirar foto depois... Não se usa a jiboia, é só a água dela. A jiboia tem dois encantos, a jiboia pisca? Tu sabes me dizer se ela pisca?

Bruno: Não sei...

Dênis: A jiboia não tem veneno, então ela precisa ter um meio de atrair as presas, então ela balança o rabo para chamar atenção e depois com o olhar ela enfeitiça a presa. Então os caboclos, os encantados, perceberam isso, então por isso quando as pessoas querem atrair coisas boas, seja no amor, seja no dinheiro, eles fazem com a jiboia (Entrevista com Dênis, setembro de 2017).

Os animais boto e jiboia são tidos a partir de suas características que os conferem ‘força’, ‘poder’, ‘sedução’, enquanto alguns outros animais são vistos como ‘frágeis’, ‘fáceis de capturar’, ‘bobos’, ‘patetas’, como é o caso do tamaquaré, uruá, ambuá, jabuti, além da figura do cachorro. “Estes animais podem estar no mesmo patuá ou em patuás isolados, no entanto, todos têm a mesma finalidade: “amansar o homem bravo”, ou deixá-lo em situação de dependência afetiva” (DOMINGUES, 2019, p. 72).

Ellen: Dai a gente faz tudo junto, um preparado, a gente pega a buceta da bota, depois o tamaquaré, o tamaquaré é muito importante, ele e o ambuá, pode ver que eles são bem bestas, né?! Patetas, o ambuá, então... Tu pega nele e ele se enrola, não ataca, não faz nada com a gente, é besta pras pessoas. Depois a gente pega um uruá, que é como os caracóis da cidade, mas só dá no interior e é bem branco, a gente pega, abre o uruá e coloca tudo isso dentro... Cobre e deixa ali uns três dias... Depois a gente coloca dentro de um perfume, e antes da pessoa ir transar com quem ela quer, ela tem que passar na parte íntima... Dai é dito e feito! A pessoa não tem mais olhos pra outra pessoa e não consegue fazer sexo com mais ninguém (Entrevista com Ellen, setembro de 2017).

O tamaquaré é muito temido pela sua capacidade de colaborar para as relações de poder e humilhação entre os seres humanos e o uso de seu pó é considerado “uma simpatia que a pessoa sabe que não vai escapar”.:

[...] E também tem o tradicional pó do tamaquaré, que é conhecido pra abestar homem, abestar mulher, aquele homem que é muito difícil, agressivo, bravo, que não tem respeito pela mulher, é só colocar o pó num suco, numa comida e dar três vezes ao dia por sete dias, ou pegar o próprio tamaquaré e colocar num álcool e se passar, passar no corpo e ir pra perto de quem você quer enfeitiçar, deixar ele tocar, sentir o cheiro, aquela essência vai enfeitiçando o parceiro... O tamaquaré ele é um animal muito perigoso, ele é uma simpatia que a pessoa não vai escapar, não tem como falhar, é um feitiço indígena de muito tempo e até hoje é muito usado, eu pelo menos vendo muito aqui na minha cabana, antes de qualquer banho, qualquer dica, é o pó de tamaquaré que sai primeiro da boca dos meus clientes, das minhas clientes. (Entrevista com Dênis, setembro de 2017).

O jabuti, por sua vez, possui as mesmas associações do tamaquaré, a de ‘abobar homem’, pelo fato de o animal, quando assustado, se esconder dentro de seu casco.

Dênis: Tu já teve jabuti em casa?

Bruno: Sim, mas só quando criança.

Dênis: Não sei se tu vai te lembrar, mas o que acontece quando se briga com o jabuti?

Bruno: Não sei.

Dênis: se você briga com um jabuti ele se recolhe pra dentro do casco, então ele é usado pra amansar. Assim o homem tá bravo, não escuta a mulher, é só fazer um preparado com o pó do jabuti e pronto. (Entrevista com Dênis, setembro de 2017).

Os cachorros também são vistos pela ótica da docilidade e é esse o objetivo quando a vela “cachorrinho” é utilizada: docilizar homens, fazer com que eles fiquem obedientes, tê-los submissos aos seus pés.

Assim, todos estes produtos com animais ou que buscam alcançar uma característica supostamente animal, são engarrafados ou embalados (com exceção do ambuá e uruá, que devem ser naturais e não dissecados/defumados, sendo, portanto, capturados nas matas ou casas) e são denominados produtos. Os produtos são manipulados pelas proprietárias das cabanas e também por pessoas médiuns ou espiritualizadas, pois tratam-se de objetos rituais, não somente para esses feitiços de amor e sexo (que não são feitos num terreiro, qualquer médium ou pessoa espiritualizada, ou mesmo o cliente que tenha fé – a fé é o elemento tido como central –, podem realizar o preparo com os produtos das cabanas). Como produto, estão nas cabanas, ou seja, no mercado.

Naquelas prateleiras, porém, estão mais do que mercadorias dispostas no sentido de produção capitalista ou ainda no sentido das trocas livres de um sistema econômico. São mercadorias como as de Arjun Appadurai (1990): possuem trajetórias, biografias, relações de poder, que possuem rotas: a rede de mercantilização de objetos religiosos, mas também possuem desvios: a comercialização de partes de animais. Há, no desvio, conformações culturais que são delimitadas pelo contexto, sobretudo pelo fator tradição e a temporalidade com a qual essas “coisas” dialogam. Desde as ganhadeiras, a prática comercial dos patuás atrativos já era popular entre os habitantes das cidades. Nas áreas rurais, por sua vez, esses produtos são facilmente encontrados e trocados sem valor abertamente econômico, mas a partir das lógicas de trocas presentes ali, mas ainda assim com os valores morais e culturais das coisas, corroborando para o que o autor nos diz sobre as coisas poderem estar ou não mercadorias, operando a partir de contextos que estão ligados às suas trajetórias/biografias.

Sobre essa biografia, valendo-nos dos escritos de Tsing (2019), pensar no objeto “patuá atrativo” para montar sua biografia implica em reconhecê-lo como um objeto que interage com os humanos, mas que também interage com os outros não-humanos. A autora propõe formas de analisar o que chama de “material” para que possamos observar as relações entre espécies. Uma delas é considerar as paisagens como lugares que nos exigem contar histórias diversas, pois são constituídas dessa forma. Segundo a autora,

Uma paisagem é o sedimento de atividades humanas e não-humanas, bióticas e abióticas, importantes e construídas sem intenção. Paisagens são mundos ativos da vida, sustentados por traços e legados materiais, mas ainda abertos a formas e possibilidades emergentes. Eu sigo os ecologistas para fazer da diferença uma propriedade fundamental das minhas “paisagens”: uma paisagem pode existir em qualquer escala, mas sempre envolve uma diversidade de fragmentos. [...] Uma relação fundamentada em uma paisagem é subitamente abarrotada por outras relações que exigem ser contadas. [...] Uma paisagem é mais fácil de manusear em sua concretude, não como um conjunto de díades em um vácuo, mas dentro dos contornos geográficos e históricos que lhe conferem uma composição e caráter particulares. Essa é a sua força como ferramenta analítica. (TSING, 2019, p. 149)

Um frasco com sexo da bota implica pensar na bota-animal e suas relações, algumas das quais já apontadas aqui, como nicho ecológico, suas relações de predação, o meio em que vive, a faca que a mutila, o forno que a defuma, o vidro com perfume e formol que lhe recebe. Vidro, forno e faca compõem um outro universo de coisas fabricadas abundantemente no meio urbano, recebendo e colocando na prateleira um animal que já esteve associado majoritariamente ao rural. Os cenários aos quais esse produto está sendo inserido também são modificados, pois sugere pensar a cabana como parte de uma paisagem muito maior. Não temos, no entanto, a pretensão de nos ater à discussão de Tsing com fidelidade metodológica, a utilizamos aqui como uma “caixa de ferramentas”, apenas para dizer que o que viemos formulando nos pretende informar muito sobre as relações humanas, em especial sobre como essas respostas aos humanos parecem ter sido formuladas por eles próprios, crítica que Tsing também faz. Pensamos que ficará mais visível ao longo dos próximos parágrafos.

Tim Ingold (1994) nos sugere pensar que as concepções de humano e animal na perspectiva dualista nascem no seio da sociedade ocidental, bem como noções de natureza e cultura, ou de razão e emoção. O ocidente, quando se funda – a partir da criação do oriente, se pensarmos apoiados em Said (1978) –, passa a questionar nas sociedades em que irá explorar, a fim de estabelecer a dominação, quais as formulações sobre humanidade em um mundo que deixa de ser centralizado e passa a ser dinâmico e expansivo. Assim, as definições da

humanidade passam a operar também na perspectiva dualista, não mais com as noções de humano e animal, mas como humanidade e animalidade. No pensamento de Ingold, o que está em jogo não são as “diferenças entre humanos e animais”, mas o grau de humanidade que é percebido nestes últimos. É nesta lógica que se conceituam as noções de “organismo” e “pessoa” (INGOLD, 1991).

Assim, as acepções de Ingold sobre a humanidade e animalidade no que tange aos caracteres biológicos e da condição moral sugerem que podemos auferir graus de humanidade da nossa condição moral enquanto ser imerso a cultura aos seres não humanos a partir da nossa condição biológica de animal-humano.

Quando Marshall Sahlins (2003), ao estudar os tabus alimentares da sociedade americana, nos imprime uma relação entre o tabu e a necessidade alimentar, também sugere, que, quanto mais distante os animais estão dos humanos, mais próximos estão de se tornarem alimentos. O autor, se valendo das ideias levistraussianas e marxistas, confere que o cachorro, por exemplo, por ter se incorporado como um totem na sociedade burguesa americana torna-se a última alternativa para satisfazer as necessidades alimentares sendo, na verdade, colocado no patamar de alimento somente se houver casos de crise extrema.

Se formos pensar nas ponderações de Sahlins a partir do que nos elucida Ingold, perceberemos que o cachorro para a sociedade americana é dotado de alto grau de humanidade que lhes é atribuída pelos seus donos. Assim, se alimentar daquele a quem se atribui tanta humanidade torna-se um tabu. Se pensarmos no cosmoerotismo amazônico, o uso de patuás derivados de animais opera de uma forma inversamente proporcional ao de Marshall Sahlins. Neste caso, quanto maior for a humanidade atribuída a este animal, maior é a possibilidade de ele atender aos desejos sexuais/afetivos dos humanos – por isso se utiliza o boto ou se fazem as associações com o cachorro. Porém, para o cosmoerotismo amazônico, auferir graus de humanidade, *per se*, não é suficiente. É necessário que, dentre as formas de humanidade atribuídas a estes animais, esteja o poder. Há, neste contexto, duas formas de se estabelecer a humanidade em um animal: auferindo caracteres positivos ou negativos. No entanto, ambos operam a fim de satisfazer a manutenção das relações de desejo sexual e poder.

Embora estes relatos apresentem os patuás que servem para que os humanos adquiram as supostas características inatas do boto e da bota, eles apresentam as formas de conceder humanidade a estes animais para depois se apropriar novamente dela, haja vista que o boto e a bota nascem como animais, e recebem humanidade no fazer social a partir dos mitos das ordens totêmicas que são estabelecidas. Dizer que a vagina da bota é idêntica à da mulhércisgênera é primeiro admitir que a bota atingiu certo grau de humanidade, é olhar para o animal

não mais como um simples boto, mas ser capaz de perceber um outro ser por trás dele. Utilizar termos como buceta da bota e xiri da bota acaba por assim auferir caracteres antropomórficos ao animal, pois, mesmo que todo animal tenha órgão genital, é no seio da sociedade que termos como estes são gerados e difundidos a partir das socialidades.

Quando o boto se transforma num tabu social, num elemento poderoso que envolve as relações entre animais humanos e não humanos, mas também se mistura nas relações cosmológicas e religiosas, a busca por aquela humanidade do animal de volta representa a resolução dos problemas da vida cotidiana, pois entra no campo da fé e do divino. O animal humanizado nos termos de sensualidade e elegância devolve aos humanos, a partir da crença nos poderes mágicos adquiridos no campo cosmológico, a autoestima e o desejo pela satisfação dos impulsos eróticos.

O reconhecimento dos instintos animais para a apropriação pelos humanos, como no caso da jiboia que, por não ter veneno, necessita estabelecer formas outras de capturar a presa, não se caracteriza necessariamente em uma relação dualista entre humano e animal, mas no reconhecimento de que a cobra possui formas ditas humanas de estabelecer a dominação: a sedução, expressa por falas como “A cobra precisa seduzir, atrair a presa”, sugere que há na animalidade a constituição de formas de poder e de ser e é a busca por estas formas nas relações humanas que induzem o humano a impor os graus de humanidade. Este pensamento pode ser mais bem ilustrado a partir dos bichos que são usados para amansar, no sentido de que eles recebem características que se constroem no fazer social dos grupos humanos: “pateta”, “abobado”, “bobo” são termos utilizados para definir alguém que age de forma lenta ou possui dificuldades de compreender o estar no mundo com agilidade.

O tamaquaré, o uruá, o ambuá e o jabuti possuem suas próprias dinâmicas de ser e estar no mundo e o fato de andarem de forma lenta, se esconderem ou não reagirem aos seres humanos ou não humanos maiores que eles é a forma que estes bichos encontram para garantir a manutenção da suas vidas. O tamaquaré é conhecido, por exemplo, por fingir-se de morto sempre que está ameaçado, logo, não significa que ele não reconheça com agilidade as formas de ser e estar no mundo, pelo contrário, tanto reconhece que sabe lidar com elas do seu modo, levando em conta seus aspectos fisiológicos. Um jabuti se esconde no seu casco como proteção, afinal, seu corpo robusto faz com que ele se locomova em ritmo próprio, o que não significa que não entenda os perigos da vida, por exemplo.

Assim, o humano auferir ao não humano a humanidade que tem, justamente para que o animal possa inserir-se nos códigos de conduta das sociedades humanas: fazer homem ficar besta, abobado, melhorar o desempenho sexual, facilitar os processos de sedução. O

distanciamento que se tenta imprimir a partir de falas como “daí o homem fica bobo igual ao tamaquaré”, como se fosse da natureza humana ser superior aos animais, na verdade, não opera de modo a traçar distâncias, mas de aproximar da humanidade através de um processo de negação.

Todos estes usos, no entanto, estão fortemente entrelaçados com as noções de microfísica do poder (FOUCAULT, 1979), em que todas as instituições da sociedade partilham, em certa medida, das regulações sobre o indivíduo numa estrutura moral/socialmente estabelecida, bem como amparados por um conjunto de técnicas que entrelaçam poder e magia, aqui entendida como em Mauss (2003), que vê ciência na magia a partir das leis que a circundam, das técnicas dos atos mágicos compostos por agentes, representações mágicas e ritos mágicos. O poder acaba sendo distribuído de modo que os indivíduos também partilham das ações que o estabelecem, que o faz transitar entre as relações, sendo mediado, sobretudo, pelos patuás, atribuídos aos animais já tão dotados de humanidade, mas ao mesmo tempo tidos como sagrados, pela cosmologia abaetetubense.

2.2 ENTRE O PODER, O SOFRER E O VIVER: CLIENTES

Quando a investigação em Abaetetuba se iniciou, as/os proprietárias/os de cabanas e médiuns nos alertaram desde cedo que, muito provavelmente, eu jamais conseguiria chegar àqueles que são chamados de clientes, pois, segundo as/os interlocutoras/es, essas são pessoas que se envergonham de fazerem o uso dos patuás, pois não querem assumir suas “vidas sofridas”. A configuração dos clientes como os “sujeitos sofredores”, à luz de Joel Robbins (2013), parecia-me estar altamente atrelada aos estigmas que contornam o universo do cosmoerotismo amazônico. Quando conversei com Ellen, ela me disse que

As pessoas procuram os patuás porque elas não têm confiança, são inseguras, tem que se agarrar em alguma coisa... Falta de segurança em si mesma, se sentem muito pressionadas, não tem confiança, segurança, ai correm pra uma resposta mais rápida, ai elas pegam e recorrem ao feitiço. (Entrevista com Ellen, setembro de 2017).

Estariam então os clientes estão o tempo todo sob a mira de estigmas impregnados (GOFFMAN, 1988), que os condicionam a uma imagem única, os tornam estáticos, sem possibilidades de que o uso dos patuás se tenha uma outra justificativa senão o alívio do sofrer. “Quando as pessoas chegam elas já vêm desesperadas”, foi uma das frases que eu mais ouvi ao

longo do campo. Rosalina, filha de um ex-médium, hoje evangélico, e que entende bem sobre os patuás uma vez me disse que, nos tempos em que acompanhava os trabalhos de seu pai,

Quem fazia muito era mulheres que eram trocadas por outras, quando o marido ia embora, mas aí se tu fosses fazer e chegasse lá com o papai e falasse “fulano me largou” aí ele ia te indagar, ele ia ver o teu comportamento, aí se tu era brabo, ele dizia logo “tu tem que mudar!” e passava os produtos e tu usavas, aí se não funcionasse tu ia ter que fazer um trabalho no tambor e tal, porque isso significa que a outra tinha feito um trabalho mais forte que o teu... Eu tenho uma colega que fez, tinha 40 anos e fez pra ficar com um menino de 17... Ela ficou com ele por 7 anos... Mas isso é difícil de tu arrumares alguém que te diga que fez, porque as pessoas se privam de falar, elas sentem vergonha por terem tido que ir na macumba pra ter alguém... Que nem minha tia tava dizendo né, que eu falei “tia mas a senhora já fez?” aí ela disse “eu não, tu tá doida, é?! A pessoa que faz esses feitiços é porque ela tava desesperada já, é o desespero que faz a pessoa procurar”. (Entrevista com Rosalina, setembro de 2017).

O discurso sobre sofrimento nos parece estar o tempo todo mediado por moralidades, mas moralidades diferentes daquelas estudadas por Kelson Chaves (2010), que, enquanto observava os trabalhos de amor e dinheiro (dentre outros) num terreiro de umbanda no nordeste brasileiro, nos ensinou como os sacerdotes de umbanda e os visitantes que encomendam “trabalhos” lidam com os “dilemas morais de amor”, ou seja, em que medida escolhem eticamente interferir ou não na vida amorosa de outro e com base nas suas acepções morais.

Aqui, se observa que há uma moralidade que, muito embora na rede desta investigação seja pouco anunciada e questionada, é anunciada nas entrelinhas e produz estigmas.

“Ter alguém” pelas vias ditas normais é, antes de tudo, uma regulação nesta pequena cidade. Durante pesquisa de campo, pudemos observar o quanto “estar com alguém” me parecia ser um elemento de distinção entre aqueles que perfazem a cidade. Foram muitas conversas sobre amor entre pessoas desconhecidas que me contavam seus casos e como conquistaram seus parceiros “naturalmente”, enquanto conversávamos com Janaína, funcionária da cabana de Dona Zilda, ela nos dizia que

Estava bem sozinha, mas todo mundo fica falando, minha mãe toda hora me perguntando se eu não ia namorar, os amigos todos já estavam namorando, daí eu fui ficando com vontade também, e quando eu quis, não conseguia... Daí eu não fiz nenhum patuá desses não, mas eu tomei um banho de rosas vermelhas só mesmo pra ser notada [risos], daí quando deu assim um mês eu tava na praça com uns amigos e ele [o atual namorado] chegou e se apresentou, perguntou se a gente poderia se conhecer... Então eu tava até de boas, mas daí apareceu e a gente foi se conhecendo e tá aí, tem quatro meses já. (Entrevista com Janaína, setembro de 2017).

Esse desejo por amar e ser amada aparecia constantemente em campo e, por vezes, me despertava profundas reflexões sobre quem pode amar em Abaetetuba, por isso eu conversava muito com as pessoas para tentar saber o perfil dos clientes, eu queria entender melhor o que acontecia no tocante das relações amorosas em Abaeté e por isso investiguei a partir dos marcadores sociais da diferença de geração, raça, gênero e sexualidade. Tayana me explicou que

Tayana: Quem procura mais mesmo é as mulheres, a mulher pobre, a mulher rica, mas quem mais procura é a mulher tanto a mulher heterossexual como a mulher lésbica. Entre os LGBT quem mais procura são as mulheres lésbicas, né, e depois os homens gays. Por causa do sofrimento, os gays procuram muito por estes sortilégios... Assim, Bruno, desculpa, mas você é homossexual não é?

Bruno: sim!

Tayana: Então você me entende, homossexual sofre muito, principalmente trans-mulher e as mulheres também e a gente, principalmente homossexual é muito possessivo, não quer dar o braço a torcer, ou então por comodidade mesmo, né? É muito mais fácil tu voltar pra uma pessoa que tu já conhece do que superar o sofrimento e ir conhecer outra. São grupos que sofrem muito, Bruno, por isso que as pessoas procuram os patuás, os atrativos. Pessoas do meio gay recorrem muito a sortilégios, por isso. As lésbicas são as que procuram mais pois elas tem relacionamentos mais duradouros e complicados, né?! Geralmente elas acabam procurando mais mesmo. (Entrevista com Tayana, fevereiro de 2018).

Todos estes discursos sobre o sofrimento me fizeram refletir sobre o quanto a imagem dos clientes estava interessada não necessariamente a eles mesmos e à conformação das suas práticas, mas à forma como eles são entendidos pelo fazer social. O estabelecimento desse sujeito sofredor parece ir na direção de Robbins (2013), ou seja, o sujeito como aquele que sofre está posicionado a partir de um referencial moral/ético do outro de modo comparativo, o sofrimento opera como aquilo que há de comum em todos os seres humanos e perguntas (e respostas) como as de Tayana tornam essa percepção mais cristalina. “Bruno, você é homossexual? Então você me entende...”. Valendo-se da comparação, Tayana forja com que eu me veja no outro a partir de um caractere supostamente em comum: o suposto sofrimento causado pelos não amores de vidas (homo)afetivas, assim, sem que sequer a busca por um parceiro seja uma prerrogativa de Bruno, o sofrer também lhe fora partilhado.

Mais do que levar o “nativo” à sério, como nos sugeriu Viveiros de Castro (2002), é necessário enxergar no pensamento do “nativo” a potência da formulação de mundos em relação a si, mas também aos outros, o que, todavia, não implica em tomar o discurso sobre o sofrimento como algo inerente aos clientes e às suas relações, pois, até o momento, sequer os clientes se

configuraram, de fato, como nativos. Ainda não conseguimos acessá-los. A dificuldade no acesso nos fez por vezes encarar os clientes por uma imagem do sofrer, muito embora sem ignorar suas “capacidades de agir” – *agency* (GIDDENS, 2009), ante a uma estrutura que está o tempo todo sendo posta.

Foi a atenção às agências dos sujeitos que evitou que eu caísse naquilo que Robbins critica: o fato de que a antropologia, por vezes, opta por fazer suas análises sobre o sofrer, o que por vezes produz imagens que dificilmente podem ter mobilidade. O autor propõe que nossas abordagens se interessem por uma *anthropology of the good*, que não ignore o sofrer ou o que há de “ruim” sobre a forma como as pessoas vivem, mas que nos leve a pensar em possibilidades de esperança, que nos amplie as formulações imaginativas e sobre o futuro. Desse modo, ponto: que tal se, em que pese as imagens essencializadas sobre o sofrer daqueles que usam patuás, nós buscássemos aquilo que mobiliza os/as clientes para além do sofrimento?

O trabalho que se tem ao direcionar nossos olhos para além do sofrimento é o de, em primeiro lugar, compreender que o sofrimento também está presente na relação das pessoas com as quais conversei e não somente em discursos que as essencializam. Estão presentes, pois tratam-se de pessoas que, por vezes, estão, como trazem Veena Das e Deborah Poole (2004), às margens tanto daquilo que se consolidou enquanto estado, quanto daquilo que se convencionou chamar de amor dentro de uma estrutura altamente desigual. O cosmoerotismo amazônico pode ser encarado como um universo imerso numa “micropolítica emocional”, na “capacidade que as emoções têm de atualizar, na vivência subjetiva dos indivíduos, aspectos de nível macro da organização social” (COELHO, 2010 p.), ou seja, o que os indivíduos buscam ao recorrerem ao patuá está profundamente associado às regulações morais/sociais e de poder que envolvem a forma como determinado grupo vive. Se o viver está marcado pela necessidade de “ter alguém” e o oposto disso é “sofrer”. Há, de fato, algum sofrimento ali, seja no discurso, seja nas identidades, como nos colocou Tayana sobre a necessidade da população LGBTQIA+ recorrer aos sortilégios. Mas o que há para além do sofrimento?

Para responder a essa pergunta, a única formulação que visualizo é a de partir para o cotidiano, por uma ética do ordinário (DAS, 2015) acima do extraordinário, do que está na superfície. Cotidianos descolonizam, pois nos confrontam com a vida em suas ordens práticas, posicionando o outro a partir do seu viver-fazer. O cotidiano forja a alteridade entre aquilo que se julga bom ou ruim com a forma como cada um escolhe ou é mais ou menos condicionado a viver. Não daria para se valer do ordinário se não conseguíssemos atingir as/os clientes e suas possibilidades de imaginação sobre si, sobre o futuro, sobre o que está além desta clientela como “pessoas que sofrem, mas que também se agenciam” (DOMINGUES, 2019). Através

das/os clientes é que podemos, apesar do sofrer, compreender como as formulações sobre o viver partilham de outras posturas éticas.

Após várias tentativas, finalmente conseguimos entrevistar pessoas que assumidamente fazem ou fizeram o uso dos patuás atrativos. Seus discursos, motivações, relações com as “mirongas” variam de acordo com a pessoa, mas todas partilham de fatores comuns: um “presente ambivalente”, como nos ensinou Mark Harris (2006), sobre o que ele chamou de comunidades camponesas na Amazônia e as relações de poder. Acompanharemos brevemente a trajetória de três interlocutores e suas relações com os patuás: Ellen, Duda e Afonso.

Ellen foi uma das primeiras interlocutoras que conheci. Ela me foi apresentada como médium e, inicialmente, a entrevistei a partir do roteiro que havia definido para esse perfil de interlocutores, contudo, conforme fomos estabelecendo uma relação ao longo do campo, Ellen passou a me contar alguns de seus segredos (autorizados à publicação). Mulher cisgênera, negra, com mais de 40 anos, ela não vê esperanças no amor, acha “uma coisa muito forte”, não espera amar e ser amada por um homem, apenas pela mãe e por Deus. Mas já amou, amou muito. Amou tanto a ponto de querer aquele homem apenas para si: “homem não presta”, ela me disse:

Eu morava lá no Sul do Pará. Eu acho que ele foi o único homem que eu amei... Mas você sabe como é homem né, Bruno? Eu gostava tanto dele, que tive que fazer ele ficar só comigo (risos), assim, vou te contar... Eu me arrependo, sabe? Eu morava pra lá, e eu o amava demais, mas ele andava pulando a cerca, então eu transei com ele usando camisinha, peguei a porra dele na camisinha e fiz um feitiço embaixo da cueira, pode fazer, Bruno que tu vai ver! O pau do cara não sobe pra mais ninguém, só pra ti. Mas daí isso já tem mais de 20 anos, eu me arrependo porque eu precisei ir embora de lá, não tava dando certo, precisava seguir minha vida e vim embora, hoje eu nem sei se ele já conseguiu fazer o pau subir! [risos] (Entrevista com Ellen. Setembro de 2017).

Ao vir para Abaetetuba, por alguma decepção com o noivo em questão que não me foi aprofundada, Ellen deixou pra trás não somente um feitiço como castigo ao ex-noivo, mas também deixou por lá as ideias que tinha sobre o amor. “Hoje eu não acredito nessa história de amor, hoje eu gosto de transar, acabou ali, tomou um banho, se lavou e tchau”. A redefinição de suas ideias sobre o amor trouxe também outras práticas sexuais, mas também do uso dos patuás. Ellen não se vê como alguém que sofre por não ter um amor, afinal ela mesma ratifica que não o procura. Mas foi também ela quem me informou sobre boa parte dos estigmas sobre os usos dos patuás, o que nos fez ficar curiosos sobre o porquê que ela resistiu em dizer sobre o que já havia feito, ou faz. Percebi depois que, talvez, a associação fosse às suas novas práticas

de sexo casual. Em Abaetetuba, quando praticado por mulheres, o sexo casual é fortemente estigmatizado. Há uma forte associação das mulheres (e homens gays) que fazem uso de patuás com a prostituição, o que acaba por reprimir que as pessoas falem sobre o assunto, além do fator segredo: para funcionar, é preciso mantê-lo.

Ellen me contava que conseguia ter qualquer homem que ela quisesse nas palmas de suas mãos, “até quem não curte a parada”, disse ela quando nos contou que:

Pra curtir eu até faço, eu quero muito comer tal homem, ou quando eu quero ir pra um lugar e quero que todos me notem, ai eu vou e faço minhas rezas, uso meus perfumes do boto ou da pomba-gira e é dito e feito! Até o Tobias que é viadão eu já comi porque meu sonho era dar pra ele, e a gente foi pra festa e antes eu falei ‘é hoje que eu como o Tobias!’, dai de lá fomos embora e transamos, dai a gente ficou se curtindo por um ano, e olha ele é ‘pápápá’ só que todo mundo sabe que ele gosta mesmo é de liberar, né?! E ele ficava nisso, liberava por ai pros caras, mas também metia quando tava comigo, e ficou nisso um ano a gente se curtindo. Mas pra amarrar não faço, pois eu não sei se eu vou querer ficar com aquela pessoa pra sempre. Olha pro Mateus [homem com quem Ellen estava “ficando” no momento], eu só não faço porque eu não quero! Porque se eu quisesse ele estaria aqui na palma da minhamão! Se eu quisesse ele eu já tinha enchido um uruá com o nome dele, com mais um monte de feitiço, dai eu enterrava debaixo de uma planta pra deixar na entrada de casa, daí todo mundo que passar na minha porta vai estar pisando nele, humilhando ele. Porque eu já disse que se ele continuar fazendo isso comigo (eles estavam em conflito) eu vou deixar ele um canoa, só vai fazer o que eu quiser, e eu não tenho pena de homem. (Entrevista com Ellen, setembro de 2017).

Ellen utiliza os patuás atualmente não somente para reforçar o *Self* quando sugere que quer ser notada, ou seja, potencializar a forma como quer ser vista/sentida nos espaços, mas também para demonstrar poder durante os conflitos entre “curtição” com o “amor” que se nega a dar e receber de Mateus. Ellen demarca bem os traumas que tem com relação aos homens: “eu não tenho pena de homem”; e demonstra forte interesse em uma certa subversão de uma ordem de dominação altamente naturalizada, onde a figura masculina o papel de uma violência simbólica que subalterniza o feminino em detrimento do masculino como possuidor de uma primazia que se afirma nas estruturas sociais (BOURDIEU, 2007). A forma de subverter essa ordem, para Ellen, é utilizando um feitiço com o uruá para deixar o homem “canao”. “Canao”, no Pará, define alguém que não tem atitudes próprias, que necessita ser mandado, “remado” por uma mulher. Ser canoa é estar sob o domínio de quem a sociedade construiu como frágil, vulnerável, dócil. Docilidade esta que se constitui a partir da fabricação de corpos baseados na coação social, onde se modela e se faz obedecer o agir, o fazer, o ser, a fim de reforçar a dominação (FOUCAULT, 1997). Por vezes, pensamos se o patuá não atuaria também como um

panóptico foucaultiano, que está o tempo todo ali, estabelecendo a vigilância, rondando e detendo a possibilidade de, a qualquer momento, fazer “homens valentes” (tradução da palavra “Abaeté”, em tupi) se transformarem em canoas, cachorrinhos, patinhos. Afinal, é invertendo posições e tornando dócil que Ellen articula seus fazeres hoje, para (não se permitir – será?) amar. Os traumas do antigo relacionamento não me foram revelados, mas o que me foi revelado é sobre uma mulher cis negra estabelecendo suas formas de, segundo ela, (não) amar.

Duda e Afonso possuem parentesco (descobri em campo, de forma não intencional), e ambos já fizeram uso de patuás atrativos: sexo da bota, banhos, ervas, velas. Diferente de Ellen, eles não buscam dominar quem quer que seja, tampouco partilham da ideia de que um patuá é um segredo. Duda, uma mulher trans, negra e muito popular na cidade conversou comigo por bastante tempo, mas não demorou muito para me confidenciar a uma das razões pelas quais usou os patuás. Ela, tal qual Ellen, havia recém voltado para Abaetetuba: “voltei, pois, jamais conseguiria transicionar em Belém”, dizia. Em Abaetetuba, Duda viveu o universo da descoberta do seu gênero e conta orgulhosa que escolheu fazer sua transição no interior, não na capital, pois lá ela se sentia tolhida de ser quem era. Sempre muito atenta às artes, logo ingressou em grupos de danças, de folclore e em quadrilhas juninas. Foi no barracão da quadrilha que ela conheceu o grande amor de sua vida, cujo nome não me foi revelado por questões de ética da parte de Duda.

Foram meses de “amassos às escondidas” atrás do barracão, pois ele namorava uma “amapô” (mulher cisgênera). Quinze anos, descobrindo a si, com um enorme desejo de viver a cidade, apaixonada por um jovem comprometido. Essa era a Duda quando regressou à cidade, há três décadas. Entre o universo que descobrira, ser amada era o que a fazia querer continuar mais e mais na cidadezinha do interior onde “tinha preconceito sim, mas pelo menos todos me conheciam e conheciam minha família, aqui eu me sentia livre”. Foi quando seu amado a pediu em namoro: “tu jura que eu acredito que tu vai largar uma amapô para ficar com uma trans que ainda tá no início da transição e parece um viadinho?”, foi a sua primeira reação e ela mal conseguia acreditar quando, no mesmo dia, ele terminou com a garota com quem se relacionava: “Bruno, eu não tava acreditando nisso, a amapô veio pra cima de mim e eu dizia ‘não tenho nada a ver com isso nem eu tô acreditando, mana’ [risos] e quando eu vi a gente já estava morando juntos”.

Em nosso primeiro encontro conversamos por muito tempo antes de adentrar no assunto sobre os patuás e, quando esse momento chegou, Duda desmontou muito do que já havíamos “descoberto” ao longo da pesquisa de TCC e talvez tenha desmontado o próprio antropólogo:

As pessoas dizem que a gente usa os patuás pra amansar, pra trair, e tal... Diz que não pode contar para o parceiro... Mas quem sabe da nossa fé é a gente. Eu fazia banhos todos os meses: com chega-te-a-mim, chama, atrativo do amor, óleo da bota e por aí vai. Eu fazia pra mim e pra ele, ele sabia de tudo o que tinha ali e eu tomava os banhos e banhava a ele. Eu fazia isso, Bruno, pra eu continuar me sentindo gente, continuar sendo amada. Eu vivi um momento muito mágico, é muito difícil uma trans viver o que eu vivi. O fim pra mim foi quando a gente terminou, eu fiz de tudo pra dar certo, mas infelizmente um belo dia ele acordou e disse que não aguentava mais as piadas dos amigos, por ele estar há anos casado com “um viado”, porque pra eles eu sou um viado. Ele foi ficando frustrado, ele queria constituir família, e eu não tinha como oferecer isso a ele, então ele me largou e hoje é casado com uma amapô. (Entrevista com Duda, janeiro de 2019).

Logo retomaremos à Duda. Mas precisamos apresentar o seu primo Afonso, pois as histórias se entrelaçam de alguma forma. Afonso é homem, cis, gay, branco e que, assim como Duda, viveu intensamente a descoberta da cidade e de si, em épocas diferentes – eles possuem pelo menos 15 anos de diferença. Afonso descobriu cedo que era médium, contudo, o preconceito de seus pais era muito forte, não por ele estar se descobrindo afrorreligioso, afinal, a família é majoritariamente afrorreligiosa. O temor de sua mãe estava relacionado à sua sexualidade, devido às associações populares entre as religiões de matriz africana e a homossexualidade masculina. Entre incorporações no espaço público e desmaios frequentes, sua mãe finalmente se convenceu de que não poderia impedi-lo de se tornar filho de santo. Com o passar do tempo, ele se entendeu enquanto um homem gay e sua sexualidade voltou a se tornar um “problema”, dessa vez para a sua mãe de santo, que sempre alegava que ele estava impuro para participar das giras, o acusava de ter transado quando deveria estar de preceito, foi quando decidiu deixar o terreiro. Com os conhecimentos que adquiriu com sua mãe de santo, sempre que podia fazia simpatias com as/os amigas/os e, numa dessas, ele revelou algo que permite repensar os discursos que estagnam os clientes em imagens essencializadas:

Tinha uma amiga minha, a Lúcia, ela era trans, ela era a mais velha né, era a tia das bichas. Ela era pouco macumbeira [risos], daí ela morava do lado do matadouro, mas do outro lado era onde a gente também chamava de matadouro, mas de boy [risos]. Daí a gente ia pra lá e fazia vários banhos, colocava xiri da bota, tamaquaré... Ixi, um monte de ervas e a gente jogava em todo o matadouro, que era pros machos sempre aparecerem por lá pras gays e as travestis se fazerem [risos]. E olha, vou te contar, era tiro e queda! Ixi, a gente grelhava muito ali [risos]. (Entrevista com Afonso, janeiro de 2019).

Duda e Afonso, diferentemente de Ellen, deslocam os usos ditos tradicionais dos patuás atrativos em um outro movimento. Ambos partilham do grande desejo de viver a cidade, não

com o objetivo de seduzir alguém específico ou de dominar determinada relação, e sim para viver a diversidade sexual e de gênero. Duda via nos produtos uma forma de garantir o pleno exercício de sua cidadania, sobretudo quando diz que “fazia isso para me sentir gente”. “Gente”, aqui, mobiliza não somente aquela humanidade recuperada do que se depositou nos animais que compõem os patuás, mas uma esperança em garantir o pleno exercício de ser, na cidade que escolheu para transicionar, para viver em seu corpo, o amor de um homem. Contudo, se mostrou como algo que, tanto na cidadezinha quanto em outras cidades, é difícil para quem vive em seu corpo trans racializado, mas que ali se tinha ao menos a possibilidade de depositar no sagrado a imaginação de um mundo que lhe contemplasse. Afonso, por sua vez, mobiliza os patuás não para si, mas para viver e fazer a cidade, estabelecendo um espaço de socialidade LGBTQIA+, num terreno baldio que se configurou por muito tempo como um dos únicos lugares em que sua comunidade poderia ser livre para viver, nem que seja a ‘pegação’, num ‘matadouro’.

O que queremos admitir aqui é que há naqueles produtos em prateleiras tão bem organizadas e em lugares de ponto firmado muito mais do que atrativos turísticos comumente comercializados em Belém, na feira do Ver-o-peso, e muito mais do que um produto receitado por médiuns e proprietárias/os de cabanas para clientes que querem viver a sexualidade da forma como se imagina no senso comum, da forma como se está “prescrita”: homens passam em lugar x, mulheres no lugar y. Não, o que está posto é a capacidade de um objeto integrar trajetórias, realidades, cidadania, paisagem, cidade, socialidade. Por um lado, há mais do que um processo simples de conversão semiótica, como diria o autor abagetubense João Jesus de Paes Loureiro (2007), e mais que um processo de múltiplas mobilizações dos seus valores de troca signo (BAUDRILLARD, 1995), pois, muito embora o significado esteja dado implicitamente na comercialização, há outras elaborações acerca do signo (e o estabelecimento de significados que não estavam postos) que só podem ser traçadas na ação, modificando a história na prática (SAHLINS, 1990), no curso das biografias as quais coisas constroem no seu percurso (APPADURAI, 1990).

Há na construção da biografia do patuá uma série de associações que nos remetem à construção dos espaços e dos seres (humanos e não humanos) que os constituem (o objeto e o espaço), nos remetendo a cenários/paisagens – para usar o termo de Tsing – que remontam ou trazem à tona os materiais de uma Amazônia em constante movimento, traçando temporalidades que estão imbricadas entre tempos distintos. Johannes Fabian (2013) nos aponta que, ao longo do processo de consolidação da Antropologia, o tempo se estabeleceu como um movimento de distâncias e de diferenças, onde o observador vê-se num tempo distinto do “outro”. Essa

proposta advém desde os antropólogos evolucionistas que encaravam o outro “selvagem” também como uma forma de estabelecer as dicotomias do distanciamento entre quem estava posicionado em um tempo tido como universal. Posicionar tempos distintos a partir da diferença cultural posiciona o observador a olhares estatizantes e pouco coetâneos sobre o outro, implica em admitir, por um lado, um tempo centrado num projeto (europeu) de humanidade e, por outro, dicotomias que posicionam o observador no lugar de civil e o observado numa posição de incivil, estabelecendo normalidades e anormalidades (FABIAN, 2013; LANDER, 2005). O que propomos aqui é pensar a Amazônia a partir da coetaneidade, da experiência de tempos que se entrelaçam como parte “constitutiva da realidade social” (Fabian, 2013, p. 60).

Mark Harris (2006) definiu as comunidades camponesas amazônicas como vivendo presentes ambivalentes, nos quais esse projeto de modernidade se entrelaça com o que ele chamou de “tempo tradicional”. Se o presente é ambivalente, pensamos que há possibilidades de que o que se projetou sobre a Amazônia também nos desperte para o que está imbricado, numa perspectiva não linear de tempo, como Exu, “aquele que matou um pássaro ontem com a pedra que jogou hoje” (OLAIA, 2017). Um patuá não deve ser visto apenas pelas vias da tradição, pois corremos o risco de posicioná-lo vis a vis a outras perspectivas sobre o tempo, quando aquele objeto que construiu uma biografia está imerso a outros modos de habitar o mundo, de figurar as paisagens: que é boto, mito, rio, comunidade ribeirinha, mas também é cidade, centro comercial, mercadoria onde temporalidades distintas se encontram em um frasco de perfume e projetam espaços, tempos e formas diversas que se perfazem na ação, na prática, no coetâneo.

Estabeleço o que se entende como cosmoerotismo amazônico como uma forma de acessar o cosmos para a resolução dos problemas de amor e de sexo dos seres humanos, baseado em uma série de (micro)políticas entre humanos e não-humanos, mas também os humanos entre si. A partir dessas (micro)políticas, amplio a noção, pensando como uma categoria útil a análise do cotidiano. Para isso, foram averiguadas as distinções materiais entre os produtos comercializados nas cabanas e como eles são manipulados pelos humanos, mas também manipulam as suas práticas.

A compreensão do universo dos clientes e suas aspirações sobre os usos é o centro da análise, buscando distanciar-se de abordagens que essencializam práticas (e relações) e sujeitos a partir do tempo-espço. Somente o cotidiano e a coetaneidade podem ser capazes de emergirem as potências epistêmicas e imaginativas de mundos/realidades amazônicos/as em constante movimento que não podem ser vistos como essencialmente “tradicionais” e

propriamente “urbanos”, pois há nas interações entre os agentes muito mais do que tempos lineares, mas ambivalências.

Capítulo III

CARNES DE CAÇA: ANDANÇA E DESEJO NO NÚCLEO URBANO DE ABAETÉ

Pela estrada, resquícios de bauxita espalhados pelo ar transformam o verde da vegetação amazônica numa tenebrosa floresta vermelha. Cada folha daquelas árvores atingidas pela poluição atmosférica sinalizam os projetos de desenvolvimento para a Amazônia brasileira na conformação de suas cidades. O ônibus segue e, num mundo anterior à COVID-19, sem máscaras cobrindo meu rosto, os resquícios de óxido de alumínio adentram meus pulmões já acostumados com a mineração ao longo das vias que ligam Barcarena, cidade onde nasci e vivo há 27 anos, à Abaetetuba, cidade de onde partem as reflexões que aqui escrevo.

A viagem entre as duas cidades do Baixo Tocantins nos coloca diante de paisagens que posicionam a Amazônia em temporalidades não lineares onde, ao passo em que a materialidade da poluição atmosférica por bauxita vai ficando para trás, muitos caminhões se concentram no Trevo do Peteca, onde caminhoneiros com inúmeros sotaques desembarcam para fazer as refeições, dormir, descansar, beber ou buscar sexo entre as encruzilhadas e comunidades da proximidade, onde emerge a expressão da questão social consequente da implementação do Projeto Albrás-Alunorte em meados dos anos 1980, quando o caminho entre cidades começava a se tornar um grande polo industrial, deixando rastros de desigualdade e exploração.

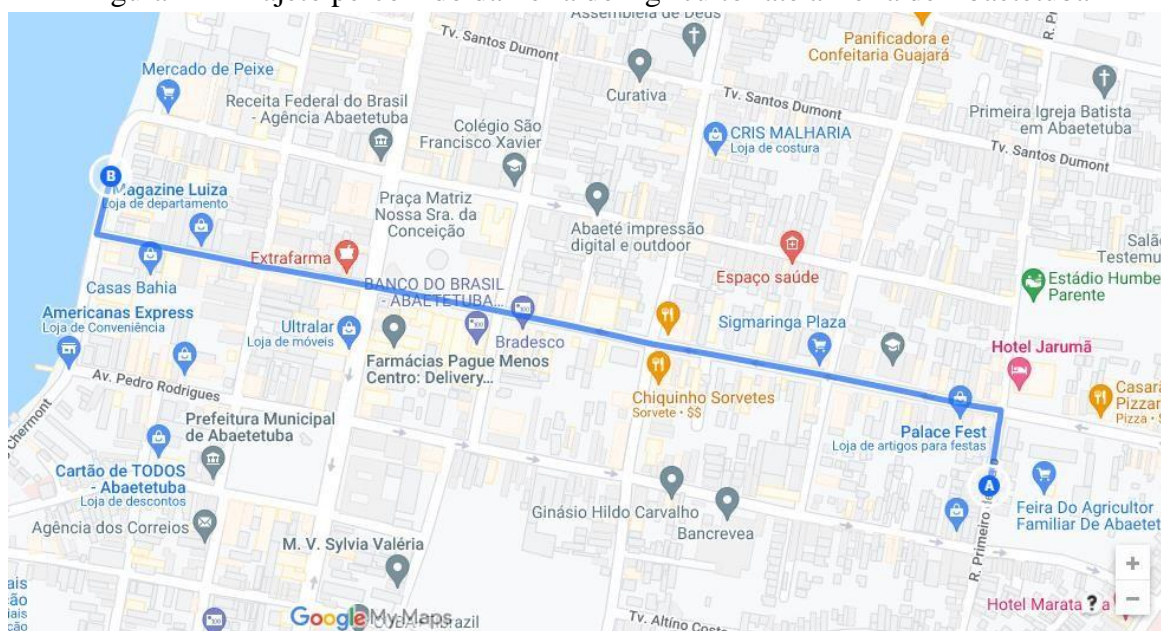
Sigo meu caminho com destino a Abaeté. Entre uma e outra empresa de capital estrangeiro, uma comunidade tradicional, assim é a Rodovia PA 151. A força do capital tenta a todo custo expropriar aqueles que da terra extraem seus alimentos, antes sem veneno, hoje com resquícios dos últimos vazamentos de rejeitos de bauxita e caulim. À direita vejo o sítio de meus avós, rememorando a infância debaixo das mangueiras ou vigiando a plantação de graviolas. A partir de pouco mais de dois quilômetros dali cessam as empresas de capital estrangeiro e dá-se lugar a Abaetetuba dos ramais da estrada, como são chamadas as muitas comunidades rurais ao longo da Rodovia que me leva à sede do município.

Somente após muitas comunidades rurais percorridas que é avistado o letreiro da cidade que dá aos turistas as boas-vindas, quando em seguida o ônibus adentra pelas vias municipais asfaltadas. Peço para descer na frente da Escola Cristo Trabalhador, onde contrato um mototaxista para me levar até a casa de minha prima, onde fiquei hospedado durante o período de campo. Esse é também o momento em que reencontro Edna, a prima que eu só a avistava vez ou outra até meus 11 anos, nos dias 25 de dezembro, quando comemorávamos o aniversário de meu avô no sítio em Barcarena. Edna mora na Ocupação da Ultralar, um antigo território ocioso que pertencia a uma loja de móveis e que foi ocupado pela população. É também uma

área da cidade considerada em expansão que, como em muitas cidades amazônicas, simboliza a distância em relação ao rio/orla da cidade. Os rios amazônicos tendem a sinalizar o início do processo de ocupação territorial em função da colonização e fluxos comerciais que se estabeleciam ali.

Aproveitei uma carona de moto com Edna até a Feira do Agricultor de Abaetetuba, onde encontrei Ramon, um companheiro do movimento estudantil e morador da cidade que se voluntariou para acompanhar meu campo, me apresentou lugares da cidade que eu ainda não conhecia e facilitou a minha interação com alguns dos interlocutores. De lá, saímos rumo à Beira, como é conhecida a Feira Livre às margens do Rio Maratauíra.

Figura 11 - Trajeto percorrido da Feira do Agricultor até a Beira de Abaetetuba



Fonte: Google Maps (modificado)

A Avenida Dom Pedro II foi a primeira rua na qual nossa caminhada foi possível, ela é uma rua extensa, com um grande tráfego e com muitas lojas. O varejo é a principal atividade econômica de Abaeté. A cidade é conhecida dentre as outras dez cidades da região do Baixo Tocantins como um importante centro comercial, sobretudo na categoria de vestuário. A região é considerada uma fronteira de expansão do capital, visto que seus afluentes possibilitam o escoamento da produção nacional aos mercados globais, sobretudo na América do Norte, Europa e Ásia, pelos portos de Vila do Conde e Itupanema (em Barcarena), administrados pela Companhia das Docas do Pará, Hidrovias do Brasil e Unitapajós. Há projetos de implementação de um porto na Bacia do Capim, em Abaetetuba, pela multinacional norte americana Cargill. A região apresenta, portanto, grandes movimentações econômicas, sendo considerada uma das

mais importantes do país em termos de escoação de insumos e geração de riqueza (HAZEU, 2015).

Na contramão dos grandes empreendimentos, há modos de viver pacatos, conectados com a ideia de natureza que por vezes não se apresenta de modo simétrico ou socialmente reagregado, nos termos de Bruno Latour (2012), ou seja, no fazer social a clássica dicotomia natureza *versus* cultura é constantemente demarcada pelos moradores, atribuindo domínios da natureza e domínios da cultura, lugares bem definidos aos humanos e aos não humanos, como também apontei em meu estudo anterior (DOMINGUES, 2019).

Ao longo do caminho não pude deixar de notar a constante presença de elementos tidos popularmente como da ruralidade circunscritos no fazer urbano: foram inúmeras menções ao miriti ou ao miritizeiro, palmeira abundante na cidade de onde tudo se aproveita: folhas e frutos servem para a confecção de poquecas – as iscas para a pesca do camarão, da medula do pecíolo da palmeira são extraídas as buchas para a feitura do brinquedo de miriti, o artesanato que leva o nome da cidade para todo o mundo. Seu tronco serve de ponte que liga as casas ribeirinhas à margem do rio, onde se atracam as canoas e rabetas (canoa motorizada), suas raízes e frutos que caem nas águas das comunidades de várzea produzem nutrientes para a alimentação do camarão e pequenos peixes.

O fruto também é altamente apreciado pelos abaetetubenses, que o consomem *in natura*, em vinho (um tipo de suco do fruto e não alcoólico) ou como mingau salgado, amplamente comercializado pelos mingauleiros de miriti, como são conhecidos os senhores e senhoras que vendem mingau à beira do rio Maratauíra e em diversos outros pontos da urbe (BARROS, 2013), fazendo com que esta palmeira possa ser considerada um “palmeira sociocultural”, nas palavras de Amarildo Ferreira Júnior (2017), uma vez que esta “assume importância social, cultural, ritual, econômica e simbólica [...], podendo, inclusive, contribuir para a definição da organização social de sociedades”.

Algumas esculturas que representam o brinquedo de miriti enfeitam a cidade ao longo do trajeto ao mesmo tempo em que servem de recreação (Figura 12), todas com representações ligadas ao cotidiano rural e/ou do trabalho, representando os brinquedos de miriti, que atualmente compõe o universo de representações sobre a cidade. Os brinquedos, como analisei em outro momento de minha trajetória, são elaborações criativas que retratam o mundo rural/ribeirinho amazônico, mas também com grandes adaptabilidades aos contextos globais e midiáticos (DOMINGUES, BARROS, 2015, DOMINGUES et al, 2016; FERREIRA JUNIOR, 2017).

Figura 12 - Brinquedos de miriti. a) Personagens; b) Casa ribeirinha; c) Artesão em exposição; d) Embarcações; e) Artesã em exposição; f) Artesã no processo de fabricação dos brinquedos



Fonte: acervo pessoal

Figura 13 - Escultura de miriti em praça pública da cidade de Abaetetuba



Fonte: acervo pessoal

Os artesãos de brinquedo de miriti foram caracterizados por Ferreira Júnior (2017) como “Entalhadores do Efêmero” porque captam a efemeridade da vida que por vezes se perfaz numa intensificação da infância a partir das memórias dos artesãos, segundo o autor, “o estilo que possuem para essa forma de criatividade e habilidade populares, caracterizada pelo ‘tempo comprimido’ da infância, o que intensifica a infância na criança enquanto refaz no adulto o tempo psicológico dessa fase da vida”, estando em consonância com o que nos sugeriu João Jesus de Paes Loureiro ao dizer que há no processo de transformação de um signo em materiais artístico-culturais em Abaeté a conversão de sentimento em forma, “o sentimento de infância. Epifania numinosa do ser criança. A presença de uma presença na criança. A presença de uma ausência que se faz presente no adulto” (LOUREIRO, 2012).

Enquanto caminho pela cidade com a câmera na mão, fazendo jus à etnografia de rua (ROCHA; ECKERT, 2003) deixo-me envolver pela atmosfera local e pelos pueris brinquedos de miriti, sem preocupação com um referencial fixo, um destino. Ouço, ao longo do trajeto, não somente as canções que tocam nos rádios - geralmente música regional ou que remetem ao sentimento de saudades, seja de alguém ou de um lugar. Muitos sons que ali se formam são também provenientes do agitado comércio de rua, das interações entre vizinhos, os sons dos carros e das infindas motocicletas que transitam pela cidade, entre um e outro singelo toque de campainha de bicicleta, meio de transporte que já foi uma das principais imagens do lugar nas décadas de 1980 e 1990, elemento substituído ao longo dos anos 2000 pela motocicleta.

A mudança entre estes meios de transporte é apontada facilmente pelos moradores da cidade como advinda da mobilidade social dentre muitas famílias brasileiras entre 2003 e 2014, com políticas sociais que possibilitaram a aquisição de novas ferramentas de trabalho, dentre as quais a motocicleta, visto que é para este fim que tal veículo é geralmente adquirido. São centenas de mototaxistas, entregadores, pessoas indo para os escritórios e lojas, sobretudo porque não há circulação de transporte coletivo na cidade. O caótico vai e vem de motos aceleradas contrasta com as esculturas de miriti que remetem à calma do trabalho rural.

Me parece que o contraste entre a intensificação dos estímulos nervosos, como diria George Simmel (1995) e as tradições do mundo rural estão o tempo todo em um movimento de encontro e desencontro no cotidiano da urbe. Enquanto as estradas e ramais de terra-firme vistos de dentro de um ônibus dão a primeira imagem da cidade como rural, o núcleo urbano anuncia o cosmopolitismo, com lojas israelenses, restaurantes árabes, um fluxo urbano intenso, uma elite econômica majoritariamente comercial, em contraste com a retomada das referências as estradas e o anúncio de que o encontro com os rios se apresenta: muitos empreendimentos que carregam a alcunha de “ribeirinho”, “das ilhas” ou aludem ao miriti (Figura 13).

Figura 14 - Farmácia "das ilhas", alcunha tradicional em diversos estabelecimentos comerciais em Abaetetuba.



Fonte: acervo pessoal

Seguimos caminhando pela cidade e adiante avistamos a Catedral de Nossa Senhora da Conceição, a padroeira da cidade de Abaetetuba. A igreja é um símbolo da cidade não somente pelo fato de que o Círio de Nossa Senhora da Conceição parece fomentar o constante encontro entre as comunidades que a compõem, mas por ser um dos principais elementos da fundação mítica do lugar. Segundo Paes Loureiro (2005), há a crença de que nas profundezas subterrâneas da igreja a cabeça de uma cobra grande, que de tão gigante, seu rabo está abaixo da Ilha da Pacoca e que há no mito um constante medo: o medo do movimentar da cobra grande pois, quando acontecer, a cidade irá para o fundo.

O fundo é o lugar dos encantados segundo a cosmologia amazônica. Raymundo Heraldo Maués (1995) e Mark Harris (2004) nos ensinaram que a concepção de mundo para os amazônidas é tridimensional, onde o mundo dos humanos estaria interligado pelo céu (o lugar do espírito) e pelo fundo (o lugar dos encantados). As ligações humanos-céu-fundo são tão importantes na cidade, que há em uma de suas principais vias uma escultura de miriti em formato de cobra grande (Figura 15).

Figura 15 - Escultura da Cobra Grande, feita de Miriti, na região central de Abaetetuba.



Fonte: acervo pessoal

Em 2014, quando uma erosão atingiu um bairro às margens do Rio Maratauíra, engolindo dezenas de casas e deixando 67 famílias desabrigadas muito se especulou sobre o movimento da cobra grande, muito embora a razão seja o adensamento populacional às margens do rio, por pessoas que necessitavam de moradia e viram nos bairros periféricos à beira do rio a oportunidade de um teto. Mais do que uma consequência cosmológica, a erosão do Bairro São João denuncia as muitas ausências de políticas públicas enfrentadas pelo povo abaetetubense.

Conforme seguimos a caminhada e nos aproximamos do centro comercial às proximidades do rio, percebo que essas ausências são muito presentes, como denunciou um feirante ao me ver com uma câmera na mão: “aqui meu filho!! Aqui!! Filma isso daqui! Joga no Face pra todo mundo ver o que o Chita [ex-prefeito] faz com os trabalhadores aqui da área da farinha!”, apontando para a grande quantidade de lama debaixo de sua banca de farinha (Figura 16).

Figura 16 - Área da farinha, na Beira de Abaetetuba



Fonte: acervo pessoal

Ou quando percebo que há nos estabelecimentos destinados ao atendimento da população ribeirinha, em sua grande maioria situados às proximidades da beira, a homogeneização de serviços essenciais, sem considerar as particularidades e distâncias de cada ilha. Alguns serviços como acesso à fármacos, serviços médicos, educação de nível médio estão majoritariamente no espaço urbano, não nas ilhas, fazendo com que seja necessário o deslocamento para a cidade caso queiram ter acesso à educação e saúde, serviços públicos que os movimentos sociais do campo há anos demandam que sejam ofertados em suas localidades. Seja ainda quando observo que a imensa maioria dos clientes das bancas de carnes na Beira (não no mercado de carne) são pretos e pobres que, para terem acesso à carne, compram em barracas sem as devidas condições sanitárias, expostas fora de câmaras de resfriamento por longas horas onde moscas sobrevoam e pousam e, conforme o tempo passa e as carnes se aproximam do total vencimento, os preços também são barateados. Sem dúvidas, há no comércio dessas carnes fatores culturais da feira livre, mas que não devem ser reduzidos ao âmbito da cultura.

Em frente das bancas de carne, alguns pontos para a comercialização de salgados e bebidas alcoólicas, frequentado majoritariamente por homens, sobretudo trabalhadores da feira, barqueiros que bebem enquanto aguardam os moradores de sua comunidade para o retorno de um dia de comercialização nas feiras, ou ainda aqueles que lá estão desde a noite passada e assistiram o nascer do sol tomando cerveja às margens do Maratauíra. Os barcos, canoas e rabetas que transportam os moradores das ilhas amontoam-se às margens do rio entre um e outro posto de gasolina fluvial (Figura 17).

À época da pesquisa de campo, a beira passava por um processo de revitalização e construção de uma orla para que o local passasse a ser destinado não somente às sociabilidades do universo do trabalho dos feirantes, bares etc, mas também um espaço público de sociabilidade, com bancos para conversas enquanto se faz observação do rio e do vai e vem de rabetas que transitam entre a abaeté urbana e a abaeté das ilhas, sobretudo para a utilização do local não somente em horários comerciais, visto que a ausência de iluminação e de estruturas que permitissem a socialização em outros horários intensificavam a violência urbana e o uso de substâncias psicoativas no local, segundo os moradores. Por conta da obra, o local estava repleto de tapumes, que impediam a visualização de parte do rio e faziam com que os feirantes se alocassem em lugares distintos dos que tradicionalmente ocupavam (Figura 18).

Figura 17 - Região do porto da Beira



Fonte: acervo pessoal

Figura 18 - Locações improvisadas dos feirantes durante as obras na Beira



Fonte: acervo pessoal

Junto a Ramon, sigo caminhando pela beira, entre vendedores de camarões e caranguejos, que praticam chacotas entre si, em tons de brincadeiras uns profere xingamentos e palavras que na língua portuguesa são consideradas ofensas aos outros, enquanto clientes e transeuntes caem às gargalhadas. As jocosidades são principalmente relacionadas à rivalidade clássica do futebol paraense, Paysandu contra Clube do Remo, mas também ao universo da masculinidade, quando chamam uns aos outros de cornos, fazem associações sexuais, ou piadas dos feirantes aos transeuntes homossexuais ou trans quando esses estão no espaço da feira, ou relacionam as brincadeiras às características físicas dos clientes e transeuntes. Minha presença, inclusive, com a câmera nesse espaço foi logo associada a essas “brincadeiras”, seja pela minha orientação sexual que no contexto em que estava era facilmente lida, seja por na ocasião eu estar com os cabelos descoloridos e *piercing* no septo.

Notei, no entanto, que as pessoas homossexuais, trans ou cuja estética difere da convencionalmente reconhecida em um espaço de feira livre do interior da Amazônia não costumam demonstrar incômodo com as jocosidades, algumas entrando inclusive na “brincadeira”. Eu mesmo não me importei com comentários e por vezes apenas ria e

cumprimentava, e logo recebia de volta os cumprimentos, seguidos de uma exclamação: “brincadeira, meu patrão!”.

Lembrei de quando empreendi pesquisa junto aos artesãos de brinquedo de miriti e ouvia relatos sobre o quanto sentiam saudades de quando confeccionavam brinquedos no mesmo barracão, uma “saudade de quando a gente se reunia pra fazer o brinquedo, comer peixe com xibé e falar putaria”, e penso que essas associações sexuais, as jocosidades com as sexualidades ou com as relações afetivas acabavam por ser uma parte de grande importância no processo de socialidade do trabalho e que o não incômodo por parte das pessoas externas a esse contexto por vezes representa um certo entendimento desse processo, mas, ao mesmo tempo, é uma forma de não adentrar em conflitos num espaço marcado pelas jocosidades sexuais por parte de pessoas que no jogo das relações com a norma se situam numa perspectiva dominante.

Sigo em direção ao mercado de peixe, mas antes noto a presença da comercialização de carnes de animais exóticos, como a Mucura (*Didelphis marsupialis*), a Capivara (*Hydrochoerus hydrochaeris*), a Paca (*Cuniculus paca*), e o Tatu (*Dasytus sp.*), que são levados até a cidade por moradores das comunidades ribeirinhas e de terra firme, que, por serem comunidades tradicionais podem realizar a caça em seu território. Ainda que a comercialização seja ilegal, não é difícil encontrar tais carnes na beira, comercializadas de modo salgado ou mesmo fresco. Essas carnes são apreciadas não somente pelos ribeirinhos, mas também pelos moradores do núcleo urbano, que se dirigem à feira para a aquisição, mostrando uma forte relação com os hábitos tradicionais de comer na Amazônia, mesmo em contexto de urbanidade.

Seguindo, mais alguns bares, tabernas e lanchonetes dispostas logo a frente do mercado de peixe, onde o clima de descontração é mais contido do que na feira ao ar livre, mas ainda está presente. Ali entre os trabalhadores prevalece a presença masculina, enquanto entre os clientes é mais forte a presença feminina. Muitos dos peixeiros que ali trabalham atuam de forma tradicional, há muitos anos comercializando pescados no mesmo box. Aliás, não só no mercado de peixe, mas em toda a beira, há aqueles vendedores conhecidos e queridos pelos clientes, que se dirigem especialmente às suas barracas em razão de uma tradição familiar de comprar sempre com os mesmos vendedores. No mercado de peixe isso se acentua, seja pela idade dos peixeiros, seja pelos seus nomes escritos nos boxes e nos aventais, seja pela fotografia de do proprietário do box 30 em seus anos de juventude – registro impresso e afixado atrás de seu balcão de atendimento (Figura 19).

Figura 19 - Box 30, no mercado do peixe de Abaetetuba



Fonte: acervo pessoal

Saindo do mercado de peixe, Ramon me aponta a uma mulher que caminhava pelas ruas do comércio abaetetubense: trata-se de Duda Nereide, a quem dedicarei um capítulo desta dissertação, e a quem meu amigo logo sugeriu que eu conversasse. Me disse que Duda é muito famosa na cidade, é uma *Digital Influencer* de Abaetetuba, conhecida por sua atuação histórica no movimento LGBT, mas, sobretudo pelas danças e por ser a “verdadeira colecionadora de títulos da quadra junina”, muito embora sua presença nas redes sociais tenha sido marcada, naquele momento, pelo vazamento de áudios cômicos dos seus grupos de amigos no Whatsapp. Alguns deles, embora em tom de brincadeira, reivindicavam o respeito à sua identidade de gênero. Observo de longe o movimento de Duda pelo centro comercial e percebo que as brincadeiras e jocosidades que vi na beira se repetiam com a rainha das quadras juninas, ao passo em que ela reagi acenando com as mãos, jogando beijos ou devolvendo os comentários.

Retornamos por dentro do comércio, digo, as principais ruas comerciais de Abaetetuba, com o objetivo de observar as cabanas ali de perto, passamos por duas, mas não entramos, apenas observamos o movimento e o fluxo de clientes e seguimos em direção ao fim da feira para fazer fotos do rio Maratauíra e depois apanhar um mototáxi para o retorno. As motos e os

mototáxis são atualmente o principal meio de locomoção em Abaetetuba. (Figura 20; Figura 21)

Figura 20 - Fila de mototaxis nas proximidades da Beira de Abaetetuba



Fonte: acervo pessoal

Figura 21 - Trajeto feito de mototaxi nas ruas de Abaetetuba



Fonte: acervo pessoal

As ruas, embora com boa sinalização de trânsito e semáforos, possuem um fluxo de trânsito caótico, os semáforos somente são respeitados pela grande maioria da população quando há a presença dos órgãos de trânsito e é comum que motociclistas, mototaxistas e passageiros estejam sem capacetes de segurança nas motocicletas. Durante o período em que circulava de mototáxi pela cidade, não utilizei o equipamento de segurança, na maioria das vezes por este não estar disponível, algumas por simplesmente ter me habituado a andar de motocicleta sem capacete na cidade. Menciono esse fato pois me parece que pela configuração urbana e pela grande quantidade de motocicletas nas ruas, se convencionou a não seguir tal regra de trânsito, pois é difícil a fiscalização e há o entendimento de que sempre se está indo “bem ali” e que o equipamento de segurança é para distâncias maiores, para fora da cidade ou das zonas de proximidade. Além disso, a presença de carnes de caça na beira, à luz do dia e com placas de identificação dos animais também denotam irrelevância de algumas leis nas práticas cotidianas.

Percorro as ruas de Abaetetuba na garupa de um mototáxi sentindo o vento passar pelas minhas orelhas e cabelos, já não tão assustado com o trânsito como fiquei quando realizei a primeira etapa de campo, ainda na época da graduação, quando trafegava pelas ruas e avenidas de Abaeté numa bicicleta. Noto bares, casas noturnas e restaurantes e pergunto ao Ramon, no mototáxi ao lado, qual nossa programação para a noite. Tomar um caldo no estabelecimento de um amigo dele. Fico empolgado, pois adoro caldo de caranguejo e seria uma oportunidade para conhecer melhor a noite abaetetubense.

Ao chegar no local, encontro Ramon e um amigo sentados no canto da casa de caldos, fui apresentado ao seu amigo e seguimos conversando e aguardando os pedidos, quando recebo uma mensagem no Grindr, mas decido ignorar. Trocamos ideias e eu expliquei melhor a Ramon o que eu ensinava com minha pesquisa. Mostrei, na câmera, as fotos que havíamos feito durante o dia e disse que gostaria de fazer um *tour* noturno, com ou sem ele, e aceitava recomendações. Ele me explicou que aquele não era o melhor dia pois estávamos em uma quarta-feira e que seria melhor que eu saísse na sexta ou no sábado, dias de maior movimentação nos bares, casas noturnas e afins e me convidou para ir na sexta-feira em uma festa de Adriano Crococá, famoso promotor de eventos do Baixo Tocantins, mas me alertou que contatos para entrevistas sobre o tema que pesquiso seriam difíceis naquele espaço pois haveria muita gente e estariam todos muito mais interessados no “rock doido” do que por conversas. Decido não ir à festa de Crô, tanto pelas estratégias que defini com Ramon, quanto pelo fato de que começaria muito tarde e eu havia combinado de na manhã seguinte ir a um balneário para sondar interlocutores.

Quando saímos do estabelecimento em que estávamos, Ramon me ofereceu uma carona em sua motocicleta, enquanto seu amigo foi em uma moto própria. Passadas algumas ruas dali, ambos buzinaaram para um rapaz muito alto, com um andar desajeitado andando na rua. Olhei curioso para saber quem era e percebi que se tratava do rapaz que me enviara mensagens no *Grindr* mais cedo, então comentei: “ih, rapaz, esse homem me chamou no *Grindr* agora mesmo!”, foi quando ouvi risadas por parte do amigo de Ramon, que é LGBTQIA+, e perguntei “qual o papo?”. “Essa fresca tá no app é?!” retrucou Ramon. “Ele é uma figura, a cidade toda conhece ele”, disse seu amigo logo em seguida. “Não sei se ele usa essas paradas aí que tu queres saber, mas se tu quiseres mais fresco pra tua pesquisa já responde ele no Grindr, ele é muito gente boa”.

Ramon e eu somos amigos há anos. Ele se afirma heterossexual e, por isso, palavras como “fresca”, “fresco”, me intrigavam, pois, embora eu seja uma bicha interiorana, de uma cidade ao lado de Abaetetuba, as formas de socialidade LGBTQIA+ que fui inserido e os espaços pelos quais reconheço minha sexualidade se deram sobretudo no meio urbano e de grandes cidades, entre Belém e Porto Alegre, e sempre me colocaram que tais palavras, vindas de um heterossexual, soam como preconceito, xingamento. No entanto, conforme convivía com Ramon, notei que naquele contexto tais palavras tinham outra conotação, demonstrando por vezes intimidade de uma forma até muito espontânea.

Meu amigo é jogador de vôlei e o time em que joga é composto por muitos homens não heterossexuais cujas formas de tratamento em campo são marcadas por palavras como “fresco”, “fresca”, “gay”, “bicha”, “mana”, “viadinho”, além de muitas palavras em Bajubá, como ekê, arô, amapô, guanto, entre outras, as quais Ramon também utiliza para a sua comunicação com pessoas LGBTQIA+. Fui notando isso ao longo da relação, mas também a partir da observação de outros espaços de sociabilidade em que embora não tenham sido pensados para a população LGBTQIA+, são marcados pela sua presença.

Para evitar tirar conclusões errôneas ou que pudessem estar mascarando o preconceito de alguém com quem tenho um relacionamento de amizade, cheguei a perguntar para Davi, quem me acompanhara em outro momento do campo e interagira com Ramon, como ele se sentia com o uso dessas palavras, tendo ele me respondido que achava normal, que esta é a forma como eles se comunicam mesmo e que a maioria de seus amigos são heterossexuais e também tratam-se assim. Davi apontou que se sentia até mais protegido com os amigos heterossexuais, pois, por diversas vezes em situações concretas de homofobia em festas e demais espaços de sociabilidades, foram eles quem saíram em sua defesa. Para Davi, o que vale é a relação estabelecida, não as formas de tratamento.

Mais tarde, com o advento da pandemia de COVID-19 e meu retorno para Barcarena, foi a primeira vez que pude viver a minha sexualidade na cidade, visto que meu *coming out* se deu na faculdade, em Belém e no trânsito entre grandes cidades. Pude então compreender melhor o que Davi apontava sobre as formas de tratamento de Ramon, pois aqui pude me relacionar em espaços de sociabilidade não exclusivamente ou não preparados para o público LGBTQIA+ e entendi que as relações de amizade, pessoalidade e vizinhança se posicionavam acima das relações entre sexualidades divergentes e que a forma de tratamento me parecia muito mais uma maneira de marcar uma distinção com base na norma e estabelecer com ela sociabilidades do que de rechaçar a presença ou identidade.

Esses momentos no campo me faziam refletir sobre o quanto que a norma perfaz as relações tecidas na cidade e o quanto o referencial sobre as pessoas LGBTQIA+ ainda é dominado pelas imagens e linguagens criadas pela cisheteronorma. Embora haja interação entre as identidades sexuais e sentimentos de amizades, envolvimento afetivos, a linguagem prevalente é aquela permeada pela norma. Ainda assim, a presença do Bajubá no processo de comunicação das pessoas cisheterossexuais com as pessoas LGBTQIA+, aponta certa negociação entre as identidades, que talvez seja desigual, mas que também aponta as agências cotidianas da população LGBTQIA+ desse pedaço de Amazônia.

Tal relação com a norma me remeteu também à minha pesquisa de TCC, que ofereceu condições para o desdobramento deste trabalho, visto que as formas como os produtos oriundos da biodiversidade amazônica para o amor e para o sexo também partem de um universo construído pela norma: o sexo da bota, por exemplo, deve ser utilizado por mulheres para atrair homens, mas é também indicado a homossexuais masculinos em busca de parceiros sexuais. A associação que se faz do uso, portanto, baseia-se no uso de uma genitália animal fêmea, para atrair um parceiro sexual do sexo oposto ao do animal, mesmo que tal associação seja feita a partir dos mitos e lendas envolvendo a figura do boto na Amazônia, tais mitos se situam numa lógica binária e genitalista, como me sugeriu Dênis em campo:

Dênis: Você sabe a lenda da bota como aconteceu?

Bruno: Da bota não, só do boto.

Dênis: Como é a do boto?

Bruno: Um boto que se transforma em homem bonito que vai para as festas namorar as meninas ribeirinhas...

Dênis: Não, não! Esse é um sentido folclórico do boto, o boto é um encantado, ele vai nos terreiros de mina, ele é uma entidade, meu pai mesmo ele recebe o boto branco... [...] Tem também a outra lenda folclórica de que um pescador esticou sua rede assim, no rio, e aí uma bota ficou presa lá na rede... Quando ele foi tirar, ele viu que o sexo da bota era idêntico ao da mulher e ele resolveu

ter relações com a bota e ele morreu em cima dela de tão gostoso e tão parecido que era (Entrevista com Dênis, setembro de 2017).

Em contrapartida, as associações feitas para o uso de produtos contendo a vagina da bota, quando para homens que buscam homens também se baseava na lógica de “incorporar” o poder da vagina das botas para as relações homoafetivas, partem do princípio binário de gênero. Se homem, portanto, a vagina o atrai, independente das práticas. Associando tanto as discursividades presentes nas relações entre homossexuais identitários e heterossexuais na cidade, noto que, embora haja um referencial normativo imposto por uma concepção binária de ser no mundo, há possibilidades de fissurar a norma, estabelecendo outras práticas, usos e regulações sociais e isso se desvela nas éticas dos espaços de sociabilidade mistos, nas formas de se comunicar e estabelecer amizades, nos usos de patuás. O que se considera nessa relação é tanto o binarismo de um mundo generificado, mas também as cosmologias e ethos de um mundo amazônico.

3.1 “CAÇAR COM O PERFUME ATRATIVO TRAZ AQUELE AXÉ QUE FALTA”: PERAMBULAÇÕES URBANAS E COSMOEROTISMO

Quando avistei Legal pela primeira vez, ele andava por uma rua escura, com alguns pontos de luz em postes cujas lâmpadas somente iluminavam poucos metros num perímetro de asfalto. Não imaginava, porém, que caminhar pelas ruas agitadas de Abaetetuba era o principal passatempo de meu mais novo interlocutor, que me chamou atenção não somente por ser adepto ao uso de produtos oriundos da biodiversidade para o amor e sexo, mas por ter uma profunda conexão com as ruas da cidade.

Legal era aquele jovem que avistei com Ramon e seu amigo, mas cheguei até ele a partir de Tayana, primeira de minhas interlocutoras. Ele foi o único cliente que ela me indicou para conversar, alegando que ele não via problemas em contar sobre o uso dos produtos preparados exclusivamente para si. Ela me passou seu número de WhatsApp e me disse que, ainda naquele dia, ele havia ido buscar uma encomenda. Um perfume atrativo.

Quando o contactei, de imediato recebi um retorno e marcamos uma conversa. O recebi na casa de minha prima e, quando chegou próximo ao local combinado, Legal me notificou via Whatsapp, ao passo que fui para a rua aguardá-lo na frente de casa. Enquanto eu abri o portão já escutava gritos de vizinhos de minha prima: “Legaaal! Legaaal! Ê, Legal!”

Fiquei curioso e ao mesmo tempo achei engraçado todo o alvoroço popular com a chegada do interlocutor. Notei que ele não se sentia incomodado com as manifestações, pelo contrário, acenava, sorria, perguntava como as pessoas estavam se sentindo. Ao se aproximar de mim, comentei:

Bruno: Popular, hein, Legal? É sempre assim por onde tu passas, todos esses fãs?! [risos].

Legal: Ah, todo mundo me conhece, conhece minha família. Sou muito alto, não dá pra se esconder (risos). Mas tem muito da minha humildade também, eu falo com todo mundo, respeito todo mundo. Eu já dancei, sou atleta de handebol representando a cidade, então todo mundo conhece... (Entrevista com Legal, janeiro de 2020)

Nas suas andanças por Abaeté, Legal viaja num universo de memórias do lugar. As casas hoje cercadas por grandes muros de concreto o fazem lembrar de um tempo em que os muros inexistiam e em que se podia brincar livremente com seus amigos, transitando entre os quintais. Ali, as memórias navegam pelas brincadeiras pueris de menino do interior, subindo em árvores carregadas de frutos. Goiaba, com bicho e tudo. Brincadeiras de pira-se-esconde, pira-garrafão, futebol, tacobol e... A descoberta do corpo e da sexualidade, percebendo o que eram “coisas de menina e coisas de menino”, que “menino gosta de menina e menina de menino”, algo que o deixava confuso sobre seus comportamentos, gostos e desejos.

Descobri minha sexualidade com uns 8 anos, a partir do gostar. Eu via meninos e eu gostava, achava bonito, queria que fosse namorado. Depois com uns 10 anos, brincando nos quintais, com outros meninos, eu comecei a sentir. Sentir toque, penetração. E acontecia nas brincadeiras, de casinha, atrás das bananeiras... (Entrevista com Legal, janeiro de 2020)

Beijar escondido os meninos da rua durante algumas das brincadeiras, nas quais os pré-adolescentes que já sabiam que Legal “curtia” brincar com toques e carícias não deixavam de chamá-lo. Acariciar, roçar, punhetar faziam parte de “brincadeiras” apontadas por Legal e que eram parte de um universo secreto de meninos brincantes nos tradicionais quintais-florestas daquela Abaetetuba pueril e onde as divisões individuais do território não eram enfatizadas.

Na adolescência eu já tinha aquela coisa de namorar, de me apaixonar, eu olhava os meninos e dizia que eram meus namorados. Queria muito namorar, me envolver... Eram todos rapazes ali da rua de casa mesmo, hoje são todos casados com mulher, nem sei se eles ainda curtem, mas eu acho que se um dia a gente se encontrar ainda poderia acontecer, já que tem toda a coisa da infância, de ser o primeiro. Também pelo fato de a gente se conhecer, ter uma relação de confiança, que tinha muito isso na época, eles ficavam comigo

porque eu era da rua da casa deles, a gente convivia e isso gerava uma segurança, eles sabiam que ninguém ia falar nada pra não estragar... Assim... A convivência né. (Entrevista com Legal, janeiro de 2020)

Ele sente saudades desse tempo e rememora cada detalhe durante suas andanças. Seu destino depende de sua rotina: visitar amigas, ir ao trabalho, retornar para casa, ou simplesmente vagar pelas ruas em busca de flertes e conversas aleatórias, mas a caminhada é a sua prioridade, mesmo para manter a forma devido a profissão: professor de Educação Física.

A escolha de sua profissão está profundamente relacionada com sua infância e adolescência, seja pela prática de esportes, mas sobretudo pela dança. Fez balé e disputou os tradicionais concursos de quadrilha junina do Baixo Tocantins, algo que o acompanha até os dias de hoje, mas atualmente só participa de competições quando há premiação em dinheiro, visto que almeja recompensar os investimentos feitos para os concursos, como roupas e acessórios para a montagem dos figurinos.

Hoje eu só me monto se eu ver que tenho condições de ganhar o prêmio em dinheiro, é muito investimento... E eu me monto de miss, então é muito gasto, porque eu sou homem 24 horas do meu dia, só fico feminino nas montações e daí cada montagem tem que fazer uma roupa, comprar acessórios, maquiagem, sapatos. É um investimento que sai caro se não tiver um retorno. Por eu ser bem popular, eu consigo patrocínio também, mas daí tem que ir atrás dos patrocinadores com antecedência. (Entrevista com Legal, janeiro de 2020)

Atualmente tem maior participação na quadra junina como jurado técnico dos concursos de miss, tanto pela sua experiência artística, quanto pela atuação profissional. O trabalho é, para Legal, ao mesmo tempo que empoderador por permitir sua autonomia financeira, um lugar onde alguns preconceitos são percebidos.

Ainda tem muito preconceito, eu percebo muito, mas eu tento sempre mostrar irrelevância. Eu já conquistei meu lugar na sociedade, tenho minha formação, tenho meu emprego, trabalho, trabalhei e vou continuar trabalhando muito para ter meu espaço e respeito. Vez ou outra os pais dos meus alunos chegam e falam “como assim ele vai ser professor do meu filho?”, mas isso é um ou outro só. E sempre tem quem elogie o meu trabalho. Eu não me importo, eu tenho consciência de que dentro da escola é o meu profissional, fora eu tenho a minha vida particular e não devo satisfação do que eu faço fora da escola. (Entrevista com Legal, janeiro de 2020)

Sua popularidade também é percebida a partir da relação com os outros e com a cidade numa linha tênue entre o reconhecimento popular e as formas de expressão do preconceito. Ele relata que percebe, em diversos momentos, que as brincadeiras que escuta durante suas

caminhadas têm, por parte de algumas pessoas, sobretudo aquelas que não o conhecem de fato, um teor preconceituoso. Ainda assim concentra suas atenções àquelas que partem de pessoas que o conhecem e o querem bem. Em suas andanças, circula por diversos bairros, como o Algodual, onde compõe a equipe de Guardas da Igreja de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, bairro São Lourenço, Centro, “vários lugares, porque se alguém fala: ah vai ter um vôlei ali na Francilândia, ou ali na estrada, a gente se organiza e vai”, de modo que o circuito no qual está inserido permite mobilidade entre os espaços da cidade, não restringindo a sua popularidade à vizinhança, mas ampliando-a.

Quer ver quando eu ando com uma amiga minha e ela fala ‘puta, tu já reparou que quando a gente tá junto todo mundo olha pra gente. Égua puta tu é muito conhecida! Tu passa daqui, tu fala com fulando, tu passa pra cá, tu fala pra lá. Puta, vem pra vereador!!’. Quer ver se eu for na feira de manhã, então. Ixe, eu tenho que lutar pra não parar. Eu vou e paro, converso com um, converso com outro e vou parando. Como você viu na chegada, eles tavam pra alí assim, e já vinham gritando ê Legal, ê Legal, outros tavam acolá e gritavam pra mim. Ai eu pelo menos aceno, a modo que eles pensam ‘falei com o Legal ali’. Eu falo, eu converso, eu me envolvo em tudo, muito porque eu não gosto de confusão, detesto, então faço tudo pra evitar. (Entrevista com Legal, janeiro de 2020).

Legal aponta que o preconceito na cidade parece ser grafado a partir das relações de proximidade, intimidade ou vizinhança. Enquanto o interlocutor me conferia seu testemunho sobre os percursos pelos bairros de Abaetetuba, apontou que ser (re)conhecido facilitava que o seu trânsito pela cidade ocorresse sem tantas manifestações de preconceito. Não aponta, porém, que deixa de andar por nenhum local da cidade em função de alguma intimidação, mas apontou que esse trânsito pode ser difícil para aqueles que não são conhecidos em determinados bairros, apontando que o respeito à identidade de uma pessoa varia de acordo com como ela é vista ou conhecida no território.

Se tem uma bicha que mora num bairro, e ela vai por exemplo pro Algodual, que é um bairro muito populoso, pode acabar ouvindo umas “graças” das pessoas, sempre tem um gracista, às vezes até as próprias outras bichas, o que acaba fazendo com que os outros também ofendam, afinal se nem uma bicha respeita outra bicha, por que os outros vão respeitar? Eu penso assim, né?! E quem é mais conhecido sofre menos, né, porque sempre tem aquele respeito por conhecer a pessoa. (Entrevista com Legal, janeiro de 2020).

Aqui, o “ser conhecido na cidade” é utilizado como uma ferramenta de agência no cotidiano da urbe e no enfrentamento à violência homofóbica. É como se houvesse um respaldo de que, mesmo em momentos em que se encontra um “gracista”, termo utilizado pelo

interlocutor para denominar aqueles que praticam homofobia recreativa, a partir de palavras ofensivas em tom jocoso, há sempre a possibilidade de ser reconhecido no território e, portanto, respeitado pelas outras pessoas no entorno.

A imersão de Legal pelas ruas da cidade o faz aliá-la também às suas práticas, experiências e subjetividades. Ele se considera um “verdadeiro caçador”, termo que usa para designar quem sai às ruas em busca de sexo “na estrada da vida”, se referindo ao sexo casual com homens que conhece “na hora”, “no agora”. Para isso, faz uso de perfumes e patuás oriundos da biodiversidade amazônica para o amor e para o sexo. No dia anterior ao nosso contato, havia conhecido três homens na “estrada da vida”, mas somente se relacionou com um, fato que atribuiu ao uso de um perfume feito com ervas como “hei de vencer” e “faz querer quem não me quer”, feromônio animal, como “água da jiboia branca” e o perfume Dama da Noite, que lhe fora recomendado por uma amiga.

Adepto frequente do uso de produtos que venho chamando de cosmoeróticos, Legal sempre tem algum em sua bolsa, não gosta de ficar sem e além do perfume recomendado por uma amiga, acabara de adquirir um outro com Tayana, dessa vez feito apenas com ervas, como “atraca”, “agarradinho”, “mão aberta”, “pega e não me larga” e “faz querer quem não me quer”, sempre com o objetivo de “atrair”, “conquistar” rapazes, ter o “axé que falta para a conquista”. Já utilizou os patuás para manter uma relação duradoura, relação que somente se desfez após o amado mudar de cidade, mas atualmente, embora tenha alguém com quem sinta vontade de se relacionar, disse não usar atrativos para “amarrar” essa pessoa, pois entendeu que se “ainda não deu certo com ele, é porque talvez não tenha que ser mesmo e eu posso viver coisas melhores com outra pessoa”.

Quando seus patuás acabam, recorre às amigas médiuns.

Eu chego nelas e eu falo ‘ai amiga, eu to numa mizura que eu não tô pegando nem vento, quanto mais bofe!’, ai elas prontamente já me indicam uma receita, e elas sempre mudam as receitas, é como um perfume desses de loja, se teu perfume acaba tu compra outro, pode ser que seja o mesmo da outra vez, mas pode ser que tu queira um perfume diferente, com sensações diferentes, nesse caso é a energia, o axé diferente. (Entrevista com Legal, janeiro de 2020).

Figura 22 - Legal e seus patuás





Fonte: acervo pessoal

Legal passou a usar os produtos na fase adulta, embora tenha conhecimento sobre eles desde a meninice, pois ouvia as conversas dos mais velhos e de alguns poucos parentes umbandistas. Ele se afirma como católico, devoto de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro e faz uma distinção importante entre a busca por amor e sexo a partir de pequenos “feitiços” e a sua crença em Deus. Deus é “o centro de sua vida”, aquele que lhe confere proteção, saúde, que cuida da família, dos amigos e do amor nas relações cotidianas, mas nunca aquele que lhe confere sexo e amores conjugais, isso é uma atribuição dos pautás e das entidades de mina nagô, como a pomba gira, o boto, e caboclos malandros, aqueles que cuidam e autorizam os patuás (DOMINGUES, 2019).

Tal distinção também apareceu nos estudos clássicos em antropologia amazônica, como os de Raymundo Heraldo Maués (1995), que, ao analisar a tridimensionalidade do mundo amazônico apontou que Deus e os santos católicos estão envolvidos a noções de respeitos orientadas por uma moralidade, enquanto santos cultuados por religiões de matriz africana, espíritos e encantados, embora respeitados e participantes das cosmologias locais, têm tal moralidade flexionada. Nas “caçadas”, há de se pedir proteção a Deus por sair à rua tarde da

noite, mas também há de se pedir a pomba gira que os desejos que levaram a usar um perfume atrativo sejam atendidos durante a caça.

Durante as “caças”, o interlocutor sente que há diferenças quando realiza suas buscas sob uso do patuá e quando não as faz sem lançar mão destes. Sem os patuás, alega que há “sempre um atrapalho na hora”, sempre um “empecilho”. Com os patuás isso não ocorre, chega a apontar que percebe que há algo querendo dar errado, mas o poder dos produtos com os quais se perfuma “faz acontecer”. Com os patuás sente-se confiante, seguro de si e dos seus flertes.

Me sinto protegido. É como se eu fosse uma estrela. Por vezes eu sinto que ela vai perdendo o brilho, daí o perfume vem e acende de novo. Quando eu passo eu sinto um friozinho, é como se fosse a energia que foi colocada aqui. (Entrevista com Legal, janeiro de 2020)

Ele prefere não utilizar nenhum produto que contenha o sexo da bota ou do boto, pois considera que é algo muito forte, diz que as pessoas ficam enlouquecidas atrás de quem usa e ele não quer ver alguém assim. O uso de velas “vira pensamento”, com o objetivo literal de “virar” para si os pensamentos da pessoa desejada também não é feito pelo interlocutor, pois acha que isso faz mal às pessoas. Aqui Legal aponta questões importantes no que diz respeito à moralidade no uso dos patuás. Ele acredita que o alcançar dos seus objetivos sexuais não deve interferir na autonomia do outro, por isso alega que somente recorre aos produtos “atrativos” e que sejam usados “para o bem”, numa perspectiva em que o “bem” é compartilhado, ou seja, atrai bons fluidos para o amor e sexo, sem deixar um parceiro codependente, seu uso é para “viver o momento a dois”.

“Os patuás são dados pra nós, mas a energia, a força, vem deles [caboclos e entidades de Umbanda e Mina-nagô]”. É assim que nosso interlocutor define o processo de uso dos patuás, atestando que “é uma troca” e por isso considera importante estabelecer uma ética no uso dos perfumes pois usa “para ter prazer, ser feliz, conquistar”, e quer que os rapazes com quem se relaciona “sintam isso também” e não “prender alguém” ou “fazer mal”. Ainda assim, reivindica que o patuá fique em segredo, não conta para seus parceiros que está sob uso de um patuá pois “as pessoas precisam ter a sua privacidade” e para que “não coloquem empecilho para dar errado”.

Esses dias eu tava caçando, aí eu vinha passando assim na rua, já tinha passado o perfume, aí eu olhei assim um homem que na frente da casa dele e bem na hora começou a chover e tinha um lugar lá na frente com telhado. Lá eu fiquei pra passar a chuva, mas ele não parava de me encarar, e eu encarava ele também né. Ele chegou comigo e disse ‘o que tu quer, eu também quero’. Eu

fiz que não entendi, aí ele apertou assim no pau dele e me chamou pra entrar... Eu digo que foi o perfume, sempre dá certo, toda vez que eu uso funciona bem. (Entrevista com Legal, janeiro de 2020)

As sensações corporais do uso de um patuá podem ser sentidas, como me disse, por uma “energia” em si, mas no que diz respeito ao outro, as sensações podem ser físicas, psicológicas ou sensoriais.

Bruno: Mas assim, Legal, como é a sensação para os caras? Eles sentem o que? Eles te falam?

Legal: Quando é alguém que eu já fiquei antes, eles falam “nossa foi muito diferente da outra vez, você veio mais fofinho, mais atraente”.

Bruno: E como é tua reação? Porque tu sabes o porquê de estar diferente, eles não. O que tu responde?

Legal: Na hora assim eu me viro de todos os jeitos. Eu digo que eu andei aprendendo coisas novas pra ele, algo do tipo. (Entrevista com Legal, janeiro de 2020)

Os patuás parecem exercer uma forte relação com o fortalecimento do *self* (DOMINGUES, 2019), uma vez que o interlocutor se apresenta mais confiante, agenciando suas crenças em favor da representação que o outro tem de si no ato sexual. Diria que nesse contexto, os patuás poderiam assemelhar-se aos fluidos corporais comprados em boutiques de *sexshop*, ou mesmo *sextoys* que melhoram a relação sexual, se não fosse pela lógica do segredo que lhe é impetrada, embora não seja generalizada (o que veremos no próximo capítulo). O segredo faz com que o jogo do desejo seja conduzido por um dos parceiros enquanto o outro, sem saber a razão ao certo, se beneficia das sensações provocadas pelo patuá e pode, dependendo do “feitiço” empregado sofrer consequências severas – como o uso de atrativos da bota mencionados por Legal.

Legal vive a juventude sem buscar uma relação fixa, mas relações da “estrada da vida” no percurso das ruas abaetetubenses, que lhe rememoram momentos pueris enquanto constrói memórias cosmoeróticas do lugar, a partir do uso de produtos/“feitiços” oriundos da biodiversidade amazônica.

3.2 “ERA SÓ BRINCADEIRA DE ADOLESCENTE”: BANHO ATRATIVO E HOMOSSOCIALIDADES JUVENIS EM UMA CIDADE INTERIORANA

Conheci Afonso por acaso. Eu não havia planejado atividades de campo e menos ainda entrevistas para aquela noite. Ramon me enviara uma mensagem me convidando para fumar

um com o Cley, outro amigo que fiz durante a ocupação da UFPA em 2016. A ideia era socializar, conversar sobre os tempos da ocupação que marcaram nossa passagem pela universidade e que, certamente, marcaram também para sempre nossas histórias de vida. Ramon recebeu uma ligação. Tratava-se de Afonso, seu amigo, que queria fazer algo naquela noite e conferia com Ramon se tinha algum plano: “Ei, fresco! Vem pra cá conhecer o Bruno!!”.

Nos conhecemos, conversamos e ele pediu para que eu explicasse a ele a minha pesquisa, disse que estava na correria para a finalização do seu mestrado também e que ia adorar contribuir para o meu. Assim, o “modo antropólogo em campo” precisou ser imediatamente acionado, pois ele alegava que não teria outro tempo naquela semana para conversarmos, a entrevista contou com a participação de Ramon e Cley, que puderam também fazer comentários e perguntas, quando tinham dúvidas sobre o testemunho de Afonso, algo que tornou o ambiente não tão formal e integrou a todos, uma vez que nosso planejamento original não era o de trabalho.

Afonso tinha 27 anos à época da entrevista, nasceu às três da manhã de uma segunda-feira e gosta de mencionar tal fato, pois, segundo as crenças católicas, trata-se do “horário que o demônio está à solta” e por isso acha que é assim, “meio encapetadinho”, termo que se autoatribui, mas que por muito tempo foi externamente atribuído. Embora sua família seja de tradição de Umbanda, sua mãe tornou-se católica, mesmo tendo sido criada em um terreiro. Tem lembranças de uma infância no terreiro, nos festejos dos Ibejis (no sincretismo, Cosme e Damião), mas depois de um relacionamento amoroso de sua mãe com um homem religioso e “machista” e com quem “batia muito de frente”, em suas palavras, presenciou uma série de limitações quanto a frequentar os espaços de terreiro.

Na pré-adolescência, sua mediunidade começou a aflorar. Sonhos, sensações, presenças, adoecimentos, cheiros. O mundo dos encantados começava a se abrir para o pequeno Afonso, que logo reportava para sua mãe, no entanto, era tolhido: “isso é coisa da tua cabeça”, “isso é falta de oração”, “tá orando direito?”, “isso não é pra ti”. Aos doze tinha uma certeza: queria seguir a tradição familiar na Umbanda e passou a conhecer a religião a partir de uma prima, que lhe apresentou o terreiro, as tradições e aconselhou que o primo encontrasse um terreiro em que se sentisse bem e com uma mãe de santo que o faça sentir acolhido. A mãe, no entanto, não gostou nada de saber que Afonso vinha aprofundando seus conhecimentos sobre a religião e lhe proibiu de continuar os estudos no terreiro de sua prima.

Com o advento da internet e a explosão das *Lan Houses*, Afonso passou a pesquisar sobre as religiões de matriz africana na rede. Cansado das redes, passou por dois terreiros, os quais frequentou às escondidas, por medo da mãe. Ela não aceitava a sua mediunidade e fazia uma associação direta das religiões de matriz africana à homossexualidade, imagem muito difundida culturalmente, mas, sobretudo, de forma pejorativa pela família do ex-companheiro de sua mãe, que instaurava um pânico atravessado por intolerância religiosa e homofobia, segundo Afonso.

Sua mãe, após o término do relacionamento, finalmente, entendeu que Afonso gostaria de desenvolver a mediunidade, também veio junto a aceitação da sexualidade. Anos depois, aflorou no interlocutor o desejo de exercer a sua transição da adolescência para a juventude, pois completara dezoito anos e queria sair com amigos para se divertir, beber, ir a festas, fazer sexo com maior frequência. No entanto, sua mãe de santo era extremamente rígida e estabelecia uma série de proibições e “pânicos” espirituais, ao alegar que, caso fizesse o que queria fazer, os caboclos se vingariam dele. Foi o momento em que tomou uma decisão difícil, pois tanto quis estar naquele espaço, mas para viver a adolescência optou por afastar-se dos rituais no terreiro, embora tenha se mantido em contato constante com a religião.

Enquanto “matava aula” para ir à praça “encontrar a galera, jogar vôlei e beber vinho”, se aproximou de outros homens gays e mulheres trans no início da transição, que frequentavam também os terreiros de Umbanda e Mina Nagô em Abaetetuba, ou eram “envolvidos” de alguma forma com a feitura dos patuás. Juntos, uniam os conhecimentos sobre os cultos aos caboclos e encantados para viverem “brincadeiras de adolescentes”, como desafios do tipo “quem consegue ficar mais boys” e, para cumpri-los, compravam nas cabanas perfumes de ervas como “feitiço amazônico”, “sândalo” e outros. Um dos amigos comprava e preparava as poções, dividiam entre todos os participantes e iam para as festas “jogar papo”, mas, segundo Afonso, eles não faziam aquilo com seriedade, era uma “sacanagem, uma brincadeira de adolescente”. Havia uma preocupação: o cheiro forte de “perfume de ritual”. Os cheiros dos banhos e dos perfumes feitos com ervas são bem característicos, quando chegavam para conversar com os “boys”, se não utilizasse junto algum perfume forte para misturar e disfarçar os odores “vinha aquele cheiro forte de perfume de ritual, aquele cheiro de macumba”.

Numa dessas brincadeiras, conheceram os produtos feitos com a genitália da bota.

Eu lembro que ela (uma amiga) dizia ‘mana, a gente tem que pegar mel de abelha e o xiri da bota, misturar e rezar, daí a gente divide e passa no edy quando for transar com os boy a gente usa pra deixar eles agarrados na gente, pra prender os boys. A gente fez e tudo mais, mas eu nunca usei esse, até

porque eu me assustava com essa coisa de ‘amarrar’, de usar a bota que é mais forte. Eu pensava ‘ah caralho, pra quê eu vou querer alguém toda hora enchendo a porra do meu saco, pegando no meu pé, pra amarrar não quero não’.

Entre amigos, era constante que o uso dos patuás fosse mencionado ou mesmo utilizado para criar espaços e situações onde as homossocialidades pudessem ser expressadas. Dentre eles, havia uma liderança, Dioga, uma amiga que tinha uma casa no final do bairro do Algodual, em frente a um “matadouro”, termo utilizado para denominar frigoríficos de abate de gado. Ao lado, havia um espaço grande, repleto de árvores e cobertura vegetal. Ingeriam bebidas alcoólicas na frente da casa de Dioga, e utilizavam o espaço arborizado ao lado do matadouro para fazerem um “matadouro de bofe” quando escurecia e ninguém de fora conseguia ver o que acontecia no terreno, transformando aquela paisagem que de dia cumpre determinada função no tempo, mas que na noite torna-se um espaço destinado à pegação e homossocialidades “era o *point* das bichas da cidade, quem conhecia ia pra lá, os boys passavam de bicicleta como quem não quer nada e daí entravam no terreno”.

Durante um tempo, observaram que poucos boys estavam aparecendo, enfrentavam de “panema”, as caçadas não estavam mais como nos dias de glória do “matadouro de bofe”, e para combater a má sorte, juntas faziam banhos de cheiro, com essência de pomba gira e botas, para devolver o “axé” que atribuíam ao local. “Era tiro e queda!”, logo voltavam a ter sorte com os frequentadores daquele espaço.

Afonso rememora sua trajetória com os patuás a partir das lembranças de uma adolescência e início de juventude em busca de se reconhecer enquanto sujeito homossexual a partir de práticas que seu grupo de amigos também comungavam, embora hoje alegue que faziam uso dos patuás como brincadeiras da juventude, eles ocupam espaço significativo nas lembranças e na transição do interlocutor para a vida adulta. Alguns dos usos, por exemplo, surgiram em momentos que o fizeram refletir sobre os problemas e acionar outros direcionamentos.

Quando estava apaixonado por um rapaz do “interior” - ou seja, as ilhas de Abaetetuba, em uma jogada de cartas, uma senhora de religião de matriz africana o recomendou que fizesse um trabalho de amarração se não quisesse perder aquele amor, que via nas cartas que estava prestes a partir. Diante da situação, optou por “deixar pra lá”, resolveu não interferir justo porque desde a adolescência não considerava as amarrações como uma prática justa e que permita que se divirta, como foi a gênese do seu uso dos patuás.

Diversão é a palavra que Afonso atrela às suas experiências com os patuás. Poucos meses antes de nosso encontro, ele utilizou um atrativo pela última vez. Ganhou de presente de Dênis, mesmo interlocutor da fase inicial desta pesquisa, um frasco de “água da Jibóia” e lhe foi recomendado que usasse quando fosse a alguma festa e quisesse conhecer pessoas. Usou ao sair com uma amiga para uma festa na cidade e o resultado do patuá lhe causou estranheza e muitos risos, pois quando se deu conta, mulheres cis estavam “dando em cima” dele, na mesma noite recebeu duas investidas e um pedido de contato de Whatsapp vindo por intermédio de um garçom. “Eu olhei assim e ficava ‘mana o que tem de errado comigo?’ eu quero homem, não quero mulher, ela não tem nem neca, se pelo menos tivesse”, foi um dos comentários que recebi sobre o uso no dia em questão. No outro dia, quando procurou Dênis riram profundamente da situação e, até hoje, não sabe se o feitiço deu resultado inverso ou se Dênis o quis pregar uma peça.

3.3 INTERIORIDADE E COSMOEROTISMO

Numa região de fronteira global do capitalismo moderno, ao mesmo tempo em que grandes maquinários, formações de espaços e sociabilidades ditas essencialmente urbanas e relações sociais cidadinas são estabelecidas, as comunidades tradicionais não somente circundam a cidade, mas definem uma vasta gama de práticas e costumes em Abaetetuba. Todavia, não é o suficiente para alocarmos a cidade na plêiade de imaginários do que seria essencialmente rural. Interior é o termo popularmente usado para designar cidades com tal formação, cujo sentido na prática é relacionalmente orientado.

O interior tem, por vezes, servido como uma forma de designação do outro a partir de um referencial, seja ele a grande cidade, o núcleo urbano do “interior” que elege um outro “interior” cada vez mais distante e ruralizado (DOMINGUES; GONTIJO 2021), como fica visível tanto nas concepções de Ramon, como nas concepções de Afonso quando estabelecem onde o interior se situa, quando o referencial é Abaetetuba.

Henri Mendras (1967) argumentava que chegaria um momento em que a França não mais teria a imagem “tradicional” do camponês, visto que os avanços da modernização agrícola os posicionavam enquanto produtores rurais, todavia a racionalidade tradicional seguisse operando e produzindo sentido para os então produtores rurais, mesmo com a racionalidade moderna ditando regras pautadas pela economia. A questão levantada por Mendras é a de que as duas racionalidades seguiam operantes e em conflito, apostando que o modelo tradicional seria a longo prazo suprimido pela agricultura moderna.

O termo “*pays*” é utilizado na língua francesa historicamente para definir geograficamente regiões com similaridades naturais, mas com as transformações, seu uso é associado a “originário”, advindo de “*Paysans*” o camponês, aquele que “domina a terra”. Embora seu uso não tenha uma conotação territorial administrativa específica, ele pode ser entendido como as ancestralidades que compõe o interior da França, atrelando o termo a uma composição étnica (CARNEIRO, 2011). Em português, muito embora o interior padeça de aprofundamentos conceituais, venho defendendo que a composição étnica do território se mostra fundamental para a compreensão dessas cidades que partilham dos impulsos e estímulos urbanos modernos ao mesmo tempo em que o rural/tradicional é fortemente reivindicado (DOMINGUES; GONTIJO, 2021).

O interior não pode ser encarado a partir de uma imagem singular e uniforme em suas práticas, mas a partir dos pressupostos históricos de sua formação social e econômica. Há interiores que se relacionam com maior afinco a identidades e culturas ocidentais e que se posicionam no topo das hierarquias sociais e, por outro lado, há cidades interioranas formadas por refúgios de negros escravizados, povos indígenas e demais identidades historicamente subalternizadas, de modo que os dois tipos de cidade não devem ser tratados como se partilhassem dos mesmos modos de vida e de entendimento das relações sociais e de poder que compreendem o mundo, sequer que compartilhem do mesmo pensamento sobre as cosmologias que transformam o viver cotidiano em mundos. Pressupor um interior uniforme, “conservador” e ausente da diversidade é inventar um outro e corroborar que o subalterno não pode falar ou ser auto representado (DAS, 1998; SAID, 2001; DAS; POOLE, 2004, SPIVAK, 2010 DOMINGUES; GONTIJO, 2021).

Defendo a existência de uma qualidade interiorana ou interioridade definida como

Um conjunto de elementos socioculturais atribuídos à ruralidade e à etnicidade (e eventualmente a outros marcadores sociais) operando simultaneamente à urbanidade (aqui entendida como o conjunto das identidades e atributos urbanos). O conjunto assim constituído age contra e resiste ao processo civilizador que visa desvincular humanidade/cultura de animalidade/natureza, ao atentar para possibilidades de formas alternativas de experiência (ou experimentação) da cidade e da urbanidade correlata (aqui entendida como cortesia e afabilidade exclusiva de cidadãos/as). Seria, então, viver um presente ambivalente, como Harris (2006) ensinou, onde tradição se fundiria com modernidade (para além da pós-modernidade?) (DOMINGUES; GONTIJO, 2021 p. 76).

Enquanto os processos civilizadores que tinham como objetivo a instauração de um ethos de urbanidade e a abjeção da natureza na figura do camponês (ELIAS, 1993; 1994

CARVALHO, 2001) se replicavam pelos países colonizados, as cidades interioranas e suas distintas formações e conexões com contextos políticos locais ganhavam forma não necessariamente a abdicar da ruralidade para desenvolver urbanidade, mas a fazer cidade de outro modo, onde os marcadores sociais de sua formação se expressam em muitos aspectos, como cosmologia, “cultura”, regulações sociais, tradições, etc.

Abaetetuba, por exemplo, quando retomamos as informações iniciais desse texto, manifesta as produções de um interior que faz a urbe sem deixar de lado elementos rurais, como nas esculturas de miriti espalhadas pelas ruas, as menções a uma ribeirinhidade que não define a cidade, mas a compõe, as tradições alimentares envolvendo o miriti, a palmeira sociocultural não só alimenta, mas entalha brinquedos e nomeia empreendimentos na cidade.

As lojas israelenses, o avanço tecnológico, a formação de uma fronteira global do capitalismo moderno, a conformação das ruas e avenidas, os semáforos estrategicamente localizados, a verticalização das edificações, a expansão da cidade para cada vez mais distante do rio e outros elementos apontam que, embora haja um modelo de urbanização como de qualquer média e grande cidade, os elementos tidos como tradicionais às populações rurais de Abaetetuba se amalgamam e fazem a cidade. Quando, nas trajetórias de Legal, as memórias da infância e juventude pelas ruas da cidade são apontadas, elementos como a ausência de cercas entre quintais e a atual presença desses cercamentos apontam que a cidade segue em constante transformação, sobretudo devido ao advento da indústria na região do Baixo Tocantins, que trouxe consigo também uma concepção individualista de propriedade, fazendo com que a coletividade dos quintais fossem aos poucos se adaptando à realidade nascente.

Todavia, a centralidade dos dados etnográficos e argumentos deste capítulo situa-se na noção de cosmologia expressada pelos interlocutores abaetetubenses. O mundo para os moradores da urbe em Abaeté se perfaz por um conjunto de crenças que Heraldo Maués (1995) apontou como uma tridimensionalidade, onde o cotidiano parece estar fortemente entrelaçado com as concepções de céu e fundo, onde ambos produzem relações distintas entre as pessoas. A cidade cuja religião mais expressiva é a católica, com festividades e feriados oficiais no dia de Nossa Senhora da Conceição (mas não somente) também mantém, no seu dia a dia, formas de alcançar ou de materializar os desejos a partir dos encantados e caboclos, seres do fundo. Tal concepção parte de “comunidades amazônicas” como as pioneiramente estudadas por Eduardo Galvão (1955) e Charles Wagley (1957), cuja estrutura se dava por um núcleo administrativo e distintas sub comunidades espalhadas pelo território e distantes do núcleo. Hoje as cidades amazônicas demonstram, ainda que tal generalização mereça atenção, uma proximidade não somente espacial entre as comunidades e o centro, mas sobretudo cultural.

Seja o cosmopolitismo de Abaetetuba ao receber migrantes estrangeiros que se estabelecem na cidade e a modificam tanto estética quanto culturalmente, seja as diásporas internas de moradores das ilhas e ramais de terra firme que migram para o centro urbano e ali também manifestam seus costumes e práticas, o que está em questão é o movimento, que essencialmente faz cidade, como propõe Michel Agier (2015). Movimentos identitários e conquistas recentes envolvendo direitos humanos também contribuem para fissurar as cosmologias locais e criar novas práticas e seguir fazendo cidade, como fica nítido nas trajetórias analisadas.

Quando Dênis explica a lógica sobre o uso de “sexo da bota”, que parte do princípio de que a genitália da fêmea do boto é idêntica à da mulher cisgênera e que por isso serve para atrair homens e, mesmo se um homem quiser atrair um outro homem a indicação continua sendo a genitália feminina, estamos diante sim de uma lógica binária e cis heteronormativa de homem e mulher e seus desejos, porém, ainda assim há a possibilidade de realizar o uso a partir de outras identidades sexuais e de gêneros em adaptações.

Essas adaptações partindo de um referencial da heteronorma parecem operar de modo significativo na cidade, seja a partir da subversão dos espaços de sociabilidade que não são exclusivamente LGBTQIA+, seja na adoção de termos comumente usados como pejorativos por heterossexuais e que são positivados ou normalizados pelas pessoas LGBTQIA+ com quem conversei. Há um jogo em que a norma é fissurada. Embora ela siga operante e estabeleça formas de se viver, há sempre a possibilidade de demarcar feridas e subverter práticas e lugares. Quando Legal vai à caça utilizando um patuá sente-se mais confiante, com uma sensação de que “vai dar certo”, com “o axé que faltava”, o que permite seu trânsito com maior fluidez nos lugares em que “caça”. Para além dos efeitos eróticos do produto, o que se busca aqui é também autonomia, viabilizar espaços em que uma clássica atividade das homossocialidades: ir à caça. Os patuás o põem com contato com a rua, com a “estrada da vida”, com a vizinhança e com o erotismo que as acompanha, como nos tempos de menino, transando entre os quitais sem cercas.

A confiança com a qual Legal anda pelas ruas de Abaeté também lhe ajuda a superar ou “mostrar irrelevância” aos preconceitos (ou “graças”, como denomina) do dia a dia. Popular nas ruas, ele agencia seu trânsito e a manutenção dos conflitos a partir da própria popularidade. Usa do fato de ser muito conhecido na cidade como um truque para não sofrer com a homofobia que alega sentir, se apegando por um lado a Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, de quem é devoto, mas pedindo sensualidade e confiança aos botos e pomba giras.

Michel Maffesoli (2007) explica que a homosocialidade traz de volta, empiricamente, a importância do sentimento de pertença a um lugar, a um grupo, como fundamento essencial de toda vida social.

O uso dos patuás para as realidades de Legal e Afonso está fortemente entrelaçado com a noção de homosocialidade. Quando Afonso relata que fazia uso entre outros amigos homossexuais durante a adolescência, demarca ali uma necessidade de se ver no outro, de desenvolver sentimento de pertencimento a um grupo. Já quando aponta sobre o “matadouro de boys” e os banhos que, de tempos em tempos, eram jogados ali para trazer boa sorte e espantar a “panema”, ele demarca a necessidade de estabelecer espaços de sociabilidade homoafetivos, espaços de “pegação” onde se poderia conhecer rapazes quer homossexuais identitários, quer homens que fazem sexo com homens e ali expandir suas redes e deixar fluir seus desejos.

Quando escrevi sobre o uso dos patuás, defini o cosmoerotismo amazônico como o momento em que humanos acionam entidades não humanas para a manutenção das suas necessidades sexuais, todavia, hoje devo expandir tal noção. O cosmoerotismo amazônico vem permitindo compreender as dinâmicas das identidades sexuais nesse pedacinho de Amazônia que me proponho a analisar. Nos fala sobre desejos, mas, sobretudo, acerca de uma cosmologia citadina que perpassa profundamente pelo erotismo. No contexto da diversidade sexual e de gênero, venho tentando demonstrar que reduzir as identidades sexuais à generalizações de um idealizado movimento LGBTQIA+ pode impedir a compreensão das dinâmicas locais e das relações tecidas no interior de uma região cuja formação social é marcada por desigualdades e projetos de dominação e que, portanto, impulsiona que sujeitos desviantes do padrão cisheteronormativo busquem alternativas dentro das suas concepções culturais, cosmológicas e territoriais pra expressar sua forma de ser no mundo. Questiono ainda: até que ponto esperar soluções prontas a partir de identidades LGBTQIA+ hegemônicas não faz parte de mais um projeto de subalternização das populações da Amazônia?

Experiências como a do cosmoerotismo amazônico nos permitem romper com lógicas e discursos de senso comum que situam o interior e a Amazônia no lugar da rusticidade e de identidades étnicas impossíveis para a diversidade sexual e de gênero. Tal qual Jasbir Puar

(2015) argumenta sobre o homonacionalismo que cria um outro essencialmente heterossexual, romper com a imagem homogênea da diversidade sexual e de gênero brasileira trazer à tona às múltiplas formas de viver a sexualidade nas cidades e suas muitas conformações ou, ainda, para muito além da urbe.

Capítulo IV

**AMOR DE SÃO JOÃO, PERFUME DE POMBA-GIRA: TRAJETÓRIAS E
RESISTÊNCIAS QUE ATRAVESSAM O TEMPO NAS AMAZÔNIAS**

4.1 TOMBOS E TROPEÇOS

SALVE, MARIA PADILHA
SALVE, MARIA PADILHA
SALVE, MARIA PADILHA
QUE ILUMINA O MEU CAMINHAR

Locutor: Boa noite senhoras e senhores jurados e público presente. É ao som de bailados, gingas, feitiços e mandingas que apresentamos para essa arena de espetáculos juninos nossa Miss Mulata Gay, representante da Junina Raízes de Abaeté: DIANAAAAAA PAAAES!

Sendo uma das principais entidades da Umbanda e do Candomblé, traz consigo o dom do encantamento. Maria Padilha é a pomba-gira mais procurada dos terreiros, com fama de sedutora com seu charme e dança em busca dos seus objetivos: atrair os seus amores.

É com satisfação que a Junina Raízes de Abaeté apresenta Diana Paes:

SE NÃO FOR POR AMOR,
QUE SEJA PELO BOROCÔ!

SALVE MARIA PADILHA, A RAINHA DAS ENCRUZILHADAS.
(Apresentação da Quadrilha Junina Raízes de Abaeté, junho de 2019 disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=qOEHjGnKQ0g>).

De vermelho, a pomba-gira corre dançante pela quadra junina no corpo da menina que encanta uma multidão eufórica nas arquibancadas do Ginásio Hildo Carvalho. Aos gritos de “maravilhosa”, “ela tá incorporada, ela!” e “tá babado!” a *performer* cumprimenta a quadra junina curvando-se para a frente em reverência, erguendo-se com o seu olhar muito marcante para público e jurados. Seu “olhar de puta”, como definiu, não só “enfeitiçava” público e jurados, como um truque artístico, mas aproximava a *performer* da entidade a partir da ideia de uma Pomba-Gira sedutora narrada na canção que performaria em breve.

Quem assiste o grande momento em que Diana dá um passo para a realização de um grande sonho: ser Miss Mulata Gay de Abaetetuba, assim, sedutora e saltitante pela quadra junina não imagina que, meses antes, ela sofrera inúmeros tombos e tropeços nos ensaios, tendo chegado a colocar em suspeita a sua participação no Miss Mix Abaetetuba. Os acidentes preocupavam toda a junina Raízes de Abaeté, até que um membro alertou: “Ela tá precisando é ir num terreiro! Ela quer dançar pra entidade sem nem pisar num terreiro, ela tá tomando umas pisas por causa disso!”

Certeiro. Diana procurou uma tradicional médium da cidade para um jogo de cartas que, mais que o primeiro procedimento para consultar as entidades, foi inspiração para trechos da

performance no Miss Mulata Gay. Ali Maria Padilha respondia: havia permissão para a homenagem, mas para ganhar em primeiro lugar a entidade exigia obrigações e uso de banhos e perfumes de pomba-gira, recomendados pela médium. À época, Diana era uma adolescente e sempre contou com o apoio de seus pais e amigos que, mesmo com poucos recursos financeiros, se mobilizaram para proporcionarem o grande sonho da menina. Dois amigos da Junina Raízes de Abaeté financiaram suas vestimentas, outro amigo ajudou a comprar os materiais para as obrigações de Maria Padilha e os banhos e perfumes a serem utilizados.

Era também o momento de apresentar Diana a toda a cidade, que antes da transição de gênero a conhecia no meio artístico pelo seu nome morto, essa era a primeira apresentação em que o locutor a chamava por Diana, mesmo participando do Mix Gay, pois ainda não havia se cadastrado no nome social e retificado seus documentos. A partir do ano seguinte, Diana passaria a apresentar-se na categoria das mulheres, a celebração de sua apresentação demarcava, portanto, a sua saída do Mix Gay, tornando o momento mais significativo para a *performer*.

Em busca dos materiais para as obrigações, banhos e perfumes, nossa Miss Mulata se dirige até as cabanas do centro da cidade, área de grande fluxo comercial de Abaetetuba, nas imediações da beira do Rio Maratauíra. Para a entrevistada, esse é o único lugar da cidade onde percebe maior manifestação do preconceito por ser uma mulher trans, mesmo assim, diz não se importar com comentários, pois esses por vezes provêm de trabalhadores ou clientes das feiras que embora riam ou façam comentários maldosos, não representam uma ameaça a sua segurança física.

Diana também atrela a manifestação pública do preconceito ao desconhecimento da população que circula pelo centro sobre sua identidade e sobre a população LGBTQIA+:

São pessoas que muita das vezes não tem estudos, são trabalhadores do interior, ou não entendem mesmo quem a gente é, não parece ser maldade, então eu não me importo e sempre tem alguém que diz – ‘é o filho do fulano’, meu pai é muito conhecido ali no centro. Alguns comentários são de surpresa ao descobrirem que sou trans, tem muita gente que acha que eu nasci mulher, ou quando lembram de mim como menino. Não me importo, é novo pra algumas pessoas, pros meus pais é muito novo, eles me tratam às vezes como mulher, às vezes como menino... (Entrevista com Diana, janeiro de 2020).

Além de posicionar o preconceito como uma manifestação vinda de “trabalhadores do interior” ou de pessoas “sem conhecimento formal”, numa concepção que reforça estereótipos de pessoas interioranas como aquém às identidades ditas urbanas ou de conhecimentos sobre a diversidade sexual e de gênero. “Ela é filha do fulano” evidencia talvez uma forma de se relacionar com a opressão no espaço público, em que o respeito às relações de vizinhança,

convívio e interações sociais da feira se sobrepõe às demais formas de expressão dos preconceitos, não como uma forma de respeitar às identidades, mas às relações que as circundam no fazer social. Por outro lado, é essa mesma negociação que afere o sentimento de segurança da integridade física de Diana: ser filha do fulano, conhecida por ciclano.

Ganhar o Miss Mix significava também ficar conhecida por toda a cidade, como artista e como pessoa trans. Embora considere ter grande passabilidade ao dizer que as pessoas “acham que nasci mulher”, ser conhecida na cidade é também um respaldo de segurança nas vias públicas de Abaeté. De modo que o lugar de pertencimento e suas relações também operam na dinâmica dos marcadores sociais da diferença de Diana e outras pessoas LGBTQIA+ da cidade, mas abordaremos com maior profundidade ainda nesse capítulo.

Com os materiais em mãos, a médium despachou a obrigação na encruzilhada, preparou os banhos e perfumes e a instruiu a usar o perfume no dia a dia, inclusive no dia da competição.

Durante os ensaios, não mais convivia com os tombos e tropeços e buscava conhecer cada vez mais Maria Padilha, para usar os elementos em seus passos de dança. Buscando ter muita fé, mesmo não sendo afro-religiosa, mesmo não cultuando os caboclos e orixás, mas na atribuição de cliente que almeja um resultado.

Deu meia-noite
A Lua se escondeu
Lá na encruzilhada
Dando sua gargalhada
Pomba-gira apareceu

A música que performa trata-se de um *mashup*¹¹ de ritmos de terreiro, pontos e narrações que remetem ao ritual para obter a autorização de Pomba-gira.

Cigana, mulambo, padilha do cabaré
Sete encruzilhadas do cemitério
Isso é que é mulher

Abre todos os caminhos
Com força e devoção
A cigana vem na frente
Com seu baralho na mão
Sete saias vai faceira
Rodando no barracão
Dona sete é quem comanda

11 Definição de *mashup*: Trabalho criativo, geralmente na forma de uma música, criado pela combinação de duas ou mais músicas pré-gravadas, normalmente sobrepondo a faixa vocal de uma música perfeitamente sobre a faixa instrumental de outra, alterando o ritmo e o tom quando necessário (Fonte: Portal TecMundo)

Com seu marafo na mão

Lançando cartas ao ar, Diana conquistou uma multidão durante o ápice da performance. Multidão que num mesmo ritmo exclamava seu nome. A menina travesti ganhava a cidade. Ganhava também um prêmio em dinheiro, no valor de mil reais, que dividiu entre os dois amigos que custearam sua vestimenta de Miss Mulata Gay. Para si, nem um centavo. Quando Davi nos apresentou, ele me disse que Diana era uma menina muito simples, humilde e que ele tinha um carinho muito grande por ela. Disse ainda que jamais conseguiu esquecer a felicidade que Diana estampou ao conquistar o primeiro lugar. Felicidade era o que bastava para Diana, que me descreveu esse dia como o mais feliz de sua vida e atribui em parte à ajuda de Dona Maria Padilha.

Felicidade de São João

Chêro chêroso!

Portas e janelas se abriam. Os homens paravam de casa em casa, desciam os tabuleiros; ervas, raspas, fôlhas, pedacinhos de madeira passavam de suas mãos às da compradora. Ninguém queria perder o direito à felicidade: ricos e pobres. Nos fogões e nas fogueiras - as mesmas que iriam iluminar a noite do santo - a grande lata fervia, com os vegetais perfumados da Amazônia que, ralados, esmagados, verdes pela juventude ou amarelecidos pela velhice, dão, depois de fervidos, um líquido esverdeado com o exuberante perfume de mata virgem. Patchuli e pau-de-Angola, priprioça, catinga de mulata, manjerona, bergamota, pataqueira, cipó-catinga, arruda, cipó-uíra, baunilha, corrente, perfumes selvagens é certo, mas que misturam minha vida de hoje com a de ontem, com a mesma intensidade (ENEIDA, 1989).

Para Diana, o banho e os perfumes de pomba-gira foram essenciais para a conquista do “dia mais feliz de sua vida”. Do direito à felicidade ninguém abre mão, como diria Eneida. Tomar banho de cheiro composto por ervas amazônicas no período de festas juninas, mais especificamente no dia de São João é uma tradição paraense cujos registros na historiografia datam desde o século XIX, especialmente em Santa Maria de Belém do Grão Pará (SILVA, 2017) e tinham como principal objetivo a conquista da chamada “felicidade”, assim, de modo subjetivo. Significando a expectativa do ser feliz condicionada às expectativas de cada vivente, “rico ou pobre” (ENEIDA, 1989).

A Belém dos séculos XIX e XX era marcada pela busca da estabilidade emocional proporcionada pelos banhos de cheiro no conhecimento popular e tradicional. À época, os banhos de cheiro eram comercializados pelas tradicionais “ganhadeiras” ou “mulheres de tabuleiro”, como ficaram conhecidas as mulheres, em sua maioria negras, que comercializavam produtos em tabuleiros pelas ruas de muitas cidades brasileiras. Os produtos variavam: eram,

na maioria das cidades brasileiras, pequenos quitutes e alimentos. No entanto, no Pará, tal prática teve destaque na comercialização de banhos, perfumes, ervas, cheiro do Pará, patchouli e demais produtos para o “chêro chêroso”, tendo figurado importante meio de autonomia para mulheres negras em recém condição de liberdade, libertas ainda durante o período escravagista, ou no pós-abolição (SILVA, 2017).

Caroline Fernandes (2009) em estudo sobre o mundo das artes belenenses e a pintura de Antonieta Santos Feio, analisou as formas de retratar as vendedoras de cheiros no curso da história colonial brasileira retratados na história da arte, como por exemplo na pintura “Vendedores de Aruanda” (Figura 23) de Jean Baptiste Debret.

Figura 23 - "O Vendedor de Aruanda", Jean Baptiste Debret.



Fonte: acervo da Biblioteca Brasileira, 1839

Na perspectiva da autora:

A obra do artista francês apresenta, no primeiro plano, mulheres negras caracterizadas por serem vendedoras ambulantes; vestidas de forma particular, apesar de exemplificarem tipos de vestimenta comuns à época, cadauma delas exibia de forma diferente um cesto ou tabuleiro onde reservava a planta a ser negociada. No segundo plano, logo atrás das mulheres, vê-se umaparede de edifício, ao seu lado uma porta de madeira, presumida pelos vincos verticais dos feixes de madeira enfileirados e proporcionais, aos poucos a imagem vai se distanciando cada vez mais do primeiro plano, aprofundando o olhar até chegar às casas e telhados que caracterizam o espaço urbano onde é descrita a cena.

Os pés descalços, assim como os adornos: colares de várias voltas, brincos, pulseiras e o turbante na cabeça, e também os modelos das saias, das blusas e dos mantos, algumas vezes deixando ver o colo e ombros desnudos, afirmavam a condição cativa das vendedoras. É interessante notar que as duas negras das extremidades, por exemplo, aparecem com ramos de arruda pendurados atrás das orelhas, sob o turbante, a da esquerda do observador faz

um gesto com a mão direita como se estivesse acomodando a planta no busto, escondida nos seios, como parece ser a maneira comum de se beneficiar dos poderes da arruda. Esta mesma mulher, com o rosto levemente voltado para direita, carrega no braço esquerdo o cesto onde provavelmente armazenava os ramos da planta aromática, e este é mais um elemento de aproximação visual da tela pintada pela artista paraense Antonieta Santos Feio em 1947. (FERNANDES, 2009, p 120-121)

Ainda na condição de escravas, as mulheres negras na tela manifestam algumas das formas de subsistir do período como atreladas ao movimento de diáspora forçada dos povos africanos. A comercialização de produtos de cheiro como arruda, macaca-poranga, cipó-catinga, patchuli, japana, cumaru, alecrim, baunilha, mangerona, açucena, casca preciosa, louro amarelo, jasmim, priprioca e alfazema eram difundidas e utilizadas como sustento por essas mulheres, mas sobretudo como forma de resistência cultural às assimilações coloniais. Fator que pode ser percebido pela utilização das ervas e elementos simbólicos da relação erva-humano, como a posição da arruda nos cabelos, a proximidade aos seios e os conhecimentos na utilização dos materiais transmitidos pela oralidade nas vendas. Esses elementos aproximam a obra de Debret da artista Antonieta Feio (1947)

Figura 24 - "Vendedora de Cheiro", de Antonieta Feio.



Fonte: Instituto Tomie Ohtake, 1947

Caroline Fernandes pontua:

Vendedora de cheiro é um retrato de meio corpo de uma mulher negra em perfil, vestida com blusa branca e saia florida, nos cabelos um indiscreto arranjo de flores brancas e vermelhas, compondo com os brincos, pulseira e corrente dourada no pescoço. Na mão direita segura um cesto de palha com cheiros de papel. Pode-se dizer que a imagem remete a uma figura bastante popular nas ruas da capital paraense desde o século XIX, como mostram as referências tanto de viajantes, como de escritores e artistas locais. A tela foi pintada em 1947 por Antonieta Santos Feio, que buscou no trabalho urbano de mulheres comuns a referência para sua obra [...].

[...] Seu rosto nos provoca também reflexões sobre o tempo, um tempo mágico compreendido e experimentado com a diversidade naturalizada de crenças e valores, presentes na corrente dourada pendurada no pescoço, da qual pendem pingentes que simbolizam uma religiosidade sincrética. A cruz remete à fé cristã católica, de um lado, e de outro a figa como elemento de práticas e crenças de origem afro-brasileira, emblema do ato sexual, introduzindo a questão do sagrado e do profano, da sexualidade, convivendo de forma naturalizada, sem inquirições ou conflito.(FERNANDES, 2009, p 102 – 104).

A individualidade das mulheres negras é expressa nas pinturas a partir dos elementos que estreitam a relação entre os simbolismos das plantas e materialidades sagradas, como um indicativo de suas crenças e valores culturais. O crucifixo e a figa no colar da vendedora sugerem uma realidade sincrética que tem como base a intersecção entre o catolicismo popular com as religiões de matriz africanas. As vestes da vendedora remetem àquelas utilizadas em feiras e comércios como o Ver-o-peso, no setor das ervas, mas também às vestes utilizadas nos terreiros de mina nagô na Amazônia.

Tais elementos localizam a vendedora de cheiros não apenas no contexto amazônico e suas interações cosmológicas, mas corroboram para transformações regionalizadas na prática da comercialização dos cheiros, que no Pará são comercializados *in natura*, mas também a partir de banhos feitos com as folhas e raízes maceradas em água, ou fervidas, popularmente conhecidos como “banho de cheiro”, “banho da felicidade”, “banho de São João” ou mais contemporaneamente como “banho atrativo”.

A Belém dos Séculos XIX e XX convivia muito bem com a prática da comercialização de ervas, banhos e garrafadas e não apenas convivia como tradicionalmente usava tais produtos (SILVA, 2017), amplamente difundidos durante as festividades juninas, sobretudo no dia anterior à noite de São João, cujos registros da época associavam os banhos e os cheiros amazônicos à sensualidade e sexualidade das mulheres amazônicas, “fadas ou feiticeiras” e associavam a felicidade aos prazeres e enlacs amorosos.

Figura 25 - Colunas veiculadas em jornais paraenses de diferentes épocas.

Ao clarão das fogueiras

Noite de S. João! Bella noite de pande-gas e de folguedos, de amores e de prazeres, ao clarão rubro das fogueiras, sob os olha-res ardentes das raparigas bonitas, claras e morenas, mas alegres todas, todas cheirando a pip'rioca e trêvos.

E a noite das fadas e das feiticeiras, que outra coisa não são essas raparigas bellas, de opulentos quadris bamboleantes, de verme-lhos labios sensuaes e grandes olhos rasga-dos e tentadores, negros ou azues, mas fasci-nantes sempre, esses olhos amados d'essas raparigas virgens, que são as nossas queri-das *comadres* d'esta noite feliz, depois de saltarmos juntos, trez vezes, mãos entrela-çadas, as chaminas avermelhadas das foguei-ras.

E faz gosto vê-as assim, faces afogueadas, labios rubros a pedirem beijos, namorados ao lado, alegres e felizes.

E' de a gente perder a cabeça.

Almas ingenuas de meninas castas, cora-ções murchos de velhas encarquilhadas, moços da minha idade, velhos da idade do meu avô, alegrai-vos todos nesta noite au-gusta, alirai para longe as tristezas e as ca-ruáras, e ide, saltando e rindo, n'uma ale-gria ruidosa, tomar o vosso banho de chei-ro, preservativo certo de todas as caipóras e benéfico *chamariz* de todas as felicidades.

Eia, namorados felizes! Eia, velhos e velhas de todas as edades!

A's sortes! aos prazeres! e...ao banho!...

D. Juan.

Cheirar e coçar é só começar

O paraense está intimamente ligado ao olfato, não somente em função do número alto de ervas aromáticas que encontramos na região, como também porque a beira-rio é um local rico em termos de cheiros. O paraense "cheira" mais que qualquer outro povo do Brasil. Quando há uma festividade importante, como as festas juninas ele procura um banho de cheiro para dar sorte, mas também porque o perfume fica impregnado na pele e ele pode ficar fungando, absorvendo o efeito das ervas e folhas utilizadas no banho. A umidade influencia, é também um dos motivos que leva o povo de Belém a cheirar mais. É como se um véu impedisse, ou melhor, dificultasse a respiração, e ele, por ter que fazer força para respirar, sentisse mais profundamente o odor.

No ritual do "amor", quando os amantes deitam-se para um contacto mais íntimo, o olfato faz-se importante porque as narinas buscam o cheiro da pele. Deus deseja que a tua doçura — que também é a dele —, revele-se bem mais para sobre a pele de quem deita-se para a entrega. Não há como negar a influência francesa na nossa região que, por uma questão de clima e costumes, exagera, o francês, no perfume. O paraense costuma banhar-se, qual filho de barbeiro, como diz a brinadeira popular, de perfumes, quase sempre feitos com o patchouli. No Ver-o-Peso pode-se encontrar toda a sorte de folhas aromáticas que podem ser utilizadas em banhos e feitiços e que, perfumadas, embriam os que as inspiram com ardor. As próprias raízes medicinais e os óleos — também medicinais — têm odor característico e forte, deve-se dizer: Por que então negar a característica forte da nossa região que fede e cheira com o aval do calor do nosso sol, mais forte, mais brilhante, mais colorido?

"Por que me ufano?", pergun-to certa vez o escritor paraense, Haroldo Maranhão — de quem aliás devemos, urgentemente, cobrar a mudança do último nome, do apelido, para Haroldo Pará. O ufano é que a região é mística e perfumada e quando a chuva cai, até do asfalto sobe um cheiro único, misto de terra molhada e petró-leo gasto pelos pés e pneus que lhe ferem a superfície.

Ufano-me porque nosso suor transcende os perfumes baratos e tornam-se líquido raro de pequenos frascos. Frascos que jamais se quebrem, porque a dança cãlida que se tem sob o Equador não apaga o efeito dos banhos cotidianos tomados em horas de modorra para mais tarde misturar o cheiro do "Phebo", ao do suor imposto pelo sol das três horas. Era hábito, an-tigamente, lavar-se o soalho dos casarões, com água de calunga de mulata. O frescor que a erva dava ao chão, levava as pessoas a de-latarem-se preguiçosamente e fi-car no papo furado, molhado com café preto acompanhado de umas pupunhas bem oleosas.

Cheirar e coçar é só começar. Por que então negar nossa caracte-rística mística? Por que mistica? Bem, porque somente a iniciados é dado o privilégio de sentir por um simples inspirar, a essência de uma região inteira. A nossa região é inteira e única.



T. Rosco

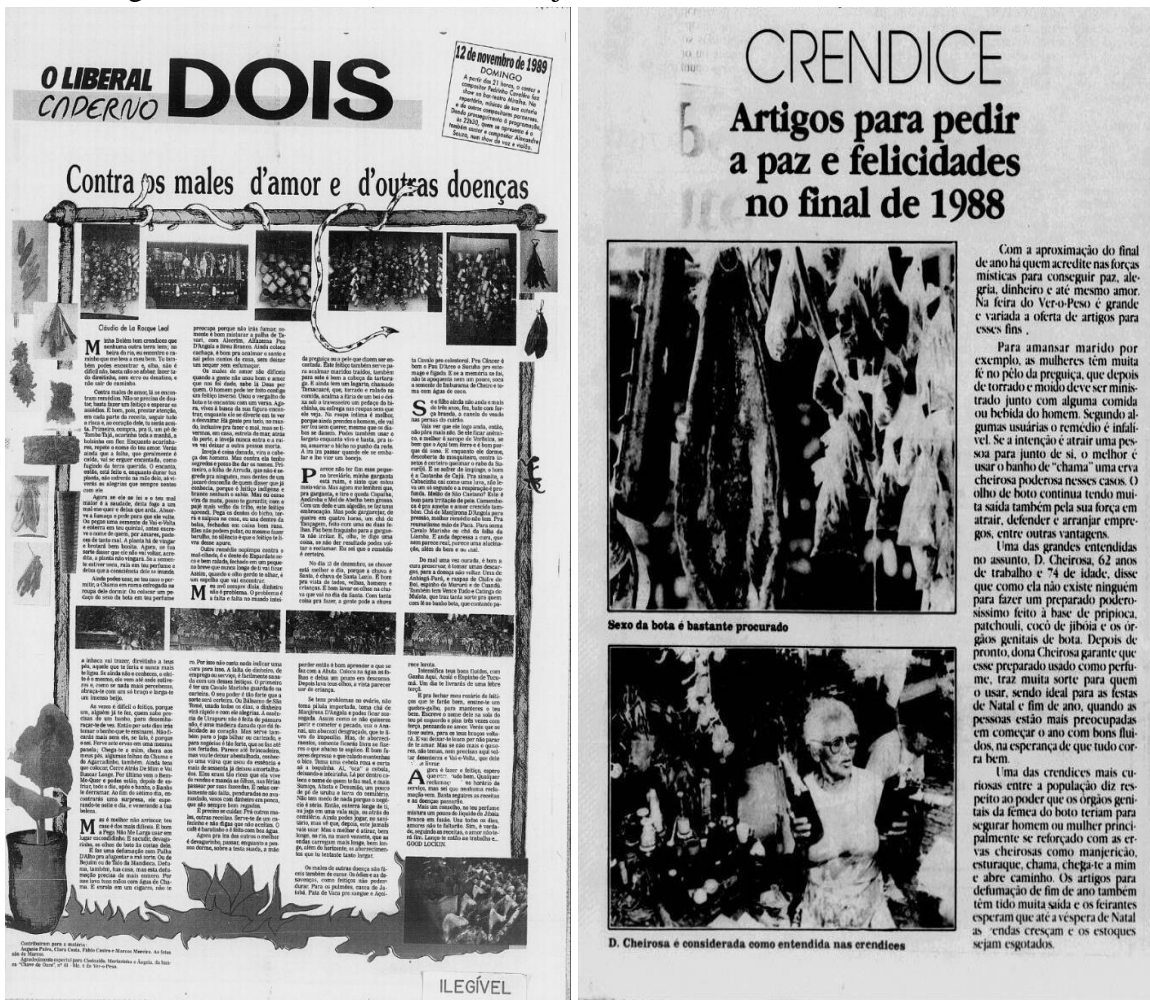
Fonte: Hemeroteca da Biblioteca Nacional, 2022.

Os banhos de cheiro e ervas *in natura* eram amplamente comercializados pelas ruas, mesmo com os decretos provinciais que colocavam os usos de ervas em espaços das feiras livres de modo que ainda assim persistia o comércio de frutas, ervas, banhos de cheiro e garrafadas por mulheres que caminhavam por todas as ruas de Belém, fazendo com que os banhos de cheiro participassem e influíssem na dinâmica urbana (SILVA, 2017). Assim, temas como sexualidade, enlaces amorosos, erotismo, conquista e a busca pela subjetiva, porém (cosmo)eroticamente idealizada, felicidade ocupavam por vezes a centralidade dos fluxos no espaço público. As vendedoras de ervas transitaram por momentos econômicos importantes para a Amazônia como a colonização portuguesa, o *boom* da borracha, a *Belle Époque*, os projetos de integração nacional e a difusão de uma modernidade ocidental que embora aquecida

economicamente e voltadas aos interesses próprios das sociedades modernas, cultivava tradições ancestrais africanas e indígenas e demarcavam essa resistência no espaço público a partir da manutenção dessas práticas no cotidiano da população.

Para Lucielma Silva (2017) a importância das vendedoras de ervas em Belém é tamanha, que implicaram em imaginações sobre a cidade, expressada nos jornais e difundidas até hoje. Há uma associação olfativa ao imaginar Belém, os cheiros de frutas regionais, das ervas, do tucupi, do mercado do Ver-o-Peso, da “Belém do Chêro Chêroso”, como fica nítido na obra de Eneida (1989).

Figura 26 - Colunas veiculadas em jornais - últimas décadas do século XX



Fonte: Hemeroteca da Biblioteca Nacional, 2022

Não parecia ao longo dos séculos XIX e XX haver oposições públicas aos banhos, ervas, garrafadas e perfumes, exceto algumas denúncias de feitiçaria, geralmente feitas contra mulheres negras vistas comprando materiais para “amarrar marido”. Suas utilizações, ethos e simbolismos estampavam os jornais, demarcando por um lado os aspectos regionais de um

sentimento de pertencimento paraense, muito proveniente dos processos históricos de ocupação territorial e do não sentimento de nação por parte da população, ante aos projetos de colonização portuguesa e os de desenvolvimento e integração da Amazônia ao território nacional, que geram e acentuam desigualdades e invisibilidade na/da região.

As publicações pareciam fortalecer o sentimento identitário do ser paraense situando o Estado do Pará a uma perspectiva de Amazônia cujos caracteres culturais estão situados em partes específicas do Pará, como Belém e os demais territórios oriundos das ocupações centrais cabanas como a Região do Baixo Tocantins e Baixo Amazonas, demarcando fragmentações dentro do próprio espaço, visto que os aspectos valorizados e vendidos enquanto “cultura paraense” nos jornais do Estado para a população e para o Brasil prometiam uma imagem homogênea de região, aquela enviesada pelas práticas tradicionais dos povos que construíram as comunidades e nascentes cidades dessa parte do Pará.

Difunde-se uma imaginação amazônica urbana permeada pelo contato com a dita “natureza” e com cosmologias oriundas de ocupações indígenas, negras, quilombolas, ribeirinhas e caboclas que opera de modo interno, ou seja, ante aos moradores dos aglomerados urbanos na Amazônia a partir das suas formas de se relacionar com o espaço e tempo na Amazônia e de modo externo, a partir das imaginações exteriores sobre o cotidiano e as formas amazônicas de se relacionar.

Há nas imaginações que aqui menciono, não um elemento individual, mas coletivo e centrado num exotismo histórico sobre a Amazônia brasileira, que desde o descobrimento acompanha narrativas que a definiam a partir da dicotomia Paraíso x Inferno, onde nas descrições dos viajantes eram constantes os relatos em que haviam encontrado o Eldorado na terra, com fontes eternas da juventude e lugares de seres sagrados, em contraponto com relatos que denunciavam um grande inferno verde, com seres aterrorizantes, ciclopes, mulheres guerreiras de um seio só, dentre outros (GONDIM, 2007), tendo sido a região conformada por um conjunto de hipérboles que se moldam de acordo com um pretexto: a dominação da Amazônia (PONTE, 2000).

Dentre hipérboles e pretextos, a Amazônia passa por diversos processos de formação territorial, tendo, segundo Marilene Correa da Silva (2004), passado pela Amazônia Indígena, momento anterior à colonização, habitada pelos povos originários, com sociedades altamente hierarquizadas e organizadas no território, a Amazônia Lusitana que nasce com a chegada dos Portugueses e ao longo de todo o processo de colonização e relação com a coroa portuguesa, tendo sido o último território a integrar o Brasil e, quando integra, demarca a terceira fase da

Amazônia, a brasileira, marcada pelas intensas tentativas de adesão ao território, políticas e tentativas de uma identidade nacional única.

Figura 27 - Propagandas desenvolvimentistas veiculadas em jornais



Fonte: Hemeroteca da Biblioteca Nacional, 2022

Ao longo do processo de adesão desse território ao resto do país, diversas políticas de incentivos foram traçadas com o objetivo de levar progresso às terras supostamente desabitadas do Brasil. É nesse momento que surge a ideia de Vazio Demográfico na Amazônia, onde se argumentava que a densidade demográfica baixa acarretaria em problemas na construção da nação. Eis que surgem as Superintendências do Desenvolvimento em todas as regiões do país, mas na Amazônia em especial devido a baixa densidade demográfica, o papel da SUDAM acaba por fomentar a colonização e o estímulo a propostas de desenvolvimento que, na realidade, acarretaram em maiores problemas à população e que se perduram até hoje, como a desapropriação dos povos originários, o incentivo à migração desenfreada e sem efetivos planos de ocupação (diferente das condições com as quais os imigrantes europeus chegam ao país), e com um profundo incentivo à exploração mineral.

Os slogans dos governos militares bradavam: “Terras sem homens para homens sem terras” ignorando a existência de comunidades inteiras ao longo de todo o território amazônico. O Brasil seguia seu projeto de nação abrindo estradas pela floresta, prometendo o tão sonhado

progresso. Neste momento, a abjeção à natureza operava a todo o vapor, as políticas militares para a Amazônia fomentaram com vigor a ideia de levar progresso, civilidade, a um ambiente de rusticidade, o que por vezes soava no discurso e nas práticas como transformar a natureza em cultura (VELHO, 2009).

Observa-se por vezes os termos “lenda”, “folclore”, “selva”, “pobreza”, “sofrimento” como articuladores da necessidade nacional em domesticar o incivil, porque tomam vidas fora da concepção de urbanidade clássica das cidades do sul e sudeste como inconcebíveis. Se atribui ao campo da “lenda”, do “folclore” aquilo que o restante do país não reconhece dentro de um sistema de signo/significação na vida prática. O folclore, a selva, o sofrimento, a lenda, a pobreza, são caracteres da cultura do outro exótico que vive entre as matas e a barbárie e anseia o progresso.

Por um lado, os jornais e documentos publicados no Pará ao longo dos séculos XIX e XX buscavam estabelecer o contato com a população a partir dos modos de se viver locais, como podemos observar em algumas sátiras e críticas direcionadas à inflação no Brasil pós redemocratização, faltas no abastecimento da água ou indicações relacionadas à vida cotidiana. Por outro, o imaginário que se difundia para o restante do país, especialmente durante o as estratégias militares de ocupação da Amazônia, fazia oposição a um universo de “lendas” que seria caracterizado como o ethos de um grande “inferno verde”, apegado a práticas tradicionais que eram retratadas externamente como características do atraso ao desenvolvimento regional e nacional.

Figura 28 - Propaganda desenvolvimentista veiculada nacionalmente



Fonte: Hemeroteca da Biblioteca Nacional, 2022

Desenvolver o país àquele momento era sinônimo de adequar-se a um estilo de vida da sociedade moderno ocidental, da urbanidade, da indústria, mas que tinha como obstáculo um grande território, supostamente inabitado, exótico e repleto de “tradições”, termo que aparece no contexto amazônico como atrelado a culturas populares e originárias em referência negativa, diferente de quando o discurso sobre “tradição” está direcionado a outros territórios brasileiros, em que a formação étnica do território é composto por migrantes bem quistos à nação, visto que ao mesmo tempo em que se almejava “tirar o Brasil do atraso” evitando o contato com um “tradicional”, as cidades do Sul e Sudeste do país seguiam em expansão sem que, nesse momento, a conexão com um passado tradicional europeu figurasse um elemento de risco à integração da nação, talvez pela adequação desses migrantes à noção de modernidade, fortemente atrelada às formas de vida europeias, difundidas pelos colonos europeus nas terras do Sul do País.

4.2 MODOS AMAZÔNICOS DE SER NO TEMPO

Adequar-se à modernidade é adequar-se a um tempo. Um tempo colonial que exige adequação das rotinas de trabalho, dos horários de se dar ou não importância a determinada atividade num dia estabelecido pelo propósito do sistema capitalista. Os discursos mobilizados para garantir a assimilação temporal fundamentam-se por sua vez, na experiência amazônica, no aprisionamento dos modos de vida antagônicos àqueles ditos modernos à uma anacronia.

Johannes Fabian (2013), ao analisar o processo de construção do outro em antropologia, alerta que o maior estranhamento causado pela relação de alteridade estabelecida entre os antropólogos e os grupos pesquisados está localizado necessariamente na distância espacial entre Eu e Outro, mas, sobretudo, temporal. O tempo é, para Fabian, condutor de significado e, para tanto, define as relações que são estabelecidas entre o Eu e o Outro. Relação que ao longo da história da Antropologia foi manipulada pelo não reconhecimento da temporalidade dos grupos estudados, tendo em vista que o tempo do Eu por vezes se posicionava a partir do tempo moderno ocidental, enquanto o tempo do Outro é um não tempo e se situa de modo estático, imóvel.

A manipulação do tempo se fundamenta nessa perspectiva a partir do discurso sobre o outro na prática etnográfica ou de descrição/tradução cultural, se pensarmos que a produção do Outro perpassa por descrições históricas, construção de imagens, diários de campo e escritos etnográficos situados num tempo-espço. Há no jogo temporal a manutenção das relações de poder, estabelecida na forma de grafar o Outro. Na Amazônia, o verdadeiro “paraíso” para os etnólogos e naturalistas (MOTA MAUÉS, 1993; DA COSTA, 2009; BEMERGUY, 2019) as descrições sobre o Outro o localiza a partir de uma perspectiva de Amazônia Indígena, sobretudo para os pesquisadores de instituições renomadas do Sul, Sudeste e Centro-Oeste brasileiro, que têm a região como seu *locus* de pesquisa de campo e coleta de material etnográfico a partir, sobretudo, de cosmovisões indígenas/ameríndias sem necessariamente conectar isso aos conflitos e processos históricos de formação do território nacional.

Em contraponto, outros pesquisadores desses mesmos centros de pesquisa orientam suas análises sobre as populações indígenas a partir das transformações sociopolíticas do território brasileiro. Há ainda uma vasta e consolidada área de estudos sobre os povos e comunidades tradicionais, formada por pesquisadores de instituições Amazônicas, mas não somente, que objetiva em suas análises as interações com o Estado e a garantia de direitos. Já nas cidades Amazônicas, o Outro aparece grafado a partir das formações de aglomerados urbanos com forte influência rural, fortemente atreladas aos estudos sobre a caboclicização da Amazônia e da formação das cidades ditas “caboclas”. Pioneirizadas pelos estudos de Charles Wagley e Eduardo Galvão, no Pará, essas cidades eram vistas como um aglomerado de

comunidades rurais que se relacionavam com um núcleo administrativo urbano (WAGLEY, 1957).

Os estudos sobre a caboclicização, contudo, proporcionaram uma imagem estática e essencializada das populações urbanas na Amazônia, visto que trata-se de uma identidade atribuída exteriormente e não autoatribuída que, na dinâmica social, difundiu-se como termo pejorativo para as populações urbanas em conexões rurais (LIMA-AIRES, 1999). A teoria antropológica na Amazônia vêm demonstrando que “matar” o caboclo como categoria histórica não soluciona o problema (RODRIGUES, 2006) e que convém compreender as dinâmicas de um tempo amazônico demarcado pelos processos sociais, históricos e políticos que formam o território das cidades antes designadas cidades caboclas (HARRIS, 2009), compreendendo que tais cidades são demarcadas pelas subalternidades de raça, classe, gênero e sexualidade (TAKETA, 2019).

Atentar ao tempo Amazônico implica pensar um “presente ambivalente”, segundo Harris (2006), em que as formas de expressão da vida cotidiana são marcadas por uma forte relação com o “tradicional”, ou seja, as implicações culturais dos povos que ocuparam historicamente a região, mas, ao mesmo tempo, com o “moderno” advindo dos projetos de modernidade/desenvolvimento da Amazônia brasileira. Harris, em “Sempre Ajeitando”, (HARRIS, 2009) aponta uma situação em que uma família de origem marroquina migra para a Amazônia e, na região, geram crianças que, embora de outra origem cultural, partilham também dos aspectos culturais da Amazônia Paraense – seriam eles “caboclos”? Com essa pergunta o autor sugere pensar os processos identitários das cidades Amazônicas a partir dos processos de transformação de uma história em curso, em movimento, e que é constituída a partir de uma sequência de acontecimentos que modificaram estruturalmente a Amazônia desde, pelo menos, a Cabanagem, passando pela adesão ao território brasileiro dos projetos de integração dos militares e os projetos de desenvolvimento pós 1990.

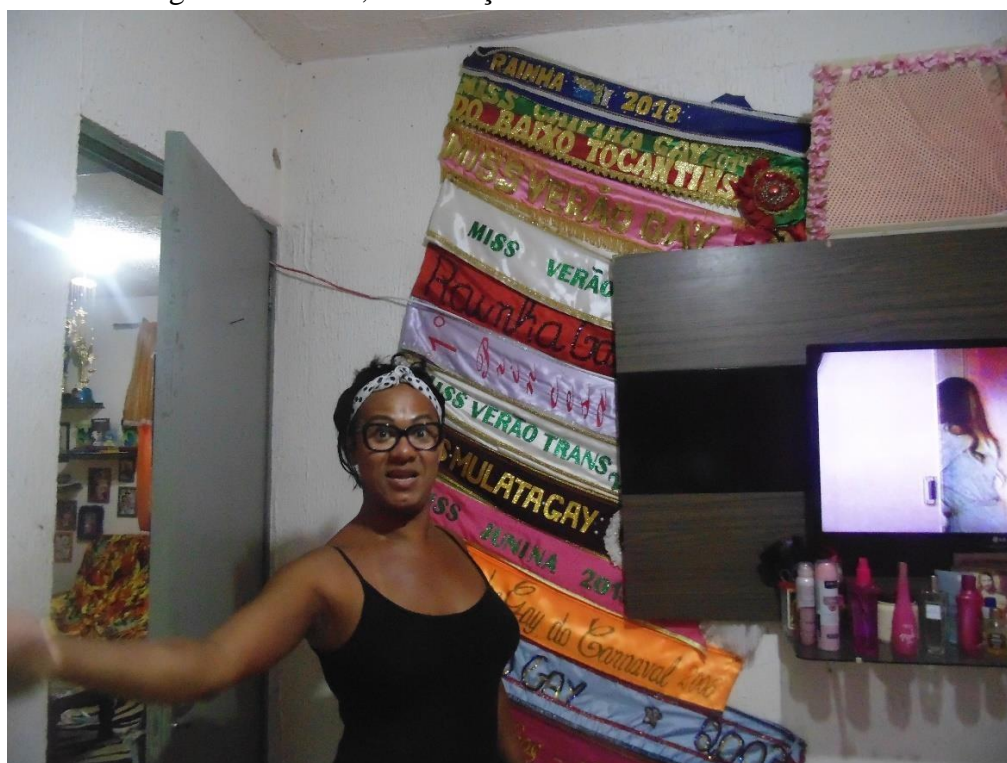
Sugiro aqui pensar a Amazônia como um território em movimento, onde desde a chegada das populações negras escravizadas, as resistências negras e indígenas durante o processo de colonização e governos portugueses na Amazônia, as lutas das populações negras, indígenas e ditas caboclas, os processos de aquilombamento durante a caçada aos quilombolas do Grão Pará, os movimentos migratórios internos impulsionados por projetos integracionistas e desenvolvimentistas para a Amazônia e tantas outras dinâmicas sociais da ocupação territorial impulsionaram transformações urbanas, no modo de habitar a urbe e nas práticas dos indivíduos em relação à cidade para a produção de pertencimento, socialidades, sociabilidades, emoções, sexualidades, normatividades etc. No

entanto, tanto do ponto de vista dos estudos urbanos, quanto dos estudos sobre diversidade sexual e de gênero, tais movimentos têm suas práticas e modos de produção do cotidiano essencializados e aprisionados em tempos e imagens sobre o que se convencionou chamar de Amazônia, como temos demonstrado recentemente na Antropologia Amazônica (GONTIJO e ERICK, 2015; BEMERGUY, 2019; DOMINGUES, 2019; 2020; DOMINGUES e GONTIJO, 2021; REIS e GRUNVALD, 2020).

4.3 “É MUITO DIFÍCIL UMA TRANS VIVER O QUE EU VIVI, EU FAZIA OS BANHOS PRA MANTER ISSO”

Os usos dos patuás vêm me permitindo narrar histórias de uma Amazônia em transformação sem enviesar o olhar para uma homogeneização das práticas de uma sexualidade dita urbana, por um lado, e de um aprisionamento de práticas rurais “tradicionais” por outro. Tenho me interessado pela produção das práticas no espaço entre os dois itens e nas distintas temporalidades que são reivindicadas nesse processo. Para ilustrar etnograficamente meu pensamento, apresento agora a trajetória de Maria Eduarda Nereide, Duda, “a verdadeira colecionadora de títulos”, como se autodefine, fazendo referência aos muitos prêmios de quadra junina que ganhou, quando competidora assídua.

Figura 29 - Duda, sua coleção de títulos e sua sala de estar.



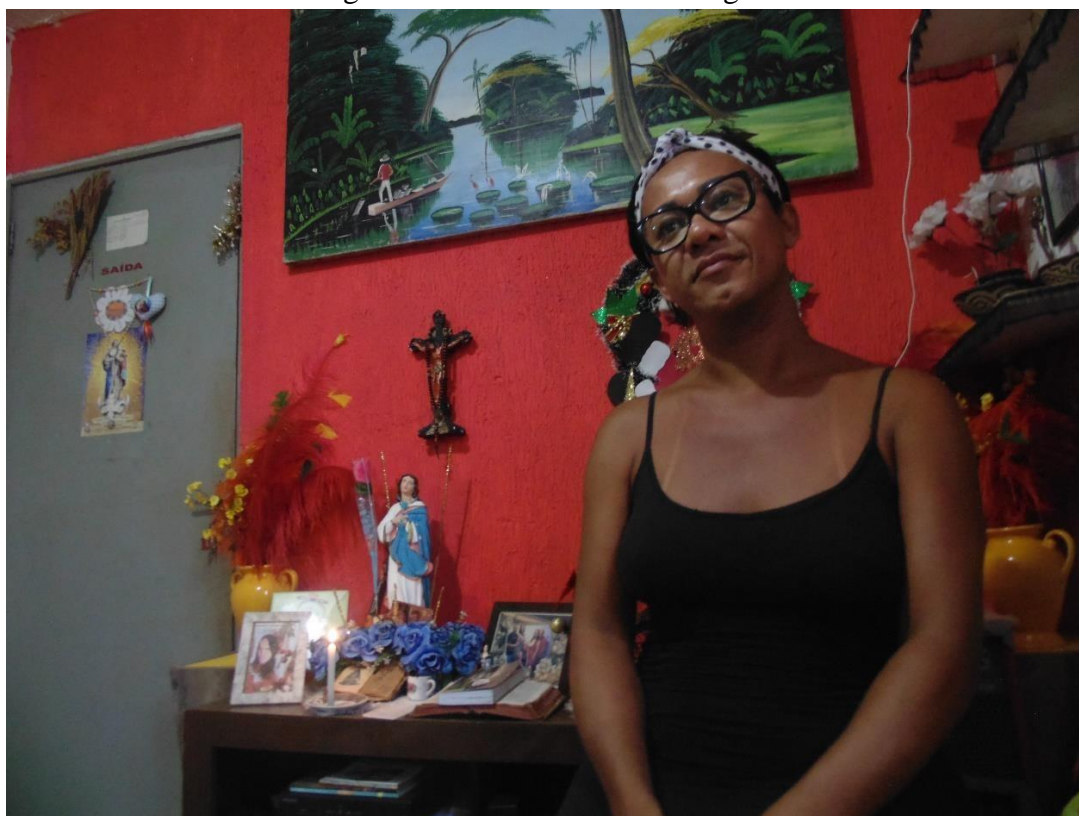
Fonte: acervo pessoal

Muitos desses títulos foram conquistados devido a suas performances, com grande enfoque para sua capacidade de utilizar expressões faciais e corporais para conquistar os jurados e também “usando a cultura Amazônica como um trunfo”, como fez questão de mencionar, demarcando que há na espetacularização e no reforço de algumas imagens tidas como essencialmente amazônicas como as lendas e mitos, o universo da fauna e da flora, a ideia de “Amazônia Indígena” e afins a produção de certa “vantagem” em competições de dança, mesmo em solo amazônico, pois “as pessoas vão pra ver um espetáculo, querem ver o amazônico”.

Além de uma colecionadora de títulos juninos, dançarina, fã de Whitney Houston e Laura Pausini, Duda é uma travesti religiosa. É devota de Imaculada Conceição, mas não se considera estritamente católica embora tenha realizado batismo, catequese, primeira comunhão, perseverança e crisma. Transitou entre muitas religiões, dentre as quais, teve papel importante em um terreiro de Umbanda/Mina Nagô, o catolicismo, o espiritismo e, mais recentemente, fora convidada para visitar uma igreja evangélica, tendo aceitado o convite não sem antes esclarecer à pastora que ela é uma mulher trans bem resolvida consigo mesma e, que se fosse a cultos para ser ofendida, ter sua identidade questionada ou receber olhares de julgamento, deixaria de aceitar os convites para frequentar tais espaços.

Gosto de estar onde me sinto bem e onde tem fé, então se me convidam pra qualquer religião eu vou, frequento sempre que posso e sempre que convidarem novamente. Mas eu aviso logo que não me venha com essas coisas de preconceito que eu rebato logo, eu sempre fui muito afrontosa. (Entrevista com Duda, janeiro de 2020).

Figura 30 - Duda e seu altar religioso



Fonte: acervo pessoal

O “afrontamento” sempre foi uma característica marcante, desde a meninice, quando revidava as ofensas transfóbicas que recebia de colegas de escola, quando ainda não “sabia” ou não tinha ferramentas para compreender sua identidade de gênero. O processo de se reconhecer enquanto travesti veio mais tarde, próximo aos 15 anos, momento em que mudou-se para Ananindeua, na Região Metropolitana de Belém (RMB), onde os episódios de “afrontamento” se intensificaram para que pudesse ser ela mesma, em suas palavras.

“Se rasgando”, despertava o preconceito do companheiro de sua mãe à época e de seus familiares nos arredores da capital e sentia que ali não era o lugar em que sua transição seria possível, já que seu temperamento “afrontoso” estremecia o relacionamento com a sua família e impedia o seu desenvolvimento. A RMB também não lhe conferia a segurança necessária ao seu desenvolvimento, uma vez que a individualidade da grande cidade a proporcionava uma sensação de solidão, “tudo muito longe, sem amigos, percebi que ali eu não ia conseguir fazer a transição, fazer meu corpo”.

4.3.1 Tem que ser afrontosa pra poder quebrar tabu, se tu se fechas no casulo lá tu vais ficar e não vai conseguir mudar nada

Quando ingressou no terceiro ano do Ensino Médio teve de ser transferida para outra escola, distante de sua casa, causando preocupações em sua mãe. Era a deixa que Duda precisava para convencer sua mãe e deixar que retornasse à Abaetetuba, sob a alegação de que, morando com uma prima, ela poderia acessar a escola mais próxima de casa e em um lugar onde teria maior segurança para viver a cidade, uma vez que era conhecida por todos. Viver a transexualidade caminhava junto com o viver e fazer a cidade e, desse modo, Duda escolheu Abaetetuba para transicionar.

Duda: Aqui eu sentia que tinha mais possibilidade da minha transição se firmar, se enraizar, aqui eu tinha mais liberdade.

Bruno: E por que tu sentias isso?

Duda: Porque aqui era mais fácil, com família, com amigos, com mais gente conhecida. Aqui eu sentia mais força, tinha mais apoio e mais digamos livre. Relativamente, na verdade, porque na minha época a gente ainda sofreu muito.

Bruno: Como tu sentias essa liberdade?

Duda: Aqui eu já conhecia muita gente, eu sempre fui uma pessoa que sempre conheceu muita gente. E muitas transexuais da época que até hoje são muito amigas minhas, nós crescemos juntas, então a gente tinha um grupo e a gente fazia tudo em conjunto, batendo papo, saindo pra festa, se encontrando, se mostrando, vendo as travestis antigas que naquela época não existia esse termo trans, era só travesti e gay, era o que tinha na minha época. Nós fomos nessa situação, crescendo juntas e eu vi que isso era bom pra mim, me apoiava nessa fase de mudança. Ai eu morei em casa de várias pessoas pra poder viver minha transição aqui e não voltar pra Ananindeua, eu era expulsa de um canto e lá ia eu com minha sacola de supermercado pra outra casa de alguém que me conhecia, amiga, prima, colega, vizinha... Só muito depois que minha mãe conseguiu fechar uma casa num terreno que era da minha avó que eu fui pra um lugar “meu” só com um colchão pequenininho. (Entrevista com Duda, janeiro de 2020).

Na contrapartida do que as imagens sobre o “interior” historicamente apontam, como “conservador” e “atrasado”, Duda deixou a grande cidade na RMB por sentir que lá não poderia ser livre. Sua liberdade estava associada ao viver a cidade e se ver no outro, algo que Ananindeua não vinha lhe proporcionando. Quando perguntei sobre espaços de sociabilidade em que pudesse estar com outras travestis e gays na RMB, tive como resposta que “até tinha, mas era longe de onde eu morava e a liberdade era só lá dentro (da boate), depois no caminho de volta pra casa era muito perigoso”. Estar onde nasceu e onde se conhece as pessoas do entorno proporcionava a segurança tão almejada por Duda, ainda que ela aponte também ter passado por episódios de discriminação em Abaetetuba naquele período. Sabia como lidar com

eles na cidade em que cresceu, diferente de Ananindeua onde não recebia apoio nas ruas e menos ainda em casa.

Duda: Lá eu era presa. Até no falar, não podia falar muito melado por causa da família do meu ex padrasto, não podia usar tal roupa, mas eu sempre fui abusada e rasgava as roupas da escola. Lá eu era um passarinho numa gaiola, eu tinha tudo o que eu queria, casa, comida, coisas boas, mas eu não tinha liberdade. Lá a diversão que eu tinha era umas boates que eu ia com um amigo gay e uma trans, e nos cantos das ruas que eu me rasgava, quando eu queria sorrir, fazer uma frescura, amarrar a camisa pra mostrar a barriga, só, de resto eu não podia fazer nada. (Entrevista com Duda, janeiro de 2020)

Naquele momento, altos anos 1990, a transexualidade no espaço público das grandes cidades paraense estava relegada à vida noturna e sujeitas a associações com a prostituição e com a violência, mas também com as estrelas e “vedetes” “transformistas” que se apresentavam em casas noturnas, como apontam diversas matérias jornalísticas do Diário do Pará entre 1982 e 1999 e que fazem consonância com os cenários de outras grandes cidades do país, como apontou a pesquisa de Hélio Silva (1993). Tal qual a sexualidade, a livre expressão da identidade de gênero na RMB se dava a partir das antigas ideias de “guetos” e “regiões morais” (PERLONGHER, 1987; PARK, 1967) em que os agrupamentos de indivíduos não cis e não heterossexuais em partes da cidade aconteciam sob forte repressão da sociedade civil e mesmo sob repressão institucional da polícia.

Figura 31 - Manchete jornalística sobre crimes atribuídos a "grupos homossexuais"



Grupo de travestis da Praça da República



Eles assaltam na Praça da República. Quando a Polícia os prende, sempre alguém consegue soltá-los. Os tiras estão revoltados com isso.

Cabeleireiro da P. da República com seus matadores

Muitos crimes até hoje dito "insolúveis" foram planejados na Praça da República, nas noites de "boemia". A Polícia Civil conseguiu desvendar tais crimes e está prestes a descobrir os autores do assassinato do cabeleireiro João de Deus, degolado em seu apartamento na Travessa Dom Romualdo de Seixas, bairro do Umarizal.

Segundo informações à reportagem policial do Diário, há tempos, um aposentado foi executado no interior de seu apartamento, no Edifício Nazareth. Esse crime foi atribuído aos homossexuais conhecidos na Praça da República nos "Matad

aquela gente. É um Deus nos acuda", disse o policial.

Lembrou o policial, que era ouvido por vários colegas, todos da chamada "linha de frente", que há um PM-Box na Praça da República, mas as vítimas nunca são atendidas ali, pois sempre o PM de plantão diz estar sozinho e que não pode largar o local. "Não adianta nada haver aquele box da PM e, aliás, se um soldado daqueles for se meter a besta, acaba apanhando. Você não lembra o que um louco drogado fez naquele PM-Box?"

Indagado acerca dos crimes, o policial declarou: "Olha

Fonte: Hemeroteca da Biblioteca Nacional, 2022

O retorno de Duda para a cidade natal visava a livre expressão da sua identidade, mas deixa claro que isso não significava que Abaetetuba estava isenta da manifestação social do preconceito e da discriminação. Segundo Duda:

Graças ao meu bom Deus, eu moro num município que ama o movimento LGBTI, toda programação que tem, toda festa bomba, lota. Mas nem sempre foi assim, na minha época (da transição) não foi fácil aqui não, foi muito difícil, nós pegamos carreirão eu com essas minhas amigas que eu te falei que nós crescemos juntas, botavam a gente pra correr de lugar, que não queriam a gente ali. Chegaram a bater na gente na época, jogar pedra, fazer boo boo, menosprezar. Por isso que hoje eu falo pra essas umas que elas pegaram um tempo maravilhoso de bom então aproveitem, porque no meu tempo... Mas ao mesmo tempo, mesmo com tudo isso que a gente passou, Abaetetuba sempre foi uma cidade maravilhosa de se viver, se acontecer alguma coisa contigo aqui logo alguém fala ‘olha é o fulando!’, ‘é o filho do cicrano, pega, leva, ajuda, acolhe’. (Entrevista com Duda, janeiro de 2020)

Rememorando os tempos difíceis de sua juventude na cidade, ela demonstra que o preconceito e a violência contra pessoas LGBTQIA+ em Abaetetuba foi muito presente, mas ressalta que sua vinda para o Baixo Tocantins também tinha o objetivo de articular redes e transformar Abaeté em um lugar ainda melhor para se viver, pois, a despeito das manifestações de preconceito e de violência, o fato de também haver na cidade um “povo acolhedor” e que se conhece no cotidiano possibilitava o enfrentamento a esses preconceitos, junto da união com suas amigas trans que também enxergavam na cidade um bom lugar para viver a diversidade. Foram elas protagonistas de mudanças concretas no pensamento social sobre a população gay e travesti naquele tempo a partir da dança e das demais artes.

Nós quebramos muito tabu, abrimos muitas portas pras LGBTIs de hoje em dia, a gente fazia concurso de miss escondido, depois eu consegui levar o Miss Caipira Gay pra dentro da programação da quadra junina em 98 pra 2000. Como eu te falei, eu corro atrás dos meus objetivos e falei com a Cleonice (ex organizadora da quadra junina) e daí as coisas foram mudando, veio o Gala Gay, depois veio a noite dos paetês que hoje é o Miss Verão Gay, que as mesmas travestis antigas faziam na praia de Beja. Dai isso fez a cidade mudar muito, hoje são festivais que animam a cidade, eles amam. (Entrevista com Duda, janeiro de 2020)

Duda encontrou nas quadrilhas, festas e concursos a possibilidade de “quebrar tabu”, ou seja, situar o debate sobre a participação de homossexuais e travestis nos concursos de quadrilha junina, que, segundo Rafael Noleto (2016),

possuem natureza comunicativa (dizem algo a alguém), uma estrutura formal que os organiza, pertencem ao domínio dos acontecimentos extraordinários no calendário cultural do estado do Pará e, mais que isso, configuram-se como rituais que evidenciam algumas convenções de gênero e sexualidade (NOLETO, 2016, p. 51).

Assim, a quadra junina figurava-se como o espaço ideal para romper com noções desumanizadoras acerca dos corpos LGBTQIA+ na cidade, por fazerem parte do calendário municipal e ser o palco em que toda a cidade faz plateia, no mês de junho. Além disso, nos barracões de quadrilhas juninas, Duda ao associar-se com amigas poderia ver-se no outro, estar entre outras travestis em transição foi o que lhe fez retornar à Abaeté e “ser livre”, o que pode ser feito (e no caso de Duda foi) a partir de “festas” ou “rituais”, como defende Noletto.

a noção de que os períodos de congregação social, os quais, muitas vezes, denominamos como “festas” podem ser compreendidos tanto como ocasiões rituais de aproximação de pessoas e grupos sociais quanto como momentos de transposição das fronteiras que delimitam esferas de significação e atuação para diferentes sujeitos inseridos em um dado contexto social (NOLETO, 2014, p. 1)

Nos barracões juninos a interlocutora viveu momentos que guarda com carinho na memória. Durante o dia frequentava a escola e à noite “montava-se” para ir ao barracão: tomava banho com ervas e atrativos pelo menos uma vez a cada 15 dias, maquiava-se, tomava seus hormônios, vestia suas roupas e arrumava os cabelos e ia fazer aquilo que mais gostava: dançar e se encontrar com as amigas. Me disse que desde o início de sua transição decidiu aderir a banhos, perfumes e patuás atrativos, não necessariamente “pra chamar macho”, em suas palavras, mas para “atrair boas energias, bons fluidos e tudo aquilo que os protetores acharem que for bom”, atrair homens seria uma consequência dos bons fluidos.

Anos mais tarde foi aprovada em um concurso público da prefeitura de Abaetetuba, na área de serviços gerais em uma escola, mas manteve-se seguindo ainda a rotina, que agora se dividia entre trabalho e barracão junino. Numa das idas ao barracão, se deparou com um “menino” que a olhava encantado e logo chegou junto para querer “ficar” com Duda. No início ela não o levou à sério, por ele ser à época menor de idade e namorar “de porta” uma “amapô”. “Eu vou largar ela”, ele dizia, mas a colecionadora de títulos não acreditava e levava o romance em “banho maria”, até que um dia ele cumpriu a promessa e passou a conviver com o rancor da “amapô” que “não aceitava ser trocada por um viado”, destacando que sua identidade de gênero não era compreendida pela cidade naquele momento.

Acreditou então que aquele era o momento de levar o romance à sério e aceitou namorar com o rapaz, cujo nome não me foi revelado, desde que ele a pedisse em namoro para a família, para assim namorem “de porta”. “Que tal, não, ter que pedir pra namorar de porta a Duda...” foi a reação do amado, insinuando que pelo fato de ela ser travesti, de dispensaria as formalidades de um namoro cisgênero, mas a colecionadora de títulos estabeleceu que essa era

a condição. Conheceu sua família, a pediu em namoro e a “assumi” para toda a cidade. Com o emprego de Duda na prefeitura e a renda do namorado, que “sempre foi virado pra trabalhar”, conseguiram morar juntos.

Ele acreditava muito nos sonhos de Duda e a apoiava profundamente na quadra junina. Colaborava com a confecção de roupas, transportes, assessoria e no que mais pudesse, afinal, foi onde se conheceram.

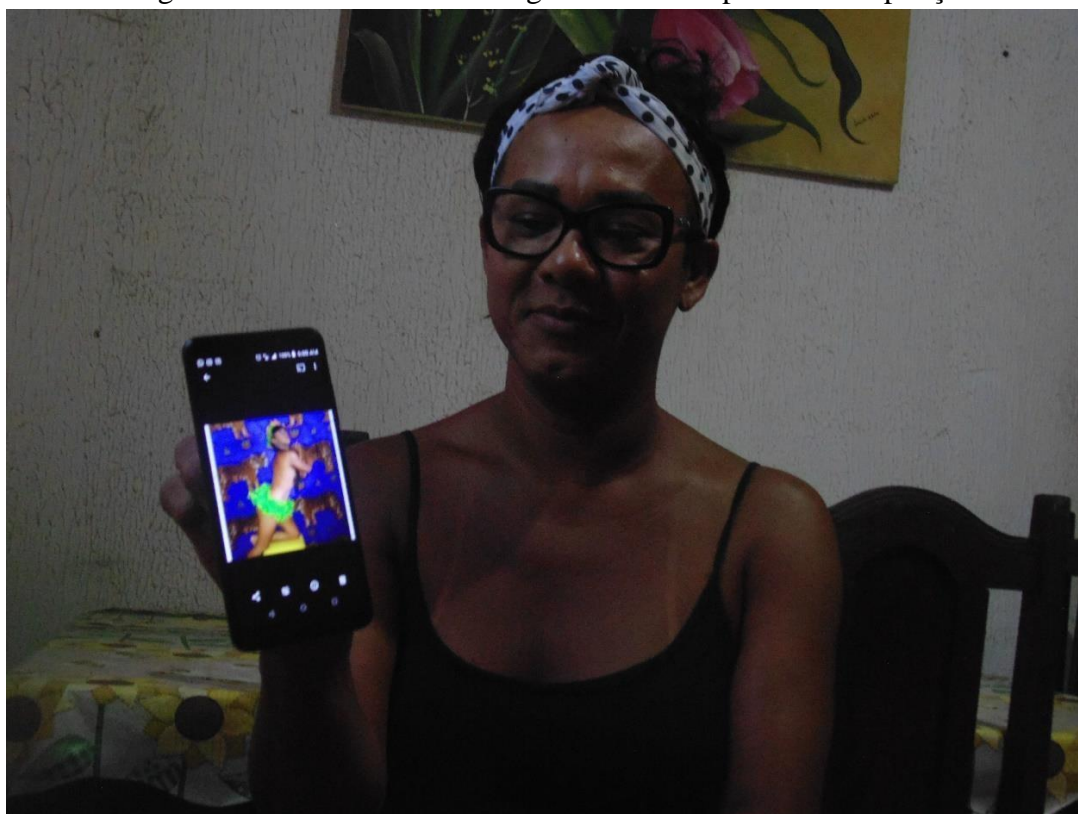
Na época das quadrilhas modernas, ele vinha pro meu mundo. Ele me ajudava em tudo, ‘cadê tua roupa?! Tu já buscaste? Já falaste com o Rubens, bora lá, eu te levo!’ ele dizia. (Entrevista com Duda, janeiro de 2020).

Esteve ao lado dela quando ela se apresentou com performances célebres, as que utilizou a “cultura amazônica como um trunfo”, com a ajuda do amado para as roupas, planejamento das apresentações e busca por patrocinadores.

Teve a Ionalu, que era uma índia que seduzia os colonizadores, coloquei umas penas, uns adereços de miriti, coloquei uma arara e na sonoplastia a arara gritava ‘iaaa iaaa’ e daí eu consegui ganhar com essa performance. Teve a vez que eu vim de Craó Craó Paranatinga que dava ênfase à cultura Amazônia, uma outra chamava carimbó é minha raiz Pará. Eu sempre tinha um trunfo, eu fazia algo que ia diferenciar, a coisa do Pará, da raiz, do açaí isso tudo é trunfo... Teve uma vez que fiz do açaí, debulhei açaí no meio da quadra, aí o povo foi a loucura e os jurado mais ainda, tem que ter um trunfo, a cultura amazônica é esse trunfo. (Entrevista com Duda, janeiro de 2020).

A interlocutora gosta de “brincar” com o dito “amazônico”, de modo a utilizá-lo intencionalmente, como se acionasse um “essencialismo estratégico” (SPIVAK, 2009) sobre a Amazônia, com um objetivo final que nesse caso é individual – diferente da noção em Spivak, mas que, quando refletimos sobre os jornais apontados em outros tópicos do texto, também se verifica que este opera de modo a fazer articulações coletivas em outros contextos que não o da interlocutora. Se por um lado, Duda essencializa o amazônico com um objetivo fim, ela também corrobora na vida cotidiana com um conjunto de crenças amazônicas transformando as “tradições” a partir da prática, desessencializando-as.

Figura 32 - Duda mostrando registros de sua época de competição



Fonte: acervo pessoal

Desde o início do namoro, por exemplo, o companheiro de Duda sempre soube que ela tomava os banhos atrativos, pois ela nunca fez questão de esconder. Era parte do seu viver. Os banhos eram com ervas atrativas como carrapatinho, agarradinho, faz querer quem não me quer, mas também com feromônio animal, como a banha da jiboia e o “xiri da bota”, nas palavras de Duda. Quando “se juntaram”, ele também passou a tomar os banhos, por vontade própria, mas preparados por Duda, relato que contradiz o que eu escrevi de que os produtos do cosmoerotismo amazônico precisavam manter uma lógica de segredo (DOMINGUES, 2019).

Eu como trans, eu vivi uma história muito linda e muito forte, linda demais, porque eu fui assumida perante a sociedade com um homem hetero que se envolveu com uma trans a tinha como mulher. Ele me beijava na rua, me assumia, andava de mão dadas. Todo mundo o conhecia como o “fulano da Duda”, e me conheciam como “a Duda do fulano”, a gente foi crescendo junto, se ajudou, a gente não tinha nada, construiu patrimônio, a gente viveu um relacionamento muito mágico, pra uma trans foi muito mágico o que eu vivi. E os banhos era porque eu não queria que isso acabasse, eu fazia os banhos pra manter, pra gente se sentir bem, pra eu me sentir gente, porque pra trans isso é muito raro. (Entrevista com Duda, janeiro de 2020).

O relacionamento durou doze anos e meio e Duda considera que ele foi seu grande amor. Ela acredita que “só se ama de verdade uma vez” e associa o amor verdadeiro a essa pessoa, embora esteja aberta a novos relacionamentos. Os usos dos banhos com os atrativos significavam para Duda a manutenção desse relacionamento, ainda mais quando atrelado a sua identidade de gênero. Considera que viveu algo único, não convencional para as mulheres trans no geral e por isso não gostaria de perder este vínculo, que chegou ao fim porque seu parceiro “se deixou levar por comentários” de amigos e familiares, que diziam que ele “jamais ia ter filhos e uma família” ao lado de Duda, que estava “ficando velho” e precisava “formar uma família”.

Duda ainda sente a dor da separação. “Eu me acostumei com a separação, mas até hoje eu sinto falta do que eu tive, do que eu vivi”, afirma.

Além de um término em que sua identidade de gênero foi colocada como um empecilho para a constituição de família nos moldes heteronormativos, teve ainda de conviver com acusações de feitiçaria, por usar os banhos atrativos em seu relacionamento, e velas em seu altar.

Quando a gente terminou, ele veio jogar na minha cara dizendo que eu fazia macumba pra ele ficar comigo, pra manter ele perto de mim. Isso por causa dos banhos, das velas e como eu fazia tudo isso antes mesmo de a gente se conhecer ele ficou dizendo que eu tinha enfeitiçado ele pra ele ficar comigo, e isso nunca aconteceu, ele sabia dos banhos, das velas, a gente tomava tudo junto. (Entrevista com Duda, janeiro de 2020).

Noutro momento de minha trajetória, escrevi sobre o quanto que as consequências sobre as acusações de feitiçaria são depositadas de forma diferente entre homens e mulheres, sendo estas últimas comumente vistas como feiticeiras e a quem os homens vingam-se sem qualquer pudor ou peso moral quando descobrem ou insinuem que foram alvos de um “feitiço atrativo” (DOMINGUES, 2019; 2021). Com o relato de Duda e também o de outra interlocutora transexual, venho notando que há ainda uma distinção nessa vingança quando trata-se de mulheres trans, que por vezes invalidam os sentimentos recebidos de seus parceiros no processo de término, passando estes a alegar ou a insinuar que só se relacionaram com elas por estarem “enfeitiçados” – uma estratégia vil de negar seus desejos e afetos.

Duda, no entanto, diz ter ficado tranquila com as acusações, pois não partilha da ideia de “trazer a pessoa amada” ou fazer pedidos concretos a partir de um patuá atrativo, banhos ou outros produtos, sua “filosofia” por trás dos usos dos banhos, desde a transição, sempre foi a de receber dádivas como consequências, mas nunca como o objetivo central dos banhos.

Com os banhos eu nunca pedi pra ganhar a quadra junina, e menos ainda homem, mas eu pedia proteção, luz e atração de coisas boas, pedia Axé, eu tenho pra mim que essas conquistas vêm como consequência. Os banhos dão um grande alavanco, tudo é fé, quando to tomando os banhos eu sempre peço com fé, várias coisas, daí eu brinco “se puder traga meu príncipe encantado”, mas nenhum específico. (Entrevista com Duda, janeiro de 2020).

Duda ainda almeja conquistar um novo relacionamento e embora alegue que “homem não falta”, aponta alguns empecilhos para esse objetivo, como o fato de muitos homens abaetetubenses ainda verem as mulheres trans sob a ótica do objeto sexual. Eles não acreditam quando ela diz ser funcionária pública e menos ainda que foi casada por doze anos e meio. Duda não está disposta a mudar isso em alguém para se relacionar, pois já colaborou muito para melhorias aos LGBTQIA+ da cidade e hoje quer “tranquilidade” e chama a nova geração a sua responsabilidade de também mudar as coisas. Outro fator é o excesso de visibilidade que ela possui, acha que isso por vezes afasta os pretendentes, pois, além de dançarina e servidora pública, Duda se descobriu também como *digital influencer*.

Ficou conhecida na internet em função dos muitos áudios que viralizaram em grupos de mensagem, geralmente em tom cômico ou “esculhambando” as pessoas da cidade, como aponta. Um dos mais famosos trata-se de um desabafo de Duda sobre a repercussão de um vídeo feito sem o seu consentimento enquanto beijava um rapaz em uma festa, o que teria despertado burburinhos por Abaeté, chegando até moradores curiosos por saber se ela havia “enganado” o rapaz ocultando sua identidade de gênero.

No áudio bem humorado mas sem deixar a seriedade do assunto, Duda agradece por viver numa cidade em que há “muitas pessoas de mente aberta, mente branda, mente sã e que não viram no vídeo nada além de um homem e uma mulher se beijando” mas lamenta a existência de pessoas preconceituosas, e recomenda que os curiosos busquem o que fazer, quem sabe por exemplo usando seus celulares para fazer filmagens de seus próprios atos sexuais de modo a rememorá-los, já que pela disposição em buscar informações sobre a vida do outro, ela pressupõe que o sexo dos curiosos é um evento raro.

Esse episódio a fez pensar muito na grande visibilidade que ganhou com o passar dos anos na cidade. Quando conversamos, ela especulava não mais continuar como influenciadora, alegando que a internet e as mídias viam uma Duda das brincadeiras, dos áudios engraçados, da pessoa que passa pela rua brincando com todo mundo, deixando que as pessoas fotografem com ela, mas que, por vezes, o meio digital parece criar uma imagem de alguém que não tem problemas, não chora, não sofre. Em nossa negociação sobre o uso ou não de seu nome nesta

etnografia, por exemplo, teve como fator decisório para o consentimento de Maria Eduarda o fato de ela querer “deixar registrado na história uma Duda que poucos conhecem, com sentimentos e problemas como todo mundo, e sem maquiagem e montagem de uma típica leonina”.

A popularidade de Duda, embora traga alguns problemas para a sua vida amorosa, possibilita seu trânsito pela cidade em diversos outros momentos. Ela percorre por toda a cidade e aponta não temer preconceitos nas ruas, mesmo por relatar que hoje em dia as manifestações da discriminação são mais brandas do que “no seu tempo” [referindo-se a transição], e também pelo fato de “ser filha da Abaetetuba” e “muito conhecida na cidade”, aponta que nota maiores manifestações de preconceito quando vai ao “interior”, referindo-se as ilhas e ramais de terra firme.

Nesses lugares ela afirma releva as ofensas por estas virem de pessoas “ignorantes” sobre a sua identidade de gênero e porque as manifestações surgem mais em forma de curiosidade sobre “se é homem ou mulher”, não em forma de ofensas e xingamentos. Já no núcleo urbano, diz que nos poucos momentos em que nota preconceito reage e reivindica seus direitos e geralmente é amparada por moradores e transeuntes que a conhecem das quadras e da internet. Quando anda pelas ruas está sempre acenando, cumprimentando ou “fazendo brincadeiras” com as pessoas, que a retribuem com bastante carinho, o que pode ser visto em diversos de seus vídeos e *lives* no *Facebook* e no *Instagram*.

Anda pela cidade “emanando muito axé” e acredita que isso também influencia para ser tão bem quista pela população. Mensalmente, vai à cabana de Zilda para comprar seus materiais de banho, e quando os toma pede que sua luz brilhe cada vez mais, aos encantados e caboclos, enquanto pede proteção à Deus e Imaculada Conceição. Aos caboclos e encantados não pede diretamente, mas segue esperançosa que eles lhe concedam um amor como o que já teve a oportunidade de viver. Nos banhos deposita as esperanças como “uma forma de trazer uma pessoa legal, fazer a luz brilhar”.

Duda nos permite compreender os tempos amazônicos em constante transformação, ao passo que transita por um universo urbano de Abaetetuba, construindo espaços e possibilidades para as moradoras e moradores LGBTQIA+ na composição de um movimento LGBTQIA+, na luta por direitos, espaços de sociabilidade e mudanças no tratamento com a diversidade no espaço público, enaltece a cidadezinha de origens rurais como um lugar maravilhoso para viver pelas relações de proximidade e pela vizinhança que lhe permitiam viver a “liberdade”. A vida na RMB também a impulsionou a conhecer mais a fundo os espaços e direitos da população LGBTQIA+, levando para Abaetetuba o sentimento de estabelecer condições de viver a

transgeneridade na cidade sem, contudo, deixar de relacionar-se como se vive no “interior”, para definir a cidade foi frequente o uso de termos como “tranquilidade”, “paz”, “sossego”.

Sua popularidade na cidade devido a sua trajetória artística e digital permite que ela transite por todos os espaços e seja bem quista por onde quer que passe, alegando não sofrer diretamente preconceito e discriminação nos espaços urbanos, embora reconheça-os por onde transita. “Ser muito conhecida” fez com que colaborasse diretamente para uma mudança de percepção sobre as travestilidades no espaço público de Abaetetuba, tendo colocado a pauta na agenda cultural local, mas também trouxe receios como os de não conseguir se relacionar com alguém já que não são raras as ocasiões em que ela tem sua privacidade no espaço público desrespeitada.

Duda acredita que é uma pessoa com muito “axé” e “luz”, algo proporcionado pela forte religiosidade da qual comunga, mesmo que não tenha uma religião definida. Atribui a proteção que recebe a Deus, Santos e Orixás, enquanto atribui o axé e a luz que fazem com que atraia coisas boas aos banhos feitos a partir de tradições de encantarias amazônicas.

Nas suas performances artísticas enaltece uma Amazônia rural, em contraste com o espaço urbano da quadra junina e das festas que organizou no centro da urbe. O uso dos banhos atrativos aponta uma forte relação com a cosmologia local, de modo que muito mais que produzir sentido, produz prática cotidiana, proporcionavam que Duda fizesse a cidade a partir não somente de sua identidade de gênero, mas de sua raça e conjunto de crenças de modo articulado e muda o percurso das suas relações, proporciona outras formas de viver e sentir a cidade, o espaço público e os afetos.

4.4 CIDADE E COSMOEROTISMOS NA AMAZÔNIA

Edna Castro (2009) nos ensinara que a compreensão dos territórios urbanos na Amazônia não parece seguir caminhos fortuitos quando tendida aos modelos de compreensão de sociedades pós industriais, de orientação europeia e muito difundidos no Brasil pós anos 1950, isso porque há no processo de formação das cidades amazônicas, que à época de seus estudos abrigavam quase 70% da população da região, uma indissociabilidade entre as estruturas rural-urbano, sendo o rural composto principalmente por características e história étnica fortemente demarcada.

A defesa da autora e que é corroborada pelos meus estudos anteriores (DOMINGUES e GONTIJO, 2021) é a de que o caminho para a compreensão do urbano na Amazônia pode ser traçado mediante a compreensão dos aspectos históricos e culturais, que fazem emergir as

“dinâmicas socioeconômicas, demográficas e étnicas da região e a informalidade dos processos de trabalho” (CASTRO, 2009, p. 16), itens fundamentais para a compreensão das estruturas que formam as cidades em contexto amazônico. Em contexto histórico, podemos apontar fatos e a distribuição espacial proporcionada por ela a partir da “guerra aos quilombolas do Grão-Pará” durante o pré-período cabano na Amazônia (SALLES, 2004), que estabeleceram formações de comunidades marcadas principalmente pela raça e etnicidade.

De lá para cá, as dinâmicas étnicas de formação do território seguiram em vigor, mas profundamente entrelaçadas com aquilo que era definido pela figura do Estado, uma vez que, segundo Bertha Becker

Foi com a formação do moderno aparelho de Estado, associada à sua crescente intervenção na economia e no território, que se acelerou e se tornou contínuo o processo de ocupação da Amazônia, com base na dominância absoluta da visão externa e privilégio das relações com o centro de poder nacional. (BECKER, 2001, p. 136).

Com o advento dos projetos de industrialização do Estado Novo de Getúlio Vargas e as propostas de unificação do mercado nacional a partir da construção de rodovias como a Belém-Brasília e a Brasília-Acre, nota-se um movimento migratório interno que levou, sobretudo, sudestinos e nordestinos à Amazônia, migração estimulada pelo Estado sob principal justificativa de evitar focos revolucionários de uma população que já havia, durante a Cabanagem, estabelecido seu próprio governo em contraponto à coroa portuguesa e para a defesa do território nacional, devido a dimensão continental da região e suas proximidades com fronteiras internacionais (BECKER, 2001). Todavia, o *boom* migratório para a Amazônia acentua-se a partir dos governos da ditadura militar brasileira, que passaram a difundir a ideia de vazio demográfico na região, desconsiderando as formações societárias pré-existentes e os agrupamentos urbanos e rurais que já existiam ali.

Se por um lado, já havia ali uma formação social cujos aspectos socioculturais e valores sociais operavam no dia a dia das comunidades e cidades da Amazônia a partir de uma composição fortemente etnicorracializada devido a forte presença indígena, atestada por estudos antropológicos e arqueológicos como o Mapa Etno-Histórico do Brasil e Regiões Adjacentes de Curt Nimuendaju (1981), da presença negra (SALLES, 2004) e cabocla (LIMA-AYRES, 1992; HARRIS, 1998;), por outro, a constituição moderna do Estado direcionava a esse território políticas de ocupação territorial formais, sobretudo com o advento da SUDAM

que objetivava a colonização das terras difundindo a ideia de que, naquela terra, não havia ninguém, uma articulada negação dos povos que ali viviam.

O estímulo à ocupação da Amazônia levou homens, mulheres e famílias inteiras com a promessa de “terras de ninguém” na região definida como “terra sem história” ou “à margem da história” (SOUZA, 2019). Aqui se estabelece a negação da historicidade do outro, de suas formas de vida e de sua existência como forma de estabelecer a dominação. Quando menções a existências na Amazônia eram feitas, visavam “preencher o vazio” com “imaginações” a partir da figura do grotesco, do hostil e do inculto com criaturas terríveis, um “inferno verde” e de indígenas “selvagens” (CAMPOS e MIBIELLI, 2020 p. 173).

O Estado embora tratasse a região como um “vazio”, também admitia-se uma existência étnica, mas com o objetivo de subalternizá-la e construir uma imaginação exterior do outro. No entanto, os agrupamentos urbanos e rurais que aqui estavam formados, não assistiam incólumes aos projetos de dominação. Ao passo em que tinham suas humanidades destituídas em função de um projeto de modernidade, se operava o tempo próprio das comunidades amazônicas, não houve uma “substituição” de modos de vida ou um forte estabelecimento de sentimento de pertencimento nacional. O “inferno verde” tinha outras preocupações tomadas a partir de sua lógica de vida e cotidiano, o que fez com que temporalidades distintas ocupassem o mesmo espaço e produzissem diferentes formas de viver e de ser amazônico. Segundo Castro (2009), “essa Amazônia diversa, múltipla, misturando o seu passado com as tradições rurais de migrantes que chegaram de várias regiões do país segue a tendência nacional do sonho da cidade”.

Mas quais cidades são essas? As formações sociais que já habitavam a Amazônia parecem não se opor ao modo de vida moderno, mas também não se renderam totalmente a ele, criando outras formas e tempos de ser na Amazônia, como apontou Harris (2006; 2009), esse modelo de resistência e de amálgamas de hábitos e tempos aparece de forma mais premente a partir da cosmologia e manifestações do trabalho etnicorracializado em algumas partes da região, em especial na Amazônia Paraense em Abaetetuba e a região que a circunda. Tal processo pode ter ocorrido de forma distinta em outros territórios Amazônicos, como nas regiões da Transamazônica e no sul do Pará, cujas formas anteriores de ocupação diferem-se das aqui analisadas e, portanto, convém análises individualizadas.

Quando analisei o uso de atrativos para o amor e para o sexo e defini o “cosmoerotismo amazônico” como o momento em que um conjunto de crenças em uma cosmologia amazônica é acionado para satisfazer necessidades e desejos no campo do erótico e do amor de seres humanos na cidade de Abaetetuba, embora tenha tido como objetivo principal compreender o

universo das emoções, desejo, poder e noções de humanidade e animalidade no espaço público, os percursos da pesquisa fomentaram análises sobre a relação com a cidade, o espaço urbano no interior e a produção de interioridades.

Neste capítulo, busquei compreender como os percursos das interlocutoras se conecta com uma história maior sobre a Amazônia e seus processos urbanos e de subjetivação, história que aponta uma forte relação das populações urbanas da região com os banhos e atrativos que chamei de produtos do cosmoerotismo amazônico. Durante o Século XIX, o trabalho das ganhadeiras de Belém representou a possibilidade de trabalho digno e renda às mulheres negras recém saídas da condição de escravizadas a partir de uma prática amplamente difundida pela cidade, como uma possibilidade de mobilidade social. Mais do que isso, essas mulheres levavam a discussão sobre sexualidade para o espaço público urbano em um tempo em que seus direitos e possibilidades sobre o tema inexistiam, tudo a partir de suas crenças e costumes ancestrais e do conhecimento tradicional sobre as ervas, feromônios, banhos e cheiros, de modo que mobilizavam a população e deixavam a cidade conhecida a partir do olfato.

O “Chêro Chêroso” tornou-se a marca da capital do Pará ao longo dos séculos XIX e XX, sobretudo pela sua utilização durante as festividades de São João, como “banho da felicidade”, feito a partir do conhecimento de mulheres negras e que se popularizou entre todas as classes sociais da cidade. Ali, depositava-se a esperança de ser feliz nos moldes mais subjetivos do termo. A felicidade poderia estar condicionada a qualquer situação do cotidiano individual, mas desde esse período, já haviam fortes associações com o erótico e com a busca por parceiros. A associação a São João incorpora aos costumes de uma colonização portuguesa e católica a práticas originalmente de mulheres em diáspora e que tinham nos preparados e na comercialização de ervas uma forma de se conectar com suas religiões e com seus ancestrais.

Os cheiros partem, portanto, das identidades e conjuntos de crenças que ocuparam inicialmente esse território, mesmas identidades, crenças e hábitos que no processo de estabelecimento da dominação e de colonização interna no Brasil são inferiorizados e aprisionados em um outro tem que não o da modernidade. As “lendas” e os mitos deveriam ser “combatidos” para o estabelecimento de um “Brasil Grande” com o *slogan* do “progresso”. Todavia, ao passo em que as campanhas externas difundiam as imaginações sobre o território amazônico, os usos de produtos tradicionais e a crença nos poderes deles não só era difundido pelas cidades, como serviam de forma de estabelecer comunicação e elo em todos setores da sociedade paraense daquele período, que incorporavam o pensamento de progresso no estabelecimento de empreendimentos, construção de um processo urbano, manutenção da economia e da mão de obra, mas que mesmo tendo ciência das imaginações exteriores sobre a

região, estabeleciam contato e críticas a partir daquilo que o externo tanto demonizava, talvez como um “essencialismo estratégico” (SPIVAK, 2009) que visava articular as mesmas formas de entender esse mundo amazônico?

Os produtos ganham espaços em feiras, cujos frequentadores assíduos seguem em busca de resolver seus males ou buscar felicidade a partir de técnicas tradicionais, mesmo que as cidades passem por transformações significativas na estrutura urbana e no ethos. As cidades ganham outras conformações, os espaços urbanos se expandem e os limites entre urbano e rural/tradicional embora ainda estejam fortemente marcados, não podem ser tomados como opostos absolutos não somente pelo espaço, mas sobretudo por possibilitarem outras noções de tempo, que não se trata nem daquele aprisionado por um colonialismo interno que visava a dominação do outro amazônico e tampouco um tempo moderno de um projeto “bem sucedido” desse colonialismo (GONZALEZ CASANOVA, 1963; 2007 CARDOSO DE OLIVEIRA, 1993), mas uma ambivalência temporal que traz à tona o tempo “tradicional” que se tentou aprisionar e o tempo “moderno” que se tentou auferir, para produzir uma outra dimensão temporal, caracterizada pela ambivalência que se repercute a partir das práticas.

Em Abaetetuba, os produtos desse cosmoerotismo são comercializados em “cabanas”, cujos proprietários certamente garantem sua mobilidade social e econômica a partir da comercialização de produtos tradicionais, mas atentando aos clientes, os usos dos produtos acarretam não apenas numa busca pela felicidade subjetiva, mas no anseio por viver a cidade de forma concreta, para além de realizar sonhos. Diana, por exemplo, tinha o grande sonho de ser Miss Mulata Gay de Abaetetuba e o realizou a partir de sua dedicação e também atribui do uso dos patuás e perfumes para pomba gira. No entanto, mais do que isso, ganhar o concurso simbolizava ter toda a cidade lhe assistindo, ganhar visibilidade em um contexto urbano em que “ser conhecida do sicrano” garante segurança para uma menina trans descobrindo a vida adulta.

As quadrilhas juninas, que no século XX representavam o momento para o ritual do uso dos banhos da felicidade, hoje e no contexto abaetetubense representam empoderamento e um dos poucos espaços de sociabilidade exclusivos para a população LGBTQIA+ a partir dos concursos “mix”, é a possibilidade desta população se reconhecer e esquivar-se dos problemas oriundos de uma cisheteronorma que não só aprisiona sujeitos em imaginações, mas põe em risco a sua existência cotidiana.

Duda, por sua vez, começou a fazer uso dos patuás atrativos aos 15 anos, no início de sua transição de gênero com o objetivo de “fazer (sua) luz brilhar” e “atrair coisas boas” no momento em que escolheu Abaetetuba para viver sua identidade e com ela transformar a cidade a partir também das quadrilhas juninas, nas quais brincava com as representações sobre o

amazônico para ganhar os concursos e obter mais popularidade na cidade. “Fazer (sua) luz brilhar” denota o desejo por autoconfiança num momento em que precisou “ser afrontosa” e “quebrar tabu na cidade” para ter seu direito de fazer a cidade, em que “levou carreirão”, “pedrada” e ofensas por sua identidade. Quando conquistou um parceiro e foi por ele “assumida” publicamente, Duda considerou que viveu um momento mágico, pois não é comum para uma mulher trans, e fazia os banhos mensalmente para ambos na esperança de que aquilo não se acabasse, para se sentir bem, feliz e, na parte mais tocante de nossa conversa, disse que fazia os banhos “para se sentir gente”.

Sentir-se gente sugere as problemáticas de não ter sua identidade de gênero legitimada e humanizada no fazer social, denunciando as crueldades que a cisheteronorma desponta na subjetivação de pessoas trans mas, sobretudo, denota uma noção de cidadania que vislumbra manter a partir do cosmoerotismo, que entende como uma forma de se conectar com sua ancestralidade, sua fé e a partir dela produzir sentidos e mobilidades no mundo. Mundo que nessa concepção não pode ser entendido como o mundo moderno, com o tempo moderno, mas a partir da noção amazônica em que a vida cotidiana está sempre conectada pelo céu e pelo fundo (MAUÉS, 1995; HARRIS, 2004).

Por essas noções de mundo e tempo, visualizo hoje que minha proposta teórica sobre o cosmoerotismo, mais do que falar de um momento simplório em que se aciona uma cosmologia para a satisfação dos impulsos eróticos, pode ser compreendida como uma de tantas outras chaves para a compreensão de tempos e espaços amazônidas num processo de transformação que vai além dos desejos ditos eróticos ou que partilham de algum grau de erotismo, visto que a grande maioria dos usos remete a noções de sexo, sexualidade e práticas sexuais. Esta cosmologia proporciona o pensamento sobre as articulações dos desejos com o mundo e temporalidade amazônica que, na presente dissertação, se perfaz a partir do cotidiano, das transformações nas práticas e sobretudo sobre a relação com a cidade no enfrentamento ou partilha aos muitos movimentos que a compõe.

Esses movimentos e práticas por vezes se conectam em tempos e espaços distintos pois ao expor tais movimentos a partir de um “feitiço” e portanto uma prática de conhecimento tradicional, com forte direcionamento étnico, narra histórias de subalternidade e escancara que os projetos de nação para a Amazônia se situaram na subjugação, aprisionamento e dominação de um outro cuja classe social, gênero e raça são muito bem definidas e de certo modo menos sutis e quando essas histórias são narradas à luz também da diversidade sexual e de gênero. Escancara-se, então, que os projetos de nação têm a heterossexualidade como um regime

político (CURIEL, 2013) que não somente tenta normalizar os indivíduos pelos aparatos legais e burocráticos, mas também em suas práticas, em seus cotidianos.

Capítulo V

UM PERCURSO IMAGÉTICO POR ABAETETUBA

Neste capítulo a partir de uma série de ensaios fotográficos busco estabelecer uma narrativa visual do percurso de pesquisa que culminou nesta etnografia. As fotografias são fruto das metodologias empreendidas como a etnografia de rua e a antropologia visual onde mais do que registrar e documentar visualmente a pesquisa, possibilitou a compreensão dos aspectos sensíveis e ordinários e os movimentos que compõe a cidade, uma prerrogativa desse tipo de abordagem (ROCHA e ECKERT, 2003).

Os ensaios a seguir foram feitos em momentos distintos e não pretendem seguir uma linha cronológica dos registros, mas foram organizados de modo a proporcionar ao leitor a reflexão sobre os distintos movimentos, identidades e visualidades que compõe um mesmo território, à luz do que se empreendeu até então neste escrito. As concepções e interioridade, cosmoerotismo, tempo amazônico e socialidades LGBTQIA+ são as principais inspirações para os ensaios e são interligadas pelas noções de trânsito e movimento.



Interior, interioridade: quando urbanidade, ruralidade e etnicidade atravessa a cidade

A chegada, o fluxo conturbado de veículos, o vai e vem de motocicletas e bicicletas que fazem uma Abaeté do presente e rememoram a Abaeté do passado quando as “bikes” eram o principal meio de transporte. Moto taxistas, antes bike taxistas. Os traços pitorescos de um cotidiano ruralizado no meio da cidade, as representações dos brinquedos de miriti. A igreja cuja cobra grande adormece em suas profundezas e põe a temer aqueles que um dia hão de ver o seu levante derrubar toda a beira da cidade, que parece se preparar ao se proteger de erosões com a edificação de uma orla. Uma cidade cujos empreendimentos alcunham a marca “ribeirinho”, “das ilhas” e demarcam no urbano um sentimento de pertença e de conexão com a etnicidade. Trabalho, trabalho e trabalho. O universo do trabalho que remonta práticas tradicionais e que estabelece no cotidiano da urbe amalgamas de hábitos, costumes e experiências que não são mais nem urbanos e nem rurais, partilham do que se criou ali. Os “interiores” de Abaetetuba abastece a cidade ou a cidade abastece os “interiores”? Talvez ambas cumpram a mesma função. O “escritório da Área 51” que alude aos mistérios do pentágono estadunidense, num lugar onde talvez os mistérios sejam demasiadamente ordinários para criarem seus próprios escritórios, ou será que já existem? Afinal, onde habita a cobra grande?





12



12 Ramon Pantoja, companheiro de parte do trabalho de campo.



















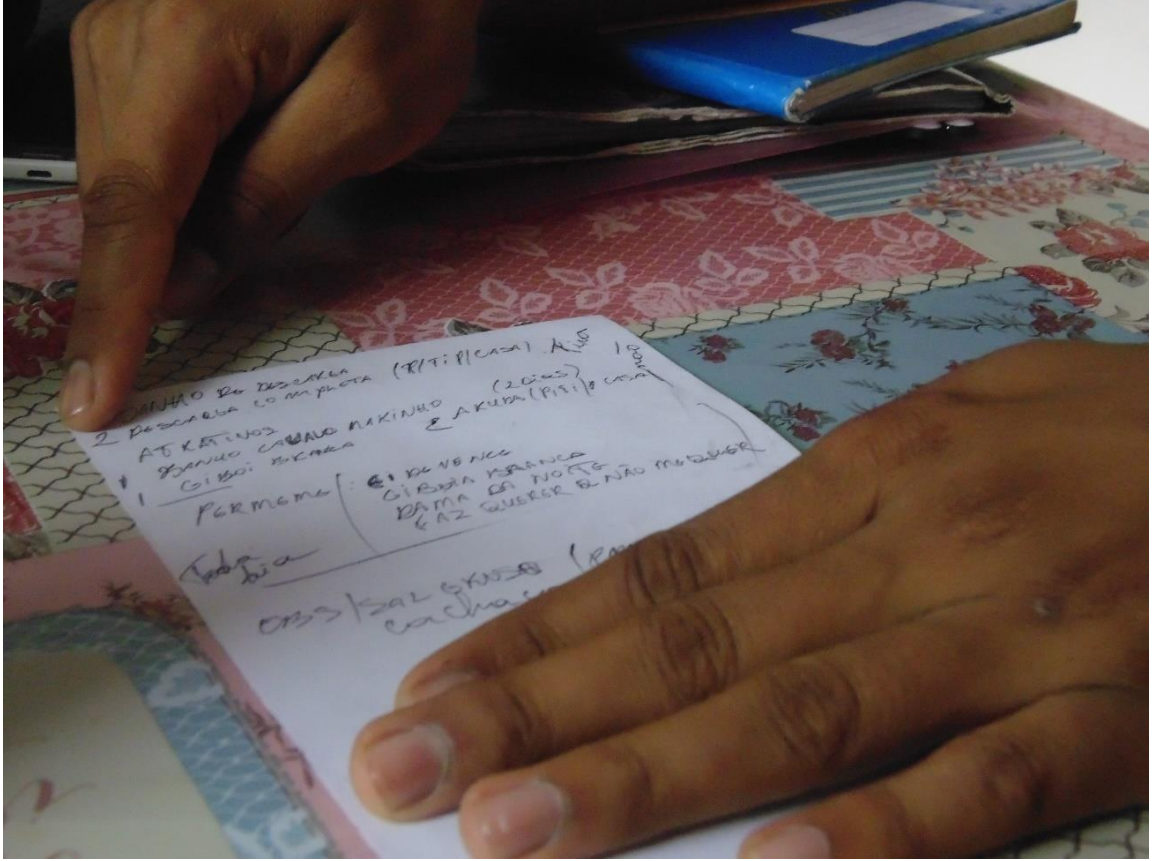




Amor de santa, sexo de caboclo

Velas acesas para Imaculada Conceição clamam por tranquilidade na vida de quem muito já viveu, muito lutou e encontra na fé o alento para a alma. À santa, que comunga da expressão maior do cosmos, que é Conceição para os católicos, Oxum para os afro religiosos recebe os pedidos de amor, paz, tranquilidade, mas nunca aqueles pedidos relacionados aos desejos da carne, do erotismo, do sexo, o desejo “por macho”, a esses se relega aos caboclos e encantados, pois compõe um cosmos que partilha dos sentimentos e afeições humanas, já foram humanizados. Querem eles experimentar novamente os sentimentos humanos? Querem os encantados chorar por amor e arrepiar de desejo?







“Faz um RE x PA pras gays!”

Sábado, balneário do Zico. Enquanto as relações heteroparentais se estabelecem nos igarapés, quadras de vôlei e demais espaços de recreação, no barracão uma movimentação chama atenção de todos, que logo adentram o espaço, curiosos, para olhar o que acontecera. Mesas postas, 3 jurados. A menina trans vestida com o uniforme do Paysandu e uma bola na mão inicia seu desfile e performance, enquanto é ovacionada pela pequena plateia não programada que se formou ali. Garotas cisgêneras trajando uniformes do Clube do Remo e do Paysandu também desfilam e performam, mas não cativam tanto os jurados e plateia como a candidata anterior. Homens gays e um único autoafirmado heterossexual desfilam e performam para os jurados, também com camisas de times paraenses. No final, recebem premiações e conversam comigo sobre quem dali usa atrativo, mas apenas para trocar contatos, afinal era dia de clássico em campo em Belém e para homenagear, em Abaetetuba, se “faz um RE x PA pras gays”.











Uma Amazônia cosmoerótica

Nas cabanas de tudo se tem. Chega-te a mim, faz querer quem não me quer, agarradinho, carrapatinho, atrativo do amor, sexo da bota, atrativo da perseguida, buceta da bota, atrativo do boto, mel do boto, xiri da bota, pênis do boto, atrativo da jibóia, cachorrinho, touro manso, mil homens, chama homem, pega homem, pega rapaz, pega mulher, perfume da pomba gira, pó do tamararé. Nesse tipo de mercado, o que se vende são as soluções para as questões da vida afetiva, sempre entrelaçadas a uma cosmologia amazônica em que as encantarias se colocam a disposição para resolver essas questões humanas, a partir de produtos que são tão humanizados quanto os problemas que prometem solucionar e ajudam a delinear uma Amazônia cujas práticas eróticas não podem ser compreendidas apenas do ponto de vista da modernidade, mas dos movimentos e tempos que a compõe.



















CONSIDERAÇÕES FINAIS

Geralmente os memorialistas temem recordar coisas banais. Este é um livro banal. Pudessem todos tomar o seu banho de cheiro, o banho da felicidade (ENEIDA, 1989, p. 199).

Quando Eneida escreveu seu livro de crônicas memorialísticas “banho de cheiro”, o definiu como uma recordação de eventos banais de sua vida em Belém. Assim como as saudades que sentia da cidade, suas memórias urbanas são fortemente atreladas aos banhos de São João, banhos de cheiro aos quais atribui uma pequena parcela de sua felicidade. É perceptível em sua obra que Eneida era apaixonada pelas banalidades, pois são nelas que residem as grandiosidades do cotidiano, que muitos veem mas poucos conhecem. É conhecendo o banal que nos posicionamos diante do ordinário de Veena Das (2012; 2015), o que nos permite a compreensão ética da vida do outro.

Os banhos de cheiros eram banais para Eneida, assim como os “patuás”, “produtos”, “feitiços”, “perfumes”, “óleos”, “atrativos” e toda a infinidade de nomes para designar os produtos para o amor e sexo oriundos da biodiversidade amazônica são para mim. Enquanto eles passavam despercebidos pelo setor das ervas para alguns como um mero objeto, uma sátira do que se convencionou chamar de cultura amazônica ou um item decorativo, foi me percebendo diante da banalidade de sua presença no meu dia a dia enquanto um sujeito amazônida que pude perceber seu caráter ordinário não apenas na minha vida, mas na de uma cidade inteira, quando me direcionei a Abaetetuba, onde tais produtos comungam de uma popularidade e efetiva participação cotidiana.

Ao observar um pequeno frasco com perfume e um pedaço de um animal eu poderia perseguir um objeto, averiguar sua composição, suas rotas, seus desvios e afins, mas quis, antes de qualquer coisa, compreender sua relação com a produção de vivências na Amazônia. Quando cataloguei os produtos como aponto no capítulo I, cheguei a um sem fim de materiais, modos de uso, indicações de uso, redes de preparo, regras e consequências da utilização. Todas as informações postas a partir de pontos de vistas distintos dentre os interlocutores desta investigação. Eu tinha ali acesso a um universo de representações e simbolismos sobre um objeto cujos desdobramentos sociais (mas não somente) eu buscava compreender.

Várias prateleiras repletas desses produtos sinalizavam a importância social deles na vida urbana de Abaetetuba, e mais do que possibilitar um acesso ao cosmos para a resolução de um problema afetivo dos humanos, eles representavam geração de renda de pessoas, majoritariamente mulheres, que comandam as cabanas e são protetoras e difusoras dos

conhecimentos sobre os patuás, tal qual os médiuns que representam o elo entre os seres humanos e os encantados e/ou não humanos que regem os produtos. Os acessos à uma perspectiva do cosmoerotismo amazônico se dá a partir de lógicas muito próximas àquelas da tridimensionalidade do mundo amazônico, no entanto, a humanidade auferida aos encantados (sejam eles representações humanas ou não humanas) está profundamente entrelaçada com as noções de poder, que são atribuídas principalmente aos animais como características temíveis, mas ao mesmo tempo cobiçadas pelos humanos, que, no cosmoerotismo amazônico, buscam para si a humanidade que atribuem a esses não humanos.

No entanto, as representações sobre as pessoas usuárias de um patuá ou feitiço que tive acesso num primeiro momento eram eivadas de imagens exteriores às dos sujeitos que efetivamente fazem uso. À época do TCC eu não consegui entrevistá-los e as declarações recebidas caracterizavam um cenário repleto de concepções de que as vidas dessas pessoas eram “sofridas” ou “infelizes” por terem que recorrer a um feitiço, já que eram “incapazes” de conseguir um parceiro pelas vias ditas “normais”, considerando que todas as possibilidades para tais usos eram permeadas pelo desejo de encontrar alguém. Os modos de uso e as restrições a eles também foram dados a partir dos proprietários e funcionários das cabanas, médiuns e populares que afirmavam não fazer uso, mas conheciam alguém que fazia. Entre esses sujeitos, havia uma noção amplamente difundida de que o patuá deve ser mantido em segredo para, em primeiro lugar, não ofuscar a magia do produto e, em segundo lugar, não gerar comentários, ataques à honra e possíveis humilhações aos usuários no espaço público.

Tais imagens exteriores, embora possam ser colocadas em suspeição no que diz respeito às práticas e experiências individuais dos que usam os patuás, permitiram a compreensão das regulações morais, códigos sociais e como as emoções operam como complexos no cotidiano, ganhando forma e expressões no fazer sociais e nas micropolíticas (COELHO, 2010). Sugerem ainda que o ordinário no uso de um patuá está mais afundo e que talvez o que até então perseguia se mostrava extraordinário, pois estava permeada pelo olhar, mas não pelo ver.

Algo passou a ser exercitado a partir da busca pelos interlocutores, que, desde seu início, me mostrava que haviam perspectivas divergentes quanto às representações exploradas por mim e que ir além das representações significava compreender os atos e as práticas que compõem a vida do outro a partir do cotidiano (DAS, 2012) implicado no cosmoerotismo, mais do que nas regulações morais exteriores, pois somente o “ato”, a relação e a efetiva alteridade podem perfazer éticas (LAMBEK, 2010) e, enfim, grafar outras perspectivas que não aquelas de “sofredores” e “infelizes”.

O acesso às pessoas que utilizam os patuás em Abaetetuba coloca-nos diante de testemunhos que, embora situados na experiência individual, possibilitam pensar o cosmoerotismo amazônico como um conceito conecta humanos a uma percepção particular de mundo, mas sobretudo partilha da experiência urbana em movimento na Amazônia. Esses movimentos se conformam a partir das qualidades interioranas (DOMINGUES, GONTIJO, 2021) que são estabelecidas na urbe, pois além de interligarem os humanos ao céu e ao fundo, os interligam às dinâmicas rurais, urbanas e as fazem operar simultaneamente na cidade.

Caminhando por Abaetetuba com Legal, foi possível estabelecer fluxos e trânsitos entre uma Abaeté do passado, do presente e suas transformações urbanas. Os cheiros dos perfumes e dos patuás promovem o agenciamento e o empoderamento do interlocutor no espaço público, trazendo-lhe o “axé que falta”, fazendo o “brilho de sua estrela acender”. Ao mesmo tempo em que o coloca ante a situações em que precisa lidar com heteronormatividades e manifestações de preconceito, fazendo com que fissure a norma, seja para estabelecer relações homossexuais com homens que partilham de uma identidade heterossexual durante as atividades de “caça” na “estrada da vida”, ou para esquivar-se das manifestações públicas do preconceito e da discriminação.

Já quando analisamos as trajetórias de Afonso em justaposição à de Legal, ambos associam os usos dos patuás atrativos a momentos ou rotinas de suas vidas que perpassam pela necessidade de reconhecimento, seja da sua identidade, seja do outro – aqui situado tanto no cotidiano do espaço público, quanto direcionado. Suas práticas envolvendo feitiços para o amor e para o sexo constituem parte de seu reconhecimento identitário, do pertencimento a um grupo social e do estabelecimento de socialidades ou homossocialidades no espaço urbano a partir de perspectivas do cosmoerotismo amazônico, no acesso a uma cosmologia localmente situada e erotizada. Essas perspectivas criam novos espaços e dinâmicas na cidade que não vislumbram se moldar a um suposto ethos gay citadino idealizado, mas que perfazem sociabilidades e “paisagens do desejo” que regem um processo histórico de como são vivenciados e experienciados a diversidade sexual e de gênero em contexto amazônico (ERICK, 2020).

De tal modo, é possível dizer que a noção de cosmoerotismo amazônico possibilita a produção de territórios possíveis para a dissidência sexual e de gênero e para fazer e viver a cidade. No entanto, ao mesmo tempo em que emerge como potência criadora a partir da cosmologia local, não há como apartar das relações sociais vividas na cidade e que operam de modo distintos aos dos sujeitos dessa pesquisa. Para tanto, uma série de negociações são feitas. Os perfumes atrativos dão a Legal a confiança e o “axé que falta”, mas não o impede de

necessitar agenciar sua presença no espaço público a partir das relações sociais estabelecidas entre os cidadãos.

Essas relações são caracterizadas pelos interlocutores como relações de pessoalidade e proximidade, que lhes proporcionam segurança em suas perambulações urbanas. Quanto mais conhecido na cidade, menores as possibilidades de ser alvo de agressões LGBTQIA+fóbicas no espaço público. Essa relação é manifestada no contraste entre os interlocutores Legal, Duda e Diana. Os dois primeiros, amplamente conhecidos na cidade apontam que por um lado apenas riem, cumprimentam e logo veem alguém que o conheça (Legal), por outro, Duda resolve a situação a partir do “afrontamento” sem apontarem lugares na cidade onde há manifestações explícitas de preconceito, enquanto Diana que, à época, ainda buscava consolidar seu nome na quadra junina diz que a beira é um ambiente hostil para a sua experiência urbana, se sente incomodada, mas não reage pois todos os presentes ali “são trabalhadores” e já foi amparada por amigos e vizinhos que reivindicaram conhecer a ela e a sua família nesses momentos de agressão transfóbica.

A atribuição da justificativa “são trabalhadores”, dada por Diana, mas que também aparece nas falas de Duda ao se referir às pessoas do “interior de Abaetetuba” – como se designam as ilhas, corroboram com a nossa tese de que o interior é uma atribuição ao outro (DOMINGUES; GONTIJO, 2021), posicionada em meu entender por duas perspectivas: por um lado frisam uma identidade coletiva de modo a homogeneizá-la como pessoas que não compreendem suas identidades de gênero e, por outro, no caso de Diana, a beira é um ambiente que lhe é hostil e lhe afeta e, acima de tudo, é um ambiente dominado por uma identidade coletiva e senso comunitário de pertencimento, de modo que reações da parte dela naquele local pode colocá-la diante de uma possibilidade concreta de agressão transfóbica física.

Assim, o cosmoerotismo conecta os humanos e um mundo amazônico tridimensional, mas tal qual o preconizado por Maués (1995) sobre o trabalho dos encantados em comparação ao papel dos santos católicos, os encantados tem seus domínios limitados a práticas curativas, enquanto os santos são detentores de maior poder e estão no topo das hierarquias, reforçando a dominação. É possível, assim, realizar desejos, sentir-se confiante e com axé, construir possibilidades de cidade, territórios e perspectivas outras para a população LGBTQIA+ que faz uso dos patuás e aciona o cosmoerotismo, mas não rompe com as normatividades características da dominação.

É através dos banhos de cheiro, perfumes atrativos, xiri da bota e tantos outros que uma parcela da população produz seus cotidianos na urbe e alcançam sonhos. As trajetórias de Diana e de Duda se aproximam não apenas em função da transgeneridade, mas por uma série de outros

fatores, sendo o principal a participação nos concursos de miss nas quadras juninas de Abaetetuba, foi a partir da dança, dos concursos e das quadrilhas juninas que ambas puderam se reconhecer em seus corpos no espaço público. Duda escolhe Abaeté para a sua transição de gênero e, a partir do “afrontamento”, vai subsidiando a sua vida no espaço público e também a de outras mulheres trans que nasceriam anos mais tarde. Do mesmo modo que Diana, ela faz dos banhos de cheiro com xiri da bota uma rotina do seu viver, para obter proteção e para que somente coisas boas em todos os quesitos da vida sejam atraídas.

Diana viveu o sonho de ser Miss Mulata Gay e ter o dia mais feliz da sua vida, sendo ovacionada pela plateia composta por cidadãos, mas também moradores de outros municípios do Baixo Tocantins, numa homenagem à Maria Padilha, regada a perfume de pomba-gira. Ser aplaudida de pé no início da juventude pela sua cidade a colocara numa posição na qual o prêmio não tinha importância, tanto que o dividiu entre os dois amigos que financiaram suas vestes e os perfumes de pomba-gira. O que estava em jogo naquele momento, era a garota trans que se sente desconfortável na beira quando uma identidade coletiva de trabalhadores faz comentários transfóbicos, agora no centro de uma quadra junina, sendo glorificada por outras identidades coletivas, a de abaetetubenses e interioranos pelo seu talento e pelo seu encantamento, tal reconhecimento valia muito mais do que o prêmio em dinheiro.

Duda atraiu coisas boas à sua vida na cidade, criou territorialidades travestis a partir da institucionalização dos concursos de quadrilha e de beleza, difundiu as práticas dos banhos de cheiro e viveu um grande amor, um momento mágico e que classificou como raro para mulheres trans, tão mágico que compartilhava os banhos com o amado, rompendo não só com o imaginário inicial a mim repassado, sobre pessoas que fazem uso de banhos e do xiri da bota sobre infelicidade, solidão, promiscuidade, mas também com a lógica de segredo, de que o parceiro não poderia saber. Os banhos eram, para Duda, uma forma de manter aquele momento que considerou único. Uma tentativa de “se sentir gente” diante de tantas desumanizações. Separados há anos, até hoje Duda toma os banhos, e até hoje sente saudades do que vivera.

Para Duda, Diana, Afonso e Legal, os banhos, patuás, perfumes, xiri da bota, estão diretamente relacionados com a vida na cidade e com a produção dos cotidianos. Eles não têm uma auto imagem de “sofrimento” como fora relegado pelos interlocutores de minha pesquisa num passado recente. Todos vivem o dia a dia da urbe, sem tantas conexões com o que eles chamam de “interior”, as comunidades ribeirinhas e rurais de Abaetetuba, seus conhecimentos sobre os patuás se constroem a partir do urbano.

Eles se relacionam com as transformações da vida da cidade em Abaetetuba, na participação popular, nos trânsitos e mobilidades no espaço da cidade, frequentam espaços de

sociabilidades das grandes avenidas, mesmo que criem por vezes os seus. Duda é uma *digital influencer* e está, desse modo, conectada com a rede global de computadores, bem como todos os outros, embora não sejam profissionais da internet, vivem como qualquer outra pessoa do espaço urbano na Amazônia, sendo os banhos um aspecto do cotidiano que desvela conexões com suas subjetividades e experiências de vida, permeando as memórias sobre a cidade.

São essas as coisas banais que Eneida (1989) nos apontou nas suas memórias sobre Belém, banalidades que davam vazão às suas experiências urbanas na Amazônia. O chêro chêroso de nossa terra nos conduz por suas memórias de infância cheia de narrativas dos encantados amazônicos, memórias da ditadura e trânsitos entre Belém e Rio de Janeiro. De modo que as experiências de uma vida vivida entre urbanidades contrastantes tinham como fio condutor as práticas amazônicas em movimento.

As experiências ordinárias dos interlocutores dessa investigação encontram eixos das experiências ordinárias de Eneida, que também certamente encontram eixos nas experiências ordinárias das figuras históricas como as ganhadeiras de Belém, descritas no capítulo IV, cuja dimensão urbana demarcava importante via de mobilidade social para essas mulheres por um lado e, representava movimentar o tema da sexualidade pelo espaço público da capital paraense. Os jornais dos séculos XIX e XX apontavam um mundo amazônico em transformação, o advento da indústria, as crises econômicas mas, ao mesmo tempo comunicavam a população a partir dos patuás, que não atravessavam os fluxos da modernidade de forma essencializada a partir de uma imagem estática de “cultura” ou “identidade cultural” (AGIER, 2001) amazônica, nem tampouco de forma a serem engolidos pela modernidade. Pelo contrário, produziam e produzem amálgamas que tensionam as temporalidades distintas envolvidas nesse processo.

Os processos de formação social da Amazônia produzem uma ambivalência temporal, onde o tempo e dicotomia moderno/atrasado é somente a ponta do *iceberg* para impor uma dominação que, no cotidiano, se expressa em termos de raça, classe, etnicidade, gênero, sexualidade, regionalidade. As experiências aqui analisadas permitem concluir que, frente a essas dinâmicas coloniais, os usos dos patuás, feitiços, atrativos, o cosmoerotismo amazônico enfim parecem residir na ambivalência dos tempos distintos de uma Amazônia em contexto de dominação na mesma medida em que se alimentam dessa ambivalência, ganhando na interioridade uma forma de expressão a partir dos movimentos daqueles que habitam as cidades interioranas da Amazônia entre centro, periferia, rural, urbano, etnicamente diferenciado, “moderno”. Desse modo, criam processos de resistências das práticas a partir da reinvenção desta, da transformação do cotidiano de um mundo marcado pela dominação em outros

cotidianos que não ignora o contexto colonial, mas se posiciona a partir dele mirando outros mundos possíveis a partir das ruínas daqueles anteriores (CHAKRABARTY, 2000).

O uso dos patuás e o universo do cosmoerotismo permite vislumbrar formas de recriar e possibilitar cidades, espaços, trajetórias e modos de viver constantemente ameaçados, seja pela heteronorma, seja pela dominação imposta pela desigualdade regional e as ausências de políticas e espaços que proporcionem a segurança de uma população generificada, etnicorracialmente e sexualmente definida. É uma forma de reivindicar práticas e saberes situados num contexto regional e no curso de uma situação colonial. É colocar em suspeição políticas e modos homogeneizantes de pensar a diversidade sexual e de gênero no país, de modo a proporcionar novos olhares e possibilitar avanços para tais grupos a partir de outra temporalidade e processo político.

REFERÊNCIAS

ABU-LUGHOD, Lila. Writing against culture. In: OAKES, Timothy; PRICE, Patricia. *The cultural geography reader*. London: Routledge, p. 62-71, 2008.

AGIER, Michel. Distúrbios identitários em tempos de globalização. *Mana*, n. 7 v. 2, 2001.

AGIER, Michel. Do direito à cidade ao fazer-cidade. O antropólogo, a margem e o centro. *Mana*, v. 21, p. 483-498, 2015.

ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino. Métodos e técnicas para coleta de dados etnobiológicos. In: ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino; LUCENA, Ricardo; CUNHA, Luiz Vital. *Métodos e técnicas na pesquisa etnobiológica e etnoecológica*. 3. ed. Recife: NUPEEA, 2016.

ALVES, Romulo, ALVES, Humberto. The faunal drugstore: Animal-based remedies used in traditional medicines in Latin America. *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine*, 2011, 7.9: 1-43. 2011.

ALVES, Romulo et al. An ethnozoological survey of medicinal animals commercialized in the markets of Campina Grande, NE Brazil. *Human Ecology Review*, 17(1). 2010b.

ALVES, Romulo et al. Aspectos sócio-econômicos do comércio de plantas e animais medicinais em área metropolitanas do Norte e Nordeste do Brasil. *Revista de Biologia e Ciências da Terra*, 8(1), 181-189. 2008.

ALVES, Romulo et al. Traditional uses and conservation of dolphins in Brazil. In: Agustin G.P. & Correa L.M. (Eds.) 2010. *Dolphins: Anatomy, Behavior and Threats*. New York, Nova Science Publishers, Inc., p. 1-14. 2010a.

ALVES, Romulo et al. Animals for the gods: magical and religious faunal use and trade in Brazil. *Human Ecology*, v. 40, n. 5, p. 751-780. 2012.

ALVES, Romulo & ROSA I.L. From cnidarians to mammals: The use of animals as remedies in fishing communities in NE Brazil. *Journal of Ethnopharmacology*, 107:259-276. 2006

ALVES, Romulo & ROSA, Ierecê. Use of Tucuxi Dolphin *Sotalia fluviatilis* for medicinal and magic/religious purposes in North of Brazil. *Human Ecology*, 36(3), 443-447. 2008.

APPADURAI, Arjun. "Introduction: commodities and the politics of value". In: A. Appadurai (org). *The social life of things: commodities in cultural perspective*. Cambridge: Cambridge University Press. 1990.

BAUDRILLARD, Jean. Para uma crítica da economia política do signo. Lisboa: Edições 70. 1995.

BARNES, John A. *Redes sociais e processo político*. Antropologia das sociedades contemporâneas. 1. ed. São Paulo: Global, p. 159-194, 1987.

BARROS, Flávio Bezerra; DA SILVA, Deusinaldo. Os mingauleiros de miriti: trabalho, sociabilidade e consumo na Beira de Abaetetuba. *Revista FSA*, v. 10, n. 4, p. 44-66, 2013.

BARROS, Flávio Bezerra; VARELA, Susana; PEREIRA, Henrique; VICENTE, Luís. Medicinal use of fauna by a traditional community in the Brazilian Amazonia. *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine*, v. 8, n. 37, p. 1-19, 2012.

BARROS, Flávio Bezerra. E a bota encantou o homem que dormia na rede. In: SOUTO, Francisco José Bezerra; DUQUE-BRASIL, Reinaldo; SOLDATI, Gustavo Taboada; MING, Lin Chau; COELHO, France Maria Gontijo; ALENCAR, Nelson Leal (Orgs.). *Quando pensa que não... contos, causos e crônicas em Etnoecologia*. v. 2. Feira de Santana: Z-Arte Editora, v. 2, p. 143-145, 2016.

BECKER, Bertha K. Geopolítica da Amazônia. *Estudos Avançados*, vol.19 n. 53, 2005.

BECKER, Bertha K. Revisão das políticas de ocupação da Amazônia: é possível identificar modelos para projetar cenários? *Parcerias estratégicas*, v. 6, n. 12, p. 135-159, 2010.

BEMERGUY, Telma de Sousa. Antropologia em qual cidade? Ou por que a "Amazônia" não é lugar de "antropologia urbana". *Ponto Urbe. Revista do Núcleo de Antropologia Urbana da USP*, n. 24, 2019.

BITENCOURT, Bruna Letícia Gentil; LIMA, Pedro Glécio Costa; BARROS, Flávio Bezerra. Comércio e uso de plantas e animais de importância mágico-religiosa e medicinal no Mercado Público do Guamá, Belém do Pará. *Revista FSA*, v. 11, n. 3, p. 96-158, 2014.

BOURDIEU, Pierre. *La Distinction*. Paris: Seuil, 1979.

BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. Tradução Maria Helena Kühner. 5. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

CAMPOS, Sheila Praxedes; MIBIELLI, Roberto. De como Nenê Macaggi inventou a Amazônia de Roraima. In: FERNANDES, Maria Luiza; CARVALHO, Fábio Almeida de; CAMPOS, Sheila Praxedes (Orgs.). *Sobre viagens, viajantes e representações da Amazônia* Boa Vista: Editora da UFRR, 2020.

CARNEIRO, João Paulo Jeannine Andra de. O Conceito de *Pays* e sua Discussão na Geografia Francesa do XIX. *Revista Geográfica de América Central*, v. 2, n. 47E, 2011.

CARVALHO, Isabel Cristina Moura. A invenção do sujeito ecológico: identidade e subjetividade na formação dos educadores ambientais. Tese (Doutorado em Educação) Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2001.

CASANOVA, Pablo González. Colonialismo Interno (una redefinición). *Revista Rebeldía*, v. 1. n. 12, 2003.

CASANOVA, Pablo González. Sociedad plural, colonialismo interno y desarrollo. *América Latina*, v. 6, n. 3, p. 15-32, 1963.

CASTRO, Edna Maria Ramos de. *Cidades na floresta*. São Paulo: Annablume, 2009.

CHAKRABARTY, Dipesh. *Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference*. Princeton: Princeton University Press, 2009.

CHAVES, Kelson. *Os trabalhos de amor e outras mandingas: a experiência mágico-religiosa em terreiros de umbanda*. 2010. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Regional, Cultura e Representações) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2010.

COELHO, Maria Claudia. *Narrativas da violência: a dimensão micropolítica das emoções*. *Mana*, v. 16, n. 2, p. 265-285, 2010.

COSTA, Antonio Maurício Dias da. Pesquisas antropológicas urbanas no “paraíso dos naturalistas”. *Revista de Antropologia*, p. 735-761, 2009.

CURIEL, Ochy. *La nación heterosexual: análisis del discurso jurídico y el régimen heterosexual desde la antropología de la dominación*. Bogotá: Brecha Lésbica, 2013.

DAMATTA, Roberto. O Ofício de Etnólogo, ou como Ter “Anthropological Blues”. In NUNES, Edson de Oliveira (org.). *A Aventura Sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978. pp. 23-35.

DAS, Veena; POOLE, Deborah (Orgs.). *Anthropology in the Margins of the State*. Santa Fé/Nova Delhi: SAR Press/Oxford University Press. 2004.

DAS, Veena. *Critical Events: an anthropological perspective on contemporary India*. Nova Delhi: Oxford University Press. 1995.

DAS, Veena. Ordinary Ethics. In: FASSIN, Didier. (Org.). *A Companion to Moral Anthropology*. Malden: John Wiley & Sons, 2012, p.133-149.

DAS, Veena. “What does ordinary ethics look like?”. In: M. Lambek et al. (orgs) *Four lectures on ethics: Anthropological perspectives*. HAU Books/ University of Chicago Press. 2015.

DÍAZ-BENÍTEZ, María Elvira. Sexo com animais como prática extrema no pornô bizarro. *cadernos pagu*, p. 241-279, 2012.

DOMINGUES, Bruno Rodrigo Carvalho; BARROS, Flavio Bezerra. A produção artesanal de brinquedo de miriti e suas transformações frente as exigências do mercado. *Cadernos de Agroecologia*, v. 10, n. 3, 2015.

DOMINGUES, Bruno Rodrigo Carvalho; GONTIJO, Fabiano. Como Assim, Cidade do Interior? Antropologia, Urbanidade e Interioridade no Brasil. *Ilha*, Florianópolis, v. 23, n. 3, p. 61-83, 2021

DOMINGUES, Bruno Rodrigo Carvalho. Dá tamaquaré pra ele! Humanos e animais entre poder e humilhação na Amazônia Paraense. *Anuário Antropológico* , v. 46, n. 3, 2021.

DOMINGUES, Bruno Rodrigo Carvalho. *Entre tradição, desejo e poder: uma Amazônia Cosmoerótica*. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2019.

DUARTE, Luiz Fernando Dias. A pulsão romântica e as ciências humanas no ocidente. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*.19(55): 5-18, 2004.

ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador: formação do Estado e civilização*. Rio de Janeiro: Editora Schwarcz/Companhia das Letras, 1993.

ENEIDA de Moraes. *Aruanda e Banho de cheiro* (Coleção Lendo o Pará). Belém: SECULT; FCPTN, 1989

ERICK [da Silva], Igor. *Entre Corpos, Sensações e Paisagens: Reflexões sobre a diversidade sexual e de gênero no interior da Amazônia*. 2020. 189p. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2020.

EVANS-PRITCHARD, Edward. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

FABIAN, Johannes. O tempo e o outro emergente. In: FABIAN, J. *O tempo e o outro: como a antropologia estabelece seu objeto*. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 39-70.

FANON, Frantz. *Les Damnés de la Terre*, Paris: F. Maspero, 1961.

FASSIN, Didier. True life, real lives: Revisiting the boundaries between ethnography and fiction. *American ethnologist*, v. 41, n. 1, p. 40-55, 2014.

FAVERO, Sofia. Por uma ética pajubariana: a potência epistemológica das travestis intelectuais. *Equatorial*, v. 7, n. 12, p. 1–22, 2020.

FERNANDES, Estevão Rafael; GONTIJO, Fabiano de Souza. Diversidade sexual e de gênero e novos descentramentos: um manifesto queer caboclo. *Amazônica - Revista de Antropologia*, v. 8, n. 1, p. 14-22, jul. 2017.

FERREIRA, Paulo Rogers da Silva. *Os afectos mal-ditos: o indizível das sexualidades camponesas*. 2006. 173 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia), Universidade de Brasília, Brasília, 2006.

FERREIRA JUNIOR, Amarildo. *Entalhadores do efêmero: a vida associativa na criação dos Brinquedos de Miriti de Abaetetuba*. 2015. 198 f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido) – Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, Belém, 2015

FERREIRA DA SILVA, Denise. *A dívida impagável*. São Paulo: Casa do Povo, 2019.

FIGUEIREDO, Napoleão Arthur. *Rezadores, pajés & puçangas*. Belém: Universidade Federal do Pará & Ed. Boitempo (série pesquisas, 8). 1979.

FIGUEIREDO, Napoleão Arthur. Banhos de cheiro, ariachés & amancís. *Cadernos de Folclore*, Rio de Janeiro n. 33. 1983.

FIGUEIREDO, Napoleão Arthur. Os “bichos” que curam: os animais e a medicina de “folk” em Belém do Pará. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, série Antropologia*, v. 10, n. 1, p. 75-91, 1994.

FRAXE, Terezinha de Jesus. *Cultura cabocla-ribeirinha: mitos, lendas e transculturalidade*. São Paulo: Annablume, 2004.

GALVÃO, Eduardo. *Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Amazonas*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1955.

FRY, Peter. *Para Inglês Ver: identidade e política na cultura brasileira*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal. 1979.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: história das prisões*. 5. ed. Petrópolis: Vozes. 1997.

GIDDENS, Antony. *A Constituição da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes. 2009.

GOFFMAN, Erving. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Tradução de Mathias Lambert. Rio de Janeiro: LTC, 1988.

GONDIM, Neide. *A invenção da Amazônia*. São Paulo, Brazil: Marco Zero, 1994.

GONTIJO, Fabiano; ERICK, Igor. Diversidade Sexual e de Gênero, Ruralidade, Interioridade e Etnicidade no Brasil: Ausências, Silenciamentos e... Exortações. *ACENO – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, v. 2, n. 4, p. 24-40, 2015.

GONTIJO, Fabiano. *O rei momo e o arco-íris: carnaval e homossexualidade no Rio de Janeiro*. 1. ed. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.

GONTIJO, Fabiano. As Experiências da Diversidade Sexual e de Gênero no Interior da Amazônia: apontamentos para estudos nas ciências sociais. *Ciência e Cultura*, [s.l.], v. 69, n. 1, p. 50-53, 2017.

HARRIS, Mark. What it Means to be a Caboclo: some critical notes on the construction of Amazonian caboclo society as an anthropological object. *Critique of Anthropology*, v. 18, n. 1, p. 83-95, 1998.

HARRIS, Mark. 'Sempre ajustando' (Always adjusting): an Amazonian way of being in time. *Amazon Peasant Societies in a Changing Environment*. Springer, Dordrecht, 2009. p. 69-91.

HARRIS, Mark. Presente ambivalente: uma maneira amazônica de estar no tempo. In: ADAMS, Cristina (Org.). *Sociedades caboclas amazônicas: modernidade e invisibilidade*. São Paulo: Annablume, p. 81-108, 2006.

HARRIS, Mark. Traços de ser: Panema, santos e natureza na Amazônia. *Cultura e Etnicidade. Humânicas*, Belém, p. 57-82, 2004.

HAZEU, Marcel Theodoor. *O não-lugar do outro: sistemas migratórios e transformações sociais em Barcarena*. Tese (Doutorado em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido) Universidade Federal do Pará, Belém, 2015. 335 f.

IANNI, Otávio. *Ditadura e agricultura: o desenvolvimento do capitalismo na Amazônia (1964-1978)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

INGOLD, Tim. Becoming Persons: consciousness and sociality in human evolution". *Cultural Dynamics* 4 (3): pp. 355-378. 1991.

INGOLD, Tim. *Humanidade e Animalidade*. Tradução de Vera Pereira. Londres: Routledge, 1994. (Companion Encyclopedia of Anthropology).

LAMBEK, Michael. Toward an Ethics of the Act. In: LAMBEK, M. (Ed.). *Ordinary Ethics: Anthropology, Language, and Action*. New York: Fordham University Press, 2010, p. 36-63

LANDER, Edgardo (org.). *A Colonialidade do Saber*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

LANDES, Ruth. Matriarcado Cultural e Homossexualidade Masculina. In: *A Cidade das Mulheres*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

LATOUR, Bruno. *Reagregando o social: uma introdução à teoria do ator-rede*. Salvador: EDUFBA, 2012.

LIMA, Deborah de Magalhães. A construção histórica do termo caboclo: sobre estruturas e representações sociais no meio rural amazônico. *Novos Cadernos NAEA*, Belém, v. 2, n. 2, p. 5-32, dez. 1999.

LIMA AYRES, Deborah de Magalhaes. *The social category caboclo: history, social organization, identity and outsider's social Solimoes) classification of the rural population of an Amazonian region (The Middle Solimoes)*. 1992. Tese (Doutorado em Filosofia) – University of Cambridge, Cambridge, 1992.

LOUREIRO, Violeta; PINTO, Jax Nildo Aragão. A questão fundiária na Amazônia. *Estudos Avançados*, v. 19, n. 54. 2005.

LOUREIRO, Violeta Refkalefsky. *Amazônia: estado, homem, natureza*. Belém: Edicoes Cejup, 1992.

LUGONES, María. Colonialidade e gênero. *Tabula Rosa*. Bogotá. n 9 p. 73-101, 2008.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. *Estudos Feministas*. 2014.

MAFFESOLI, Michel. Homossocialidade: da identidade às identificações. *Bagoas – Estudos gays: gêneros e sexualidades*, v. 1, n. 01, 2007.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos Arquipélagos da Nova Guiné Melanésia*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. *Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesiástico – um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia*. Belém: Edições Cejup, 1995.

MAUSS, Marcel. Esboço de uma teoria geral da magia. In: M. Mauss.. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo, Cosac Naify. 2003.

MELO, Maíra Fernanda Tavares; BARROS, Flávio Bezerra. O mundo segundo os quilombolas do bairro alto (Ilha de Marajó): cosmovisões acerca da vida e das relações sociedade e natureza. *ACENO – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, v. 3, n. 6, p. 51-78, 2016.

MENDES, Armando Dias. *A Invenção da Amazônia*. Belém: Universidade Federal do Pará, 1975.

MENDRAS, Henri. *La fin des paysans: innovations et changement dans l'agriculture française*. Paris, S.E.D.E.I.S., 1967, 364 p.

MIGNOLO, Walter. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. *RBCS*, v. 32 n. 94, 2017.

MILHOMENS, Lucas; GOHN, Maria da Glória. Movimentos sociais e Amazônia: da ditadura civil-militar aos grandes projetos da atualidade. *Cadernos CERU*, 29(2). 2018.

MOMBAÇA, Jota. Notas estratégicas quanto aos usos políticos do conceito de lugar de fala. 2017. Disponível em: <<https://www.buala.org/pt/corpo/notas-estrategicas-quanto-aos-usos-politicos-do-conceito-de-lugar-de-fala>>. Acesso em: 03 jun. 2022.

MOTTA-MAUÉS, Maria Angélica. *"Trabalhadeiras" & "camarados"*. Belém : Editora Universitária UFPA, 1993

MOTTA-MAUÉS, Maria Angélica. “Lugar de mulher”: representações sobre os sexos e práticas médicas na Amazônia (Itapuá/Pará). In: ALVES, Paulo Cesar; MINAYO, Maria Cecília de Souza (Orgs.). *Saúde e doença: um olhar antropológico*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 1994.

NASCIMENTO, Silvana de Souza. *Faculdades Femininas e Saberes Rurais*. Uma Etnografia sobre Gênero e Sociabilidade no Interior de Goiás. Tese (Doutorado em Ciência Social), Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

NIMUENDAJÚ, Curt. *Mapa etno-histórico*. Rio de Janeiro: Instituto brasileiro de Geografia e Estatística, 1981.

NEUMAN, Arjuna; FERREIRA DA SILVA, Denise. *Serpent Rain*. Filme. 2016. Disponível em: <https://ehcho.org/conteudo/serpent-rain> acesso em 03 de junho de 2022.

NOLETO, Rafael da Silva. “Brilham estrelas de São João!”: Homossexualidades e travestilidades masculinas nas festas juninas do Pará. *Novos Debates*, v. 1 n. 1.

NOLETO, Rafael da Silva. *Brilham estrelas de São João: gênero, raça e sexualidade em performance nas festas juninas de Belém/PA*. 2016. 351 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

OLAIA, Pedro. *Transmarginalcaboca: sophias, drags e outras dissidências nas Amazôniaas*. Dissertação (Mestrado em Linguagem e Saberes na Amazônia) Universidade Federal do Pará, Bragança, PA, Brasil. 2019.

OLIVEIRA Ariovaldo. A longa marcha do campesinato brasileiro: movimentos sociais, conflitos e Reforma Agrária. *Estudos Avançados*, v. 15, n. 43, 2001.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. O movimento dos conceitos na antropologia. *Revista de Antropologia*, p. 13-31, 1994.

PAES LOUREIRO, João de Jesus. *Abaetetuba: fundação mítica e brinquedos de miriti*. 1. ed. Abaetetuba: Imprensa Oficial, 2005.

PAES LOUREIRO, João de Jesus. *A conversão semiótica na arte e na cultura*. Belém: EDUFPA, 2007.

PARK, Robert Ezra. A cidade: sugestões para a investigação do comportamento humano no meio urbano. *O fenômeno urbano*, v. 4, p. 13-28, 1979.

PERLONGHER, Nestor. *O negócio do michê: prostituição viril em São Paulo*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

PINTO, Benedita Celeste de Moraes. *Parteiras, experientes e poções: o dom que se apura pelo encanto da floresta*. Tese (Doutorado em História) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2004.

PONTE, Romero Ximenes. *Amazônia: a hipérbole e o pretexto*. 2000. 200 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2000.

POSEY, Darrel. Etnobiologia: teoria e prática. In: RIBEIRO, Darcy (Org.). *SUMA Etnológica Brasileira*. Volume 1: Etnobiologia. Petrópolis: FINEP/Vozes, 1987.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del Poder y Clasificación Social. *Journal of World-Systems Research*, [s.l.], v. 11, n. 2, p. 342-386, 2000.

PUAR, Jasbir K. Homonacionalismo como mosaico: viagens virais, sexualidades afetivas. *Revista Lusófona de Estudos Culturais*, v. 3, n. 1, p. 297-337, 2015.

REIS, Ramon; GRUNVALD, Vi. Sarita Themônia: da necrose de corpos à apoptose do invisível. *Novos debates*. Brasília, DF. Vol. 5, n. 1/2 – jan./jul. 2019.

RIBEIRO, Djamila. *O que é Lugar de Fala*. Belo Horizonte: Letramento. 2017.

ROBBINS, Joel. Beyond the Suffering Subject: Toward an Anthropology of the Good. *Journal of the Royal Anthropological Institute*. 19: 447-462, 2013.

ROCHA, Ana Luiza Carvalho da; ECKERT, Cornelia. Etnografia de rua: estudo de antropologia urbana. *RUA*, v. 9, n. 1, p. 101-127, 2003.

RODRIGUES, Carmen Izabel. Caboclos na Amazônia: a identidade na diferença. *Novos Cadernos NAEA*, v. 9, n. 1, 2008.

SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. Trad. Rosaura Eichenberg. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2007.

SALLES, Vicente. *O negro na formação da sociedade paraense: textos reunidos*. Belém: Editora Paka-Tatu, 2004.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 1990.

SAHLINS, Marshall. La pensée bourgeoise: a sociedade ocidental como cultura. In: M. Sahlins. *Cultura e Razão Prática*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 2003.

SILVA JUNIOR, Fernando Alves da. *Representação feminina no mito da matintaperera em Taperaçú Campo, Bragança (PA)*. Dissertação (Mestrado em Linguagem e Saberes da Amazônia) – Universidade do Estado do Pará, Bragança, 2014.

SILVA, Caroline Fernandes. *O moderno em aberto: o mundo das artes em Belém do Pará e a pintura de Antonieta Santos Feio*. 2009. 186 f. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2009.

SILVA, Hélio. *Travesti: a invenção do feminino*. 1. ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará/Instituto de Estudos da Religião – ISER, 176p, 1993.

SILVA, Lucielma Lobato. Entre os cheiros e garrafadas: o trabalho das vendedoras de cheiro nas feiras públicas de Belém-PA em 1830-1890. *Revista Margens Interdisciplinar*, Abaetetuba, v. 11, n. 16, p. 238-253, jun. 2017.

SILVA, Lucielma Lobato. *Gênero, religião e simbolismo: um estudo do tabu do sangue nas religiões de matriz africana em Abaetetuba – Pará*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade do Estado do Pará, Belém, 2013.

SILVA, Marilene Correa da. *O paíz do Amazonas*. Manaus: Editora Valer/Governo do Estado do Amazonas/UniNorte, 2004.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras*. 1. ed. São Paulo: EDUSP, 2000.

SIMMEL, George. As grandes cidades e a vida do espírito. Trad. Leopoldo Waizbord. In: SIMMEL, George. *Gesamtausgabe*. Frankfurt: M. Suhrkamp. 1995. vol. 7. pp. 116-131.

SOUZA, Márcio. *História da Amazônia*. Manaus: Editora Valer/Governo do Estado do Amazonas, 2009.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *In other worlds: Essays in cultural politics*. Londres: Routledge, 2012.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010. 135 p.

TAKETA, Brenda Vicente. *O Novelo de Dalcídio*. Mundo ribeirinho e subalternidades amazônicas no romance Belém do Grão-Pará. 2019 f. Tese (Doutorado em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido) - Universidade Federal do Pará, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Belém, 2019.

TOLEDO, Victor M. Indigenous people and biodiversity. In: LEVIN, Simon (Org.). *Encyclopedia of Biodiversity*. Academic Press, 2000.

TOLEDO, Victor M. What is Ethnoecology? Origins, scope and implications of a rising discipline. *Etnoecológica*, v. 1, n. 1, 1992.

TOLEDO, Vitor M.; BARRERA BASSOLS, Narciso. A etnoecologia: uma ciência pós-normal que estuda as sabedorias tradicionais. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, n. 20, p. 31-45, jul./dez. 2009.

TSING, Anna L. Quando as coisas que estudamos respondem entre si: ferramentas para desempacotar 'o material'. In: A. L. Tsing. *Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno*. Brasília: IEB Mil Folhas. 2019.

VELHO, Otávio Guilherme. *Capitalismo autoritário e campesinato: um estudo comparativo a partir da fronteira em movimento*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2009. 243 p.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O Nativo Relativo. *Mana* 8(1):113- 148. 2002.

VERGUEIRO, Viviane. *Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade*. Dissertação (Mestrado em Cultura e Sociedade) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2016.

WAGLEY, Charles. *Uma comunidade amazônica: estudo do homem nos trópicos*. Trad. Clotilde da Silva Costa. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1957.

WALLERSTEIN, Immanuel. *Capitalismo Histórico & Civilização Capitalista*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.