



SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
CAMPUS UNIVERSITÁRIO DO TOCANTINS/CAMETÁ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO E CULTURA
CURSO DE MESTRADO ACADÊMICO

REGIANE FARIAS NEVES

TRAMAS DA SEXUALIDADE EM *ANTÔNIA CUDEFACHO*:

Educação, micropolíticas e resistências.

Cametá-PA

2018

REGIANE FARIAS NEVES

**TRAMAS DA SEXUALIDADE EM *ANTÔNIA CUDEFACHO*:
Educação, micropolíticas e resistências.**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação e Cultura. Linha de Pesquisa: Educação, Cultura e Linguagem da Universidade Federal do Pará, Campus Universitário do Tocantins/Cametá, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Educação e Cultura.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Gilcilene Dias da Costa

**Cametá-PA
2018**

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Pará
Gerada automaticamente pelo módulo Ficat, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

N511t Neves, Regiane Farias
 Tramas da sexualidade em Antônia Cudefacho : educação, micropolíticas e resistências / Regiane Farias
 Neves. — 2018
 147 f. : il. color

 Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em Educação e Cultura (PPGEDUC), Campus
 Universitário de Cametá, Universidade Federal do Pará, Cametá, 2018.
 Orientação: Profa. Dra. Gilcilene Dias da Costa

 1. Sexualidade. 2. Educação. 3. Micropolíticas. 4. Devir. 5. Antônia Cudefacho. I. Costa, Gilcilene Dias
 da, *orient.* II. Título

REGIANE FARIAS NEVES

TRAMAS DA SEXUALIDADE EM ANTÔNIA CUDEFACHO:

Educação, micropolíticas e resistências.

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação e Cultura. Linha de Pesquisa: Educação, Cultura e Linguagem da Universidade Federal do Pará, Campus Universitário do Tocantins/Cametá, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Educação e Cultura.

Banca Examinadora

_____ - Orientadora

Prof^a. Dr^a. Gilcilene Dias da Costa
Universidade Federal do Pará – PPGEDUC-UFPA

_____ - Membro Interno

Prof. Dr. José Valdinei Albuquerque Miranda
Universidade Federal do Pará – PPGEDUC-UFPA

_____ - Membro Externo ao Programa

Prof^a. Dr^a. Josenilda Maria Maués da Silva
Universidade Federal do Pará – PPEB-UFPA

_____ - Membro Externo à Instituição

Prof^a. Dr^a. Lucélia de Moraes Braga Bassalo
Universidade do Estado do Pará – PPGED-UEPA

Cametá – PA, 16 de abril de 2018.

Às experimentações e vicissitudes de um *devir-
mulher* que, ao rasgar o caos dessas linhas de escrita,
deixou grafada a memória e a luta de mulheres que
ousaram/ousam desafiar as tramas de poder de seu tempo.

AGRADECIMENTOS

Agradecer pela oportunidade de um aprendizado é uma dádiva que sempre deve ser cultivada, por isso, agradeço carinhosamente a todos que estiveram presentes ao longo desse percurso.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Educação e Cultura (PPGEDUC) que compartilharam conosco, no decorrer das aulas, o sabor dos conhecimentos adquiridos durante as suas formações.

À minha orientadora a quem afetuosamente chamo de *musa*. Musa, pela mulher linda que é fisicamente, mas, especialmente, pela doçura, paciência, conhecimento e sabedoria que possui e partilha docemente. Musa, pela inspiração que a mim incitou tal como as musas clássicas que inspiravam os grandes navegadores a desbravar terras desconhecidas. Ela, por sua vez, ensinou-me a desbravar novos horizontes – o horizonte do desconhecido e da vontade de galgar os desafios dessa viagem além-rio que foram esses dois anos.

À banca pela disponibilidade de tempo dedicado à leitura deste trabalho e a boa vontade para conceber as valiosas contribuições que auxiliaram na finalização desta pesquisa.

Aos colegas da turma de mestrado 2016 que fizeram as aulas mais alegres em meio à angústia de tantas leituras e inúmeros trabalhos.

À minha equipe de trabalho e estudos. Juntos conseguimos superar todos os desafios e vocês foram para mim a representação concreta do que é, de fato, trabalhar em equipe. Além da amizade que se formou e/ou se fortaleceu no decorrer de tantas aventuras.

Aos familiares e amigos que me apoiaram e compreenderam a minha ausência tantas vezes. E aos amigos que me ajudaram a concretizar esse sonho.

Aos meus colegas/amigos do trabalho que compartilharam cada angústia e alegria das etapas descobertas e de produção da pesquisa.

Aos colaboradores da pesquisa pela partilha das memórias que foram imprescindíveis para concretizar o estudo.

Muitíssimo obrigada!

“Uma noite de luar Antônia pulou da rede nuona e foi desfilas na rua, virou um cortejo. Gostava de ver os homens e as mulheres, estas, sobretudo pelas fendas e brechas das janelas, lhe observando sem trajes que era assim que gostava de ser, a brisa tocantina acariciando-lhe o corpo todo, massageando de afeição”.
(Salomão Larêdo, 2006).

TRAMAS DA SEXUALIDADE EM ANTÔNIA CUDEFACHO: Educação, micropolíticas e resistências.

RESUMO

A pesquisa tece um estudo em torno das tramas da sexualidade que perpassaram a trajetória de Antônia Cudéfacho, mulher prostituta e personagem-sujeito cametaense da década de 1950, a qual foi inscrita e ficcionalizada por meio da narrativa literária “Antônia Cudéfacho” do escritor cametaense Salomão Larêdo, publicada em 2006. As construções discursivas da sexualidade e as narrativas literárias estão predispostas nesta pesquisa dentro da abordagem arqueogenealógica de Michel Foucault (1996), (1999), (2004), (2008), (2015), assim como, estabelecem um fecundo diálogo entre os estudos da história da sexualidade e o campo feminista, pós-feminista e teoria *queer* com Butler (2016), Miskolci (2015), Rago (2008), (2013), Britzman (2000), Louro (2000), (2004); e ainda, Del Priore (2011); Deleuze e Guattari (1995), (1997). Essa movimentação teórica propiciou um olhar problematizador aos cenários discursivos, sociais e literários que enredaram as tramas da personagem-sujeito Antônia Cudéfacho, em meio às micropolíticas de poder e resistência, instituindo valores, modos de vida e de educação, ao movimentar-se no território de uma “cultura heteronormativa compulsória e falocêntrica”, como afirma Rago (2013). Desse modo, a pesquisa articula alguns questionamentos: Como pensar as tramas da sexualidade que enredam a narrativa literária e de vida de Antônia Cudéfacho? Como analisar os enunciados de gênero que reverberam dessas tramas de poder e resistências através dos tempos e que participação exercem na construção de valores morais e modos de educação frente à sexualidade vista como “desviante”? A construção metodológica da pesquisa baseia-se na arqueogenealogia foucaultiana entrelaçada às análises da narrativa literária e aos depoimentos de treze interlocutores cametaenses conhecedores da vida de Antônia Cudéfacho, de faixas etárias variadas e composições sociais, que auxiliaram a traçar uma analítica das microesferas do poder, tabus e transgressões que perpassaram as tramas da sexualidade de Antônia Cudéfacho, no intuito de observarmos essa movimentação entre uma educação do passado e do presente e pensarmos sobre como o sujeito da sexualidade se constitui em meio às teias de poder e resistência. Por meio das análises da pesquisa, percebemos que essas tramas da sexualidade se constituem enviesadas nas micropolíticas de poder e resistências que configuraram os valores morais e as normas hegemônicas instituídas na sociedade cametaense de sua época, sendo tramas constituídas por normas, tabus, rótulos, exclusões; mas também, devires, resistências, transgressões que atravessam a temporalidade presente e nos levam a pensar a sexualidade por outras perspectivas. Em âmbito acadêmico e social, a pesquisa desafia-nos a pensar a sexualidade na educação na perspectiva da diferença, aliada aos estudos (pós)feministas e à teoria *queer*, sendo capaz de tensionar os (pré)conceitos forjados dentro dos parâmetros heteronormativos que permeiam a sexualidade, o sexo, o gênero, o corpo normalizado, bem como, o modo de vivenciar as diferentes sexualidades geralmente vistas como “marginais e desviantes”; visa, ainda, contribuir para a abertura de espaços socioeducativos plurais em consideração à liberdade de viver a sexualidade e suas diferenças para além dos códigos normalizadores instituídos na sociedade de antes e de hoje.

Palavras-chave: Sexualidade. Educação. Micropolíticas. Devir. Antônia Cudéfacho.

ABSTRACT

The research studies about the plots of the sexuality that permeated the Antônia Cudefacho's trajectory, a prostitute woman and cametaense subject-character of the 1950s, which was inscribed and fictionalized through the literary narrative "Antônia Cudefacho" by the cametaense writer Salomão Laredo, published in 2006. The discursive constructions of the sexuality and the literary narratives are predisposed in this research within the Michel Foucault's archeo-genealogical approach (1996), (1999), (2004), (2008), (2015), as well as, they establish a fertile dialogue between the studies the history of sexuality and the feminism, post-feminism and queer theory with Butler (2016), Miskolci (2015), Rago (2008), (2013), Britzman (2000), Louro (2000), (2004); and also, Del Priore (2011); Deleuze and Guattari (1995), (1997). This theoretical movement provided a problematizing look at the discursive, social and literary scenarios that entangled the plot of the subject-character Antônia Cudefacho, in the midst of the micropolitics of power and resistance, instituting values, ways of life and education, while moving in the territory of a "compulsory and phallogocentric heteronormative culture," as Rago (2013) states. In this way, the research articulates some questions: How to think the plots of sexuality that entangle the literary and life narrative of Antônia Cudefacho? How can we analyze the gender statements that reverberate from these plots of power and resistance, through the ages and what participation do they play in the construction of moral values and modes of education in relation to sexuality seen as deviant? The methodological construction of the research is based on Foucaultian archeogenealogy intertwined with the analyzes of the literary narrative and the testimonies of thirteen cametaenses interlocutors cognizant of the Antônia Cudefacho's life, of varied age groups and social compositions, that helped to draw an analytical of the microspheres of the power, taboos and transgressions that permeated the Antônia Cudefacho's plots of the sexuality, in order to observe this movement between an education of the past and the present and to think about how the subject of sexuality is constituted in the midst of the webs of power and resistance. Through the analysis of the research, we perceive that these plots of sexuality are skewed in the micropolitics of power and resistance that shaped the moral values and hegemonic norms instituted in the cametaense society of its time, being plots constituted by norms, taboos, labels, exclusions, but also, becomes, resistances, transgressions that cross the present temporality and lead us to think about sexuality from other perspectives. In the academic and social spheres, the research challenge us to think about sexuality in education in the perspective of difference, allied to (post) feminist studies and queer theory, being able to stress the (pre) concepts forged within the heteronormative parameters that permeate sexuality, sex, gender, the normalized body, as well as the way of experiencing the sexualities different, usually seen as marginal and deviant, also aims to contribute to the opening of plural socio-educational spaces in consideration of the freedom to live sexuality and their differences beyond the normalizing codes instituted in the society of before and today.

Keywords: Sexuality. Education. Micropolitics. Become. Antônia Cudefacho.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Altar de Santo Antônio	26
Figura 2: Bordel ilustrativo de regiões Amazônicas nos idos da década de 50	27
Figura 3: Capa do Livro “Antônia Cudefacho” de Salomão Larêdo	29
Figura 4: Fotografia de Antônia Carvalho	33
Figura 5: Panfleto da Festividade de Santo Antônio	35
Figura 6: Fotografia do Grupo musical do mestre Cupijó – Jaz Azes do Ritmo	38
Figura 7: Fotografia da personagem Iracema e sua mesinha/penteadeira “de puta”	87
Figura 8: Mapa relativo à localização espacial das primeiras ruas de Cametá da década de 50	98
Figura 9: Fotografia da Pintura sobre tela da Rua 24 de Outubro em Cametá	99
Figura 10: Visão panorâmica da cidade de Cametá da década de 50, 60	100
Figura 11: Convite do Clube dos Funcionários	103
Figura 12: Recibo de pagamento da taxa de associado do Clube dos Funcionários Públicos	105
Figura 13: Convite – Programação do Clube Comercial de 1989	106
Figura 14: Vista frontal do Mercado Municipal de Cametá	108
Figura 15: Fotografia do casamento homoafetivo do Inacha	123
Figura 16: Imagem das comemorações de carnaval ocorridas no cais da cidade na década de 50, 60	125
Figura 17: Mascote do Bloco dos Fuzileiros na folia, carnaval da década de 40, 50	127
Figura 18: Bloco de Mulheres da elite	128
Figura 19: Bloco de mulheres em Cametá, década de 50, 60	129

SUMÁRIO

Insinuações	11
1. Preliminares	19
2. Contornando a trama literária <i>Antônia Cudefacho</i>	29
3. Provocação metodológica	43
4. Incitações libertinas	52
5. Despindo os corpos: os saberes da sexualidade e seus tabus	69
6. Prostituição, sexualidade e códigos normativos: transitando pelas micropolíticas	82
7. Os limites do pudor	96
8. Teoria <i>queer</i> : entre normalização e diferença	113
9. Devir revolucionário do sexo: linhas de fuga da sexualidade feminina	120
Crepúsculo Org(i)ástico	135
Corpo Teórico	140
Fontes Narrativas	144
Referência das figuras	145

INSINUAÇÕES

No decorrer da história da humanidade, foi sendo forjada uma variedade de construções teóricas no intuito de buscar as mais diversas explicações para as ocorrências acerca do amor e dos meandros da sexualidade colocando-as na pauta de muitas discussões por sujeitos e entidades de poder, especialmente, por parte da igreja, mas também por médicos, juristas, filósofos e outros. De inúmeras maneiras, esses indivíduos e instâncias sociais se propuseram a convencer a sociedade, sob os mais variados argumentos que o amor, a paixão, o erotismo e a sexualidade eram contraproducentes, indecentes e que causavam demência, diminuição do desenvolvimento do contingente cognitivo, eram caracterizados como vetores de enfermidades variadas, reduziam a expectativa de vida, além de outras situações de várias naturezas as quais serviam para cercear tanto de forma individual como para exercer a política de controle social. Tais fatores podem ser alguns dos indicadores do porquê de a sexualidade e suas formas de expressão serem tão reprimidas e engessadas.

Pensando nisso, o estudo desenvolvido no Curso de Mestrado Acadêmico em Educação e Cultura do PPGEDUC/UFPA intitulado “Tramas da sexualidade em *Antônia Cudefacho*: educação, micropolíticas e resistências” demarca a construção discursiva das tramas da sexualidade vividas por Antônia Cudefacho – prostituta-mulher cametaense e personagem-sujeito da narrativa literária do escritor cametaense Salomão Larêdo. Tais tramas são vistas imersas e entrecruzadas às relações de poder e resistência à época em que Antônia viveu, por volta da década de 1950. Diante disso, a pesquisa visa tecer uma composição discursiva dessas tramas da sexualidade vivenciadas pela personagem Antônia Cudefacho associando-as aos relatos das pessoas que possuem algum conhecimento pertinente à história da mulher que enveredou a narrativa e que, por sua vez, nos leve a conhecê-la para além do que nos é apresentado na obra.

As pistas arqueogenealógicas foucaultianas buscadas e amadurecidas no decorrer do curso de Mestrado abrem caminhos para uma tessitura discursiva e analítica que atravessam e ultrapassam a narrativa literária, sendo capazes de intercruciar os modos de uma educação do passado às micropolíticas e resistências que enredam o corpo e a sexualidade na atualidade. Em decorrência dessa empreitada teórico-metodológica, buscamos empenhar uma interseção com treze interlocutores espreitando as margens do esquecido, do reprimido e, a partir dessas pistas, buscar encontrar os cruzamentos e as encruzilhadas dessas tramas da sexualidade que permeiam o ficcional e o real e que atravessam o cenário social cametaense de um tempo

passado instigando-nos a pensar as relações sociais por outras lentes, a saber, em estreita conexão com os estudos feministas, pós-feministas e com a teoria *Queer*. Este percurso teórico-metodológico visa descortinar as tramas de poder e resistência que permeiam o território discursivo do sexo e do gênero em sintonia com o pensamento de Michel Foucault (1996), (1999), (2004), (2008), (2015); Guacira Louro (2004), (2015); Judith Butler (2016); Margareth Rago (2008), (2013); Miskolci (2015); Deleuze e Guattari (1995), (1997); conforme o foco dos estudos.

A construção sociocultural da sexualidade envereda por muitas ambiguidades e antagonismos no decorrer do percurso histórico da humanidade. E isto nos leva a problematizá-la em seus discursos sectários impregnados de longa data em meio à sociedade. Dessa forma, cabe a este estudo questionar sobre o modo como foram constituídos os cenários discursivos que envolvem as tramas da sexualidade em Antônia Cudefacho: Como pensar os acontecimentos que enredam a narrativa literária e a história de vida de Antônia Cudefacho? O que se sabe dessa história? Como se sabe e por quais meios? Que enunciados se pode extrair desses ocorridos e como eles reverberam no tempo atual? Que participação a educação e os valores morais da época desempenharam (e ainda desempenham) na construção discursiva da sexualidade vista como desviante ou transgressora frente aos valores morais socialmente instituídos?

Enunciamos, ainda, algumas outras indagações: Como problematizar a história de Antônia Cudefacho em relação às redes de poder, aos valores, à sexualidade e à educação de um tempo passado, correlacionando-a ao nosso tempo atual? Como fazer uma analítica do poder e estabelecer conexões entre o profano e o sagrado no âmbito da sexualidade sem incorrer em prejulgamentos e valores morais? Quais perspectivas e desafios essa história de vida e suas tramas de poder nos impulsionam a pensar os discursos da sexualidade nas confluências com a educação e a cultura dos valores? Como pensar a sexualidade e suas resistências já não como desvio à normalidade heteronormativa, circunscrita aos rótulos, tabus e proibições instituídas, mas como um movimento de *devir* nos giros da diferença?

Essas indagações se vestem como molas propulsoras para nos auxiliar no processo de retomada do enredo de *Antônia Cudefacho* à nossa temporalidade. Com isso, buscar-se-á abrir possibilidades para problematizar os fatos sociais presentes na obra, que remetem à historiografia de sujeitos reais, de modo que as tramas dessa narrativa não fiquem marcadas tão somente no momento do ocorrido, mas, sim, que estes sujeitos de outrora e toda a vivência que discorrem dos meandros que constituem seus modos de viver deem vazão para

traçarmos uma analítica sobre a educação, os valores e as práticas socioeducativas desta temporalidade. Sendo assim, faz-se necessário assumir como uma questão-problema o modo de vida desta personagem-sujeito-mulher dos meados do século XX, de forma conjugada ao presente e às ambiguidades que se forjam no meio político-social cametaense.

Faz-se necessário, ainda, pontuar em que medida esses rótulos e exclusões persistem na construção da nossa vida social hoje e de que forma se apresentam para observarmos essa movimentação entre passado e presente vislumbrando indagar as concepções dominantes que contornaram e contornam os paradigmas hegemônicos que regem a sexualidade, bem como, as relações de poder e resistências que insurgem desses discursos historicamente regulados, conforme aponta Weeks (2015).

Mediante essas inquietações, busca-se, por meio desta pesquisa, problematizar, a partir do âmbito literário, a sexualidade construída na narrativa *Antônia Cudefacho* e os seus desdobramentos para o âmbito educacional e sociocultural, que envolvem a sexualidade e as micropolíticas que atravessam a vida e a narrativa; e, assim, descortinar, por meio da perspectiva teórica foucaultiana, as “subjektividades” intrínsecas às personagens-sujeitos apresentadas na narrativa e que são inerentes ao campo da diferença. A partir dessas tramas de sexualidade, as relações de poder e as próprias construções discursivas que nos conduzem à discussão do sexo e do gênero poderão abrir uma perspectiva para *pensar a sexualidade como diferença* não circunscrita ao espaço escolar, mas, sobretudo, vislumbrá-la de forma ampla no que tange à educação, de modo que esteja aberta à sensibilização política dos sujeitos para a construção de relações interpessoais para o convívio ético e plural com a diferença.

Ressalta-se, ainda, que no campo da cultura, a pesquisa reconstitui a narrativa literária por meio das memórias vivas dos habitantes locais que vivenciaram a mesma época de Antônia e que são, muitas vezes, silenciadas; que tiveram algum contato com ela ou que conhecem suas histórias. São nessas perspectivas que, pelo dito, amiúde, pelo não-dito e interdito, encontramos vestígios para analisar os parâmetros da sociedade cametaense da década de 50 a fim de relacioná-la à atual. Então, nos discursos que aparecem nas entrevistas, esses não-ditos e inter-ditos, que, até então, estavam silenciados, vêm emergindo em suas ambiguidades e antagonismos. Diante disso, a pesquisa se desdobra, especialmente, em uma abordagem arqueogenealógica foucaultiana.

A escolha pela arqueogenealogia foucaultiana se deu pelo fato dela atuar dentro de uma perspectiva tensionadora dos parâmetros instituídos. Então, ela opera como uma das lentes possíveis para visualizar as relações de poder e resistência para além do binarismo

instituído e que atravessam os limites da história de vida de Antônia e a sua ficcionalização na obra. Desse modo, a abordagem arqueogenealógica foucaultiana vem auxiliar-nos na problematização da construção histórica dos discursos não legitimados acerca da sexualidade e das micropolíticas de poder e resistência. Uma construção discursiva que busca evidenciar a história da sexualidade vista de baixo, em trânsito pelas micropolíticas. Cabe-nos ressaltar que o objetivo das entrevistas realizadas para evidenciar tais discursos não tem, necessariamente, a pretensão de buscar “verdades” sobre a vida e a sexualidade que Antônia Cudéfacho constituiu, mas, sim, ouvir as histórias sobre ela para, com isso, promover uma analítica desses discursos considerando as ambiguidades e contradições, valores e exclusões que serão descortinados nos ditos, não-ditos e inter-ditos, em cruzamento com o saber-poder dos discursos e contra-discursos apreendidos ao longo dos estudos.

As narrativas orais foram obtidas por meio de entrevistas formais e informais com moradores do município de Cameté que conheceram a personagem destas tramas ou que possuem algum tipo de memória sobre sua vida, de modo a aproximá-las às vivências desses sujeitos que pertenceram a diversos grupos sociais de épocas passadas. E, assim, trazer à baila os discursos produzidos sobre Antônia Cudéfacho por meio de perspectivas distintas. Inicialmente, a pesquisa narrativa foi traçada pelo contato com familiares, vizinhos e conhecidos de Antônia Carvalho. Posteriormente, à medida em que a pesquisa avançava, nossos colaboradores citavam e indicavam outras pessoas que pudessem ter alguma contribuição a mais nesse enredo e, assim, os fios dessas tramas foram se tecendo mutuamente entre memórias, trechos da narrativa literária e os diálogos com os autores.

Algumas pessoas citadas e indicadas para contribuir na composição dessas tramas já não estão vivas ou mudaram para outras localidades. Outras, não conseguimos estabelecer contato. Todavia, tivemos a participação direta de treze colaboradores. Estes, por sua vez, são constituídos por sete mulheres e seis homens com faixa etária entre 70 a 86 anos, à exceção de um colaborador que possui 43 anos de idade. Por critério de sigilo das identidades dos colaboradores envolvidos, seus nomes foram alterados e optamos por adotar nomes fictícios escolhidos a partir de códigos de identificação específicos para cada sujeito, de modo que os codinomes selecionados se assemelham a apelidos afetivos de uso corrente na região. Cabe também registrar que o período de busca por fontes documentais e iconográficas da época de Antônia Cudéfacho, bem como, das entrevistas formais e informais com os colaboradores citados ocorreram com maior frequência no período de março de 2017 a março de 2018.

A partir de enunciados captados ao longo das entrevistas realizadas, buscamos interligar as tramas discursivas à narrativa literária *Antônia Cudefacho* para além do enredo que o autor apresenta haja vista que o próprio escritor anuncia desde às primeiras linhas “dar pistas, sugerir para deixar incompleto, inconcluso, com apenas a espinha dorsal para o leitor participar mais e exercer a pragmática do texto” (LARÊDO, 2006, p.15). O autor adverte sobre o cosmo do enredo da narrativa e incita o leitor a procurar por novas pistas para adentrar ainda mais à história de vida de Antônia, o que considero plenamente cabível, uma vez que “nossa memória não se apoia na história aprendida, mas na história vivida” (HALBWACHS, 2006, p. 79), quiçá, reconstituída por meio de discursos múltiplos, produzidos por sujeitos co-partícipes ou observadores-ouvintes da vida de Antônia. Cabe, portanto, evidenciar que Antônia Cudefacho não é apenas uma personagem literária, mas uma mulher cametaense intrigante, polêmica e que enreda uma trama complexa na sociedade em que vive, marcadamente, na década de 50.

Os discursos produzidos têm sido relevantes para analisar as contradições e ambiguidades erigidas em torno da vida que Antônia Cudefacho construiu para si e que marcaram sua trajetória de transgressões e confinamentos aos valores vigentes. Com isso, nas sessões subsequentes, buscamos discutir as tramas moralizantes que forjaram as construções discursivas da sexualidade de Antônia, que excluíram e excluem os modos diferentes de viver a sexualidade, levando os sujeitos que ousam transgredir a norma ao âmbito do ‘abjeto’ e do indigno na vida social em tempos passados e atuais.

Partindo destas insinuações iniciais, o estudo proposto adentrará à “microfísica do poder” foucaultiano problematizando as tramas da sexualidade em *Antônia Cudefacho* no intuito de analisar o funcionamento e a capilaridade dessas micropolíticas de poder e resistência no interior das diversas estruturas sociais cametaenses, tais como: família, igreja, grupos elitizados, grupos populares, etc.; para, assim, problematizar os modos como estes sujeitos-personagens transitaram/transitam nos emaranhados dessas relações e tramas discursivas acerca da sexualidade e seu movimento de ambiguidades e exclusões que perpassam a literatura e a memória em um tempo que se fez disperso nos contextos e na história cametaense e que muitos, talvez, prefiram mantê-los submersos na zona do esquecimento.

Por isso, ouvir as vozes dessas pessoas e grupos se fez necessário para adentrarmos aos implícitos que estão imersos na obra e que a atravessam (re)configurando o passado, mas que também muito tem a nos dizer sobre o presente tendo em vista que cada um desses grupos

e pessoas tem uma percepção particular e permeada por contradições sobre os sujeitos-personagens envolvidos. Para tanto, a arqueogenealogia de Michel Foucault, os estudos (pós)feministas e a teoria *queer* pautaram o percurso teórico-metodológico da pesquisa nos limiares de um enredo que configurou e expressou os conflitos da sociedade cametaense de uma época, possibilitando uma movimentação discursiva e analítica do sexo/sexualidade e do gênero nos entremeios de uma vida tecida por experimentações de um *devoir-mulher* no deslocamento desses dois planos.

Nessa perspectiva, a Dissertação percorreu um caminho provocativo, cujo trajeto inicia-se pelas considerações iniciais intitulada **Insinuações**, por meio das quais são apresentadas a demarcação da pesquisa, a problemática, os objetivos, aspectos teórico-metodológicos entre outros marcadores. Posteriormente, avança à primeira sessão denominada **Preliminares**. O que seria da plenitude do sexo sem as preliminares? Esta sessão adentra aos tímidos rebentos que incitaram o percurso de estudo das tramas da sexualidade. O momento de reflexão sobre a construção do estudo que parte, a priori, da imersão memorial da pesquisadora desde a infância-adolescência e toda a educação de base conservadora regida por parâmetros disciplinares sobre a qual foi condicionada e que, conseqüentemente, tivera alguma influência sobre a realização desta pesquisa. Optei por fazer uso de uma escrita subjetiva nessas passagens, por isso não se surpreendam com o pequeno desvio ao rigor das normas acadêmicas, a intenção é ensaiar uma leve transgressão. Como nos respalda Foucault (2015, p. 9), “seria necessário nada menos que uma transgressão das leis” para enveredarmos na temática proposta.

A segunda sessão: “**Contornado a trama literária Antônia Cudefacho**”, dispõe de uma leitura particular sobre a obra, dentre as mais diversificadas interpretações cabíveis ao enredo. Assim, evidencia uma escrita sintética da obra precursora das tramas desta pesquisa – *Antônia Cudefacho* (LARÊDO, 2006), de modo a situar o leitor sobre o enredo literário ao qual recorri, tendo como cenário o contexto histórico-cultural cametaense da década de 1950. Além do mais, o resumo foi construído permeado por contribuições dos interlocutores a fim de que pudéssemos ampliar a percepção de alguns fatos relevantes.

Mais adiante, na terceira sessão intitulada “**Provocação metodológica**”, discorro pelos caminhos da construção da pesquisa. Nessa sessão, o diálogo será estabelecido, especialmente, com Michel Foucault para promover uma discussão acerca de sua abordagem arqueogenealógica predisposta por uma movimentação de complementaridade entre ambas: arqueologia e genealogia. Título que nos leva a pensar tal abordagem foucaultiana como

forma de provocação – problematização, indagação que nos impulsiona a discorrer por ela como um caminho possível para alçar a pesquisa em questão.

A quarta sessão: **“Incitações libertinas”** apresenta conceitos e discussões acerca da sexualidade pelo viés de uma “economia política” que transita por ambíguas tramas e acepções entre o ideal regulatório e a sexualidade insubmissa, assim como sobre o poder-saber e os seus discursos sobre o sexo os quais operam por dominação, mas também por resistências. Desse modo, a sessão será discorrida pelos diálogos com Foucault (2015), Miskolci (2015), Larêdo (2013) e outros.

“Despindo os corpos: os saberes da sexualidade e seus tabus”, como o próprio título sugere, intenta despir a trama discursiva da sexualidade e seus tabus. Então, nesta quinta sessão, abordamos algumas relações, preceitos e conceitos que se constituem no tocante à sexualidade ao longo do percurso histórico da sociedade e os tabus que incorrem a ela, os discursos que sobre ela são produzidos, assim como, o posicionamento dos sujeitos frente a isso. Os autores utilizados nesta sessão nos auxiliam a reconstituir e tensionar esses trajetos. Cabe destacar que desde as “Preliminares”, fizemos a introdução de fragmentos da narrativa-base, assim como, de alguns trechos dos depoimentos dos colaboradores entrevistados, no sentido de promover uma interseção entre esses elementos narrativos. E esta movimentação, por sua vez, percorre por toda a tessitura do texto.

Além disso, toda a composição textual foi disposta em sessões e não necessariamente em capítulos. Optamos por essa condição para que o texto não fique condicionado às estruturas maiores – os capítulos, de modo a reduzirmos as hierarquias e subordinações entre elas, para que possam estar predispostas de forma proporcional e adquiram a visibilidade devida a cada uma com suas peculiaridades.

Na sexta sessão **“Prostituição, sexualidade e códigos normativos: transitando pelas micropolíticas”**, tratamos do processo de disseminação da prostituição pelo país, enveredada pelas conjunturas sociais, políticas e econômicas que estavam impregnadas na sociedade daquela época. Mary Del Priore, Rago e Dias Júnior são trazidos a esta conversação para a reconstituição deste cenário.

Em **“Os limites do pudor”**, sétima sessão, traçamos a demarcação geográfico-espacial da narrativa do sexo, mas também, um limiar que se delineia social e culturalmente, sinalizando a capilaridade da moral e da permissividade imersas nos regimes da normalidade e modos peculiares de transgressão.

A oitava sessão denominada “**Teoria queer: entre normalização e diferença**” focaliza uma analítica em que a noção de estranhamento e até mesmo a ‘abjeção’ encontradas em determinadas terminologias negativas socialmente promovem a autoafirmação social de sujeitos insurretos como Antônia Cudefacho.

A nona sessão explora as sinuosidades do “**Devir revolucionário do sexo: linhas de fuga da sexualidade feminina**” a partir do diálogo com Deleuze e Guattari, discutimos sobre o *devir-mulher*, *nomadismo* e *desterritorialização* dos valores sociais e da sexualidade feminina.

Por fim, a despedida dessas tramas se faz em meio ao “**Crepúsculo Org(i)ástico**”, tal como o regalo jubilar, um fim-início de conjuração polissêmica da palavra por pensar sobre o não-esgotamento desta pesquisa, mas uma pausa temporária que também poderá nos incitar a outras indagações a partir do que foi construído até aqui, talvez uma pausa para um possível recomeço.

1. PRELIMINARES

Dissertar sobre tramas da sexualidade é uma tarefa instigante e desafiadora. Ao pensar nesta pesquisa e nos processos de constituição e amadurecimento da temática, como um fio de luz me acende a memória, de modo insolente e categórico o qual, indubitavelmente, foi um momento mais do que de descoberta e de encontro, mas, sim, da aproximação ou a tomada de consciência sobre a importância de tecer as discussões propostas nesta pesquisa. Acontece que na primeira aula da disciplina Seminário de Dissertação I, deste programa, um dos professores, ao discorrer sobre as pesquisas que nasceriam ao longo daqueles dois anos de contínua formação acadêmica, faz uma colocação um tanto provocadora à turma. Afirmava que “a pesquisa nos escolhe. Não somos nós que escolhemos fazer uma pesquisa. Mas, ao contrário, é ela que de alguma forma nos escolhe”.

Confesso que por alguns instantes fiquei meio atordoada, sem compreender ao certo o que representava tal afirmação, mas fiquei tão inquieta com a declaração proferida que acabei entrando numa espécie de devaneio, enquanto a aula corria normalmente. Seria o “castigo da criação de uma memória”, como bem nos interpela Nietzsche (2009)? Não sei exatamente se foi o “castigo”, mas foi um mergulho pelos porões da memória, de modo que promoveu a peripécia de reencontrar-me efetivamente com a pesquisa. Então, mergulhei num profundo pensar sobre a possibilidade de uma temática nos escolher. Como aquilo seria possível? Em especial, a temática da sexualidade e suas construções discursivas me escolher, sendo esta uma abordagem tão controversa e permeada de meandros e tabus?

Parecia algo tão distante, insano e até sobrenatural, eu diria. Comecei a me indagar introspectivamente. Como um objeto (pesquisa) a ser criado escolheria o seu criador (pesquisador)? Ora, não seria o contrário? Como um objeto de pesquisa teria o poder de escolher quem o pesquisaria? Perguntava incansavelmente a mim mesma, por vergonha de perguntar ao professor. No meio dessas turbulentas inquietações, rememorei as primeiras sensações: a angústia e a inquietação experimentadas durante a primeira vez em que li *Antônia Cudefacho* (LARÊDO, 2006). Aquelas sensações eram-me peculiares e fui conduzida automaticamente para o cenário em que realizei a primeira leitura desta obra. Fato este que ocorreu, ainda na antiga biblioteca do *campus* da UFPA de Cametá. Espaço simples, cadeiras e mesas grandes e de “madeiras de lei”, como dizem pela região; ambiente silencioso e pouco movimentado, dado o número reduzido de alunos que a universidade acolhia naquele momento.

Um pouco antes, Salomão Larêdo, o autor da obra, havia estado pelo *campus* fazendo uma palestra e apresentara a obra, o qual, na ocasião, havia feito doação de um exemplar para a biblioteca que hoje, inclusive, possui o seu nome em homenagem. A leitura daquela obra causou-me grande estranhamento e inquietação; pois, naquele momento, não parecia “correto” fazer uma leitura tão invasiva em despudores, cujo tema perpassava “agressivamente¹” pela temática da sexualidade, em especial, no que se refere à estilística adotada pelo autor que, conseqüentemente, infringia as barreiras morais às quais tinha sido condicionada a minha criação.

Então, foi em meio a este cenário calmo e bucólico que o enredo de *Antônia Cudefacho* se apresentou a mim, com toda a sua construção simbólica, discursiva e de valores que estavam impressas e arquivadas naquelas páginas. Logo, percebi que eu precisava desenvolver um trabalho dentro daquela temática, porém, ainda não sabia o quê? Nem porquê? Além disso, um estranho preconceito partiu de mim em relação a mim mesma, pois seria muito ousado da minha parte falar de um assunto tão cheio de tabus. Não, não seria prudente. Ainda mais que as mulheres são muito subjugadas na sociedade como um todo. No município de Cametá, então, seria um pouco mais, dado o contexto de uma cidade pequena, família conservadora e patriarcal. Já podia até imaginar os comentários que seriam tecidos sobre tal atitude. Esse era um dos muitos receios que pairavam sobre mim, naquele momento. Falar de Antônia Cudefacho? Iam associar-me a ela, apelidar-me pelo seu nome (como o fazem hoje em algumas situações). Um nome carregado de estereótipos simbólico-sociais. Talvez eu não soubesse lidar com isso outrora. Hoje sei e, ainda hoje, isso me assusta, encanta-me e, ao mesmo tempo, liberta-me, provocando-me um misto de sensações ambíguas.

Uma mistura de efeitos tão perturbadores quanto os que experimentei lendo a tese de minha orientadora sobre a arte da devoração entre os Tupinambá: “uma arte que se faz com pureza e despudor [...] Puros ou depravados, selvagens ou domesticados, inocentes ou culpados. Não importa”. (COSTA, 2008, p. 14). Sem dúvida, aquela leitura representou um ato de rebeldia. Rebelar-se contra os códigos normativos, eis o que Antônia o fez! Transitou pelas normas e contra elas, oscilou pelo sagrado, pelo profano, pelo mítico, pelo sincrético, pelo humano, por muitas tramas e códigos da sexualidade, os quais serão desdobrados no decorrer das sessões.

Dado o desafio de relatar a mim mesma em associação à pesquisa, ensaiando uma “aventura de contar-me”, parafraseando Rago (2013); lembrava-me, ainda, dos ensinamentos

¹ Digo agressivamente, pois aquela leitura parecia ferir os pudores morais que eu conhecia naquela época.

de minha avó, – pessoa que tutelou a minha criação –, lembrava-me, em especial, dos ensinamentos que me foram repassados e que, repetidas vezes, giravam em torno dos mesmos assuntos: “não andar em más companhias”² e as consequências resultantes de transgredir essas regras, como por exemplo, “ficar mal falada”. Lembrava-me de suas concepções acerca da sexualidade de mulheres como Antônia e de todos os conceitos e preconceitos que circundavam aqueles inúmeros momentos de interação e educação disciplinar frente à constituição dos valores morais sobre mim forçosamente instituídos e a comparação às demais jovens da minha época. Provavelmente, valores que também tinham sido repassados a ela por intermédio de seus pais e avós. Valores conservadores disseminados desde o bojo de configuração dessa sociedade patriarcal que se consolida ao ser repassada de geração a geração.

Lembrava-me de inúmeros episódios ocorridos durante a minha infância, sobretudo, em relação às moças que, de alguma forma, aderiam a liberdade sexual e suas prerrogativas, assim como, a conseqüente vigilância insidiosa sobre a adolescente que tinham em casa – no caso, eu – para que não se misturasse às demais que aderiram a um modo peculiar de viver a sexualidade ou de transgredir. Assim como, lembrava-me também de todas as construções discursivas que se consolidavam com aquele rigoroso processo de criação e de educação familiar. “Quem anda com puta vira puta!” Esse e muitos outros discursos estigmatizantes compuseram o acervo de discriminações sociais às mulheres que se propunham a viver a sua liberdade sexual.

Naquele momento, eu não sabia, mas a minha educação sexual e os valores morais associados a ela estavam sendo construídos dentro de uma perspectiva conservadora, disciplinar, heteronormativa e hegemônica, pautada em muitas restrições e ambientes demarcados, assim como tem sido imposto a tantas e tantas mulheres tal modelo de educação. O reencontro com Antônia Cudéfacho e os traçados desta pesquisa de Mestrado e sua prerrogativa de olhar para essas questões em tom de indagação propiciou-me um repensar sobre mim mesma, quiçá mais libertador e menos preconceituoso, incitada por uma análise crítica sobre a educação feminina que vem sendo construída de longa data e, sobretudo, o engajamento político social de combate a este modo de educação. E, ainda, cabe-me debater com outras mulheres e grupos sobre tal problemática, pois ao que me parece, muitas de nós

² Andar em más companhias – Para ela (minha avó), entendia-se que ter amigas com moças transgressoras, livres, à frente dos pudores morais e do recato resguardado historicamente às “moças de família”, “moças direitas”, significava andar em má companhia, podendo assim, comprometer a reputação daquela dita direita.

temos pouco ou nenhum conhecimento sobre as manifestações desses discursos ou sequer conseguimos discernir a potencialidade do patriarcado sobre as nossas vidas.

Hoje, ao lembrar-me daquela cena “transgressora” (o primeiro contato com a narrativa de Antônia Cudéfacho) e de todas as emoções resultantes da temida e quem sabe até ingênua leitura da obra, somando a isso, o pensar latente sobre a complexidade e a importância que envolve a temática da sexualidade e da educação feminina, pude perceber quão reprimida tem sido essa construção discursiva no contexto social, sobretudo, no tocante à sexualidade feminina, por ter sido e ainda ser, em certos contextos, recoberta da dominação patriarcal. Minhas memórias emergiram mais um pouco e como num lapso de retomada, recobri os modos de criação que asseguravam a minha infância e que resultava naquele receio de fazer uma leitura que tratasse dos modos de vida de uma prostituta, pois, naquele momento, Antônia era para mim somente a prostituta, diante dos códigos morais repressivos em que me constituí.

O véu da educação que recebi encobria toda a complexidade da problemática que envolve a narrativa, moldada pela rigidez e pelo conservadorismo com que minha avó tratava tal questão. Ou melhor, na maioria das vezes, não tratava. Silenciava. Assim como, inúmeras pessoas, em nome dos pudores e da moralidade, também silenciavam e outros continuam a silenciar. E, dessa forma, para muitos, ainda hoje, é tratada a sexualidade, pautada no silenciamento, abjeção e estranhamento, pois ainda é muito comum, especialmente, em Cametá, depararmos-nos com discursos típicos da era vitoriana, “ainda não é hora de falar sobre isso para não incentivar”. O que pressupunha um modo de saber agressivo e distorcido, mensurado sob a ótica do patriarcado.

Discursos esses em que os valores morais predominam e reprimem tudo o que envolve a sexualidade. Basta recobramos a forma como tratamos sobre a sexualidade na família, assim como, todas as informações que a rodeiam. Menstruação é tabu. Sexo, sexualidade e prevenção, nem pensar em falar, pois “incita à prática”. Narrativas, romances, telenovelas e filmes eróticos e/ou sexualizados eram, e para muitos ainda são, sinônimos de perversão e insulto à instituição familiar tradicional. E assim por diante. A exemplo disso, recobro-me o filme “Contos proibidos de Marquês de Sade”, enredo este considerado perverso e ameaçador aos bons costumes da sociedade francesa da época. Marquês de Sade fora alvo de vigilância e submetido à privação da sua liberdade pelos agentes de controle da corte francesa para que pudesse recobrar a faculdade de controle e correção dos seus pensamentos e atitudes, tal como

são discutidos nos estudos foucaultianos e, assim, alcançar a regeneração moral no âmbito da “sociedade disciplinar”.

Quantos de nós não sofremos repressão no que se refere a assuntos ou dúvidas relacionadas ao sexo? Quantas vezes a nossa sexualidade já não foi disciplinada por alguma ou por várias instituições que regem a sociedade? Quantos dos nossos alunos ainda continuam com o espaço restrito no seio familiar para dialogar sobre as inúmeras dúvidas que surgem em torno da sexualidade e das suas descobertas? Claro que o advento tecnológico hoje facilita muito o aprendizado, a autodescoberta, diferentemente de alguns anos atrás, em que esperávamos que nos falassem sobre certos assuntos ou descobríamos de forma distorcida e/ou pouco esclarecedora. Hoje, por outro lado, a juventude vem se tornando autodidata, e, conseqüentemente, ganhando mais autonomia sobre o saber da sexualidade, embora esta não seja uma visão generalizada, pois, de modo geral, a maioria das famílias cametaenses persiste no conservadorismo, sobretudo, no que diz respeito às questões de gênero-sexualidade, aos valores sociais. Ou ainda, quando a família é mais liberal no que tange ao assunto, a própria sociedade promove a interdição. Cabe destaque à “estrela *teen*” da TV, Maysa Silva³, que tem causado grandes polêmicas nas redes sociais por falar abertamente sobre temas-tabus: menstruação, questões de gênero, dentre outros assuntos.

O movimento de mergulhar na memória e recobrar o que há muito havia sido silenciado, em uma das aulas deste programa de pós-graduação e por provocação, talvez, até proposital do professor para com os discentes ao incitar-nos a pensar sobre as nossas pesquisas, confirmei a importância de amadurecer as ideias que nortearam esta dissertação e os caminhos percorridos para desenvolvê-la. Assim, descobri que era, realmente, como o professor havia dito. Aquela pesquisa, de fato, havia-me escolhido, uma vez que, além de contribuir para o desenvolvimento de estudos que visam problematizar e desconstruir os tabus impregnados na sociedade, faz-se importante para repensarmos os tabus que cercam a nós mesmos e à sociedade cametaense no que se refere à produção e à vivência da sexualidade, em particular, daqueles que expressam um modo de viver diverso ou peculiar e que, para muitos, tem sido apontado e rotulado como ‘abjeto’.

O meu envolvimento com a temática tem sido significativo para desconstruir os meus próprios tabus individuais, construídos ao longo da minha formação familiar, a qual fora

³ Maysa Silva é atriz da emissora SBT desde os 3 anos de idade. A atriz, atualmente, adolescente – com 15 anos, vem protagonizando algumas inquietações por se posicionar com tanta veemência sobre questões de sexualidade e gênero nas redes sociais e em entrevistas. Utilizo o exemplo da Maysa para evidenciar que ela, jovem e famosa tem sido estigmatizada por internautas e seguidores ao falar abertamente sobre alguns tabus.

regida por um conservadorismo que vigora entre as famílias e sociedades desde os séculos XVIII e XIX. E mergulhar nessa pesquisa tem sido o viés de libertação daqueles pensamentos e ideologias conservadoras, machistas e patriarcais e que, muitas vezes, desdobravam-se em atitudes e discursos preconceituosos e segregadores com os quais eu fui criada, e com os quais, muitas pessoas ainda vivem, mesmo após toda a abertura que vem sendo conquistada em relação à sexualidade, se comparada há tempos anteriores. Ainda assim, esses valores conservadores atingem picos extremos a ponto de desencadear inúmeras formas de violência e desrespeito ao Outro e às diferenças.

Adentrar a esse universo que percorre os âmbitos da sexualidade, por meio de uma zona de circunvizinhança, representa para mim, um passo transgressor. Entrar em um bordel para tentar uma aproximação, buscar informações, depoimentos, isso tudo, de início, causou-me estranhamento pelos olhos intimidadores e indiscretos da vizinhança que acompanhavam meus movimentos. A sociedade disciplinar e de controle que Foucault nos apresenta ainda opera a passos largos. Abordar a micropolítica dos excluídos também faz com que o execrável estigma vivenciado pelas pessoas pesquisadas seja marcado, igualmente, ao pesquisador.

Tal estranhamento, igualmente se fez, em via de mão dupla aos envolvidos, dado todo o contexto que cercava a situação. Bordel em pleno funcionamento, as mulheres e seus clientes, música alta, bebidas. E o impacto da minha chegada também foi, certamente, um incômodo para os interinos e suas acompanhantes, pois o corpo estranho que se fazia pela minha presença adentrava ao ambiente de fruição daqueles sujeitos. Senti-me como que adentrando ao recinto de Antônia. Lembrei-me do trecho da narrativa em que Larêdo narra a professorinha, especulando entrar em uma “casa do prazer”, conforme vemos a seguir:

E a professora sonhava em conhecer, em ver um quarto daquele local de encontros íntimos, pedia, solicitava, chegava a implorar à filha da dona ir observar como era onde se fazia amor. Como será um ambiente onde as pessoas se encontram escondidas para o que há de mais prazeroso no mundo?

- Maria, mana, pede pra tua vizinha me mostrar, só quero ver rápido.

- ela disse que não, professora.

Mas a professora não desistia. Como fazem amor? Quem tira a roupa primeiro? Se beijam, se abraçam? Qual a cor da pele dele e dela? Como ficam antes e depois? Eles se cheiram? Tem algum ritual? Bebem algum aperitivo?

- Maria, diz pra ela que é num flashe, entro e saio, não vou me demorar e nem empatar nada, mas eu preciso ver como é um ninho de amor clandestino. (LARÊDO, 2006, p. 77-78).

Era inevitável não lembrar desse trecho da narrativa, pois esse contexto se refazia naquela cena também vivenciada por mim, impulsionada, talvez, pelo fetiche do proibido. A

curiosidade era também uma sensação que eu experimentava naquelas visitas que fiz à dona do bordel. No primeiro dia, entretanto, fiquei por pouco tempo, pois a minha intenção era apenas agendar um encontro com a proprietária. E acabei sendo surpreendida pelo pleno funcionamento do local. Não imaginava que funcionava às onze horas da manhã e o momento, certamente, era inoportuno, para mim, para a proprietária, para as atendentes do local, e, sobretudo, para os clientes. Falei rapidamente com a dona e a filha dela, agendei um horário à tarde e me retirei mais do que depressa para não mais incomodar.

No segundo momento, o ambiente estava calmo. Agora, os quatinhos já não estavam ocupados como no primeiro momento, pois as portas estavam abertas e entreabertas e não pude deixar de percorrer olhares pelos quartos para observar os detalhes de tudo o que pudesse apreender, desde o salão grande, muito enfeitado com bandeirinhas, muitos cartazes de vários tipos, especialmente, de festividades religiosas e muitos santos numa banquinha, um trânsito de misticismo que persiste entre o profano e o sagrado, logrando as bênçãos ao bordel, o que se firmara desde os tempos de Antônia Cudefacho – devota de santo Antônio.

A imagem, a seguir, provoca essa movimentação entre o passado e o presente. O altar de Santo Antônio (o santo cultuado por Antônia) erguido na residência onde ela morou e onde atualmente reside alguns de seus familiares evoca igualmente a devoção presente em ambientações de bordéis desde épocas passadas a atuais.

Figura 1: Altar de Santo Antônio



Fonte: Fotografada por Regiane Neves

O altar de Santo Antônio, o santo de Antônia, acomoda outros santos. Um sincretismo que reitera a sua religiosidade em tensão com a profanidade da vida que levava ou quem sabe o profano como extensão do sagrado ou vice-versa, pois muitas e muitas vezes, Antônia protagonizou mordomagens em festividades católicas e agitações profanas na Vila Japiim em devoção a esses santos.

Os altares de santos protetores similares aos de Antônia Cudefacho, em Cameté, são artefatos muito comuns em bordéis, espaços residenciais, comerciais entre outros. Ao percorrer algumas dessas casas, encontramos a presença marcante da religiosidade aos espaços internos às casas das proprietárias. Cada um deles com as suas peculiaridades e significações latentes, assim como as suas ornamentações. Além disso, no momento de fazer o registro do altar que acomoda o memorável santo que protagonizou muitos bailes e muitas

rezas, a interlocutora sobrepôs a foto da própria Antônia no altar do seu protetor como que por descuido, por proteção ou por associação entre eles. Ambos de frente um para o outro, trocando olhares, lembranças e confissões. Imagem que remete a um passado que não mais voltará, mas permanece vivo na memória de seus entes.

Ainda no que se refere ao espaço do bordel visitado e já mencionado anteriormente, haviam quartos de dois metros quadrados, mobiliados por uma cama, uma torneirinha e um balde. Parecia manter-se em tradição aos bordeis de outrora, entre as décadas de 50, 60, 70, como também apresenta Dias Junior (2014) em sua tese de doutorado, “Entre cabarés e gafieiras: um estudo das representações boêmias em Belém – 1950 – 1980”; ou ainda, como se recompõem nas memórias de alguns sujeitos cametaenses do mesmo período, os quais parecem relembrar a Vila Japiim. “*Um lugar simples, só pra aquela hora*”. (Seu Kaká⁴, junho de 2017). Abaixo, inserimos uma figura ilustrativa dos bordeis nos interiores da Amazônia daquele período. Escolhemos esta imagem por associação às falas dos colaboradores, especialmente, pela iluminação característica presente na fala da interlocutora mais adiante.

Figura 2: Bordel ilustrativo de regiões Amazônicas nos idos da década de 50.



Fonte: Extraído da internet

⁴ Pseudônimo utilizado para se referir ao colaborador entrevistado, e, assim, resguardar sua identificação. Além deste, outros pseudônimos se fazem presentes ao longo do texto, com o mesmo objetivo. Adotei tais nomenclaturas para demarcar os apelidos afetuosos que se apresentam nas relações sociais da localidade.

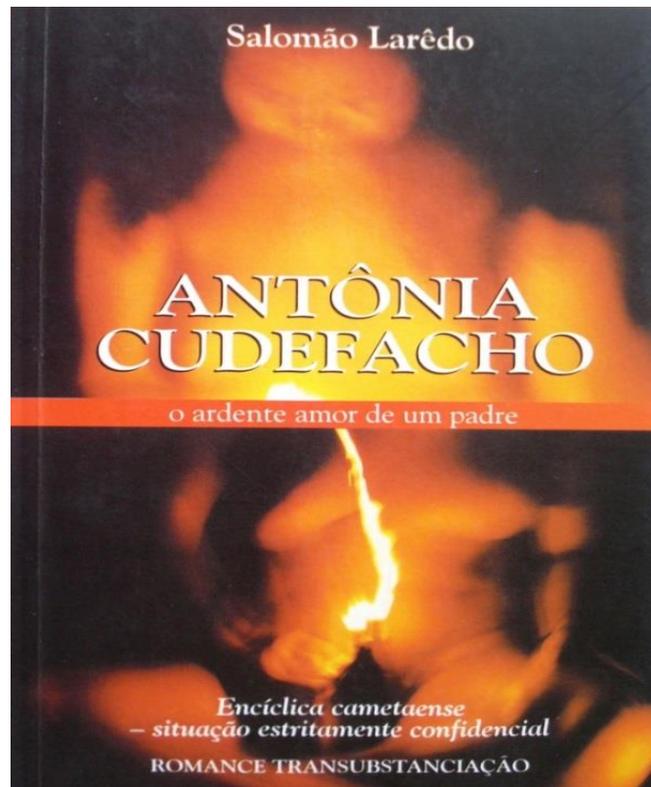
O ambiente da casa de Antônia era também um espaço desterritorializado, espaço de misticismo e de sedução. Dona Bibi, em depoimento, afirma que a casa de Antônia “*tinha cortina vermelha, tinha uma luz vermelha na entrada. Mamãe que costurava as cortinas, os panos de cama. Aí ela contava as coisas pra mamãe*” (Dona Bibi, abril de 2017). Com tais características, o bordel de Antônia era desenhado na memória de Dona Bibi. O vermelho, cor latente à arte da sedução, incita à paixão, à perversão e aos instintos carnais. A tonalidade quente descrita pela colaboradora remete ao desejo que se perfazia no deleitar dos corpos e dos prazeres venais que se incendiavam naquele ambiente, em conformidade com a ilustração acima. A colaboradora tem o cuidado de ressaltar que ela sabe disso porque a própria Antônia contava em confiança à sua mãe costureira, eximindo-se da autoria da fala e se preocupando ainda em resguardar os pudores que lhe foram repassados.

2. CONTORNANDO A TRAMA LITERÁRIA *ANTÔNIA CUDEFACHO*

Esta sessão apresenta a perspectiva de leitura que empreendi sobre a narrativa literária *Antônia Cudéfacho*, feita de forma abreviada, articulada a alguns aspectos relatados por interlocutores sobre a vida da protagonista, para que o leitor (não conhecedor da obra) possa construir no seu imaginário um panorama geral do contexto e das entrelinhas da narrativa literária que desencadeou a pesquisa.

Ao pensarmos nas discussões traçadas no decorrer desta pesquisa e na importância que estas apresentam para a (des)construção dos valores sociais, Salomão Larêdo confere visibilidade à temática da sexualidade e aos seus respectivos sujeitos-personagens num contexto literário por meio do qual buscamos dialogar com o campo da educação e da cultura. Sendo assim, a obra literária *Antônia Cudéfacho* é provocadora no que se refere à problematização dos padrões de moralidade historicamente estabelecidos, em particular, no contexto da cidade de Cameté. A obra transita por temáticas que envolvem o (des)pudor do sexo, adentra os limites íntimos da sexualidade, dando ao assunto uma “dimensão social” (LOURO, 2000), especialmente, para o sujeito cametaense.

Figura 3: Capa do Livro “Antônia Cudéfacho” de Salomão Larêdo.



Fonte: Digitalizada para pesquisa – Acervo Regiane Neves

Iniciarei este exercício de leitura apresentando a capa do livro, a qual nos incita esboçar uma análise: A capa possui uma imagem dividida em duas partes. A parte superior evidencia a figura de uma mulher despida com a face voltada em contemplação à luz, remetendo-nos ao sagrado. A parte inferior mostra uma mulher, provavelmente, a mesma mulher da figura apresentada na parte superior com o foco da imagem também estendido, mas evidenciando o restante do contexto, como que enviesada por complementariedade entre ambas as partes, o que nos permite visualizar o seu corpo despido segurando uma lamparina que recobre a sua zona erógena. A lamparina chameja labaredas que remetem ao ardor e à profanidade de uma sexualidade ardente. Ao transitar por esses dois modos de viver a sexualidade entre o sagrado e o profano, ou quem sabe outros mais, Antônia Cudefacho nos apresenta o seu modo singular de viver.

No empreendimento de uma leitura peculiar sobre o texto literário *Antônia Cudefacho* (LARÊDO, 2006), busco traçar uma correlação pedagógica entre a narrativa literária, as histórias de vida e as tramas da sexualidade produzidas sobre Antônia, os interlocutores, os meandros sociais e políticos, as micropolíticas e resistências tendo por desafio levantar questões ao nosso tempo no que diz respeito às ressonâncias discursivas das tramas da sexualidade que enredaram/enredam os modos de uma educação (moral) do passado e do presente, interligando o âmbito social ao literário. Tal movimento nos leva a indagar: As tramas de sexualidade que Antônia Cudefacho protagoniza na obra ensejam que relações de poder naquele contexto de época? Que discursos de gênero e sexualidade reverberam dessas tramas de poder, incidindo sobre os valores e os modos de educar o corpo e a sexualidade?

Para muitos, o texto literário *Antônia Cudefacho* poderá não soar como educativo ou pedagógico, entretanto, se escavarmos as dimensões sociais presentes em suas tramas, podemos dizer que o seu viés educativo é o ponto provocador que não se esgota nas páginas da narrativa-base, pois que reverbera no modo de lê-la e nos ensinamentos dos valores e modos de educar o corpo (sobretudo o da mulher) entre parâmetros de normalidades e possíveis desobediências em outro espaço-tempo cametaense. Desse modo, cabe-nos iniciar pela obra de Larêdo, entretanto, as análises estão para além dela mesma.

A obra *Antônia Cudefacho* é uma narrativa sugestiva, provocadora e inquietante, aberta sempre a muitas interpretações. Atribuo a ela esses qualificadores, pois foram os primeiros que marcaram aquela leitura pregressa. Foi aquele estranhamento certamente que me conduziu a realizar esta pesquisa de modo a estabelecer um recorte entre a educação e a

cultura da sociedade cametaense, haja vista a latente representatividade de Cameté⁵ ao contexto ficcional apresentado, fazendo-nos reviver a linguagem cametaense, o modo ribeirinho de ser, o dialeto local, a presença de muitos personagens reais e ambientações que nos fazem rememorar um pouco da nossa história, mas que também apresenta enredos e problemáticas que há muito se assemelham às representações socioculturais enraizadas em inúmeras outras sociedades para além desta.

Antônia Cudefacho enreda a história da relação amorosa entre Antônia Carvalho, conhecida como Antônia Cudefacho, uma mulher prostituta, construída sob a égide das contradições, das ambiguidades e de muitos devires e um sacerdote holandês – o padre Kok. Este, que junto a outros jesuítas holandeses lançara-se em missões religiosas pela Amazônia, acaba aportando às margens da “Pérola do Tocantins”⁶, tendo por contextualização histórico-temporal do cenário cametaense, a década de 50. Assim, chega ao município de Cameté e conhece Antônia. Os dois, conforme a obra reporta, apaixonam-se e mantêm uma relação amorosa por algum tempo.

Depois do último *dominus vobiscum*⁷ o padre voava pra boca ardente e sensual de Antônia que já lhe esperava no leito perfumado com flores de limoeiro, sua alma totalmente carnal embebia-se do que exalava de vinho dos lábios do padre que

⁵ O nome da cidade originou-se da palavra Camutá, aldeia indígena encontrada às margens de Cameté-Tapera (localidade situada à 13 km de distância da cidade) em 1617 por Frei Cristóvão de São José. A origem do nome provém de dois termos indígenas, a saber: “Caá” (mato, floresta), e “Mutá” – jirau cuja escada é talhada ao longo da árvore, possibilitando o acesso ao topo das arvores, cujas palhoças lá construídas serviam de moradia àqueles habitantes. Esse modo de habitação facilitava a visualização geral dos arredores, inclusive do Rio Tocantins, cuja margem banha a localidade. Porém, a cidade foi fundada oficialmente em 24 de dezembro de 1635 e seu nome Cameté teve origem a partir desses termos. (TAMER e TAMER, 2012, p. 48-49).

⁶ Perífrase atribuída à cidade de Cameté e tem relação com a sua localização geográfica – situada à margem esquerda do Rio Tocantins. Além desta, a cidade possui outras denominações que abrangem os seus aspectos histórico, social e cultural, a saber: “Terra dos Romualdos” – por ser a cidade natal dos sacerdotes Dom Romualdo Coelho (1º bispo brasileiro e que proclamou a adesão do Pará à independência) e Dom Romualdo de Seixas (arcebispo da Bahia, sagrou Dom Pedro II), (LARÊDO, 2013); “Terra dos Notáveis”, devido a alguns conterrâneos (além dos dois citados acima) desempenharem atuação importante no cenário histórico brasileiro, tais como: Ângelo Custódio Correa (vice-presidente da província 1835), Padre Prudêncio José das Mercês Tavares (jesuíta e comandante militar da vila – atuou na linha de frente contra a Cabanagem), (TAMER e TAMER, 2012); “Cidade Invicta”, por ter sido cenário de resistência à Cabanagem (1835-1836), (TAMER e TAMER, 2012); “Capital do Carnaval” – refere-se ao fato de a cidade possuir um dos carnavais mais procurados no interior do estado, “Terra do Mapará” – referência ao peixe típico da região que serve como base da alimentação do povo cametaense, dentre outros. Observação: Alguns desses títulos também são citados em Larêdo (2013, p. 217), entretanto, de forma genérica.

⁷ Expressão latina que significa “O senhor esteja convosco”.

sorvera o cálice com frenesi, antes de distribuir a comunhão. Antônia peoara⁸ na arte da sedução ficava mais provocante para seu homem [...]. (LARÊDO, 2006, p. 109).

Tal relação provoca muitas interpretações no seio da sociedade. Ao conversarmos sobre a obra ficcional de Larêdo e realizarmos a leitura de alguns trechos, Sr. Duluca, um dos interlocutores da pesquisa, faz-nos uma interpretação que nos leva a repensar uma postura humanizada da figura do padre para além da sacralidade do sacerdócio, conforme vemos a seguir:

Ela acaba se relacionando com o homem que acabava expressando uma sacralidade né, mas a relação dela com ele não dessacralizava o que ele representava. Ali a relação sexual deles, afetiva, sexual era tipo assim, como se houvesse uma descontinuidade. O sagrado parou aqui e aqui ele era o humano. Ele não vai deixar de ser padre, mas é que ele vive a humanidade dele sem deixar a sacralidade da ordem. Ele continua sendo um homem investido da sacralidade canônica, porém, ele vive a sua humanidade com ela naquele momento. Terminou o gozo, ele se vestiu, saiu da casa de Antônia, ele retoma essa sacralidade a ele instituída pela ordem. (Sr. Duluca, maio de 2017).

O interlocutor traz os sujeitos-personagens da narrativa literária a partir de representações simbólicas ambíguas: sagrado e profano. Nessa concepção do interlocutor, o padre simboliza o sagrado, enquanto que Antônia representa o profano. Além disso, traz outra dualidade em sua fala, que é a sacralidade versus humanidade, dois polos que compõem uma das muitas tramas de sexualidade vivenciadas por Antônia. Todavia, Sr. Duluca fala sobre a descontinuidade que perpassa essa trama e rompe as dualidades por ele apresentadas, estabelecendo outro viés. Assim, ele acrescenta: *“Eles se fundem e se confundem. Na cabeça dele já não existe nem o sagrado nem o profano, só existe o desejo. Talvez a noção de ambos supere a noção divisória do sagrado e profano”*. (Sr. Duluca, maio de 2017).

Além do enredo ficcional sobre o enamoramento entre Antônia e o padre que embala as páginas da narrativa, o autor adentra também aos aspectos cotidianos da região baixotocantina, inclusive à rotina animada dos feirantes cametaenses, que é apresentada por meio da protagonista Antônia. Esta, por sua vez, vivia uma vida dupla ou tripla. Durante o dia, era feirante – vendedora de mingau, café e outras iguarias. Ao passo que à noite, do alto de sua formosura, assumia o ofício de cafetina e cortesã no seu bordel denominado “Vila Japiim”.

⁸ Aquela que detinha habilidade para a sedução.

Antônia é descrita como a excitante combinação entre a sensualidade da mulher da vida ao misticismo amazônico, aliado ao sincretismo religioso que ela adotava. Era uma mulher de múltiplas facetas. A combinação a que me refiro, diz respeito ao fato de que, segundo a narrativa, era uma bela mulher, de encher os olhos e a cama, de acordo com a descrição feita na obra de Salomão Larêdo: “Antônia era irresistível: lábios, curvas, carnes, os peitos, boca que atraíam os homens que ficavam incontroláveis”. (LARÊDO, 2006, p. 84).

A exaltação da beleza de Antônia Cudefacho, embora feita pelo viés da sensualidade; sobretudo, por parte dos homens, não omite os depoimentos regulatórios acerca da sua aparência, em especial, por parte de mulheres; por meio das quais, muitas vezes, Antônia é desenhada de forma dessexualizada, formatada aos padrões da época, tornada comum, tal como observamos abaixo na única fotografia em que tivemos acesso à sua fisionomia.

Figura 4: Fotografia de Antônia Carvalho



Fonte: Fotografada por Regiane Neves – Acervo Maria das Mercês

A fotografia possui um *design* antigo, modelo padrão encontrado em várias residências. Na imagem, Antônia aparece de cabelo curto, nenhuma ornamentação e vestido discreto, no tom azul escuro, expressões faciais fechadas, denotando sobriedade. A fotografia promove uma quebra das nossas expectativas, pois não se parece às descrições feitas pelo

autor e pelos colaboradores. A fotografia nos mostra um rosto sisudo, circunspecto. Os colaboradores nos mostram a memória de uma mulher alegre, sorridente, pândega.

Seu Kaká (colaborador da pesquisa) recorda que “*Antônia era muito bonita, bonita mesmo. Assim, branca, cabelos bem negros, compridos. Não era gorda nem magra. Bonita. Não tinha barriga saliente, sabe*”. (Seu Kaká, junho de 2017). Desse modo, a beleza, a vaidade feminina e os artifícios que Antônia proporcionava, funcionavam como um forte dispositivo de sexualidade, que favoreciam o modo de vida que ela experimentou. Atributos que só eram consentidos às meretrizes, já que segundo Del Priore (2011), as mulheres decentes não tinham a liberdade de acentuar a beleza como usar roupas ousadas ou abusar dos acessórios e maquiagem. Acerca da aparência das meretrizes, Margareth Rago lança mão do registro abaixo:

Jacob Penteado, por sua vez, recorda que as meretrizes postadas nas janelas ou portas das casas situadas naquelas ruas do baixo meretrício costumavam enfeitar os cabelos com flores, exprimindo com esses emblemas sua condição de “mulheres da vida”, e usavam “galhos de arruda nas coxas, para evitar mau-olhado e doenças venéreas”, segundo as credices populares de então. (RAGO, 2008, p. 99).

Salomão Larêdo, seguindo iguais prerrogativas, desenha Antônia Cudefacho ornamentada com os mesmos apetrechos vislumbrados por Jacob Penteado. A flor no cabelo: “Espargindo simpatia, seguiu pra feira com uma papoula branca no cabelo, mais bonita que o costumeiro [...]”. (LARÊDO, 2006, p. 32); assim como a arruda, conforme as credices populares também comuns ao município de Cametá que são somadas à diversidade de ervas e odores tipicamente paraenses: “O corpo de Antônia puro mundramento exalava o cheiro dos preparados, das garrafadas de mel, andiroba, cumaru, muru-muru, priprioca. Aquela papoula vermelha dum lado, e, arruda do outro, davam um toque na sensualidade [...]”. (LARÊDO, 2006, p. 155). Corroborar-se, assim, a sensualidade combinada ao misticismo amazônico. Frente a isso, percebe-se que a personagem insurge, nesses trechos, com as descrições apontadas por Jacob Penteado, mencionadas na pesquisa de Rago (2008), que evidenciam a distinta personalidade de Antônia Cudefacho.

A própria ornamentação do seu cabelo ilustra momentos singulares da sua vida e, por conseguinte, suas cores nos levam a criar uma semiótica de representações: o contexto em que Antônia aparece com a papoula branca, conforme a sequência da narrativa de Larêdo, revela o momento posterior em que ela encontra a criança à porta de sua casa. O branco remete à pureza, à bondade, à tranquilidade, à serenidade, quiçá, a sentimentos referentes à maternidade. Em contrapartida, outrora, ela é representada com a papoula vermelha,

remetendo à sensualidade e ao ardor. Um duo composto de feminilidade e maternidade, sensualidade e pureza transitando por uma zona de proximidade, aspergindo as suas mais variadas subjetivações.

Além da *sensualidade* e do *misticismo* já apontados, outros elementos combinavam entre si para caracterizar Antônia Cudéfacho, a presença marcante de uma beleza singular, como também já fora citado; assim como, a religiosidade haja vista que ela era devota a Santo Antônio, a quem realizava novenas em homenagem. Tais novenas promoviam a fusão entre o sagrado e profano, pois as celebrações religiosas, muitas vezes, realizadas pelo padre com quem supostamente tivera um envolvimento amoroso se desdobravam nos bailes muito famosos e comentados pela diversão promovida. O sincretismo religioso que ela adotava era somado às demais práticas religiosas como “pegar santo” ou fazer orações contra mau-olhado ou para enfeitiçar, dentre outras. Na imagem a seguir, temos o panfleto do Programa da Festividade do Glorioso Santo Antônio realizado na casa de Antônia Carvalho, referente ao ano de 1978.

Figura 5: Panfleto da Festividade de Santo Antônio.



Fonte: Fotografada por Regiane Neves – Acervo Flávio Gaia

O panfleto apresenta o período de realização da festividade que ocorrera entre os dias primeiro a treze de junho. Além disso, evidencia também o nome dos respectivos envolvidos na festividade bem como os “juízes e mordomos noitários” dentre os quais se destacam o juiz da alvorada o Senhor Waldoly Valente⁹, vice-prefeito do município em 78, o Senhor Alberto Moia Mocbel¹⁰, prefeito em exercício do período em questão. Além disso, este é também tabelião, poeta e escritor atualmente.

A festividade de Santo Antônio era muito aguardada e reconhecida na região. Dona Ceci nos mostra um pouco do panorama dessa festividade:

Era a festa do santo Antônio aqui. Era uma festa que (pausa) era linda a festa. Não é como agora que eu faço ela, só é a reza, né. Não, (antes) era festa, era aparelhagem¹¹ do seu finado João Peres, do seu Antônio, era o Martelo de Ouro que tocava aqui. (Dona Ceci, abril de 2017).

A interlocutora afirma que a festa promovida por Antônia Carvalho em homenagem a Santo Antônio era uma festa pomposa e animada que se desdobrava entre o sagrado e o profano. Havia a celebração religiosa, geralmente presidida pelo padre holandês por quem Antônia se apaixonara, seguido de um baile profano que animava a vila Japiim, embalada pela melodia de grupos musicais famosos na época. A narrativa de Larêdo confirma:

Depois da ladainha, a festa dançante começou e o salão encheu e encheu com a aparelhagem lá do Mutuacá e o dono, como costumeiro, veio virar a cara do santo pra parede que o pessoal começava. Sob efeito da cachaça e da gengibirra, a sacanagem e o santo não podia ver nem ser desrespeitado [...] e o pau torou até de manhã. (LARÊDO, 2006, p. 142).

⁹ José Waldoli Filgueira Valente – prefeito de Cametá nos seguintes períodos: ‘Sextenio’ de 31.01.1983 a 31.01.1989; ‘Quadriênio’ de 01.01.2005 a 01.01.2009; ‘Quadriênio’ de 01.01.2009 a 01.01.2013; Mandato atual 01.01.2017 –? Informações retiradas do Blog Luiz Peres. Disponível em: <http://luisperescameta.blogspot.com.br/2012/02/intendentes-e-prefeitos-de-cameta_14.html> Acesso: 06 fev 2018.

¹⁰ Prefeito de Cametá conforme os períodos descritos a seguir: ‘Biênio’ de 31.01.1971 a 31.01.1973; ‘Quadriênio’, prorrogado por um ‘Biênio’ de 31.01.1977 a 31.01.1983, sendo o seu vice José Waldoli Filgueira Valente neste último. Informações constantes no Blog Luiz Peres. Disponível em: <http://luisperescameta.blogspot.com.br/2012/02/intendentes-e-prefeitos-de-cameta_14.html> Acesso: 06 fev 2018.

¹¹ Aparelhagem – conjunto de aparelhos eletrônico-sonoros que compõem um sistema de som utilizados nas festas da região Norte.

Embora, a interlocutora se refira à aparelhagem de seu João Peres, seu Antônio e Martelo de ouro, creio que ela tinha a intenção de fazer referência aos grupos musicais daquela época que já utilizavam alguns aparelhos sonoros, diferentemente dos instrumentos de sopro e não necessariamente à “Aparelhagem¹²” tal como a conhecemos na linguagem de hoje. Ressalta-se que Larêdo, no trecho acima, também faz alusão ao termo “aparelhagem”.

Além disso, cabe destaque ao fato de virar o santo para as paredes por respeito à sacralidade em detrimento da extensão profana da festividade. Seu Bebê declara: “*Ela também festejava alí santo Antônio, erigia o mastro do santo Antônio. Fazia novena lá. Ela tinha uma ligação religiosa. O padre muitas vezes, a convite dela ia lá fazer alguma coisa, uma abertura*”. (Seu Bebê, abril de 2017). Seu Bebê lembra os elementos típicos que compõem os rituais das práticas religiosas de cunho católico que ela promovia na concretização da sua festividade (mastro, novena). Ao passo que Dona Pipa também faz algumas considerações acerca da questão, porém reitera mais a parte profana da manifestação realizada por Antônia:

O santo da devoção dela era esse Santo Antônio. Todo ano ela fazia essa festa. Grande festa. Era animada. Naquele tempo não tinha aparelhagem, era “Jaz”¹³ que falava. Agora é negócio de banda né. [...]. Jaz era mais de assopro, era bonito. Olha, a Caferana¹⁴ quando eu conheci era Jaz. Depois virou pra banda. Hoje tem Caferana não sei o que, tem não sei quantas Caferana. Antes era só uma. Agora não, já não tem mais Jaz, é só banda. (Jaz) Era só quase no assopro. Não tinha esse negócio de tá cantando essa coisa toda. Era muito bonito antigamente. (Dona Pipa, abril de 2017).

¹² Atualmente, as aparelhagens constituem sistemas de áudio e iluminação bastante estruturadas com telões de Led, canhões de fumaça e/ou confetes, palcos ou altares pré-montados chamativos pela grande quantidade de iluminação e formatos sugestivos que caracterizam, de alguma forma, os nomes das aparelhagens tais como Super Pop, Rubi, Príncipe Negro, Crocodilo, Tupinambá, Búfalo do Marajó, dentre outras que conduzem as festas populares na região Norte, com Dj’s que interagem com o público durante a festa. Nessas festas de Aparelhagens, os Dj’s tocam diversos ritmos musicais alternando com os ritmos paraenses, especialmente, o tecnomelody. As aparelhagens possuem várias formas de interação com o público como, por exemplo, interpelar as “galeras” (espécie de fã clube) a executar gestos com as mãos que fazem referência à Aparelhagem: Por exemplo, fazer o “S” de Super Pop, fazer o “P” de Príncipe Negro, fazer a “boca do Crocodilo” com as duas mãos ou com os braços, fazer o “T” de Tupinambá (também com os dedos ou com os braços) ou o “chifrinho” para representar o Búfalo do Marajó.

¹³ Segundo seu Dison, músico do “Jaz Aliança” explica que o “Jaz” – era assim que vinha escrito no fundo da bateria – (pronúncia /Jaze/), era o nome dado aos grupos musicais da época, hoje os conhecemos como “Bandas”. Esses grupos musicais eram caracterizados por instrumentos de sopro e bateria, não tinha cantor nem mesa de som ou caixa amplificada porque naquela época não tinha energia elétrica. Havia o Jaz Caferana, Jaz Aliança e Azes do Ritmo.

¹⁴ Banda Caferana – grupo musical tradicional na cidade de Cameté. Posteriormente, o grupo se dividiu e formou outras bandas: Banda Caferana Harmonia, Banda Caferana Melodia e Banda Caferana Pop. Segundo conta a lenda cametaense, a Banda Caferana já tocou até no inferno.

Dona Pipa evidencia a procedência dos grupos musicais que tocavam nos bailes profanos de Antônia em reverência a Santo Antônio e rememora o quão bonito para ela era o “Jaz”. A interlocutora atravessa a temporalidade e ressalta que hoje em dia, o Jaz fora substituído pelas “bandas”, a saber, as bandas “Caferana”, as quais fazem a maioria das atrações pelas festas na cidade atualmente. Na fotografia a seguir do período da década de 70 aproximadamente, apresentamos o grupo musical de Jaz “Azes do Ritmo” do Mestre Cupijó¹⁵.

Figura 6: Fotografia do Grupo musical do mestre Cupijó – Jaz Azes do Ritmo



Fonte: Página do Flávio Gaia no Facebook

Os componentes do grupo conforme a localização da fotografia¹⁶ acima, da direita para a esquerda, eram: as mãos de Neivaldo Pereira (no bumbo – o primeiro instrumento de formato arredondado que aparece na foto, porém, o músico não aparece), Mestre Cupijó (no sax alto), Mestre Gabriel (no sax tenor), Augustinho da Mata (no trompete), Raimundo Penafort de apelido Dicuzinho (no trombone), Raimundo Pompeu, de apelido Cinico (na

¹⁵ Músico famoso na região, Joaquim Maria Dias de Castro, falecido em 2012, aos 76 anos.

¹⁶ As informações fornecidas acerca da foto em questão contaram com a colaboração de seu Dison e seu Neivaldo por intermédio de Sebastião Valente, além da colaboração de seu Faguinho, interlocutor da pesquisa.

bateria), o menino na parte de trás é o filho do baterista. Seu Faguinho acrescenta que a moça da foto é uma miss de Belém. Ao fazer uma busca na internet pude confirmar a informação. A moça se chama Orlandina Ferreira Mendes, Miss Pará 71. A fotografia foi tirada no Clube Comercial, na década de 70, ano não recordado, nem especificado pelos informantes, porém, pode-se inferir os anos de 71, 72, por conta da presença da miss na fotografia.

Antônia Cudefacho, a mulher cujos traços físicos enlouqueciam os homens, satisfazendo-os carnalmente e que fazia animadas festas sagradas e profanas em seu recinto, também detinha respeito e admiração das pessoas por sua personalidade forte, bondosa, destemida e, sobretudo, pela lealdade aos seus. Antônia também era vista como hospitaleira e sempre solícita a ajudar o próximo e/ou os necessitados que lhe recorrem ajuda. Desse modo, Antônia não podia ver ninguém sofrendo. “Ajudava os presos, ia visitá-los, cortava o cabelo dos detentos, tratava os ferimentos, mandava comida, etc... Se alguém morria, ela providenciava o velório. A generosidade de Antônia nunca se esgotava”. (LARÊDO, 2006, p. 134).

Antônia nunca teve filhos gerados em seu ventre, todavia, adotou uma criança recém-nascida que fora abandonada à porta de sua casa, a qual cuidou como se fosse sua, auxiliada pelas companheiras de ofício e vizinhos. A criança cresceu neste meio, entretanto, à medida do possível, era preservada das relações que se forjavam no interior daqueles quartos. A filha passou a estudar no colégio da cidade. Entretanto, “no colégio, Maria sofreu¹⁷ e não quis voltar. Pagou caro o amor da mãe pelo padre. Nunca mais estudou. As freiras comungavam diariamente, sem preconceito” (LARÊDO, 2006, p. 165).

Por outro lado, Antônia vive a controvérsia do pecado, da religiosidade e do misticismo. Era muito devota de Santo Antônio, o qual realizava a novena em sua homenagem dentro da própria casa. Com base nisso, Dona Pipa assevera:

Religiosa ela era. Um ano que a mãe dela adoeceu era tempo da festa do santo Antônio. Ela alugou uma casa, botou a mãe dela doente pra fazer a

¹⁷ No colégio daquela época só podiam estudar as moças de família. A sociedade cametaense era bastante rigorosa nesses aspectos. Larêdo, (2013) em “Terra dos Romualdos: país dos maparás”, dedicou algumas sessões da obra para descrever aspectos relevantes da educação oferecida no colégio em questão, combinando-os a depoimentos-memórias de várias naturezas concedidos por ex-alunos do colégio. Na página 293, o autor também faz referência a Maria das Mercês: “Mariazinha conta sucintamente que a mãe, desejando que a filha estudasse e no que havia de melhor, tentou matriculá-la no INSA e, como havia interdito, ela pediu a uma comadre para fazer a matrícula da filha, que começou a estudar, mas em pouco tempo as irmãs de Caridade ficaram sabendo que a menina era filha de prostituta e dona de bordel, em Cameté, e aí começou a *via crucis*, o calvário da menina, a perseguição”. (LAREDO, 2013, p. 293).

com ele. Deus o livre, ela brigava com o outro por causa dele. Na eleição ela era do lado do Gerson, pra votar pro Gerson”. (Dona Pipa, abril de 2017). Frente a essas relações, Antônia Cudefacho promovia grandiosas e animadas festas no seu bordel, consideradas de terceira categoria²⁰, como evidencia o autor.

Animação verdadeira existia nas festas de terceira categoria onde a Vila Japiim se enquadrava por que ali se tocava, cantava e dançava também o samba de cacete, o siriá, o banguê e outros ritmos, ou seja, onde imperava o amor, o folclore, a música popular. E todos se misturavam em meio à alegria com a putada que nesse tríduo de louvor a santo Antônio, quadruplicava, vinha de toda parte, e quem era besta de perder tamanho prazer? (LARÊDO, 2006, p. 65-66).

Em unanimidade, os colaboradores garantem que as festas na casa de Antônia eram muito animadas, assim como afirmam que lá não havia restrições para a entrada dos brincantes, *“quem quisesse ir, podia entrar”*. (Dona Pipa, abril de 2017). Muitos homens da sociedade também saíam das festas de primeira e segunda categoria para se divertirem ali.

Antônia também se relacionou com Casadinho por algum tempo. Este, por sua vez, apaixonara-se por Antônia e morria de ciúmes do padre, a quem, certa vez, pregou-lhe uma peça com a ajuda de Maria das Mercês, filha adotiva de Antônia, ao roubar-lhe a batina durante uma de suas visitas à amada. Após o episódio, o padre fora transferido para outra localidade e Antônia passou a beber ainda mais e, com isso, andava pelas ruas *“cantando e tirando foto com gente graúda que chegava na cidade. Ela descalça no meio dos granfinos”* (LARÊDO, 2006, p. 194).

Era presa constantemente por desordem, agitação ou qualquer outro motivo, pois era sempre suspeita. Suspeita de envolvimento, suspeita de agenciamentos, suspeita de orgias, suspeita de criar vínculos com os homens. Muitas vezes, a filha ia dormir com ela na cadeia, às escondidas. Posteriormente, Antônia ficou doente, foi cuidar-se em Belém, recuperou a saúde e voltou à boemia até a sua morte.

Quando ela morreu, o corpo dela foi pra igreja. Esse dito padre benzeu o copo dela. O enterro saiu da casa dela, foi pra igreja. Naquele tempo o defunto ia pra igreja, né. Agora que deixaram disso. Aí o padre veio benzeu o corpo dela. De lá saiu, foi embora pro cemitério. (Dona Pipa, abril de 2017).

²⁰ O termo será melhor explorado em sessão posterior.

Segundo Dona Pipa, o padre, com quem supostamente Antônia se envolvera, realizou a cerimônia fúnebre para encomendar a sua alma à vida eterna. Naquele período, os cadáveres eram levados à igreja durante o cortejo fúnebre para a cumprimento desse ritual. Hoje, esse costume vem desaparecendo, conforme destaca a interlocutora. E assim, prosseguiu o enterro. “Mulher solteira, popular, benquista, amiga, boa e generosa, seu enterro foi um acontecimento na cidade. Uma multidão foi deixar o corpo de Antônia Cudéfacho no cemitério”. (LARÊDO, p. 195). Em Cametá, um velório lotado pressupunha grande popularidade do falecido. Por outro lado, a situação inversa denotava impopularidade.

A morte de Antônia Cudéfacho provocou dupla dimensão de popularidade e suspeita de um certo alívio na cidade por parte daqueles que ela guardava segredos e alguns tipos de relações. Sua morte também enterraria consigo o despudor, muitas confidências e as cumplicidades vividas em sua companhia ou por seu intermédio. E a moral de muitos sujeitos estaria agora resguardada pelo silêncio sepulcral. Para não mais estender essa leitura da narrativa literária, deixo ao leitor a abertura necessária para adentrar à obra por seus próprios mistérios e encantamentos.

3. PROVOCAÇÃO METODOLÓGICA

A pesquisa, no seu aspecto metodológico e analítico, é potencializada a partir do pensamento de Michel Foucault e seus estudos sobre a *História da Sexualidade* conectada às relações saber-poder-sujeito – elementos que compõem a sua tríade arqueogenealógica. Não apenas a conjugação do saber acerca da origem ou do fim dessas construções discursivas que permeiam a sexualidade e toda a trama envolta a ela e à vida de Antônia Cudefacho, mas, sim, incorre-a o sentido de potencializar a discussão sobre como essa vasta composição enunciativa enreda as suas condições de produção de modo a evidenciar “como os sujeitos são discursivamente constituídos” (SALIH, 2015, p. 69) pela sexualidade em diálogo com as microrrelações de poder.

Esse pensamento arqueogenealógico funciona como desdobramento da arqueologia associada à genealogia, dois importantes procedimentos analíticos do estudo foucaultiano. Segundo o autor, a arqueologia apreende a detecção dos discursos, bem como a sua formação histórica no que se refere a um determinado campo do saber, neste caso, a sexualidade. A genealogia busca, então, trazer à tona esses saberes não-legitimados, desqualificados pelas teias de poder, “sua formação ao mesmo tempo dispersa, descontínua e regular” (FOUCAULT, 2004, p. 62) em busca da detecção do seu poder de afirmação. Por isso, a genealogia atua como mecanismo de resistência, no sentido de promover a libertação discursiva da sexualidade do procedimento de sujeição dos saberes históricos hierarquizados. Assim, a genealogia atua no sentido de ampliar a discursividade acerca da sexualidade no âmbito das hierarquias dos poderes.

É, então, a partir desta perspectiva analítica que buscamos trazer à tona o segmento dito “promíscuo” da cidade de Cameté e da sua composição social por entre as brechas e rachaduras discursivas que se apresentam em vários meios, no sentido de buscar seus pontos de insurreição. Temos aspirado a não perpetuação de um discurso unitário e cristalizado do estereótipo de Antônia Cudefacho, de modo que possamos vislumbrar com esse procedimento analítico de trabalho uma provocação do pensar e com isso, promover fissuras e desordens nas estruturas hegemônicas dos valores, da educação e da sexualidade de uma época para dar visibilidade a esses modos de vivências e sujeitos marginais que a sociedade normalmente vira as costas, silencia-os. Estes, por sua vez, são parte do que somos enquanto sociedade, mas os anulamos frequentemente com práticas discursivas que enveredam a segregação quando se posicionam contra a ordem vigente, como assevera Foucault (2014), uma vez que

os discursos também constituem práticas opressoras acometidas por um “tabu-objeto”. A interdição opera com a não-autorização para falar sobre qualquer coisa, e a sexualidade compõe o acervo circunscrito a inúmeros “procedimentos de exclusão”.

Foucault (2014) desafia-nos a operar por meio de um “procedimento” que se instaura para promover a insurreição das micropolíticas. É nessa perspectiva que procuramos, a partir desses vestígios pulverizados na história, dar visibilidade às presenças insurretas, fomentar outras imagens pela prática da ordem do discurso ou de um contra discurso, de modo a tornar esses sujeitos e essas tramas protagonistas da cena e da sociedade cametaense por intermédio desta pesquisa para não mais deixá-los suscetíveis aos persistentes procedimentos de interdição ou exclusão. Os procedimentos de insurreição aos quais me refiro decorrem da entrada nos discursos já instituídos e, diante disso, extrair os focos das vidas marginais e invisibilizadas, tendo em vista que o discurso forjado na sociedade procede de tal modo que invisibiliza imagens dissonantes aos modelos constituídos e produz tais sujeitos por meio de procedimentos discursivo-moralizantes.

O trabalho não se configura em uma tentativa de autenticação do discurso da verdade como pondera Foucault (2015). Dentro da perspectiva arqueogenealógica, visamos criar um *procedimento de visibilidade* das margens por meio de suas insurreições diante dos discursos socialmente produzidos para invisibilizar esses sujeitos de vidas marginais apresentados nestas tramas. De modo contrário a essa movimentação de exclusão, o procedimento da produção discursiva desta dissertação opera em conformidade com o campo teórico-metodológico foucaultiano de problematização dos discursos de interdição e exclusão, trazendo ao protagonismo da cena discursiva os próprios sujeitos que enredam tramas de sexualidade com representatividade local a partir da narrativa-base adotada.

Percebe-se que Antônia Cudéfacho, muitas vezes, é tangenciada por discursos invisibilizantes. Na contramão desses discursos, o trabalho de pesquisa que aqui se apresenta, buscou ir aos documentos, ao encontro da literatura e das memórias sociais dos interlocutores a fim de construir um procedimento de visibilidade das microrresistências, percorrendo os fios das memórias, dos textos, dos discursos produzidos, como um vetor de “insurreição das margens”, por uma prática procedimental insurreta tal como o protagonismo do movimento (pós)feminista.

Antônia Cudéfacho e as vidas marginais que junto com ela fizeram um tempo, marcaram a história cametaense por vários modos. Os dispositivos discursivos construídos acerca do seu modo de vivência são pautados em regimes de saber e de poder. Foucault

(2014) esclarece que “o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo porque, pelo que se luta, o poder do qual queremos nos apoderar” (p. 10). Para tanto, o discurso produzido aqui não é, nem deve ser necessariamente enredado pelos binarismos e polaridades, entre marginalidade e oficialidades, mas, sim, buscar constituí-lo por zonas de vizinhança e afastamento para que se construa um protagonismo em torno da figura de Antônia. É importante, a partir dela, pensar a constituição moral e social de um tempo passado e atual e podermos colocar-nos em condição de pensar os nossos modos de viver a sexualidade, ver que pontos de tensionamento e de mudança podem ser desencadeados por sua figura, pois Foucault (2014, p. 48) nos desafia a “questionar nossa vontade de verdade; restituir ao discurso seu caráter de acontecimento; suspender, enfim, a soberania do significante”.

Para tanto, dispomo-nos a percorrer, a partir dos entremeios da literatura de Larêdo, os fios condutores que nos levem a adentrar nesse “jogo de regras e de definições, de técnicas e de instrumentos” (FOUCAULT, 2014, p. 28) não para fomentar a disciplina no que tange à ordem do discurso, mas para despontar a indisciplina desta ordem estabelecida. É assim que atuamos pela arqueogenealogia foucaultiana e desdobramos este estudo com a reverberação da pesquisa narrativa a fim de trazer outros aspectos silenciados para além da obra, fazer emergir outros discursos para além do que tem sido apresentado na oficialidade. Como bem nos lembra o autor: “o novo não está no que é dito mas no acontecimento de volta” (FOUCAULT, 2014, p. 25). Depreendemos que um discurso não é algo inédito e está longe de sê-lo. Ele já fora proferido outras vezes. Ele é reinventado numa movimentação dos jogos de poderes e dos jogos de verdades. Os sujeitos dos discursos operam por meio da investidura do poder e do saber em que há domínio do objeto.

A arqueologia também está relacionada à noção de *episteme* ou “a priori”. Foucault (2008, p. 8) acrescenta que “havia um tempo em que a arqueologia [...] se voltava para a história e só tomava sentido pelo restabelecimento de um discurso histórico”. Nessa perspectiva, Revel (2005) acrescenta que

Uma arqueologia não é uma "história" na medida em que, como se trata de construir um campo histórico, Foucault opera com diferentes dimensões (filosófica, econômica, científica, política etc.) a fim de obter as condições de emergência dos discursos de saber de uma dada época. Ao invés de estudar a história das ideias em sua evolução, ele se concentra sobre recortes históricos precisos – em particular, a idade clássica e o início do século XIX -, a fim de descrever não somente a maneira pela qual os diferentes saberes locais se determinam a partir da constituição de novos objetos que emergiram num certo momento, mas como eles se relacionam

entre si e desenham de maneira horizontal uma configuração epistêmica coerente. (REVEL, 2005, p. 16).

Tendo em vista essas perspectivas teóricas que Revel delineia sobre Foucault acima, percebe-se que a narrativa *Antônia Cudefacho* não é mera história sobre sujeitos cametaenses, mas, sim, comporta “enredos” imersos de inúmeras condições sociais, filosóficas, econômicas e políticas, cujas relações eram determinantes em sua condição de vida. Por meio dessas complexas relações, emergem discursos de várias naturezas “na irrupção de acontecimentos”, muitas vezes, cristalizados, abjetos, mas também, discursos que delineiam inúmeras relações de poder, a partir de marcas discursivas, a exemplo do enunciado que inúmeras vezes se repete ao longo da narrativa “- Viva Nelson Parijósooooooooooooooooooooo!” (LARÊDO, 2006, p. 32); cuja grafia parece sugerir um poder que se prolonga com o tempo e ultrapassa gerações. Seu Bebé (um dos nossos colaboradores), em entrevista, ao conversarmos sobre tal enunciado diz-nos que “*Antônia usava isso a seu favor*”. Ou seja, buscava consolidar algumas das suas relações com os políticos influentes da época por meio de um dispositivo estratégico, o discurso. Nosso interlocutor continua: “*Para os políticos, era muito melhor tê-la a seu favor, falando bem do que falando mal. E com isso, acabavam dando alguma ajudinha a ela*”. (Seu Bebé, abril de 2017).

É preciso considerar a posição de sujeito tomado frente à formação discursiva apreendida, as condições de produção e o tempo-verdade desse discurso. Utilizo o termo “tempo-verdade”, neologismo criado a partir do empréstimo das considerações realizadas por Foucault (2014, p. 34) acerca da produção de verdade ou “da vontade de verdade” como assevera o autor, em que ele a condiciona ao fator temporal como determinante de um acontecimento. Em meio a isso, a sociedade de controle mantém a disciplina dos valores morais em condição de verdade forjada, conforme o que já fora estabelecido como válido no campo da universalização discursiva. Outras máximas que vão de encontro aos pressupostos já universalizados àquela temporalidade ficam sujeitas a uma “polícia discursiva”. Estes fatores são essenciais para pensarmos sobre a produção de discursos instituídos como “verdades” no seio da sociedade e que perpassam de uma temporalidade a outra.

Ao compormos a analítica discursiva acerca desses emaranhados de relações entre a narrativa e os sujeitos da pesquisa de campo, emergem múltiplas contradições e ambiguidades. Muitos inter-ditos e pistas para reconstituirmos a história cametaense. Frente a isso nos indagamos: Quem era Nelson Parijós na sociedade cametaense de outrora? Que teias de relações se conjugavam entre ele e Antônia nos entremeios da política e do meretrício? A

teia de resistência se constitui em adentrar a biografia do “notável cametaense”, que se constitui na história oficial para buscar vestígios que compõem a discursividade com Antônia. Assim, buscamos suporte na arqueologia foucaultiana para abordar essas analíticas. Foucault (2008) afirma que:

A análise arqueológica individualiza e descreve formações discursivas, isto é, deve compará-las, opô-las umas às outras na simultaneidade em que se apresentam, distingue-las das que não têm o mesmo calendário, relacioná-las no que podem ter de específico com as práticas não discursivas que as envolvem e lhes servem de elemento geral. [...] o estudo arqueológico está sempre no plural: ele se exerce em uma multiplicidade de registros; percorre interstícios e desvios; tem seu domínio no espaço em que as unidades se justapõem, se separam, fixam suas arestas, se enfrentam, desenham entre si espaços em branco. (FOUCAULT, 2008, p. 177).

Partindo da acepção foucaultiana, ao relacionar as práticas discursivas que envolvem Parijós e Antônia, percebemos que Nelson Parijós não foi (e não é) um sujeito infame e marginal desta sociedade, ao contrário, é sempre elevado à categoria de um “Notável” que deixou suas marcas de poder inscritas no território de nossa cultura. Nelson Parijós²¹ era descendente de colonizadores portugueses. Concluiu seus estudos no exterior, conforme a tradição das famílias abastadas de várias regiões. Ao regressar, assumiu vários cargos públicos, dentre os quais o de prefeito municipal de Cameté entre os anos de 1935 a 1945. Anos mais tarde, seu filho Ruy Nelson da Silva Parijós também se torna prefeito no período de 1955 a 1959. A notabilidade e a carreira política passada de pai para filho podem ser reverberadas na apreciação do enunciado recorrente na obra: “– Viva Nelson Parijóooooooooooooooooosssssss!”, já mencionado antes. Possivelmente, o livro-narrativa *Antônia Cudefacho* faça referência à gestão dos dois sujeitos ultrapassando a noção temporal, procedimento permitido no campo literário.

De todo modo, Antônia detinha o amparo de muitos membros desta família como demarca a nossa colaboradora a seguir. “*Ney Parijós, Max Parijós, família dos Parijós tudinho ajudavam ela*”. Ao indagarmos sobre um membro da família em questão que era político. A colaboradora responde: “*Era o meu padrinho Ruy (Ruy Parijós). O pai dele também era (político). O velho Nerso Parijós. Êeehhh, nem fale. Ela conseguia muito voto pra eles. Ela brigava por causa deles, ela ia presa*”. (DONA CECI, março de 2017). Desse

²¹ Dados biográficos extraídos do site FGV CPDOC. Disponível em <<http://www.fgv.br/cpdoc/acervo/dicionarios/verbete-biografico/nelson-da-silva-parijos>> Acesso em: 19 Fev.2018.

modo, evidenciam-se as teias de poder estabelecidas entre Antônia e os Parijós delineada nos entremeios da política e do meretrício.

Pensando nisso, a análise arqueológica interligada à genealogia foucaultianas têm nos auxiliado pelos caminhos de formações discursivas que cercam as tramas da sexualidade em *Antônia Cudefacho*, pois “a arqueologia não procura reconstituir o que pôde ser pensado, desejado, visado, experimentado, almejado pelos homens no próprio instante em que proferiam o discurso; [...] Não é o retorno ao próprio segredo da origem; é a descrição sistemática de um discurso-objeto” (FOUCAULT, 2008, p. 158) e, assim, busca atravessar os vieses de muitas práticas discursivas acerca do modo de conceber a sexualidade, especialmente, as não-hegemônicas, que há muito tem sido rechaçada. Foucault nos lembra que

O ponto essencial (pelo menos em primeira instância) não é tanto saber o que dizer ao sexo, sim ou não, se formular-lhe interdições ou permissões, afirmar sua importância ou negar seus efeitos, se policiar ou não as palavras empregadas para designá-lo; mas leva-lo em consideração o fato de se falar de sexo, quem fala, os lugares e os pontos de vista de que se fala, as instituições que incitam a fazê-lo, que armazenam e difundem o que dele se diz, em suma, o “fato discursivo global”, a “colocação do sexo em discurso”. (FOUCAULT, 2015, p. 16).

Esses discursos são potenciais demarcadores de espaços e de tempo, de valores e de ambiguidades, de marcas e de silenciamentos, pois, muitas vezes, não se quer ou não se pode tocar em determinados assuntos que constituem “tabus-objetos”, tal como considera Foucault (2014, p. 9). Quiçá por esses motivos, eles ainda os são, pois eles podem trazer à luz, muitas lembranças indesejadas ou ditas “imorais” frente ao julgamento social que fazemos de terceiros. Silenciar é, talvez, uma opção de não mais se comprometer com o vivido. Guardá-los nos porões do esquecimento são alternativas para o não comprometimento com o promíscuo, assim como para afastar-se e negá-lo com veemência. Isto se reflete inicialmente nas falas de três colaboradores, ao serem indagados sobre o que sabiam a respeito de Antônia Cudefacho. De imediato e por unanimidade os três dizem “*não saber nada*”. Após alguma conversa, timidamente os três, dizem que na verdade “*não sabiam falar sobre ela*” ou talvez não soubessem o que falar sobre ela naquele momento, demarcando o receio de enveredar nas memórias de um campo promíscuo do qual ela emergia. Mais uma vez, o silêncio imperava. Um silêncio que se apresenta, a princípio, individual, mas que, por vezes, ressoa coletivo, pois ele também possui desdobramentos variados, quem sabe até infindáveis em sua manifestação e constituem parte integrante das mais diversas estratégias discursivas.

Logo, o silêncio operou em função do não comprometimento com a situação, que parecia àquelas pessoas ser a melhor opção. É interessante registrar que ao visitar duas mulheres que viveram nesse período da década de 50, em busca de informações para a pesquisa, ambas se recusaram a falar sobre o assunto, assim como também, negaram conhecer a protagonista deste estudo. Entretanto, indicaram outra pessoa do sexo masculino que, segundo elas, saberia falar melhor sobre o assunto. Era o mesmo sujeito apontado pelas duas senhoras. O curioso da situação é que ao conversar como ele, seus relatos levaram-me a perceber a proximidade entre todos esses sujeitos e muitas aventuras em comum compunham o acervo de suas memórias.

O não-dito enviesado pelo silêncio da fala se relaciona fortemente à relação de gênero. Aquelas mulheres silenciaram, mas me possibilitaram um outro fio para desembaraçar o novelo que constitui essa trama. Esses ditos foram evidenciados pela ordem do discurso masculino, em que fora dado àquele homem o “direito privilegiado da fala” (FOUCAULT, 2014, p. 9). O próprio autor, no decorrer dos seus estudos acerca da “história da sexualidade”, reitera que o poder investido ao direito de fala possui normas e é preciso ser levado em consideração “os que podem e os que não podem falar, que tipo de discurso é autorizado e que forma de descrição é exigida a uns e outros”. (FOUCAULT, 2015, p. 31).

Foucault (2003), por meio da genealogia, fala-nos acerca dos discursos que emergem da promiscuidade, de uma história não-oficial, discursos que trazem à tona aquele sujeito que, geralmente, não aparece nos grandes relatos como condutores de feitos grandiosos ou quando raramente aparece é em meio à sátira e ao deboche. Esse é um sujeito que, de modo geral, é para ser esquecido, aquele que não tem importância. É silenciado e deixado de lado – à margem da sociedade – como bem nos remete à história de Antônia Cudefacho, ao ser silenciada devido às lembranças de uma fama inversa, calcada pela promiscuidade, pois “*ela era mulher solteira, aquela que chamavam rapariga*”. (Dona Ceci, abril de 2017).

Ao rever esses conceitos, essas histórias, esses personagens, buscamos adentrar a outros espaços, conhecer outros pontos de vista e perspectivas de uma mesma história, a partir de referências não-hegemônicas para trazê-los ao protagonismo das tramas cametaenses. E a participação dos colaboradores e seus relatos nos proporcionaram novas direções no atravessamento da narrativa literária. Sendo assim, recorreremos às entrevistas com várias pessoas da época de Antônia para nos auxiliar nessa trajetória de tramas ficcionalizadas e não-ficcionalizadas no livro de Larêdo e que também sobressaltam aquelas páginas com memórias e perspectivas diversas sobre a mesma história. Foi assim que entrevistei um total de 13

pessoas, sendo que 6 foram do sexo masculino e 7 do sexo feminino, cuja faixa etária era de 43 a 86 anos. A identidade dos colaboradores foi mantida em sigilo e por conta disso tenho atribuído codinomes regionais para me referir a eles, conforme já fora citado na sessão inicial “Insinuações”.

As narrativas que abordam as micropolíticas das tramas de sexualidade, a exemplo do que faz Salomão Larêdo na narrativa escolhida para o estudo em questão, propicia uma dimensão política à temática ou uma “dimensão social”, uma vez que narram os dramas de categorias historicamente excluídas. Logo, abordar o tema dentro de uma discussão sistematizada e que se sobreponham aos preconceitos e tabus a eles produzidos é fundamental para repensar novas perspectivas sobre sexualidade e gênero no âmbito da educação para além dos rótulos e normas, em um diálogo que atravesse o exotismo moldado pelo (pre)conceito visível historicamente que há muito tem incitado julgamentos e convenções morais excludentes. Portanto, o estudo em questão tem muito a contribuir para o fortalecimento das discussões a respeito da sexualidade e diferenças em contextos educacionais plurais. E a narrativa citada corrobora a efervescência de tensionamentos em torno das diferentes sexualidades e suas relações de poder e resistência em consonância com a acepção discursiva constituída no campo da educação, da cultura e dos aspectos sócio históricos de modo geral.

Partindo das discussões em torno das ambiguidades e antagonismos da sexualidade, permeadas por relações de poder, adentramos à “Microfísica do poder” que envolvem as tramas da sexualidade, no intuito de analisar o funcionamento e a capilaridade dessas microrrelações que perpassam o ficcional e o vivido sem que haja limites estabelecidos entre ambos. Muitas contradições, ambiguidades e confluências são apreendidas entre a narrativa e os discursos obtidos da memória social. Cabe destacar o enamoramento entre Antônia e o Padre Kok. Há uma vasta e antagonica construção discursiva acerca desse episódio. Enquanto Pipa assegura não saber nada sobre este episódio. Assim, como Seu Bebê diz não acreditar nesse fato. Dona Ceci relata alguns episódios entre eles, assim como, sobre o ciúme que a tal relação provocava em Casadinho – companheiro de Antônia. Consoante a isso, relata o enredo ficcional: “Casadinho ficava com Antônia, tinham um caso e por isti num gostava daquela arrumação com o padri”. (LARÊDO, 2006, p. 178). Essas construções discursivas perpassam por relações de poder também investigadas na obra. E esses saberes não-legitimados dão visibilidade à “discursividade local”. Para tanto, a genealogia se apresenta como estratégia a ser considerada nesse impasse. Logo, Foucault (2004) a define conforme é evidenciado a seguir:

[...] Genealogia, o acoplamento do conhecimento com as memórias locais, que permite a constituição de um saber histórico das lutas e a utilização deste saber nas táticas atuais. Nesta atividade, que se pode chamar genealógica, não se trata, de modo algum, de opor a unidade abstrata da teoria à multiplicidade concreta dos fatos e de desclassificar o especulativo para lhe opor, em forma de cientificismo, o rigor de um conhecimento sistemático. [...] Trata-se de ativar saberes locais, descontínuos, desqualificados, não legitimados, contra a instância teórica unitária que pretenderia depurá-los, hierarquizá-los, ordená-los em nome de um conhecimento verdadeiro, em nome dos direitos de uma ciência detida por alguns. (FOUCAULT, 2004, p. 97).

Nesse sentido, a Genealogia como uma “teoria regional de combate”, ressalta um elemento analítico potencializado na pesquisa: as vozes dos “sujeitos infames”, dos sujeitos comuns, “desqualificados” e silenciados historicamente. Desse modo, adentram-se a este estudo, diferentes vozes, num jogo de polifonias, que buscam legitimar outros discursos na história. Com os interlocutores da pesquisa são recriadas histórias de vida e diferentes formas de (re)produzir os sujeitos que vivenciam suas sexualidades de modo desviante. Além de podermos reconstituir também outros cenários da história local, para com isso, vislumbrarmos o trânsito passado-presente. Por isso, reitero a importância de compreender como operam as relações de poder e os mecanismos que articulam a vontade de saber, as condições de produção e o funcionamento dos discursos incisivos ao modo de conceber a sexualidade e como isso se relaciona aos processos da educação.

4. INCITAÇÕES LIBERTINAS

Tudo é sexo. Como o sexo pode ser belo quando o homem o mantém poderoso e sagrado e quando ele preenche o mundo. Ele é como o sol que vos inunda, que vos penetra com sua luz. (KATE *apud* FOUCAULT, 2015, p. 171).

Iniciamos esta sessão por meio de um diálogo teórico em torno da construção discursiva da sexualidade para corroborar que o sexo se faz presente em tantas situações sociais quantas são possíveis e imagináveis. Configura-se como um produto social alinhado em consonância ao dispositivo histórico. Por sua vez, Louro (2015, p. 6) em diálogo com Foucault reitera a sexualidade como um “dispositivo histórico” e, conseqüentemente, “uma invenção social”, forjada por discursos que regulam, que normatizam e que materializam tensões no campo do saber e das teias de poder, haja vista que os sujeitos são socialmente construídos por meio dos discursos. Assim, propomo-nos a “atravessar as fronteiras discursivo-culturais da sexualidade” (MOITA LOPES, 2008, p.138), estabelecendo zonas de vizinhança entre essas fronteiras para explorar os subterfúgios de construção do gênero, do sexo e da sexualidade que outrora foram aprisionados pelas normas sociais, para com isso, dialogar acerca dos discursos que forjam a sexualidade, sobretudo, aquela dita marginal, periférica e desviante e que, por conseguinte, também forjam os sujeitos imersos nesse meio e vice-versa.

No que se refere à sexualidade, Foucault (2015) afirma que

A sexualidade é o nome que se pode dar a um dispositivo histórico: [...] à grande rede da superfície em que a estimulação dos corpos, a intensificação dos prazeres, a incitação ao discurso, a formação dos conhecimentos, o reforço dos controles e das resistências encadeiam-se uns aos outros, segundo algumas grandes estratégias de saber e de poder. (FOUCAULT, 2015, p. 115).

Miskolci (2015) acrescenta que:

Muitas vezes, ao usarem a palavra “sexualidade”, as pessoas tendem a pensar apenas em relações sexuais, mas a sexualidade vai muito além disso. A sexualidade envolve desejo, afeto, autocompreensão e até a imagem que os outros têm de nós. A sexualidade tende a ser vista, por cada um de nós, como nossa própria intimidade, a parte mais reservada, às vezes até secreta, de nosso eu. Assim, não surpreende que a sociedade tenha encontrado nela um meio de normalizar as pessoas. (MISKOLCI, 2015, p. 42).

As demandas e as indagações que comportam a sexualidade parecem-nos muito fechadas, limitadas ao pudor e à moralidade. Falar de sexualidade e as demais temáticas

circunscritas a ela causa incômodo a muitos, pois como Miskolci demonstrou acima, expõe a nossa intimidade, coloca-nos em evidência. Muitas vezes, as pessoas não querem colocar-se em evidência quando se trata dessa questão íntima em que se transformou a sexualidade, especialmente, o modo desviante de concebê-la frente às normas. Essa compreensão coloca-nos a pensar sobre a própria “História da sexualidade” pelos vieses de Foucault (2015) que se configuram pelas relações históricas entre o poder e o discurso sobre o sexo, que são múltiplos, hierarquizados e, muitas vezes, operam por dominação.

Em meio às indagações e inquietações analíticas que essas teias sociais nos enredam é que Foucault (2015, p. 16) propôs-se a pensar as formas de produção da sexualidade por meio da analogia entre “poder-saber-prazer que sustenta entre nós o discurso da sexualidade humana” para nos incitar à subversão dos discursos imanentes à sexualidade compilados em um acervo de três volumes sobre a temática, haja vista que isto constitui uma “economia política”. Desse modo, o autor afirma que a história da sexualidade deve ser constituída a partir da história dos discursos. (FOUCAULT, 2015, p. 77).

Os procedimentos de normalização da sexualidade que Miskolci aponta, levam-nos a pensar sobre a postura de alguns colaboradores ao negarem as memórias de seu passado, sua história e suas relações com Antônia, sujeito-personagem principal dessa trama. O que faz com que não queiramos ser conhecedores da história de Antônia Cudéfacho? Por que não queremos expor nenhum tipo de vínculo com ela, mesmo num passado distante? Ainda que a narrativa a apresente como “*uma mulher bondosa e amigável com todos, que não fazia mal a ninguém*”, tal como também reitera Dona Ceci em seus relatos.

Ao adentrar ao *corpus* da pesquisa, pudemos perceber que para algumas das colaboradoras, negar qualquer tipo de proximidade as eximia da abjeção de uma vida livre dos preceitos morais. Isso pode ser evidenciado em discursos do tipo: “*eu não sei nada sobre essa mulher! Ela sempre morou pra lá e eu pra cá*”. (Dona Fifi, maio de 2017). A construção discursiva apresentada demonstra-nos uma tentativa de justificar que a distância entre suas residências fazia com que não houvesse contato algum entre elas. Há também discursos categóricos: “*só sei que ela era mulher da vida*”. Ou, ainda, ao tocar no nome de Antônia Cudéfacho, ressoar, solenemente: “*hummmmmmm*”, acompanhado de uma virada de beijo e uma sacudida na cabeça incitando negatividade. Gestos, sussurros e silêncios, um conjunto de signos que evidenciam o quão delicado é este solo da sexualidade que atravessa os padrões morais. Foucault (2014, p. 9-10) apreende que “por mais que o discurso seja aparentemente bem pouca coisa, as interdições que o atingem revelam logo, rapidamente, sua ligação com o

desejo e com o poder”. Um emaranhado de linhas que constituem um dispositivo do sexo pulverizado em múltiplas direções. Entretanto, Foucault (2015) alerta-nos ao cuidado em não limitar o jogo discursivo à classificação binária no que se refere ao dito e ao não-dito, mas transitar pela variedade com que o discurso opera.

A sociedade normaliza as pessoas, assim define Miskolci (2015). Acrescento, ainda, que as pessoas normalizam umas às outras e normalizam a si mesmas. Vai muito além das macrorrelações estabelecidas. São os emaranhados presentes desde as microrrelações que tensionam a política da normalização dos valores acerca dos comportamentos sexuais e extrapolam o que Foucault chama de “biopoder”. Os interlocutores questionam: *“Por que a senhora quer saber sobre essa mulher?”* Resvalando desconforto exaurido de subtendidos do tipo “não toque nesse assunto”. Meio sem entender o porquê de se pesquisar sobre a história de uma “mulher da vida”, categoria que se aproxima àquele “sujeito infame” apresentado em Foucault.

No pensar de muitas pessoas cuja visão dominante impera, esses sujeitos infames tais quais apresenta Foucault não têm e/ou não devem ter espaço na sociedade e lhes causa estranheza tornar o infame objeto de estudo. *“Agora vigie²², já fazem até pesquisa das putas”*. Escapou dos lábios de uma conhecida, ao saber sobre a pesquisa que eu estava desenvolvendo. Tal colocação nos levou a problematizar sobre a importância do caráter político que perpassa essa temática. Uma inquietação que atravessa a ordem social do discurso, aquela que inicialmente se deu por uma perturbação individual, mas que evocou o campo coletivo, reverberando-o à dimensão política, já que nos proporciona repensar a educação social, moral e, conseqüentemente, questionar: o que apre(e)ndemos ao pesquisar a vida das putas? E como esta vida marginal é correlacionada à vida social? A postura sobre o que somos e o que estamos nos tornando configura um dos aspectos da arqueogenealogia foucaultiana.

Talvez por isso, as discussões traçadas em torno dos modos de subjetivação da sexualidade de Antônia Cudéfacho são forçosamente reguladas e as respostas se fazem enfadonhas por parte de uns e pouco esclarecedoras por parte de outros, demarcadas por discursos sedimentados, artificiais que, por inúmeras vezes, reiteram a “opacidade” construída em torno da prostituição. Então, como fazer vir a público algo que é destinado à ordem do

²² “Agora vigie!” – Corresponde a uma expressão local exclamativa que remete a espanto e significa: “Veja só” ou algo de mesmo valor semântico, no intuito de chamar a atenção do interlocutor para situações que parecem incomuns na percepção do locutor.

particular e da intimidade? Discursos que emergem radicalmente excludentes, posto que estão subjacentes ao que Foucault chama de “ideal regulatório”, haja vista que as normas sociais são criadas como formas de indução ao cerceamento da liberdade, vice-versa, e também como um dispositivo de vigilância, os quais compõem um jogo cíclico de intervenções.

Pensando nessas peculiaridades do ideal regulatório e nas tramas de sexualidade abordadas, a narrativa remete-nos não só ao que ocorre em torno da vida de Antônia, mas também a outras situações de outros sujeitos em condições iguais ou parecidas, já que essas outras tramas muito se assemelham à sua forma liberta de viver. Lembramo-nos do episódio narrado por Larêdo (2006, p. 59) referente à indesejável e proibida relação amorosa entre um rapaz “de família” e uma moça de “comportamento duvidoso”. A narrativa enfatiza que a relação amorosa entre eles era terminantemente proibida, uma vez que a moça era de “má reputação” e o rapaz estudava em um colégio religioso e por isso não poderia namorá-la. O ultimato ao rapaz foi aguerrido:

Ou acabava o namoro ou saía do colégio. [...] Advertência escrita chegou aos pais do estudante do tradicional colégio das freiras que ao perceberem que o jovem permanecia namorando com moça de comportamento extravagante, decretou sua solene expulsão²³. (LARÊDO, 2006, p. 59).

A desobediência do rapaz àquela determinação remete a uma atitude de resistência frente ao poder regulatório aplicado pela direção do colégio religioso em que ele estudava. Este sofreu punição não apenas do colégio ao ser expulso, mas também por parte da família, haja vista que fora afastado do convívio familiar, dos amigos e da jovem namorada, ao ser enviado para Belém para prosseguir os estudos e afastar-se daquela pujante paixão juvenil, pois “o que as freiras falavam virava lei”, afirma o depoimento de Marilúcia, estudante daquele colégio, disponível em *Terra dos Romualdos: país dos maparás*. (LARÊDO, 2013, p. 315).

O modelo de educação oferecido pelo colégio era bastante conservador e por isso rigoroso. Larêdo, na obra supracitada, evidencia vários depoimentos sobre o funcionamento daquela escola que demonstravam quão austero eram os parâmetros de educação daquele colégio. Marilúcia continua: “não era qualquer um que estudava no INSA. Quem não era mais moça não entrava, de jeito algum, não estudava”. (LARÊDO, 2013, p. 314). Isso explica o porquê da implicância com a moça de “comportamento duvidoso”, namorada do jovem

²³ Algumas linhas adiante, dentro da narrativa literária, o autor reporta que este episódio ocorreu nos anos 60.

estudante, mencionada na trama acima. A exclusão social das moças que viviam uma sexualidade liberta era muito acirrada nesta cidade, mais ainda naquela época, a ponto de o poder regulatório atuar a partir de várias direções, demarcando espaços territoriais, sociais e ideológicos. Segundo Weeks (2015, p. 38), “o poder atua através de mecanismos complexos e superpostos — e muitas vezes contraditórios — os quais produzem dominação e oposições, subordinação e resistências”.

O poder é exercido por várias vertentes que são positivadas, mas que também possuem conotação negativa e estas vão desde a interdição à censura e exclusão. Assim, a “Vila Japiim de vez em quando era objeto de batida da polícia. Invadiam, quebravam e queriam imputar até crime”. (LARÊDO, 2006, p. 135). Rago (2008, p. 140) também relata acerca da constante vigilância e batidas da delegacia de costumes aos cabarés paulistanos. “[...] a repressão física era a principal arma usada pela polícia contra prostitutas e homossexuais”. Nessas mesmas perspectivas, a autora acrescenta mais adiante que “outro espaço de investida das autoridades policiais eram os bailes considerados ‘imorais’” (p. 145), tal como corria na Vila Japiim, pois o ambiente funcionava tanto como uma espécie de cabaré quanto como casa de festas, que ambigualmente era religiosa, quando se tratava da festividade de Santo Antônio, mas também haviam festas voltadas para a diversão da população excluída dos demais bailes realizados na cidade daquela época.

Foucault mostra-nos que as relações de poder não estão restritas tão somente às atuações do Estado, mas adentram a todas as microestruturas sociais, uma vez que “provém de todos os lugares”. Ao pensar nessas microrrelações de poder, associamo-las às relações estabelecidas em torno de Antônia devido ao seu modo de vivenciar a sexualidade. Por meio desses saberes que envolvem a sexualidade e todas as teias de relações que se constituem a partir delas, Antônia fazia uso dessas vantagens para proceder em favor dos seus, fosse em forma de ajuda ou de livramentos em variadas situações.

A narrativa-base cita um episódio em que uma de suas companheiras de ofício tinha sido presa por determinado período após vivenciar um caso de agressão com revide ao suposto parceiro. A situação virou caso de polícia. Então, Antônia articulou a libertação daquela – “mexeu os pauzinhos” – como enfatiza o autor. Por sua vez, a mulher ao ser libertada da prisão passa a usar outro nome (Zzaá-Zzaá) para despistar o ocorrido. Dessa forma, Antônia, igualmente às caftinas dos grandes centros urbanos, era bem informada e possuía fecundas relações com os homens importantes da cidade de modo a recorrer a eles quando necessitava de sua ajuda tanto para desembaraçar as situações difíceis que se

apresentavam ao seu redor quanto para favores pessoais. São as tramas da sexualidade transitando em meio a sua dimensão social. Nesse sentido, Foucault (1979) esclarece:

Trata-se [...] de captar o poder em suas extremidades, lá onde ele se torna capilar; captar o poder nas suas formas e instituições mais regionais e locais, principalmente no ponto em que, ultrapassando as regras de direito que o organizam e delimitam, ele se prolonga, penetra em instituições, corporifica-se em técnicas e se mune de instrumentos de intervenção material, eventualmente violentos. (FOUCAULT, 1979, p. 182).

Sendo assim, o poder se manifesta na convivência social, emana de várias práticas e alcança diferentes direções, sob múltiplas perspectivas – é rizomático²⁴, “capilarizado” como definiu Foucault. Não se materializa unicamente centralizado pelo Estado, mas provém de todas as relações que se constroem na sociedade. São as microrrelações de poder, assinaladas por Foucault. As tramas da sexualidade também possuem vasta proeminência nessas microrrelações. Inúmeras teias de poder são tecidas nesses entremeios e conjugadas por códigos e conjunturas capilares. Cabe destacar que, apesar da intensa exploração sofrida, muitas prostitutas do baixo meretrício conseguiram ascender de classe social e adquiriram status por meio dessa conjugação de poder pertinente aos saberes imperativos acerca da sexualidade, assim como muitos cafetões e caftinas atuaram em massa no contexto da prostituição e exploração dessas mulheres etc.

As relações de poder também promovem intervenção nas conjugações de pertencimento sociocultural de um povo, as quais são estabelecidas, via de regra, na constituição de caráter hegemônico que a sociedade faz do sujeito ou que o sujeito faz da sociedade. O sujeito cametaense, assim como ocorre com diversos sujeitos de outro meio social, busca representações que enalteçam a história e a cultura do lugar, que criem zonas de pertencimento, por meio da exaltação de figuras e conceitos que traduzam o “patriotismo local” etc.

Todavia, acontece que essa construção simbólica do pertencimento sociocultural cametaense tem sido constituída atrelada tão somente a figuras público-políticas de elevada notoriedade social, ou ainda, atreladas a marcadores variados que reverberam a exaltação do belo, do melhor, do admirável, do heroico. Diante disso, incansável e enfaticamente, reconhecemo-nos enquanto “Terra dos Notáveis”, “Terra dos Romualdos”, “Cidade Invicta” – conceitos que exprimem satisfação, orgulho e honradez. Entretanto, resistimos em nos reconhecermos em termos de pertença sociocultural, enquanto “Terra da Antônia Cudefacho”.

²⁴ Conceito elaborado por Deleuze e Guattari referindo-se a “rizoma”, meio, proliferação sem ponto fixo.

Personalidade que também demarcou episódios irreverentes para a constituição social, histórica e cultural dessa região, que constituiu uma subjetividade transgressora e, com isso, marcou o espaço e o tempo em que viveu, por isso, possui fama inversa, anti-heroína dos feitos simbólicos cametaenses.

Esta movimentação que exprime visibilidades e interdições na microfísica do poder se configura por meio de um exercício de poder que promove a “exclusão”, sobretudo, no que se refere ao não-reconhecimento e ao não-valor atribuídos a ela, pois impera o silêncio, o apagamento dessas memórias que constituem a história do povo cametaense. Há, por meio de relações de poder como estas, muitas vezes, excludentes, a resignação social da sexualidade vivenciada diferentemente dos modelos pré-estabelecidos, pois tudo o que foge aos padrões, acaba sendo cerceado, silenciado, excluído. No entanto, as redes de poder são tecidas entre lutas, as quais precisam ser discutidas visando o respeito e a dignidade nas relações humanas. É preciso causar o estranhamento nessas configurações de poder e no funcionamento “polimorfo” desses discursos.

A narrativa-base nos proporciona uma analítica sobre tais relações, assim como nos ajuda a retomar a discussão acerca do nome “sem estereótipo” levantada em sessão anterior.

Com nome de Ildete, mamãe podia ser mordoma da festa de São Benedito. Claro, bancava tudo e o padre aceitava, as beatas, também, as mulheres da sociedade não se incomodavam, muito pelo contrário, Ildete era nome sem estereótipo, não fazia tipo. No altar, enfeite da melhor flor encomendada em Mocajuba na casa das filhas de Maria e as estearinas queimando dia e noite. São Benedito mantinha o sorriso para ela[...] apareceu um espírito de porco e já se cantava entre a imensidão de romeiros, o nome de Antônia, no apregoamento de quem mais dava lance e queria arrematar. São Benedito sorria lá no altar e Ildete fingia não ser a própria Antônia com nome trocado. Isso era permitido, cooperar com o nome torto [...] eles sabiam todos de quem se tratava. (LARÊDO, 2006, p. 56-57).

Para a sociedade, assim como para a igreja, o nome social adotado por Antônia – Ildete –, de acordo com o trecho apresentado na obra, disfarçava os conflitos sociais existentes com a sua presença nestes meios de interação social tais como os dos festejos religiosos, os quais, geralmente, atraíam e, ainda hoje, atraem diversas pessoas das mais variadas categorias sociais, pessoas detentoras de virtudes e pudores morais, beatas e senhoras da sociedade que aproveitam o ensejo para renovar a fé. Talvez isso causasse estranhamento ao espaço; ter o livre trânsito de uma mulher-sujeito que compusesse as vias de marginalização, que está na outra ponta da sociedade, cujo nome e figura são marcadamente alvos de reificação social. Sendo assim, para dispor de alguma abertura a este ambiente, Antônia se propõe a pagar um preço e inclinar-se às regras interpostas pelas configurações

sociais a ponto de utilizar outro nome sem estereótipos, como reitera o autor da narrativa. É uma moeda de troca paga para transitar sem os estigmas das hipocrisias sociais. O autor sugere que a aceitação da sua presença ambigualmente “infame” se faz mediada pelas contribuições volumosas à instituição, além de protagonizar os leilões destes festejos.

Nesta época, a sociedade cametaense possuía espaços muito bem demarcados no que tange aos pudores morais e não poderia, conforme os ditames da época, haver essa mistura entre os sujeitos de camadas diferenciadas. No blog do cametaense Luís Peres²⁵, encontramos um artigo intitulado “O Baile e as moças” em que ele relata o cenário de exclusão social recorrente entre as décadas de 50 a 80. Segundo o relato presente no artigo, a moça que fosse desvirginada era banida da sociedade. Os bailes que aconteciam na cidade eram anunciados por meio de convites formais a destinatários específicos conforme a classe social a que pertenciam. Do lado de fora, “a turma do sereno” – composta por pais e familiares dos convidados e demais pessoas não convidadas – ficava observando o evento através das grandes janelas das sedes. Ao passo que se houvesse, do lado de dentro alguma moça desvirginada, eles gritavam: - “Tirem a fulana, ela é buraco!” A moça então era “escorraçada” da festa aos prantos. Se este tipo de humilhação acontecia entre as pessoas de classe social mais abastada, pensemos, então, na segregação que vivenciava a camada marginalizada. Conforme argumenta Foucault (1979), são os procedimentos do poder sobre o corpo que auferem o controle que o encerra desde os gestos, até os comportamentos do sujeito.

O fato de as camadas marginalizadas não serem bem aceitas pelas demais categorias ou haver muitas restrições de circulação e de contato umas com as outras é que nos leva a pensar que sob forma de resistência, Antônia e outras pessoas do seu círculo de vida, de amizade ou que caracterizavam a minoria marginalizada de modo geral pudesse protagonizar as suas próprias manifestações culturais, religiosas e sociais. Nessas manifestações, tais como nas festas da Vila Japiim, essas pessoas podiam ser elas mesmas, refiro-me a não precisarem usar “nome torto” ou falsear sua identidade para se enquadrar aos padrões de outrem, assim como, também escapavam dos olhares de constante disciplina da “turma do sereno”, dos outros extratos sociais e dos esquemas de “controle das suas singularidades”, tal como reitera Foucault (2015). Esse procedimento de resistência se reverbera nas atitudes de Antônia ao criar o seu bloco de carnaval, seus bailes, sua própria festividade religiosa (a famosa festa do Santo Antônio) e sua prática de “tirar reis”.

²⁵ Blog Luis Peres. Disponível em: <<http://luisperescameta.blogspot.com.br/2012/02/os-bailes-e-as-mocas.html>> Acesso: 06. fev. 2018 às 9:42h.

A relação conjugada entre inclusão e exclusão é uma questão bastante pertinente em Foucault na discussão traçada pela Genealogia do Poder. Ao contextualizarmos essa relação aos dias atuais no que se refere aos sujeitos dessa diferença, percebe-se que determinadas instituições sociais, a saber: a escola, a família, as religiões – transitam por esse binarismo latente. De um lado, concebem ações de inclusão aos membros desta sociedade que se adequam aos parâmetros e normas sociais, haja vista que as técnicas de controle apresentadas por Foucault alcançam o controle do corpo social. Em contrapartida, os sujeitos que não se enquadram a essas normas e, conseqüentemente, possuem identidades “desviantes” são silenciados e colocados à margem da sociedade, sob o efeito dos mecanismos de disciplina. Cabe retornar ao ponto de partida que impulsionou a origem da genealogia foucaultiana para ampliarmos o conhecimento de causa, esta que teve início na genealogia da moral nietzschiana cujo sentido institui a formação da consciência moral inerente aos mecanismos de punição aos impulsos “repulsivos”.

Vale ressaltar também o surgimento e o desenvolvimento do poder regulatório que atua no controle das práticas sociais, dissemina-se por toda a composição social e opera em várias direções e esferas, como diria Foucault é “polimorfo”. Dessa forma, o primeiro instrumento-modelo utilizado nos procedimentos de vigilância sob a aplicação da técnica de poder regulatório, segundo Foucault, foi pensado, inicialmente, para exercer o controle nas prisões, (desenvolvido a partir do projeto Panóptico, criado por Jeremy Bentham). Procedimento cujo objetivo seria o de vigiar de maneira sutil, porém constante, as ações dos sujeitos a partir de uma estrutura centralizada ao ambiente e que permitia uma visibilidade de ordem unilateral. Desse modo, as ações eram reprimidas de forma eficaz e sem, necessariamente, ter alguém ativamente no controle de vigilância. Era incutido nos sujeitos a consciência do iminente controle injuntivo ou quem sabe a consciência do medo de punição e, assim, consolidava-se o que Foucault chama de (trans)formação do corpo social.

Para além das prisões e cárceres, em muitos outros contextos ou instituições sociais, somos alvos de múltiplas formas de poderes regulatórios, seja nas ruas, na escola, no trabalho ou, inclusive, nos nossos próprios lares. Condicionamo-nos a viver sob a política do controle e do confinamento, docilizamos até mesmo a nossa privacidade. Com isso, percebe-se que o mecanismo de controle, de outrora, não só foi um instrumento eficaz, como vem se aperfeiçoando cada vez mais com a evolução da sociedade para atender as novas demandas que se apresentam e intensificam a autoridade do poder disciplinar sobre os corpos e sobre os

sujeitos. Ou seja, são instrumentos que não cessam, ao contrário, ressignificam-se e se adaptam às novas construções e exigências sociais.

Na casa de Antônia, “as paredes falavam. O pessoal é que não tinha nem olhos nem ouvidos, só, as paredes”. (LARÊDO, 2006, p. 151). Por meio da metonímia usada como recurso estilístico por Larêdo, assentamo-nos aos poderes regulatórios citados acima, sob várias perspectivas: como mecanismos de proteção, mas também como alvo de vigilância e até mesmo como instrumento para punição e educação, dispositivo de moralização social ou mesmo, como mecanismo de fetiche ou curiosidade. À guisa disso, Dona Ceci confessa “*espiar pelas gretas pra ver as coisas*”. (Dona Ceci, abril de 2017), espreitando as movimentações sugestivas pelos cantos da casa.

Nesse sentido, retomamos as relações de poder estabelecidas dentro do campo conceitual de *Vigiar e Punir*, porém, não no sentido estabelecido dentro das prisões propriamente ditas, mas, especialmente, para traçar uma discussão sobre os cárceres regidos pelas condutas e subjetividades que são constantemente vigiadas e, muitas vezes, punidas pelas relações hegemônicas que cerceiam a sexualidade. Relações essas que vigiam constantemente a ação do corpo-social e os punem rigorosamente perante os conceitos forjados pela consciência de moralidade conforme aponta Nietzsche (2009). Por outro lado, Foucault (2001) evidencia que as pessoas que ousam manifestar mais livremente sua sexualidade ou o modo de concebê-la, seus impulsos e seus desejos, são vigiadas e, muitas vezes, punidas pela sociedade e pelos pudores sociais contra esses comportamentos tidos como “perversos” e “anormais”. Sendo assim, tudo o que entrar em confronto com esses pressupostos sociais acaba de algum modo caindo nas redes da censura.

Enquanto os cárceres do Estado são as prisões e os manicômios como punição para os que infringem as regras estabelecidas em sociedade, a prisão do corpo social é a própria sociedade, regida pela consciência da moralidade e munida pelo instrumento cerceador da disciplina. Em vista disso, a sexualidade foi, durante muito tempo, reprimida; embora, hoje venham crescendo os movimentos em defesa de sua livre expressão. Vale ressaltar que a exemplo do que se apresenta no filme “Contos proibidos do Marques de Sade”²⁶, o enredo mostra-nos a repressão sofrida por Marquês de Sade no contexto da revolução francesa, bem como a sua estadia em um sanatório francês por escandalizar aquela sociedade com sua escrita sobre histórias de cunho erótico. Foucault (2015, p. 161) explica que “o sexo em Sade

²⁶ Filme produzido em 2000 nos Estados Unidos e estreado no Brasil em 2001, foi dirigido por Philip Kaufman e protagonizado por Geoffrey Rush.

é sem norma, sem regra intrínseca que possa ser formulada a partir de sua própria natureza, mas é submetido à lei ilimitada de um poder que, quanto a ele, só conhece a sua própria lei”.

Por meio desse exemplo, ratificamos o pensamento de Foucault acerca do uso do poder disciplinar nos cárceres e manicômios, para, assim, tecer uma analítica sobre a construção do sujeito, ou melhor, a trans/formação do corpo/sujeito cujas técnicas de poder docilizáveis a eles são aplicados. Diante disso, cabe destaque às discussões sobre marginalidades e opressões vividas por esses sujeitos que há muito têm sido oprimidos, silenciados. E, assim, construir ou deixar emergir outros discursos – os contra discursos que evidenciam a resistência. Já dizia Foucault (2015, p. 68), “é necessário uma representação muito invertida do poder para nos fazer acreditar que é de liberdade que nos falam todas essas vozes” e não, necessariamente, uma injunção à loucura ou à perversão.

Foucault (2015) ainda nos mostra que a sexualidade está ligada ao “dispositivo da aliança” através da constituição familiar. Este dispositivo, por sua vez, define “o sistema de matrimônio, desenvolvimento dos parentescos, transmissão dos nomes e dos bens” (p.115) e, por isso, está relacionado à economia devido promover a movimentação de riquezas entre os cônjuges. Em contrapartida, a partir do século XVIII, aparece o “dispositivo da sexualidade” que não o deixa de lado (dispositivo da aliança), mas abala a sua estrutura. Ambos se articulam aos parceiros sexuais, porém de formas diferentes. O autor enumera uma série de diferenças entre esses dois dispositivos. Ressalta-se o fato de o dispositivo da aliança se concentrar em um conjunto de “regras que define o permitido e o proibido” e preconiza “o vínculo entre parceiros com *status* definido” (p. 116), ou seja, o dispositivo da aliança utiliza-se desta estratégia de poder em exercício para ser aplicada sobre determinado grupo de sujeitos, os casais formalmente concebidos. Consequentemente, por meio dessa estratégia, o sexo é mediado pelo casamento e está relacionado à “reprodução”. Foucault, assim como outros autores mostram também uma série de restrições atribuídas ao casal, que se consolidavam por meio da validação do dispositivo da aliança, o que pressupõe uma espécie de “manual do sexo para casais” em uma concepção inversa ao “*Kama sutra*”.

Acerca desse “dispositivo da aliança” analisado por Foucault (2015), passarei a relacionar um episódio inscrito em Larêdo (2006) em que se desenha o papel da mulher no contexto da narrativa cametaense. Trata-se de uma situação em que o marido e o filho retornam de uma visita íntima à Antônia. A esposa, por sua vez, sabe do ocorrido, mas silencia. Assim dizia a narrativa:

Ele seguia satisfeito, leve, quieto na proa da canoa, aliviado, o pai idem, já descera da casa, depois do filho e sumiam nas entreilhas, gente armazenada, comércio forte. No rosto, a mãe conhecia, nada falava e nem as filhas, mas, sentiam, pressentiam, sabiam, percebiam. (LARÊDO, 2006, p. 114).

Diante dessa trama que envolve os saberes da sexualidade, mas que também se constitui numa trama familiar, o saber incorre em silenciamento. Há uma trama fortemente construída a partir da submissão e do silêncio feminino. Assim, evidenciamos na narrativa, a submissão feminina diante das escapadas do marido e do silenciamento diante da situação. “A moral sexual” é tida como essencialmente masculina, conforme observa Del Priore, haja vista que na construção da relação conjugal, a fidelidade emerge como uma responsabilidade única e exclusivamente da mulher, enquanto, o homem permanecia isento dessas atribuições, uma movimentação que alimenta a “heterodivisão” da relação em que “a simetria não é possível” e ainda “autoriza a sujeição da mulher”. (PRECIADO, 2014, p. 26).

Ademais, os estudos realizados por Del Priore (2011) apontam que a mulher devia sempre se manter pura, condição esta que se estendia ao casamento. Assim como devia exercer a função de reprodutora e cuidadora do lar e da família. Ou seja, impera o discurso sobre o papel da mulher enquanto bela, recatada e do lar. O procedimento de produção dessa mulher “sem estereótipo” era forjado e ainda é, em certa medida, por meio da vigilância do corpo e da mente que levavam a cumprir determinados protocolos éticos e estéticos que atravessam os valores morais pela educação e pelas regras de convivência social. Essas mulheres comuns, normalizadas são aquelas produzidas pela imagem da mulher citada no fragmento acima que espera o marido chegar da zona e nada diz a respeito nem o contesta. O saber e o silêncio operam atuando por meio de uma trama familiar tão recorrente e pouco flexível, o “dispositivo da aliança”.

A manutenção do casamento tem sido preconizada pelo silêncio de muitas esposas levadas a conservá-lo enquanto instituição a partir de uma imagem social constituída ao longo das gerações. Isso pode indicar a origem do silêncio produzido pelos sujeitos colaboradores ao serem instigados a falar ou a retomar memórias sobre assuntos dessa natureza e que hoje deveriam ser mantidos em silêncio, pois constitui uma trama envolta no sofrimento guardado pelo silenciamento das mulheres “sem estereótipos”. Esse trecho da narrativa-base de Larêdo sugere a imagem simbólica de inúmeras relações semelhantes, instituídas e normalizadas socialmente que ocorrem em todas as camadas sociais e atravessam os territórios geográficos. Ocorrem, não somente como acontecimento exclusivo das entreilhas citadas a título de

exemplo pelo autor, mas, sim, que representa um contexto generalizado e comum a muitos relacionamentos em Cametá, na região Norte e outras regiões do Brasil.

Diante disso, se a sexualidade é produto das relações sociais e inerente às atividades humanas, a “nossa tarefa é compreender a sexualidade. Hoje em dia, a compreensão plenamente consciente do instinto sexual importa mais do que o ato sexual” (FOUCAULT, 2015, p. 172). Portanto, cabe-nos problematizar os seus desdobramentos e redirecioná-los a novos e múltiplos pensares sobre essas concepções já construídas, a fim de propiciar a produção de discursos políticos para ampliar os horizontes de uma analítica dos “mecanismos de poder da sexualidade” (FOUCAULT, 2015, p. 173) no recorte de um tempo-espço como articuladores desses discursos erigidos acerca das múltiplas redes de significações que perpassam pela temática.

Isto se faz importante para desconstruir tabus, explicitar as relações de poder construídas em torno do gênero e de determinadas práticas sexuais, assim como, para libertar o corpo e o pensamento dos valores que aprisionam a sexualidade, dentre outros fatores. Ou, ainda, em situações em que o homem é colocado como protagonista da sexualidade e a mulher reduzida a mero objeto de satisfação sexual; como propriedade da figura masculina, “papéis e práticas sexuais que naturalmente são atribuídos aos gêneros masculino e feminino, são um conjunto arbitrário de regulações inscritas nos corpos que asseguram a exploração material de um sexo sobre outro” (PRECIADO, 2014, p. 26). O que configura uma visão de gênero socialmente dominadora, assim como a recusa da igualdade entre os gêneros e sobre outras formas díspares de conceber a sexualidade.

Em contrapartida, o dispositivo de sexualidade (...) “possui técnicas móveis, polimorfos e conjunturais de poder” (FOUCAULT, 2015, p. 116), e em vez de prescrever a injunção de parceiros formalmente instituídos, há uma inclinação às “sensações do corpo, a qualidade dos prazeres, a natureza das impressões” (FOUCAULT, 2015, p. 116). Além disso, opera não por incitação à “reprodução”, mas, por meio da proliferação, da reinvenção de outros modos capilares de exercício do poder, estabelecidos no âmbito da relação poder- prazer. E a economia em jogo neste dispositivo não gira necessariamente em torno de bens e riquezas: A economia é o próprio corpo como fonte em si mesmo de produção e consumo dos prazeres, o que me leva a associar o dispositivo da sexualidade ao procedimento da “*ars erótica*”²⁷.

²⁷ Foucault (2015, p. 63-64) apresenta-nos dois grandes procedimentos responsáveis pela produção da verdade do sexo: *ars erótica* e *scientia sexualis*.

Pensando nessas configurações do dispositivo da sexualidade, Rago (2008) explana que as práticas sexuais insubmissas, em especial, a prostituição, possuíam um papel ambíguo na sociedade no contexto do final do século XIX e início do século XX. De um lado, essas práticas eram condenadas e enveredadas por muitos estigmas. Por outro, atuava como mecanismo indispensável para resguardar a integridade moral da mulher honesta. E ao mesmo tempo promovia a iniciação sexual dos rapazes, testava a sua virilidade etc. Esses procedimentos eram vistos de forma positiva pela sociedade que sempre primou pela satisfação de necessidades criadas em torno do homem. Vejamos: “O menino no ponto pra conhecer mulher, o pai tomou as providências. [...] o pai pagava todo mês para o filho vir encontrar-se com Antônia” (LARÊDO, 2006, p. 113). Frente a isso, dona Bibi nos confirma através das experiências vividas em sua família que

Os adolescentes, os jovens iam tirar o cabaço lá. Os meus irmãos roubavam dinheiro do papai. Por que adolescente, tu sabe como tem fogo né. Eles iam se meter depois do almoço pra lá. Ela dava bebida, ela viciava em tudo, mas naquela época não tinha droga. Ela viciava no álcool, foi assim que o “fulano” (irmão da informante) se viciou. (Dona Bibi, abril de 2017).

Pensando nessa prática de iniciação sexual, como ressalta Margareth Rago (2008, p. 124) “a prostituta era responsabilizada como ‘corruptora de menores’”. Seu Ares comenta que “ela (Antônia) era responsável por fazer a circuncisão dos meninos entre treze e quatorze anos”. Ele explica que a circuncisão: “é o rompimento da entrada da glândula. Os pais que tinham dinheiro contratavam ela só pra fazer isso”. (Seu Ares, novembro de 2017). A pesquisa realizada por Rago leva-nos a pensar sobre quantas ambiguidades são traçadas nesse contexto de produção simbólica da prostituta. Quantos discursos aparecem. Os discursos não são meras representações discursivas, emanam de relações de poder, assim como, são práticas coercitivas, especialmente, no que se refere à sexualidade e às suas subjetivações quando estes desobedecem aos códigos normativos.

A título de exemplo de desobediência aos códigos normativos, os banhos públicos, prática comum no império romano conforme aponta Del Priore (2011, p. 19), acaba ganhando uma conotação repressiva quanto à manutenção da moral, especialmente por parte dos religiosos, haja vista que se tornou lasciva no decorrer do tempo por favorecer a prostituição. Logo, a autora salienta que essa prática passou a ser reconhecida como “banhos bordéis” em que “as filhas do banho’ ofereciam seus serviços” (p. 19). Antônia Cudefacho, longe de conhecer essas práticas romanas, também se deleitava nos seus banhos públicos às margens

do Tocantins na escadaria de pedra do Porto Real²⁸, seja impulsionada por instinto, seja pela experiência nas artes de sedução. Foi assim que em:

Uma noite de luar Antônia pulou da rede nuona e foi desfilando na rua, virou um cortejo. Gostava de ver os homens e as mulheres, estas, sobretudo pelas fendas e brechas das janelas, lhe observando sem trajes que era assim que gostava de ser, a brisa tocantina acariciando-lhe o corpo todo, massageando de afeição. (LARÊDO, 2006, p. 45).

O corpo de Antônia Cudéfacho ressoava transgressão, incitava o desejo, a cobiça. É a sua sexualidade afagando os espaços públicos e, ambigualmente, a repulsa. O corpo e a própria nudez causam estranhamento e reificam o sexo feminino, pois fomos educados para silenciar a nudez e a sensualidade. E o corpo feminino, por sua vez, é impetuosamente sexualizado. Assim, em meados do século XX, Antônia Cudéfacho, a ribeirinha da “Pérola do Tocantins”, constituía-se e, ao mesmo tempo, afirmava-se enquanto transgressora à normatividade que historicamente recai sobre as mulheres, sobre a sua subjetividade e até mesmo sobre a política do controle dessa subjetividade, do seu corpo e da sua “moral” perante os valores socialmente impostos, como bem pontua Margareth Rago (2013) em *A Aventura de contar-se*. Nessa perspectiva, Antônia Cudéfacho é “parte de uma geração que produziu inúmeros deslocamentos e transformações subjetivas, em busca da definição de novos modos de existência” (RAGO, 2013, p. 66).

Arrisco-me a dizer que Antônia poderia ser inscrita pela proposição de Beauvoir (2009), assim como, também a partir de Butler (2015), no sentido de que o corpo é instrumento de liberdade e, com isso, o sujeito liberta-se dos pressupostos de colonização do corpo e das normas fixas e padronizadas sobre o comportamento. Não estamos somente diante de uma ordem compulsória que cerceia o sexo, a sexualidade e o gênero, mas que também, promove o cerceamento, a colonização dos corpos em todas as suas vertentes. Antônia Cudéfacho, “*a puta mais arretada da cidade*”, como expressa dona Bibi (março, 2017), subverte os preceitos regidos pelos padrões sociais no que se refere à descolonização do corpo, em especial, o corpo feminino, ao romper com os artifícios simbólicos construídos em torno dos corpos, da nudez e da moralidade.

²⁸ A escadaria de pedra do Porto Real foi construída em mármore italiano e assentada no porto principal da cidade de Cametá por intermédio de um evento político que receberia a ilustre visita de Dom Pedro II ao município. Entretanto, este ficou doente e cancelou a sua vinda, enviando o seu genro, esposo da Princesa Isabel, como representante. (Fonte: Museu Histórico de Cametá).

Antônia Cudefacho era “mulher da vida” e, ao mesmo tempo, imponderada, audaciosa e transpunha ousadia em suas atitudes, as quais predominavam as marcas da sexualidade desviante a qual estava inscrita. Antônia, ao reinventar suas próprias subjetividades e ousar transgredir delineia um véis de autonomia, de liberdade, de alteridade e (re) criação de si. Um constante processo de desterritorialização da sua subjetividade. Antônia era mulher à frente do seu tempo, no que incorre a vários aspectos: morais, sociais, político. Vivia sob as vertentes das polaridades do despudor e do respeito. Escandalizava a pacata sociedade cametaense com o seu *jeito-Cudefacho de ser*, ora menina-moleca, ora mulher voluptuosa e desejável pela maioria dos homens da região, porém, respeitável e respeitada dentro dos limites da sua condição de vida.

As subjetividades de Antônia não representavam a única faceta de um *devir-mulher*. Embora, por vezes, se constituísse como sujeito marginalizado e inserido no desdobramento de sujeição perante algumas instituições sociais. Todavia, ela também se constituiu por várias faces, plurais, permeadas de várias construções discursivas e práticas que se conjugam transgressoras e demarcam resistência. Resistência no sentido de se colocar contrariamente aos pressupostos de moralidade instituídos, no sentido de vivenciar a sexualidade insubmissa, mesmo sabendo que lidaria com mecanismos diversos de negação, assim como, a resistência que evocava contra as autoridades de fiscalização da ordem social. Ela expressa as complexidades dessa temporalidade, ao mesmo tempo, seguia e transbordava as redes emaranhadas pelo poder regulatório e pelo saber dos padrões constituídos. Ao fazer uso de um saber referente ao modo de vivenciar a sexualidade, Antônia circundava determinadas teias de poder em meio à sociedade cametaense e construía tramas peculiares e modos de vida avessos aos padrões.

A resistência representa “o papel do adversário” em relação ao poder, salienta Foucault (2015, p. 104). Sendo assim, onde há relações de poder, há luta e enfrentamento, pois, “as relações de poder são intencionais e não subjetivas” (CASTRO, 2009, p. 399). Logo, “onde existe poder existe resistência” (FOUCAULT, 2008, p. 136), ou “resistências, no plural [...] possíveis, necessárias, improváveis, espontâneas, selvagens, violentas, irreconciliáveis” (FOUCAULT, 2015, p.104) que provocam rupturas seja no tempo, no espaço ou no comportamento, assim como operam em âmbito social, mas também individual. A resistência desdobra-se arditamente tal qual o poder para garantir espaços equilibrados a ambos, senão impera somente o poder em caráter hegemônico. E esta forma de conceber o poder seria, segundo as indicações do autor, um ato de violência e opressão.

O poder e a resistência funcionam como uma dupla que estão em constantes tensionamentos, todavia, se conjugam. Atrelada a esse par: poder-resistência, emerge a liberdade, compondo junto a eles uma tríade: poder-resistência-liberdade. Uma tríade que representa muito bem a vida de Antônia Cudéfacho. Podemos vislumbrar essa tríade quando Antônia opera através das micropolíticas de poder por meio de inúmeras façanhas que foram reconstruídas e analisadas no decorrer da pesquisa. Por meio desses feitos, promove insurgências em relação às concepções hegemônicas e, com isso, permite-se viver livre desses padrões impostos.

5. DESPINDO OS CORPOS: OS SABERES DA SEXUALIDADE E SEUS TABUS.

Esta sessão faz uma abordagem sobre a repressão e os tabus que se constituem em torno dos saberes da sexualidade. Além disso, visa proporcionar um pouco da incitação sobre os discursos de sexualidade que reverberam de seus saberes e subversões de modo a desvendar o saber-poder que incorre à política de controle dos corpos.

A sexualidade, ainda hoje, é imersa em muitos tabus e envolve muitos preconceitos e distorções. Frente a isso, a sexualidade precisa ser, cada vez mais, problematizada levando-se em consideração também, a relação cultural dentro das nossas práticas sociais, além do contexto histórico em que a sociedade está inserida, pois estas determinam comportamentos e valores morais. Nesses contornos, a linguagem e os discursos que transitam pela sexualidade são deveras representativos dentro dessa conjuntura, sobretudo, quando se tratam dos discursos repressores. E onde se forjaram esses discursos? Foram pulverizados por vários setores sociais ao longo da história e acentuados fortemente no bojo do século XIX – “o século da hipocrisia”, como denota Mary del Priore (2011), em diálogo com Foucault (2015) que também o atribui à “hipocrisia de nossas sociedades burguesas”. E claro, não podemos deixar de registrar o grande poder de influência que a igreja obteve nesse processo de “repressão da história da sexualidade” (FOUCAULT, 2015, p. 9). O autor explica que

A conduta sexual da população é tomada, ao mesmo tempo, como objeto de análise e alvo de intervenção; passa-se das teses maciçamente populacionistas da época mercantilista às tentativas de regulação mais finas e bem calculadas [...] forma-se toda uma teia de observações sobre o sexo. Surge a análise das condutas sexuais, de suas determinações e efeitos, nos limites entre o biológico e o econômico. (FOUCAULT, 2015, p. 29).

Logo, ao observar a construção cultural da sociedade, percebe-se que inúmeros discursos vêm sendo tecidos e a linguagem em suas múltiplas manifestações atua como mecanismo de relações de poder entre as instituições e os sujeitos e entre os sujeitos e a sociedade como um todo e, conseqüentemente, funciona, também, como um dispositivo de controle da moralidade e de controle sobre as relações humanas, reprimindo, muitas vezes, todos os nossos desejos e percepções acerca da sexualidade. Repressão esta que se sobressai para a enfática centralização dos padrões normativos e definem muitos aspectos culturais e fatos sociais dentro da sociedade, isso para não dizer que rege toda a nossa cultura. Foucault (2015, p. 36) destaca que os “discursos sobre o sexo não se multiplicaram fora do poder ou

contra ele, porém lá onde ele se exercia e como meio para o seu exercício”. Daí a necessidade de se falar em sexo, porém, durante muito tempo engajada pelo viés da “*scientia sexualis*”, procedimento ao qual ficou condicionada a sociedade ocidental, diferentemente do oriente, assentado pela “*ars erótica*”, segundo o autor.

Pelo viés da ciência, sabemos que os temas que envolvem a sexualidade, o corpo, o sexo e o gênero adquiriram inúmeras formas de tratamento ao longo do percurso histórico pelo qual a sociedade veio e vem se constituindo. O início do século XX, entretanto, foi determinante. Mudanças significativas ocorreram, muitos tabus vêm sendo destituídos. Contudo, alguns arranjos sociais, sobretudo, aqueles que correspondem a cidades pequenas e vilarejos dos interiores do Brasil, por exemplo, dispõem de um acervo de discursos sobre o sexo diferente e até engessado em relação a outros grupos e arranjos mais desenvolvidos. Sendo assim, ainda é bastante delicado para alguns arranjos sociais, determinadas culturas e localidades tais quais os modelos citados acima, falar de sexualidade e de sexo, mesmo que amparado pelo âmbito acadêmico, da educação, da *scientia etc.*, porque envolvem sistemas de representações que não se contrapõem às práticas culturais vitorianas de silenciamento e que ainda são vivenciadas por essas organizações sociais, como ainda acontece com muitos moradores desta cidade (Cametá). Todavia, está submersa nas práticas humanas historicamente vigentes. Por sua vez, ela decorre de uma estranha contradição pouco justificada, ou com justificativas insólitas, mas culturalmente instituídas.

Tenho percebido o incômodo e o estranhamento por parte de muitas pessoas ao saberem que pesquiso a temática da sexualidade, dentro de um programa de pós-graduação, como se a temática não fosse digna de pesquisa, de debate, de problematização na sociedade. Dois séculos se passaram após as interdições vitorianas, e ainda continuamos restritos ao silêncio dos pudores. Uma inquietação *a priori* individual, mas que senti necessidade de trazer à baila de um discurso político em âmbito acadêmico, ou melhor, como pronuncia o próprio Foucault (2015, p. 83) “constituir uma economia política de uma vontade de saber” Isso me leva a pensar sobre toda a gama de representações que se forjaram em torno da sexualidade e de como foi custoso para os sujeitos atuantes na linha de frente dessa discussão atravessarem esses limites no passado para, aos poucos, irem abrindo os caminhos em direção a uma sociedade mais liberta, mais justa, desejada como igual e plural no presente.

Não obstante, no decorrer das conversas com os interlocutores, percebemos que a sexualidade, para muitos, é uma temática que ainda causa certo constrangimento, pois fere os padrões morais e recai no julgamento social tocar numa questão que beira a intimidade.

Circunstâncias em que imperam a insegurança e o desconhecimento para uma abordagem mais densa que ultrapasse o discurso da moral. É uma contravenção distorcida entre o saber da existência da sexualidade *versus* o silenciamento desta prática social. Foucault (2015, p. 9) diz-nos que essa condição de repressão e silenciamento constitui o elo entre a trilogia “poder – saber – sexualidade”. Pensando nisso, no que se refere às questões biológicas acerca da sexualidade, podemos evidenciar um relato de dona Bibi, a respeito de sua filha adotiva de nove anos que começava a indagar sobre os órgãos genitais humanos.

Ontem, [fulana²⁹] chegou em casa com uma história que me deixou demais sem jeito. Ela chegou em casa perguntando sobre o pinto do homem e o negócio da mulher. O que era aquilo, a zinha falava - mostrando imagens de um livro sobre as partes íntimas da mulher e do homem. Ah, mana, eu não sabia como falar aquelas coisas pra ela. E dizia, isso é a popoca da mulher. Ela continuava: – E isso? Apontando pro negócio do homem. Isso é a torneirinha do homem. Ela perguntava: – o papai tem essa torneirinha? Tem, menina. – Ah, eu quero ver então. – Você não pode ver a torneirinha do papai. Eu vou mostrar a torneirinha de um bebê pra você vê como é, eu falei pra ela. (Risos). – Eu fiquei enrascada com essa conversa dela. Eu queria rir, mas ficava com a cara séria, né. Como eles querem saber dessas coisas, né? (Dona Bibi, março de 2017).

Percebe-se no recorte de uma conversa com Dona Bibi, o quanto, ainda hoje, muitos de nós ficamos desconcertados diante das dúvidas e curiosidades das crianças, dos jovens, quiçá de outros adultos também, no que se refere ao corpo, ou questões de sexualidade de modo geral. Quantos de nós sentimo-nos desconfortáveis com situações desse tipo? O pudor ao falar abertamente sobre tais assuntos ainda impera de forma latente. Poderíamos referir-nos às questões da anatomia humana atribuindo-os seus respectivos nomes científicos. No entanto, quantos de nós preferimos trocar essas denominações por outras menos sexualizadas ou que suavizam o impacto semântico provocado pela pronúncia, por receio de utilizar a denominação que lhe foi atribuída cientificamente. Situações recorrentes tais quais acontecia na era vitoriana.

Por outro lado, combinando as contravenções, polissemias e ambiguidades que o discurso nos permite, podemos também pensar na situação-problema apresentada por Dona Bibi a partir de outra perspectiva, levando-se em consideração o fato de ela romper os tabus instituídos à sua criação e, hoje, apesar da sua idade (67 anos), poder falar à menina sobre

²⁹ Utilizei o termo “fulana” em substituição ao nome da criança em questão, de modo a resguardar a sua integridade. Além do mais, o termo é muito recorrente entre as falas do cametaense, isso também me levou a adotá-lo em vez substituir o nome da criança por outro fictício.

isso, pois ela na condição de filha, aos nove anos de idade não teria a ousadia de lançar essa pergunta a sua mãe, tampouco, haveria uma explicação tal qual ela deu à menina, no sentido de sanar (pelo menos em partes) aquela dúvida. “*Deus me livre! A gente apanhava na hora da mamãe*”, completa a senhora. (Dona Bibi, março de 2017).

Em muitos lugares economicamente mais desenvolvidos ou culturalmente mais libertos dos preceitos morais, esse tipo de conversa entre mãe e filha, talvez possa hoje fluir com mais naturalidade. Todavia, em lugarejos menores, de caráter provinciano, ainda se preserva muito da educação tradicional e conservadora e, em consequência disso, os preceitos morais ainda são muito arraigados, porém não se compara à geração anterior ou a da década de 50, ponto inicial deste estudo. De lá até aqui, indubitavelmente, já houve um avanço considerável, não o suficiente para descredenciar por completo a censura dos discursos ilícitos, pois estes caminham, não ficaram estagnados no decurso do tempo.

A mulher e a própria educação feminina foram forçadas sob as restrições do poder patriarcal, permaneceu assim durante muito tempo e, em certa medida, ainda está enredada a ele grosso modo. Segundo os estudos de Del Priore (2011), a mulher honesta não devia ter conhecimento nenhum sobre sexualidade, pois, assim, a sua índole moral não seria contestada. Não ter ou não demonstrar conhecimento sobre sexo ou sobre a “*ars erótica*” pressupunha zelo moral, honestidade e manutenção da virgindade, era o princípio de uma educação social e moral que visava a formação da mulher “sem estereótipo”. Além do mais, a castidade e o não saber da sexualidade atuavam como moeda de troca eficaz para o bom funcionamento do “dispositivo da aliança”.

Na contramão dessas práticas é que as moças chegavam à Vila Japiim. “Antônia recebeu a menina em prantos, apenas uma trouxa com alguma muda³⁰. Os pais a expulsaram de casa quando toparam Bonizza afagando um empregado do armazém”. (LARÊDO, 2006, p. 144). Seu Ares ratifica que “*as meninas eram todas na faixa de 18 e 19 anos, bonitas, desvirginadas ou que tinha filho, mas não tinha menor de idade*”. (SEU ARES, novembro de 2017). Quantas moças foram expulsas de seus lares, ficaram sem abrigo, sem família, sem afeto e condicionada a um confinamento social em nome desse modelo de formação da mulher sem estereótipo? Desse modo, pudemos constatar que parecia comum a prática do abandono ou a expulsão das meninas dos seus lares por causa de algum tipo de envolvimento com os rapazes ou qualquer prática que ameaçasse quebrar o dispositivo da aliança, porém

³⁰ “Trazer alguma muda” significa trazer algumas peças de roupas.

não apenas esses fatores eram considerados, havia uma teia de poderes muito bem articulada que determinava o funcionamento dessas relações.

Rago (2008) e Del Priore (2011) apresentam-nos a educação feminina, sendo permeada de tabus e proibições. Além disso, era uma educação, muitas vezes, diferenciada daquela ofertada ao gênero masculino. A educação da década de 50, 60 em Cameté não parecia muito diferente. Era bastante tradicional, sobretudo, no colégio religioso da localidade, uma das poucas escolas da época senão a única que oferecia o curso normalista regente, a qual era inicialmente chamada de Grupo Escolar Dom Romualdo (GDR)³¹. O colégio cultivava a disciplina e a censura da mente e do corpo baseadas no rigor moral e no temor a Deus. Larêdo (2013) coletou um montante de relatos dos discentes que estudaram nesta instituição desde a sua fundação até a década de 60 aproximadamente. A partir desses relatos, observamos que havia toda uma ideologia formativa que levava ao silenciamento e que sucessivamente pressupunha um lugar de negação desses sujeitos em detrimento das normas sociais estabelecidas, sobretudo, às moças da região e àqueles que se mantinham insubordinados a esses parâmetros. Por isso, cabe pontuá-los nesta pesquisa.

Segundo esses relatos, a educação moral dos corpos ocorria do seguinte modo: a turma era dividida ao meio, de um lado sentava as meninas e do outro sentava os meninos. O momento do intervalo também era condicionado à censura. Os meninos usufruíam os primeiros quinze minutos, em seguida, as meninas, de forma alternada para que não tivessem contato nem mesmo nessa ocasião. Algumas das moças estudantes residiam em regime de internato do colégio, descrito como “opressor com censura e medo”, sistema que fora definido por elas, muitas vezes, por “retirar a identidade das pessoas”, (LARÊDO, 2013, p. 280), uma vez que eram vigiadas de modo ferrenho e a transgressão às normas eram punidas severamente, o que levava algumas internas a pensar em suicídio.

Muitas das narrativas de memórias presentes no livro *Terra dos Romualdos: país dos maparás* demonstram o quanto a sexualidade era reprimida com aquele modelo de ensino, incitando um modelo de educação panóptica. Inclusive, segundo consta nessa obra, o próprio prefeito da época, Nelson Parijós, posicionou-se contra a fundação do colégio, pois acreditava que a proposta de educação que se proporia a oferecer seria muito conservadora e, assim, seguia “alegando que as irmãs acabariam com a vida social – as moças não poderiam mais dançar na cidade e rechaçou a ideia” (LARÊDO, 2013, p. 234). Posteriormente, vieram outras

³¹ Fundado em 15 de fevereiro de 1942. O colégio passou a oferecer o curso normalista (formação de professores, tendo a formação da primeira turma no ano 1964).

escolas. Hoje, a educação escolar não possui essa divisão entre os gêneros. É a mesma para ambos, até certo ponto. Digo até certo ponto, porque ainda vejo professores e outras pessoas de modo geral tolhendo o comportamento das meninas mais travessas e indisciplinadas ao dizerem que “estão se comportando parece machinhos”. O colégio religioso continua atuando, ainda hoje, na formação educacional de muitas crianças e jovens do município, porém, boa parte do conservadorismo e da tradição de outrora foram se remodelando, assim como em outras escolas, nas famílias e nos ambientes sociais.

A fronteira entre os sexos não se dava apenas em caráter de demarcação espacial, mas também, diante de toda uma construção simbólica que atravessava a dualidade desse universo. Segundo Rago (2008), as práticas simbólico-sociais entre os gêneros fomentadas no contexto do final do século XIX e início do século XX foram ainda mais incisivas. No que se referia às vestimentas ou adereços considerados masculinos, tais como calças, ternos, gravatas, blazer, cabelos curtos etc., elas caracterizavam indumentárias que giravam em torno de representações que fortaleciam o binarismo social “homem/mulher” ao qual fomos condicionados, conforme apontam a autora já citada e também Carvalho *et al* (2012).

Nesse sentido, Rago (2008) toma como exemplo um episódio em que uma mulher fora detida pela polícia para averiguações ao ser encontrada trajando roupas masculinas. A mulher quando ousava transpor esse marco masculinista, geralmente, era punida. Ao que parece, segundo a autora, na passagem do século XIX para o século XX, o universo masculino era bastante demarcado e expressamente simbolizado por uma forçosa superioridade em relação ao feminino. O mesmo ocorria em relação ao comportamento e aos desejos libidinais masculinos, que sob as mesmas prerrogativas eram igualmente proibidos às mulheres. Reportando-se ainda a essas épocas passadas, usar roupas curtas também tornava a mulher passível de suspeitas. Em Cameté da década de 50, uma interlocutora de Larêdo afirma que “o maior cuidado que as meninas deviam ter era com o traje: não se podia usar saia curta, blusa de manga curta, decote e era terminantemente proibido usar calça comprida” (LARÊDO, 2013, p. 315). Uma demarcação de poder que se revelava muito latente, inclusive pelo teor simbólico que caracterizava os gêneros.

O conhecimento sobre a sexualidade devia habitar o domínio do oculto e do promíscuo em que devia ser negado publicamente, mantido apenas no reduto da intimidade. Os discursos vêm sendo forjados por coibições desde a infância como vimos acima no diálogo entre Dona Bibi e sua filha. No contexto de cidades de menor porte como Cameté, ainda parece que muitos de seus habitantes são constituídos para uma sexualidade reprimida e

docilizada, permeada de tabus, disciplinada por múltiplos e incansáveis olhares, fonte inesgotável de olhares-discursos. Por outro lado, também evidenciamos uma geração bastante disposta a transgredir e escrever outras vias para a história social da sexualidade do povo cametaense.

A sexualidade seria para muitos conservadores, eu diria, o defeito necessário da “máquina humana”. Utilizo este termo para fazer alusão à teoria da procriação, argumento utilizado de forma veemente para justificar a finalidade do sexo na sociedade, uma vez que não se pode negá-lo enquanto pertencente à condição humana, mas, na maioria das vezes, é silenciado e constitui alvo de constante controle social, e quem ousa transgredi-lo é visto como anormal. Tal procedimento, muitas vezes, coloca-nos na condição de sujeito-máquina, ser-objeto, alvo da tecnologia coercitiva. Acerca da teoria da procriação, o senhor Duluca relata a sua participação em uma palestra que tratava de sexualidade. Segundo ele,

Tinha uma palestra de uma psicóloga cristã, muito hipócrita talvez ela, porque (ela dizia que) sexo se faz pra procriar. Então eu falei: então, faz 17 anos que eu não faço né. O meu filho mais criança tem 17. Então, eu falei: é pra procriar, mas o objetivo é dar prazer um ao outro. Aí a gente tava falando sobre essas coisas. Eu disse: - por que vocês fazem sexo se vocês não sabem pra que é, né? (Senhor Duluca, março de 2017).

A palestra de que trata o relato acima fora promovida por uma instituição religiosa. Nesses contextos, é comum reproduzir o discurso do sexo relacionando-o à procriação numa tentativa de disciplinar a sociedade. Nesse caso, em especial, é direcionada aos jovens, público-alvo da palestra. Na contramão desse discurso, o colaborador, por estar envolvido nas práticas religiosas em que a palestra ocorrera, promove um ato de transgressão ao subverter o seu modo de pensar para além do dogmatismo religioso. Uma atitude de resistência frente aos valores religiosos ao colocar em pauta a idade do filho contrapondo à sua vida sexual e colocando por terra a concepção que a própria instituição buscava reforçar por meio da palestrante. Ao prosseguir a conversa, ele acrescenta: “*eu tive três filhos, não quer dizer que eu fiz sexo três vezes com a minha mulher*”. (Senhor DULUCA, março de 2017). Ele ainda reitera sobre a importância do prazer no sexo e lança uma provocação à plateia, conforme o depoimento acima: “*Porque que vocês fazem sexo se não sabem para que é*”? Lembrando o que Foucault fala sobre a possibilidade de verdade sobre o sexo, ou seja, a “*scientia sexualis*” desdobrar-se como “*ars erótica*” dado o prazer provocado pela descoberta do prazer-saber, “o prazer da verdade do prazer” (FOUCAULT, 2015, p. 80).

Vimos toda uma gama de construções discursivas ambíguas no tocante a questões da sexualidade, assim como em relação ao cotidiano do viver a prostituição, Larêdo evidencia em sua narrativa: “Muito cedo entendi qual era a profissão de minha mãe. Ninguém me disse ou explicou-me e isso mesmo não se explica. Existe. É. E pronto. Só. De palmo em cima eu via tudo, pussiva! Em casa era a zona que todo mundo quer ver”. (LARÊDO, 2006, p. 44). Soma-se a isso o depoimento de Dona Ceci, ao evidenciar o “respeito” ou o temor que se detinha antigamente pelos mais velhos, pelas relações construídas e que evidenciavam os arranjos de dominação e sujeição. Inclusive, quando se tratava de não indagar sobre muitos assuntos, dúvidas ou questionamentos em torno dos quais eram construídas uma gama de fronteiras discursivas. Na proibição do falar, do expor as tramas envoltas sobre Antônia, Dona Ceci declara: – *“a gente não perguntava as coisas porque tinha muito respeito, mas eu entendia, eu já era grandinha”*. (Dona Ceci, abril de 2017).

O depoimento de dona Ceci junto ao trecho da narrativa de Larêdo também evidencia claramente sobre o pudor e o receio deliberado ao sexo e às tramas que circundam o seu entorno, pois o medo, o respeito e a obediência eram muito latentes e predominavam o todo das relações familiares, sobretudo, no que alude à condição de prostituição, a qual Antônia estava inscrita. Dona Ceci rememora que mesmo compreendendo os ofícios de Antônia não a questionava. Havia um limite também dentro do discurso, da linguagem que cerceavam tais relações. As evidências falavam por si e o silêncio não se quebrava. Os discursos de sexualidade possuem determinações ideológicas e simbólicas que conduzem todas as práticas culturais da sociedade. Então, “se o sexo é reprimido, isto é, fadado à proibição, à inexistência e ao mutismo, o simples fato de falar dele e de sua repressão possui como um ar de transgressão deliberada”. (FOUCAULT, 2015, p. 11). Com isso, a língua, a linguagem e todo o arcabouço simbólico-ideológico inerentes a ela são atravessadas de estruturas de poder que determinam muitos códigos e (pre) conceitos que tangem o campo da sexualidade. Frente a isso, Foucault (2015) assevera que

O ponto essencial não é tanto saber o que dizer ao sexo, sim ou não, se formular-lhe interdições ou permissões, afirmar sua importância ou negar seus efeitos, se policiar ou não as palavras empregadas para designá-lo; mas levar em consideração o fato de se falar de sexo, quem fala, os lugares e os pontos de vista de que se fala, as instituições que incitam a fazê-lo, que armazenam e difundem o que dele se diz, em suma, o “fato discursivo” global, a “colocação do sexo em discurso”. (FOUCAULT, 2015, p. 16).

Desse modo, Foucault ensina-nos a pôr o sexo em discurso, falar deliberadamente sobre ele no intuito de trazê-lo ao centro da questão política e pensar as formas de poder que emanam dele, a que sujeitos se destinam e de que forma essas forças são postas em funcionamento. Entretanto, “a vontade de saber” o discurso sobre o sexo foi sendo forjado pela biologia, pela medicina, pela psiquiatria, promovendo tensionamentos de ordem generalizada. Porter (1993), em *Expressando sua enfermidade: a linguagem da doença na Inglaterra georgiana* dialoga com Beddoes ao tratar aspectos da sexualidade como distúrbio, em especial, entre os jovens quando na puberdade estavam descobrindo a sexualidade por meio da prática do onanismo. Esse “abuso de si”, segundo ele, causava “senilidade precoce”, “loucura da misantropia” etc. Muitas teorias foram formuladas na tentativa de explicar e/ou promover múltiplas discursividades acerca da sexualidade, o que vinha promovendo o rompimento do silêncio no intuito de abrir possibilidades para falar sobre o assunto, porém, de acordo com Foucault (2015), a fala era coagida no sentido da sua valorização enquanto segredo. Além do mais, muitos desses discursos possuíam pressupostos distorcidos e contribuíam para reforçar a “hipótese repressiva”.

A produção de verdade sobre o sexo e sobre a sexualidade intensificavam-se cada vez mais e, conseqüentemente, disseminavam-se por várias instituições e sujeitos de poder. Vale ressaltar que não apenas Beddoes associa as descobertas inerentes à sexualidade e ao corpo como distúrbios. Muitos outros médicos e higienistas, de acordo com Del Priore (2011), também faziam inúmeras abordagens que seguiam a mesma perspectiva de Beddoes. Acontece que o período de transição entre o século XIX e o século XX, vinha sendo marcada por sucessivas tentativas de explicação sobre o conhecimento do corpo, assim como da sexualidade. Alguns mais conservadores, outros mais liberais para os padrões da época. Era a incitação ao discurso da sexualidade sendo colocado em pauta por meio da ciência.

Ressalta-se, ainda, que Beddoes, assim, como muitos outros pesquisadores da era vitoriana, tratava as questões da sexualidade, sob a perspectiva de “classificação e especificação”, com intensa predominância de obscuridades e timidez, discursos cerceados de muitos rodeios, ou então, a linguagem utilizada era demasiadamente culta ou ainda em língua estrangeira como o latim e o francês, por exemplo. Medidas tomadas para “não escandalizar os seus leitores mais sensíveis”. Recorrendo a Foucault (2015), notamos que

A interdição de certas palavras, a decência das expressões, todas as censuras do vocabulário poderiam muito bem ser apenas dispositivos secundários com relação a essa grande sujeição: maneiras de torná-la moralmente aceitável e tecnicamente útil. (FOUCAULT, 2015, p. 23).

A partir desses diálogos com Porter e Foucault, observamos que a interdição das palavras que remetem ao campo da sexualidade vem de longa data. A postura cristalizada de Dona Bibi em relação às explicações solicitadas pela filha sobre os aspectos biológicos do corpo e da sexualidade humana vieram de outros tempos, mas ainda vigoram. Sendo assim, Foucault (2015, p. 125) esclarece que a história da sexualidade foi forjada sob “repressão”, “contenção e pudores imperativos da linguagem”. Por isso, há tantos meandros ao discorrer sobre o assunto. Diante do exposto, a análise que Porter (1993, p. 383) faz sobre o posicionamento de Beddoes é compreensível haja vista que “Beddoes sofria pressões fortes demais para se permitir falar com franqueza”, pois as conjunturas sociais daquele momento histórico eram de pouca abertura para dialogar sobre um assunto tão peculiar e intrigante.

Enquanto Beddoes era comedido com a linguagem, Marquês de Sade³², por sua vez, não se deixava conter pelas convenções sociais de moralidade e, por isso, não se enquadrava aos parâmetros daquela sociedade. Diante dessas insurgências do corpo sexualizado, nota-se o afincamento na disseminação de abordagens conservadoras da sexualidade enviesada aos rodeios e às obscuridades, e que hoje, em pleno século XXI, a sexualidade ainda causa muitos constrangimentos, sendo, para muitos conservadores, “melhor” ou mais conveniente permanecer reprimida, controlada, apagada, monitorada. O que pressupõe que ainda há um longo caminho a percorrer para que possamos desmistificar os saberes da sexualidade e desconstruirmos os tabus que a cerceiam.

Del Priore (2011, p. 179) explica que “foi ao longo dos anos 70, com os movimentos pelas minorias que a questão da mulher começou a mudar de forma”. Outro momento importante para a emancipação feminina e para o desenvolvimento da sexualidade foi a descoberta dos métodos contraceptivos. A pílula anticoncepcional proporcionou à mulher maior controle sobre o seu corpo. Com isso, a sexualidade feminina se dissipa das amarras da maternidade e desencadeia uma revolução sexual. Doravante, a pílula vem exaurir a finalidade única e exclusiva do sexo à procriação, assim como, desnaturaliza a maternidade universal. E a liberdade sexual ganha impulso. A autora corrobora:

³² “Marquês de Sade (1740-1814) foi escritor, dramaturgo e filósofo francês considerado libertino. Sua obra foi marcada pela pornografia e pelo desprezo moral. O nome Sade deu origem ao termo sadismo, que faz referência às cenas de crueldade e de tortura descritas em seus livros”. Disponível em: <https://www.ebiografia.com/marques_de_sade/> Acesso em: 28 jul. 2017, às 17h.

A pílula revolucionou os hábitos sexuais. O ato sexual deixou de servir exclusivamente à procriação. [...] Doravante a mulher poderia escolher entre ter ou não filhos. Era o fim das intermináveis gravidezes e de problemas que essas traziam: enfraquecimento progressivo da mãe e dos bebês. A introdução da pílula marcou, também, o início da “liberação sexual”. (DEL PRIORE, 2011, p. 194).

O advento da pílula deu mais autonomia e liberdade à mulher, tanto na vida pessoal quanto no âmbito profissional. Porém, correntes conservadoras da sociedade posicionaram-se contra o uso da pílula, sobretudo, a igreja, empenhando-se constantemente em associá-la à concepção de pecado. As opiniões quanto ao assunto foram divididas. Havia simpatizantes à causa, mas também muitos críticos. Além do mais, propagavam-se os discursos pessimistas de repressão moral e de saúde pública, ao enfatizar o desconhecimento quanto aos riscos para a saúde da mulher. Segundo Weeks (2015, p. 40), os “padrões de sexualidade feminina são, inescapavelmente, um produto do poder dos homens para definir o que é necessário e desejável — um poder historicamente enraizado”. Pensando nisso, é que se faz cada vez mais importante colocar o corpo, a sexualidade e o uso dos prazeres nos debates de cunho político a fim de desconstruir a visão de sexo e de sexualidade “heterocentrada” (PRECIADO, 2014).

Dentro de uma abordagem contemporânea, Miskolci, (2015, p. 19), busca pensar a sexualidade a partir de uma perspectiva política e cultural como constituinte da vida cotidiana em toda a sua complexidade, e, não mais, para cerceá-la ao reducionismo do viés de saúde pública e da repressão moral. Obviamente, que é preciso ser levado em consideração que os discursos são distintos porque também a temporalidade é outra. Além do mais, o campo discursivo da sexualidade foi ampliando-se para diversas esferas de poder. Muitos discursos foram tecidos acerca dessa nova perspectiva, sendo que uma parte deles se delineia pela ordem repressiva, outros na contracorrente da repressão impelidos pelo viés de liberdade. Compactuo da tese de Foucault (2015, p. 10) ao afirmar que o direito de falar de sexo, envolve desde as suas causas, conhecimento e liberdade e que esse direito é fruto de uma causa política atravessada por relações de poder que são veiculadas discursivamente.

A sexualidade está submersa nas práticas humanas, por isso, precisa ser problematizada para ser compreendida e para que possamos compreender as próprias práticas sociais na sua complexidade. Foucault (2015, p. 27) esclarece-nos que é necessário “falar do sexo como uma coisa que não se deve simplesmente condenar ou tolerar, mas gerir, inserir em sistemas de utilidade, regular para o bem de todos, fazer funcionar segundo um padrão ótimo. O sexo não se julga apenas, administra-se”. Gerir o sexo não significa cerceá-lo, mas colocá-lo na condição de um procedimento analítico-discursivo que opera entre os sujeitos, a ordem

do discurso e as relações de poder que dela emanam, não como forças contrárias e adversas, mas que estão interconectadas e atuam individual e coletivamente na sociedade.

Do ponto de vista da cultura, Geertz (1997) em *O saber local*, no quarto capítulo, também faz algumas considerações acerca da sexualidade ao estabelecer uma relação entre o senso comum, as crendices e os saberes locais de algumas comunidades pesquisadas. A partir disso, apresenta algumas situações das práticas cotidianas dos “Azande”³³. Nesta comunidade, o dispositivo da sexualidade está conjugado a inúmeras atividades cotidianas, a exemplo do oleiro experiente que precisa abster-se de relações sexuais na noite anterior ao processo de feitura dos potes, haja vista que, conforme as crenças azandianas, “a abstenção sexual é um pré-requisito para que os potes não se quebrem e que o trabalho do oleiro seja bem-sucedido” (GEERTZ, 1997, p. 119).

Relação análoga encontramos em um trecho da narrativa-base *Antônia Cudefacho*. Em perspectiva semelhante, ela evidencia as práticas culturais na região também mediada por discursos que cerceiam o comportamento do indivíduo. “- Onde já se viu quebrar tanta louça? Escuta aquele, onde tu dormiu com esta tua mão?” (LARÊDO, 2006, p. 154). Essa prática discursiva é, normalmente, usada como argumento para o contexto em que alguém quebra louças sem causa aparente, ou seja, alguém que quebra as louças por descuido, certamente dormiu com as mãos sobre as suas partes íntimas ou tocando-as propositalmente. Logo, deduz-se que não se pode tocar as partes íntimas porque isso leva ao infortúnio de quebrar as louças, tal qual aparece nas relações de trabalho do povo azandiano, denotando-se, assim, o cerceamento das condutas atreladas à sexualidade.

Percebe-se que nesta comunidade, a sexualidade, bem como a repressão feita a ela, é também regida pelas relações de trabalho, assim como também ocorreu nas sociedades modernas por ocasião do capitalismo. Então, Foucault (2015, p. 10) assevera: “o sexo é reprimido com tanto rigor, é por ser incompatível com uma colocação no trabalho, geral e intensa; na época em que se explora sistematicamente a força de trabalho”. O autor ratifica que o aparelho estatal e o capital visavam a repressão da sexualidade de modo a poupar energia da mão de obra trabalhadora e, assim, intensificar o sistema de produção ou a produção do capital.

A sexualidade rege inúmeras práticas do povo azandiano, inclusive, também denota a relação estabelecida entre sexualidade *versus* crença e misticismo a partir da interseção de doenças e infortúnios variados. Para eles, lepra pode ser consequência de incesto na família.

³³ Comunidade africana pesquisada por Evans-Pritchard.

Além disso, a evidência de um suposto adultério praticado pela esposa pode provocar a morte de um homem durante as atividades de caça ou nos confrontos. Por isso, “o homem se for sensato pede à esposa que confesse o nome de seus amantes” (GEERTZ, 1997, p. 120). Percebemos, com isso, quão impregnada de ideologias e simbolismo está a sexualidade dentro das práticas culturais desde os povos mais primitivos ou tradicionais até às sociedades mais organizadas.

Além disso, uma questão de gênero apresenta-se em meio a esse cenário de sexualidade na organização social do povo azandiano e leva-nos a pensar sobre a condição da mulher. Os infortúnios cabíveis aos homens em decorrência de infidelidade conjugal são igualmente válidos às mulheres? Haveria um julgamento próprio a aquele que em prática de adultério coloca em risco a vida da esposa tal como ocorre se o fato proceder em relação ao marido? Haveria sequer a possível existência desse tipo de risco em relação à mulher, ou a vida dela não é gerida por esse sistema de crenças? Nessas relações, conjuga-se a “teoria das duas morais” que Rago (2008) discute. Segundo a autora, “é uma concepção que justifica a repressão concentrada sobre a mulher, enquanto o homem é totalmente desresponsabilizado” (p. 142). Na cultura azandiana, a mulher é posta sob suspeita de cometer adultério enquanto o homem é isento do ato extraconjugal. Uma situação bastante similar ao que ocorre em diversas culturas e sociedades, inclusive a que estamos inseridos. Embora a cultura azandiana seja singular, primitiva e específica de outro continente, ela possui muitos aspectos parecidos com os quais vivenciamos. Sendo assim, podemos, a partir dela, estabelecer relações de convergências e diferenças com o que se apresenta em nossa sociedade.

Com isso, as teias discursivas e simbólicas enviesadas pela linguagem e pela cultura levam-nos a pensar esses tabus e cerceamentos, problematizá-los e desconstruí-los ao possibilitarmos abertura para outras formas menos díspares de conceber a sexualidade e as relações de gênero. Busquei dialogar com alguns aspectos da comunidade azandiana para propor uma analítica sobre como se dá o comportamento sociocultural que rodeiam a sexualidade vislumbrada por outros modos e organizações sociais diferentes da nossa concepção de sociedade e dos aspectos culturais que imperam sobre ela. Ainda assim, tendo as diferenças que se apresentam em cada uma, percebemos vários conflitos que emanam das tramas da sexualidade e que não são tão diferentes das quais vivenciamos em tempos atuais. As tramas vivenciadas pelo povo azandiano constituem relações muito próximas a nós, mesmo que temporal e geograficamente distantes. Além do mais, percebe-se que a relação de poder entre os gêneros constitui-se intensa e se dá por sistemas de dominação unilateral nos mais variados locais e arranjos sociais.

6. PROSTITUIÇÃO, SEXUALIDADE E CÓDIGOS NORMATIVOS: TRANSITANDO PELAS MICROPOLÍTICAS.

“Estou na vida porque gosto de sexo e também não conseguiria o que consegui tendo outra atividade, mas sei que para a sociedade sou apenas uma mulher que não presta. Pensar diferente disso é lutar contra os moinhos como Dom Quixote”. (Gabriela Leite, 2009).

Nesta sessão, abordaremos os códigos normativos em tempos passados que regiam a prostituição e a sexualidade libertina e que conformavam o corpo feminino dentro de determinados padrões morais, bem como analisaremos como se deu tal construção histórico-social e discursiva. Faremos isso por meio de um cruzamento entre três modos de viver a prostituição: a prostituta feminista e ativista Gabriela Leite como protagonista de lutas e dilemas entre desejo e profissão, que também representa uma liderança nacional para o movimento das prostitutas; Lourdes Barreto, parceira de Gabriela Leite, tanto de zona quanto de ativismo em prol da mesma causa. Possui iguais predicados e constitui uma importante liderança no estado do Pará; por fim, Antônia Cudéfacho, com suas tramas de sexualidade e transgressões vividas em uma pacata cidade interiorana, Cametá. Instigadora de agitações que constituem um *devir-mulher* nos deslocamentos das micropolíticas da sexualidade.

A colocação discursiva de Gabriela Leite³⁴ que inicia esta seção é bastante significativa para analisarmos como se dá a constituição social em torno da sexualidade feminina. Esta que tem sido duramente subestimada e silenciada pela sociedade, tal qual tantas outras que compõem o acervo de categorias minoritárias excluídas. Gabriela rompe os tabus instituídos, ao afirmar que a prostituição foi uma escolha pessoal e não a reverberação da falta de opção, determinismo ou vitimização do sistema. Teve consciência do posicionamento social a respeito das suas escolhas e empenhou um histórico de lutas pela desconstrução dessa visão fantasmagórica ainda tão arraigada que assombra a sociedade e seus modos de se relacionar perante a liberdade do sexo. Desse modo, a sua subjetividade nos lança a enveredar por outros pontos de vista, outras formas de conceber a sexualidade para além dos preconceitos e determinismos que se apresentam fortemente nas esferas sociais.

³⁴ Gabriela Leite nasceu em 1951, procedente de uma família de classe média. Estudava Sociologia na USP-SP, mas não concluiu o curso. Nos dizeres de Rago (2013), provocou a sua própria revolução sexual, pois, aos 22 anos, abandonou seu curso de sociologia e iniciou a vida de prostituição. Em 1979 lidera e organiza o “primeiro Movimento das Prostitutas” junto a Lourdes Barreto. Posteriormente, engajada no movimento pelos direitos das prostitutas, funda a ONG DAVIDA.

Como vimos, a prostituição, assim como a sexualidade feminina em sua totalidade, foi ao longo da história, regida por inúmeros códigos de conduta, silenciamento e repressão. Rago (2008) evidencia que, nas primeiras décadas do século XX, a prostituta era constantemente vigiada pelos sujeitos de controle institucionalizado, representados pela “delegacia de costumes”, os quais primavam pela civilidade e pelos princípios de moralidade, além de controlar as ditas “classes perigosas”, pois, acreditava-se que por meio desse controle podia-se reduzir as mazelas sociais, dentre elas, a prostituição – fato social que vinha ganhando cada vez mais expressividade com o processo de urbanização do país. Dada a consequente consolidação do sistema capitalista e do desenvolvimento industrial, abriu-se, também, espaço para a comercialização do prazer.

Entretanto, a entrada em cena da prostituta na sociedade não estava apenas ligada a esses fatores, embora estes tenham sido de considerável relevância para a disseminação de tais personagens nesse cenário. Esses fatores foram somados a uma política de conservação da moralidade que percorreu a sociedade por dois séculos, como reitera Foucault. A mulher comum (“direita”, de família) era criada para o casamento e para a constituição familiar, dentro de um modelo que forjava a mulher “sem estereótipo” que emerge para inserir-se no “dispositivo da aliança” já mencionado em sessão anterior. O recato e a moral eram cada vez mais engessados. Os casamentos passaram a ser arranjados pela família dos jovens e estavam atrelados às relações econômicas e às convenções sociais. A conservação da virgindade era a garantia de acesso ao casamento. As necessidades sexuais do homem – já que a mulher não tinha o direito e muito menos a liberdade de desfrutar essas luxúrias – eram sanadas de uma forma que não ameaçasse a integridade moral das moças direitas.

Em meio a esse contexto, a prostituta passou a ser vista como “necessária assim como o adultério” para o bom funcionamento do casamento por interesse, conforme menciona Mary Del Priore (2011, p. 83). A autora também afirma que a prostituição se dissemina no início do século XIX, também como consequência do processo imigratório que fora intensificado nesse período em várias regiões do Brasil, sobretudo nas capitais em vias de desenvolvimento econômico. Como os papéis dos sujeitos eram muito bem demarcados na sociedade, as atividades de interação social configuravam-se bem definidas conforme a disposição do gênero que apresentava. Por exemplo, à mulher, foi destinado o ambiente doméstico e junto a isso todas as dimensões desse espaço encerraram-na à condição familiar como protetora e responsável pelo bem-estar da família. Dessa forma, a mulher era ensinada a ser a cuidadora dos afazeres domésticos, dos filhos, do marido e a ser religiosa, haja vista que deveria

sociabilizar-se com/nas atividades da igreja. Dentro dessa linha de pensamento, tais valores também foram repassados às gerações posteriores e se consolidam no processo de educação das crianças, fortalecendo, assim, a concepção patriarcal ao longo das gerações, apoiadas pela moralidade pregada tanto na família como na igreja.

Por outro lado, ao homem fora atribuído o espaço do poder, das negociações, das decisões e das relações que transitam exteriores à ambientação familiar. Sendo assim, “os homens são mais valorizados socialmente porque se ocupam de uma esfera social relacionada ao poder e à autoridade” (MEINERZ *apud* CARVALHO, 2012, p. 50). Logo, o homem desempenha o papel de provedor econômico do lar, detém os espaços das relações de poder pelo trabalho e desfruta da sociabilidade do lazer e do prazer nos bordéis, tendo a seu favor a permissividade “naturalizada” para as mais variadas práticas de cunho promíscuo: erotismo, sedução, extravagâncias e uso dos prazeres. Permissividades estas pactuadas ou mantidas às vistas grossas dentro dos espaços fortuitos e ambigualmente repudiadas ou silenciadas fora dele.

Em se tratando de épocas passadas, especialmente no século XIX, dentro dessa mesma dinâmica ambígua de silenciamento estavam encerradas as prostitutas, haja vista que fora desse espaço ficavam condicionadas à invisibilidade da sociedade e dentro deles eram protagonistas de sensualidade, desejo e cobiça dos homens solteiros e casados de todas as classes sociais. Este é um modo de vida que possui várias vertentes. Todavia, Rago (2008, p. 27) defende que “a prostituição foi vivenciada como linha de fuga da constelação familiar, da disciplina do trabalho, dos códigos normativos convencionais: lugar da desterritorialização intensiva e da constituição de novos territórios do desejo”.

Avesso a esse modo de vida transgressor, havia a mulher normalizada. Del Priore (2011) aponta que a mulher casada se vestia de preto e não devia mais se preocupar com a aparência, atitude indecorosa para ela. Pois, o contrário a caracterizaria como uma mulher “vadia”. Assim, com a duplicidade de sentidos atribuídos: ociosa, preguiçosa, mas também, imoral, desonrada etc. Possivelmente, vem desses comportamentos e modos de pensar, a origem de uma fala muito comum ao universo dos mais idosos de nossa cidade: “você já arrumou o que tinha que arrumar”. Fala normalmente proferida a outras mulheres, com o intuito de justificar o fato de encontrar-se frequentemente desarrumada ou descuidada após o casamento. Ou ainda, para abster-la da preocupação com o cuidado de si, já que, segundo esse modo de pensar, a mulher honesta ao ser casada deve renunciar ao cuidado pessoal, pois se ocuparia doravante com os cuidados familiares. O oposto disso representa desleixo com as

atribuições impostas. Como se a mulher tivesse que se arrumar unicamente para atrair um marido ou agradar ao homem. Discurso que reitera os valores patriarcais a que somos condicionados (as) há muito tempo e que perduram até hoje.

Por outro lado, a prostituta do século XIX do alto meretrício, mostrava-se sempre excessivamente arrumada se comparada à sobriedade das “senhoras casadas”. Roupas ajustadas à silhueta e de cores quentes, decotes em excesso, comprimentos reduzidos, quando a sociedade prezava o estereótipo da mulher normalizada com vestimentas que cobriam ao máximo o corpo feminino docilizado pelas convenções de moralidade. O erotismo e a sedução cumpriam a lógica do saber referente à sexualidade nos entremeios da “*ars erótica*”. Comparando-se à narrativa literária de Larêdo, “a mulherada da Vila Japiim se preparava, passava estrato, se penteava, outras no batom, outras ajeitavam combinação” (LARÊDO, 2006, p. 47). O autor continua mais adiante: “o rastro de mistério era de Antônia com o corpo afraganciado, tangerina, gengibre, japana, oriza” (p. 84). Não que a vila Japiim representasse uma zona de alto meretrício na cidade, mas o autor se encarrega de ficcionalizar um imaginário regionalizado de aromas e afrodisia para levar o leitor a criar uma representação simbólica dessa “*ars erótica*” amazônida.

Na contramão desse imaginário, possivelmente tenha surgido outro discurso que tenta desqualificar a figura da mulher sem estereótipo ao associá-la de forma pejorativa à prostituta. Entretanto, é uma fala que se tornou normalizada na boca do povo cametaense: “fulana está parece penteadeira de puta”. Discurso em que a metáfora/comparação reitera o estigma entre a figura de uma mulher excessivamente arrumada à penteadeira de uma meretriz, que também, segundo esse pensamento, supostamente contém cosméticos em excesso utilizados para realçar a beleza e revelar-se atraente durante a preparação condicionada ao exercício de uma sexualidade latente e de sensualidade afluada. A finalidade desse excesso e preparação promoveram um discurso que reitera um estigma social, além de consolidar o pressuposto discursivo analisado acima de que uma mulher casada ou “de família” não deve se preocupar com a aparência, não deve se arrumar excessivamente para não parecer uma penteadeira de puta, para não ser comparada a uma puta. Logo, esse discurso de ordem machista não é profanado apenas por homens, mas naturalizado entre as mulheres e, muitas vezes, utilizado contra elas próprias.

Deparamo-nos a pensar sobre como e onde nascem alguns desses discursos, ditos populares que acabam sendo internalizados na cultura de um povo. Levando-nos a pensar todo o histórico dessa problemática de ordem político-social. Frequentemente, são expressões

que ofendem, que marcam, que violentam, que atingem profundamente “o outro”. Falas, brincadeiras e piadas que provocam os risos e a ridicularização de determinadas categorias e grupos que vêm sendo historicamente marginalizados. Juízos que perduram e subjazem às relações hegemônicas de poder. Assim, temos cunhado a figura desse “outro” como anormal, indesejável e até desprezível. Não raro, o fazemos de forma inconsciente e acabamos propagando-os, ao longo das gerações, sem nos atentarmos ao conjunto simbólico que neles está impregnado, criando-se, assim, um viés de sobreposição de categorias e relativizando-as de formas hierarquizadas. Logo, é no sentido de problematizar esses discursos em âmbito educacional e social que os trago para a discussão. Acerca disso, Preciado (2014, p. 27) adverte-nos que é necessário mais do que “substituir certos termos por outros, [...] mas sim de modificar as posições de enunciação”.

A seguir, trago uma imagem presente no filme de Bodanzky – *Iracema, uma transa Amazônica* (1976), para demonstrar o contexto em que está imerso o discurso de “estar parecendo penteadeira de puta”. Ao ver essa imagem, criou-se em mim um estranhamento de ordem instantânea que me reportou ao discurso acima descrito. A imagem também merece destaque já que ilustra um quarto de pensão muito parecido com o ambiente interno da Vila Japiim, tal como lembram seu Kaká e dona Ceci em nossas conversas evidenciadas ao longo do texto. Além disso, observamos o modesto santuário improvisado na mesinha de Iracema, denotando sua religiosidade e devoção a São Benedito. O que também nos remete à religiosidade e a fé de Antônia Cudéfacho.

Figura 7: Foto da personagem Iracema e sua mesinha/penteadeira “de puta”



Fonte: Dias Júnior, 2014, p. 166.

Para nós, soa de maneira natural olhar a penteadeira/mesinha da prostituta Iracema na imagem acima e não nos provocar estranheza o fato de estar repleta de cosméticos, pois a maioria das mulheres também possui tantos quantos nos dias de hoje ou muitos mais, o que é naturalmente aceitável. Entretanto, em contextos passados, isto não parecia comum. Era atributo da mulher da vida, pois, vale reforçar que conforme as descrições de Del Priore (2011), a mulher dita honesta, não devia se preocupar com as aparências. Também não devia incitar os desejos libidinais. Não podia pensar em sexo. Não deveria sentir desejo nem prazer. Estava subordinada à passividade dos desejos masculinos e à procriação. Ou seja, a mulher honesta estava condicionada a viver sob as égides do recato constante. A ordem era conter suas emoções e seus desejos. Rago (2008) acrescenta que o contrário disso pressupunha distúrbio ou a classificação como degenerada.

No decurso histórico, a figura da prostituta foi constituída no imaginário social pelo viés do estigma e da reificação. Era “votada à miséria e a morte precoce (...). A mulher que se deixasse conduzir pelos excessos, guiar por suas necessidades, só podia terminar na sarjeta, espreitada pela doença e a miséria profunda” (DEL PRIORE, 2011, p. 89). Esse imaginário

foi se disseminando em todas as vertentes e âmbitos sociais. Não é à toa que as figuras femininas que aderiram à liberdade sexual ou a algumas experimentações, sobretudo, no que tange ao modo de vida pertinente à prostituição, ao serem apresentadas como personagens de enredos e romances pela literatura detinham fim trágico como forma de punição ou redenção pela vida desregrada que levavam, tal como corrobora a autora no excerto acima.

Acerca dessas narrativas literárias, cabe destaque às personagens: Lúcia em *Lucíola* de José de Alencar; Luísa em *O primo Basílio* de Eça de Queirós; Emma Bovary em *Madame Bovary* de Gustave Flaubert; e Antônia Carvalho em *Antônia Cudefacho* de Salomão Larêdo, dentre outras. Tais exemplos serviam/servem à sociedade como modelo para disciplinar o comportamento e a sexualidade feminina. Ao passo que, muitos personagens masculinos que aparecem em vários livros com comportamentos transgressores não têm a mesma apresentação ou fim trágico empreendido à mulher. Logo, “construir masculinamente a identidade da prostituta significou silenciá-la e estigmatizá-la”. (RAGO, 2008, p. 23). O destino reservado às mulheres transgressoras não seria diferente daquele acometido à anti-heroína que desencadeou as linhas dessa trama. Dessa forma, o autor revela-nos que:

Com a bebedeira diária e diariamente levando porrada da polícia [...] é que gravemente adoeceu e passou boa temporada em Belém no Hospital João de Barros Barreto. Ficou boazinha da tuberculose e voltou à pândega em Cameté e bebia dia e noite e cantava e cantando, morreu. (LARÊDO, 2006, p. 194-195).

Antônia Cudefacho também parece ter sido acometida pelos males da miséria humana, conforme desenha a narrativa. Entretanto, seu nome foi inscrito nas tramas, na memória e na história de Cameté a contragosto de muitos. Esse imaginário reificado acerca da sexualidade feminina, do seu corpo e, conseqüentemente, em torno da prostituição se fortalecia cada vez mais nos discursos familiares, religiosos, em personagens da literatura, assim como, nos mais variados artigos de revistas e jornais de grande circulação da época, final do século XIX, início do século XX, haja vista que a cultura da leitura adentrava os recintos da nova sociedade que se formava – a burguesa. Uma força-tarefa da moral se montava na tentativa de conter os impactos que os comportamentos desviantes, a prostituição e a presença da mulher pública causava na sociedade. A mulher de “mau-comportamento” disseminava-se vertiginosamente por entre as ruas, esquinas, sobrados, pensões e casarões das cidades de todo o país, muitas delas estrangeiras, outras vindas do interior do Brasil, em busca de oportunidades.

Diante desse novo cenário que se instaurava, entendia-se como necessária a aplicação de códigos de repressão moral, a fim de asseverar o controle nos espaços públicos da presença das chamadas *demi-mondaines*, meretrizes, “cocottes”³⁵, “polacas”³⁶, mulheres públicas, enfim, eram inúmeras as denominações atribuídas às prostitutas. Essa política de controle dos corpos e de presenças marginais eram igualmente estabelecidas por uma série de normas que abrangiam tanto o comportamento quanto as suas vestimentas, de modo a exercer o controle social mais efetivo sobre a controversa presença “indesejável” de tais sujeitos. Dentro dessa perspectiva, Rago (2008) elucida que

Nos espaços públicos de diversão, o regulamento propunha recato e silêncio às meretrizes pobres. Valorizava-se o ideal de mulher doméstica, contida, que não exprime suas emoções, que controla as pulsões corporais e o desejo. A prostituta era tão reificada pelos investimentos estratégicos do poder no controle de sua aparência quanto nas relações sexuais com os fregueses. O papel a ser representado era o não-papel, a não-existência, para não ser percebida pela multidão e não se destacar de outras mulheres, silenciosas como ela. [...] ela era destituída de toda espiritualidade e percebida como pura encarnação sexual. (RAGO, 2008, p. 136).

Frente a isso, como bem assevera Rago no fragmento acima, as investidas de controle passam a exercer uma tal vigilância sobre a prostituta no sentido de neutralizar a sua marcante presença na sociedade, forçando-a a exercer um “não-papel”. Desse modo, a figura da prostituta provocava incômodo social devido a uma série de fatores que iam desde o culto à transgressão da moralidade até a má influência à “mulher honesta”, quanto no que se referia a questões de saúde pública, haja vista que eram estigmatizadas também como propagadoras de doenças venéreas. Este último fator, por sua vez, acentuava ainda mais a política de controle médico-sanitarista sobre as meretrizes. Houve uma onda crescente de censura e regulamentarismo aos espaços e aos comportamentos das meretrizes, os quais cerceavam sobremaneira as suas condutas, em especial, a sua atuação nos espaços públicos.

Em Belém do Pará, por exemplo, Dias Júnior (2014)³⁷, em sua tese de doutoramento, retrata que a zona do meretrício antes tomada por muitos pontos do centro da cidade, ficou

³⁵ Segundo Del Priore (2011, p. 85-86) “estas representavam o luxo e a ostentação [...]. Ser francesa significava não necessariamente ter nascido na França, mas frequentar espaços e clientes ricos”. Constituíam as prostitutas de luxo – o alto meretrício.

³⁶ “Conforme a mesma autora, estas, substituindo mulatas e portuguesas representavam a miséria. Ser polaca significava ser produto de exportação do tráfico internacional do sexo que abastecia os prostíbulos das capitais importantes e (...) pobre”. (DEL PRIORE, loc. cit.).

³⁷ Ver DIAS JUNIOR, José do Espírito Santo. **Entre cabarés e gafeiras: um estudo das representações boêmias em Belém – 1950 – 1980** (Tese de Doutorado).

circunscrita ao “quadrilátero do amor”³⁸. Dona Lubeta conta-nos que Antônia Cudefacho também “*batalhou na Riachuelo e na General Gurjão na década de 60*” (Dona Lubeta, março de 2018), perímetros que constituíam o “quadrilátero do amor” ao qual Dias Júnior faz referência. Além da circunscrição ao referido quadrilátero, Dias Júnior demonstra que havia também o intermitente cadastro médico que obrigava as meretrizes e as donas das “pensões alegres” a efetuar o registro das profissionais do sexo.

Entretanto, a determinação empreendida não conseguia manter o controle totalmente eficaz dessas profissionais, tendo em vista que os arquivos da delegacia de costumes de Belém não registraram nem a metade das atuantes. Conforme ressalta o pesquisador, nem todas faziam esse tipo de cadastro, sobretudo, as mulheres que trabalhavam de forma autônoma às pensões e caftinas. Segundo suas pesquisas, Dias Júnior também pontua que muitas dessas meretrizes tinham medo de retaliações por parte da polícia, um dos motivos que contribuíam para a não efetuação desse cadastro. Ele também apresenta dados que apontam uma decrescente catalogação das meretrizes no decorrer dos anos posteriores, especialmente entre os anos de 1963 a 1969. Isto nos leva a pressupor que essas retaliações fossem intensas e que com a vigência da ditadura militar (dado o período apresentado – 1963 a 1969), os mecanismos de repressão atuassem no sentido de eliminar do centro da cidade essas presenças.

Como vimos acima, a figura da mulher estivera encerrada, sob muitas perspectivas, em meio às relações de poder. A prostituta era/é aquela sempre passível de suspeitas, por isso, a investidura por parte do estado sobre o controle do seu comportamento. Todavia, as relações iam se forjando entre situações controversas. Ao mesmo tempo em que se empenhavam as repressões, existiam também as concessões. Havia um jogo de interesses mútuos. Os sujeitos que exerciam a repressão também constituíam parte da clientela que usufruíam daqueles espaços e deleites.

³⁸ “‘Quadrilátero do amor’ – área que compreendia a zona do meretrício no bairro da Campina, se estendendo pelo bairro do Comércio”. (DIAS JUNIOR, 2014, p. 237). Assim, descreve o autor: “No início da década de 1920, foi publicado pela imprensa um mapa ilustrativo no qual eram exibidas as ruas que seriam destinadas ao meretrício – ou baixo meretrício, como é chamado nos dias atuais. Nele se explicitavam os planos do Estado para delimitar a dimensão dos quarteirões que seriam dedicados ao sexo comercializado na cidade de Belém, identificando as ruas que compreenderiam ao ‘quadrilátero do amor’”. [...] Com isso, o autor demonstra que “quase todas as ruas principais do bairro da Campina fariam parte da denominada ‘zona do amor’”. Além do mais, apresenta-nos um mapa-croqui de 1921 em que as ruas-limites desse quadrilátero ainda aparecem com os seus antigos nomes. “Na extensão dessas quadras existiam casas de pensão espalhadas por todo o perímetro se misturando às casas residenciais e comerciais”. (Ibidem, p. 99-100).

As meretrizes pobres eram silenciadas, as meretrizes de luxo apadrinhadas por homens de poder (coronéis, políticos, bancários, comerciantes ricos e até mesmo os empreendedores de controle e repressão). Estas, por sua vez, acabavam barganhando algumas ou muitas regalias e essa relação se configurava em uma troca de *status* social para ambos os personagens: para ele, ter sob seu domínio uma jovem, bela e sedutora mulher da corte, representava ostentação e vaidade dentre os demais, ainda mais se esta estivesse entre as mais cobiçadas nos salões; para ela, conquistar o coração de um homem rico, também lhe traria muitos benefícios, além de reforçar o seu poder de sedução, pois conquistar um homem influente e rico significaria desvelar suas altas habilidades de sedução. O poder aquisitivo do “amado” garantiria a ela muitos presentes (joias e imóveis) e uma vida mais tranquila em relação às demais. Às vezes, conquistavam alguns bens ou capital. Com isso, algumas conseguiam se desprender da rede de exploração às quais eram submetidas pelos caftens, caftinas e madames, donas das pensões em que viviam, quem sabe até fazer um bom casamento e sair da vida, ou então, fazer fortuna e tornar-se dona de pensão e salões.

Antônia Cudefacho enveredou por linhas tênues entre uma e outra concepção, ora mulher fatal, outrora vitimizada. O mundo da prostituição para Antônia era permeado de muitos contrastes, o glamour apresentado no meretrício das grandes regiões, opõe-se à exploração em vários níveis e modalidades aos quais as prostitutas eram expostas. Longe do glamour dos bordeis exaltados nos grandes centros urbanos do país, Antônia, em outra perspectiva – mais modesta, gerenciava uma rede de sociabilidade, alegria, diversão e prazeres dos homens cametaenses e de algumas mulheres que se permitiam participar dos bailes que a anfitriã promovia. Com isso, “toda a macharada, com certeza, afluiu para a Vila Japiim. Festa do santo de Antônia é imperdível” (LARÊDO, 2006, p. 65). As experiências de vida que Antônia levava permitiam-lhe alguns ou (muitos favores) dos poderosos da cidade, os quais permaneciam trancafiados no leito de intimidades e recobertos pela discrição e parceria de ambos os lados. Segundo Seu Bebê:

Ela era uma mulher simples. Tinha uma vida simples, que prostituição é uma simplicidade até hoje. Ela vivia da prostituição, das festas que ela realizava. Ela fazia aquela vendinha dela lá no porto real, mas (era) conhecida de todo mundo, alegre quando tomava uma biritinha. [...] Ela gostava de tomar uma caninha. (Seu Bebê, abril de 2017).

Ao que podemos notar, Seu Bebê menciona que Antônia tinha uma vida de simplicidade e de poucos recursos, já que a prostituição, condição sob a qual ela vivia não lhe

proporcionaria grandes fortunas. A figura da prostituta geralmente é recoberta de uma representação polarizada. Rago (2008, p. 23) afirma que essa polarização se dá porque, ao mesmo tempo em que a prostituta aparece como vítima de “condições econômicas adversas e por um destino implacável”; também, muitas vezes, é caracterizada como “a *femme fatale* [...] associada a ela para designar a cortesã poderosa e cruel”. Antônia, por outro lado, era muito amigável, embora agenciasse outras mulheres. Dona Ceci (abril de 2017) relata-nos: “*Ela tinha o aquele pra ganhar na costa das meninas. Elas vinham de Belém. Ela não usava as meninas daqui. Era só de Belém, ela ia buscar em Belém. E ficavam morando aqui com ela. Era quarto daqui, quarto dali. Não, não era menina daqui.* E Dona Lila (março de 2018) acrescenta: “*O Parijós mandava um bilhetinho pra ela dizendo qual menina ele queria. E ela ia providenciar*”.

O cenário da prostituição, com o passar do tempo, foi se reconfigurando, ao passo que os pressupostos modernizantes alcançavam as regiões do país. Segundo Dias Junior (2014), na capital do estado, na década de 60, além das pensões ou casas alegres, houve o surgimento das boates, que eram também estabelecimentos de diversão, porém, mais sofisticadas. No universo cametaense, por outro lado, este cenário ainda era um pouco mais modesto. E o bordel de Antônia Cudefacho, em Cameté, era referência em diversão para adultos, porém, apesar da pouca estrutura oferecida se comparado aos grandes centros urbanos, o ambiente era bastante movimentado e famoso na cidade. Dias Júnior (2014) afirma que o termo “cabaré”, no contexto da capital, era empregado para denominar os lugares de diversão mais humildes. Larêdo nomeia também a casa de Antônia por cabaré. As instalações da casa de Antônia, de fato, eram simples. Segundo o relato de seu Kaká, “*era uma casa de madeira, com vários quartos e um corredor grande*” (Seu Kaká, maio de 2017). E dona Ceci complementa que “*os quartos eram feitos de meia parede [...] A casa era veeelha.* (Dona Ceci, março de 2017).

Considerando os atravessamentos da polaridade repressão/transgressão em torno da prostituição, predispomos espaço para relacionar aspectos da vida de três prostitutas que, nos entremeios do meretrício, traçaram linhas intensas no território político do sexo. Gabriela Leite, prostituta brasileira que viveu em São Paulo na década de 70, foi militante em prol dos direitos das prostitutas. Conta em entrevista³⁹ concedida à Margareth Rago que a repressão policial era muito latente entre as pessoas do seu meio. Então, este foi um dos motivos que a

³⁹ A entrevista constitui o *corpus* da pesquisa de Margareth Rago intitulada “A Aventura de Contar-se: Feminismos, escrita de si e invenções da subjetividade”. Na obra, a autora narra a história de vida de sete mulheres, dentre elas, Gabriela Leite, que mudaram o percurso de suas vidas, ao não se submeterem aos padrões e aos modelos de vida a que estariam encerradas.

levou a atuar na militância em prol de sua categoria junto com Lourdes Barreto, no intuito de ajudar suas colegas de profissão a reconhecerem o direito a uma vida com mais dignidade e segurança e a lutar pela garantia desses direitos.

Desde menina dotada de uma personalidade forte, Gabriela Leite optou por uma forma de vida também transgressora, a prostituição, mas que também enfrentava muitos preconceitos e repressões. Foi assim, conforme aponta Rago (2013), que em 1979, organiza o primeiro movimento das prostitutas em resistência à repressão empenhada pelo estado contra a categoria marginalizada, haja vista que a prostituição não era tida como ilegal, entretanto, a repressão era acirrada com espancamentos, torturas, prisões e até mortes de pessoas marginalizadas que trabalhavam nas ruas. Esse movimento ganha corpo e agrega muitos colaboradores de outros setores, o que impulsionou a luta pelos direitos das categorias marginalizadas da sociedade.

Junto à Gabriela Leite, Lourdes Barreto⁴⁰ atuou na militância pelos direitos das prostitutas, assim como contra a repressão no Estado do Pará. Representa a liderança mais importante da região Norte, assim como, é também uma das pioneiras engajadas na causa da trabalhadora do sexo a nível nacional. Esta paraibana entrou na zona aos 15 anos de idade, após ter fugido de casa em decorrência de ter sofrido violência sexual por membro da família. Atuou, inicialmente, pelo Nordeste. Posteriormente, em outras regiões do Sul e Sudeste. Por fim, mudou-se para o estado do Pará. Segundo Dias Júnior (2014), Lourdes Barreto foi prostituta por mais de 50 anos. Liderou o GEMPAC (Grupo de Mulheres Prostitutas da Área Central – no Estado do Pará). Milita nas causas de legalização e condições de trabalho para as profissionais do sexo, contra a pedofilia, violência sexual e doméstica, tráfico humano etc.

Por sua vez, Antônia Carvalho, nascida em 9 de junho do ano de 1919, era filha da família Carvalho, segundo consta nas conversas com vários interlocutores, essa família possuía algum reconhecimento na cidade, porém ela se propôs a viver de forma insubmissa. Sobre a vida de Antônia, Dona Ceci explica:

A mãe dela era doutro lugar, de fora, aí a mãe dela era empregada da casa dos Carvalho. Aí ela engravidou e teve a Antônia, criou, ficou lá, criaram aí como filha. Aí o seu Vigico Carvalho que deu o sobrenome dela Antônia Carvalho, ele era o padrinho dela. Assim a dona Lalita me contava”. (Dona Ceci, abril de 2017).

⁴⁰ Lourdes Barreto nasceu em Catolé do Rocha, na Paraíba, em 22 janeiro de 1943.

Ao que consta nos relatos dos interlocutores, Antônia era filha adotiva de uma família que a cuidou, foi criada conforme os valores morais que a época estabelecia, todavia buscou um modo de viver liberto e transgressor. Dona Lila diz que *“ela virou puta porque não arrumou marido”* (DONA LILA, março de 2018). Em contrapartida, Dona Lubeta afirma que *“nunca a gente sabe qual é o motivo né, às vezes falam que é pela questão econômica, mas às vezes não é. Porque o que eu sei é que ela gostava muito de ser puta. Era uma puta pra frente mesmo, charmosa, poderosíssima”*. (DONA LUBETA, março de 2018).

No exercício do meretrício, protagonizou as ambiguidades das relações de proteção entre pessoas influentes na região, ao passo que também sofria com a repressão policial, conforme narra Larêdo:

Esmigalhados, era como estavam seus ossos naquela manhã cinzenta depois que os homens passaram. Ela não denunciou nada, nem ninguém e os caras saíram putos, mas o dia amanhecia e a tortura perpetrada findava ali, havia tempo e hora, início e fim, ordem do maioral. A ordem era recolher em silêncio enquanto o dia não nascia e ninguém via. (LARÊDO, 2006, p. 143).

Esse trecho literário nos leva a pensar em uma repressão militar aos moldes da ditadura. Em outro trecho mais adiante, o autor retoma novamente os episódios de repressão: *“Vinham as sovas e ela na suportaço, os guardas não entendiam ela não reclamar e aumentavam a pisa. E as máuseres nas mãos dos policiais bicorando a área. Moída em casa recolhida pelas companheiras, era tratada com ensalmos”* (LARÊDO, 2006, p. 149). O autor insinua que Antônia era alvo de frequentes e sucessivas sessões de repressão, dentre as quais fora agredida pelos policiais e posteriormente socorrida pelas companheiras. O que evidencia a formação de uma *“rede de solidariedade”* entre elas. As redes de solidariedade vivenciadas por Antônia Cudefacho e suas companheiras configuravam-se basicamente na ajuda mútua entre elas, criando-se um círculo de autoproteção e cuidados empenhados às posteriores agressões sofridas, fossem em relação ao enfrentamento à repressão policial ou em relação aos seus parceiros/clientes.

Dessas *“redes de solidariedade”* partilhadas em variados lugares do país, é que foram impulsionadas as lutas políticas organizadas para combater a repressão contra a categoria das prostitutas. Dias Júnior elucidada em seus estudos que

A repressão vivida nos anos setenta e as sociabilidades internas existentes no meretrício levaram essas mulheres a se organizarem na luta pela sobrevivência e pela aquisição de direitos, resistindo à dura repressão dos governos militares e

criando redes de solidariedade para lutar contra a exploração excessiva de donas e donos de bordéis e casas de pensão. (DIAS JÚNIOR, 2013, p. 163).

Tal organização política vai além da luta contra a exploração dos castens e donos (as) de bordéis. É uma luta que se forjou também contra a repressão à moralidade. Uma luta pelo reconhecimento da categoria enquanto classe, pela aquisição e ampliação de direitos sociais, civis e políticos. Constituiu-se em uma soma de lutas que impulsionaram as resistências para sair da invisibilidade e da zona de exclusão às quais estiveram condicionadas, tendo como parâmetro o reconhecimento da identidade de uma categoria por meio da diferença. Uma das formas mais evidentes de Antônia manifestar atuação nas redes de solidariedades consistia em fazer uso de algum tipo de influência política para ajudar outros sujeitos marginalizados, quiçá, desamparados social e economicamente, cujos direitos também lhes eram negados.

Recorrendo à concepção de Rago (2008, p. 27), diria que a partir de Gabriela Leite, Lourdes Barreto e Antônia Cudefacho, “a prostituição foi vivenciada como linha de fuga da constelação familiar, da disciplina do trabalho, dos códigos normativos convencionais: lugar da desterritorialização intensiva e da constituição de novos territórios do desejo”. Vivenciar a prostituição não deixa de ser uma forma em que o sujeito envolvido emancipa o corpo dos códigos e regras sociais, pois insurge às normas biopolíticas de poder e adquire autonomia sobre o seu corpo, tendo em vista que a prostituição promove a dinamicidade do sexo e desprivatiza-o enquanto prática erótica comercializável, uma vez que rompe os preceitos da relação monogâmica estabelecida socialmente, “é um espaço de libertação física e moral da mulher, linha de fuga por onde é possível constituir novos territórios afetivos e dar vazão aos seus instintos libidinais reprimidos na vida conjugal ou fora desta” (RAGO, 2008, p. 248).

7. OS LIMITES DO PUDOR

Esta sessão discorre sobre a constituição de elementos que definiram os limites do pudor na cidade de Cameté ao mapear a demarcação dos territórios geográficos do prazer e a relação moral entre o transitar e o não transitar por entre esses espaços que, para alguns eram permissivos, enquanto para outros se configuravam proibidos, assim como, o controle social exercido pelos “micropoderes” que regiam o comportamento dos sujeitos desta sociedade.

Os espaços são demarcados em todos os âmbitos, sejam eles geográficos, sociais, culturais, econômicos, ou ainda, a demarcação espacial que se referem às relações pessoais, familiares, de trabalho ou de gênero. Relações que envolvem o embate de poderes sejam elas regidas pela “governabilidade” ou pelos “micropoderes”. Os animais demarcam seus espaços, comunidades primitivas demarcam seus espaços, assim como, as relações que se tecem dentro dela, sujeitos demarcam seus espaços, as relações afetivas, amorosas são igualmente demarcadas. Todas as relações que se forjam em sociedade são claramente demarcadas geograficamente ou de forma ideológica. Ou ainda, pelas duas formas simultaneamente para evidenciar as relações de poderes na sociedade. As relações de gênero são também fortemente demarcadas. Estas foram se consolidando dentro de uma incisiva teia de poder definida e apoiada por vários organismos, sujeitos e instituições ao longo da história.

Simone de Beauvoir (2009) define que a ascensão do patriarcalismo restringiu a interação da mulher na sociedade e desencadeou a opressão feminina. Com isso, disseminou-se a teoria da dupla moral, em que o homem pode tudo, mas à mulher não é concedida a mesma permissão, pois o homem, grosso modo, representa o mantenedor da família. Uma relação social que se conjuga à economia familiar e vice-versa. Porém, a autora chama a atenção para o fato de que a igualdade entre os gêneros poderá ser restituída uma vez que a mulher adentre a atividade pública, ouse transgredir os espaços de sociabilidade habitados pelo masculino e participe das relações de poder que se conjugam nesses espaços.

A disseminação dos parâmetros burgueses traçou um perfil do “ser mulher” fortemente normalizada que foi se configurando por todas as camadas da sociedade. Inicialmente pelas mais abastadas. Em seguida, alastrou-se pelas subalternizadas de forma progressiva. Rago (2008) evidencia que, frente a isso, fora criado em torno da mulher uma “representação assexuada”. Com isso, a mulher teria seus desejos libidinais cerceados pelas vontades masculinas. Seus comportamentos ficariam condicionados ao modelo de família

patriarcal. Assim, o patriarcado foi traçando linhas cada vez mais intensas de opressão à condição feminina.

Contraditoriamente, o auge de ascensão burguesa também proporcionou um modo de vida mais agitado à figura feminina. A industrialização e as conseqüentes modernidades ao reconfigurarem os espaços urbanos promoveram algumas formas de sociabilidade e de “pequenos prazeres” que trariam a mulher à cena dos cafés, cinemas, mercados, etc., pois até então, estavam sempre confinadas ao enclausuramento das residências ou das igrejas. Pensando nisso, Rago corrobora:

Por mais que se esforce para confiná-la na esfera da vida privada, ela ganha maior visibilidade no espaço urbano [...], alguns traços do movimento socioeconômico e cultural desloca a mulher do interior das propriedades rurais para uma ambígua forma de participação no mundo público. (RAGO, 2008, p. 59).

Claro que “tantas regalias” eram muito bem controladas pela presença masculina. Logo, ao mesmo tempo em que as novas configurações sociais burguesas davam abertura à figura da mulher ao concedê-las transitar pelos espaços urbanos – desde que em companhia de um homem da família: pai, irmão ou marido; conforme demarca Rago (2008) – também, por outro lado, esse modo de organização era conjugado a uma educação mais voltada à aquisição de valores que primavam pelo casamento e pela constituição familiar. E essa configuração também se instaurava ainda mais incisiva à concepção de pecado e, conseqüentemente, acentuava a formação e a disseminação dos discursos moralistas, especialmente, no que se referia à interdição feminina.

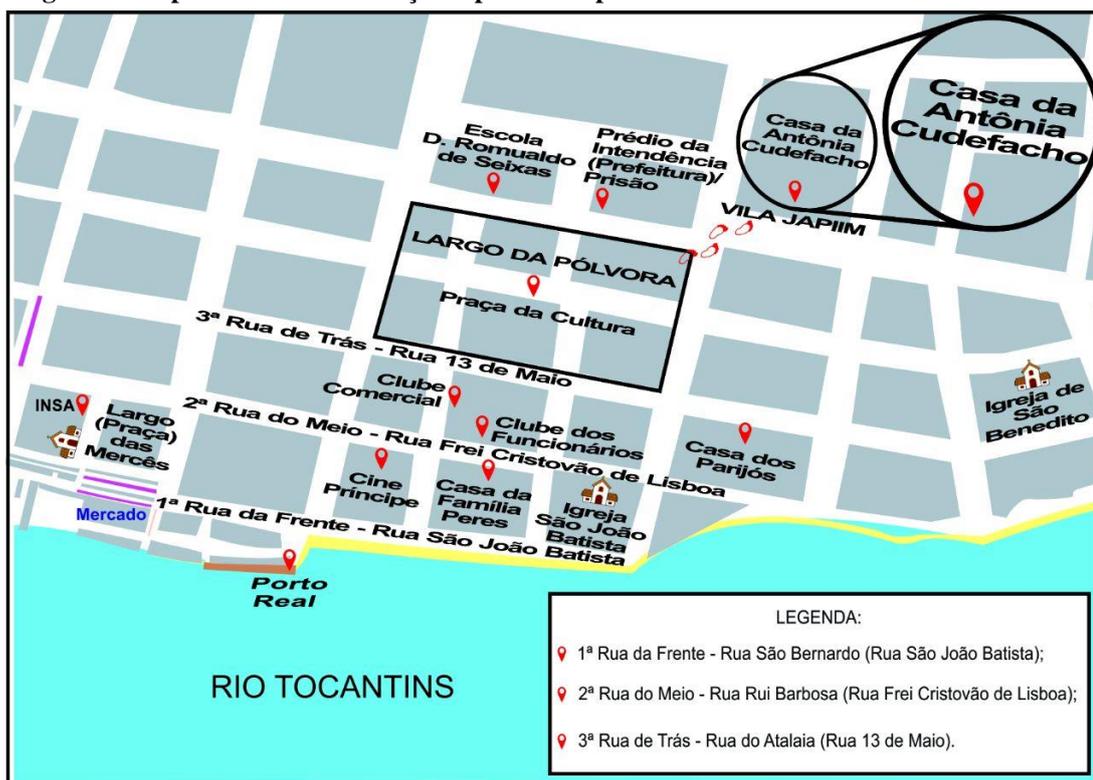
Em relação à sexualidade não seria diferente, uma vez que essa demarcação transita e entrecruza-se por cada um desses âmbitos, criando um todo complexo, já que a sexualidade para Foucault é uma “construção social”. Ao pensarmos nessas demarcações que se sobrepõem na sociedade e, principalmente, no que diz respeito à sexualidade, enveredamos pelos limites que tecem a construção do pudor perante a sociedade. O fenômeno da prostituição, em especial, foi alvo de uma demarcação de cunho moralizante que transpassou os limites geográficos.

Sendo assim, Rago (2008) ressalta que nos grandes centros urbanos, as zonas de prostituição foram distribuídas em dois grandes grupos: o alto meretrício e o baixo meretrício. Essa distribuição acontecia em decorrência, dentre outros fatores, da procedência das atuantes nesse cenário. Tal como ocorria com as cocotes e as polacas já mencionadas na sessão anterior. Cabe reforçar também que Dias Júnior (2014) evidencia uma zona de prostituição no

centro de Belém do Pará, que fora circunscrita a um espaço denominado “quadrilátero do amor”. Essas demarcações limitavam a atividade de prostituição a determinados espaços, de modo a conter a sua atuação nos espaços públicos da capital.

Os limites territoriais do município de Cametá também eram fortemente demarcados pelos espaços que configuravam os limites do pudor. Essa “geografia do prazer” (RAGO, 2008 p. 47) obedecia aos códigos de uma “sociedade de controle”. Cametá, naquele contexto da década de 50, possuía um limite territorial ainda muito reduzido. Conforme os relatos de seu Bebê (abril de 2017), “possuía apenas três ruas. A rua da frente, a rua do meio e a rua de trás”, o que corresponderia hoje à Rua São João Batista e arredores. A seguir, veremos um mapa geográfico elaborado por pistas de descrição oral para a configuração espacial da cidade de Cametá à época de 1950.

Figura 8: Mapa relativo à localização espacial das primeiras ruas de Cametá da década de 50.

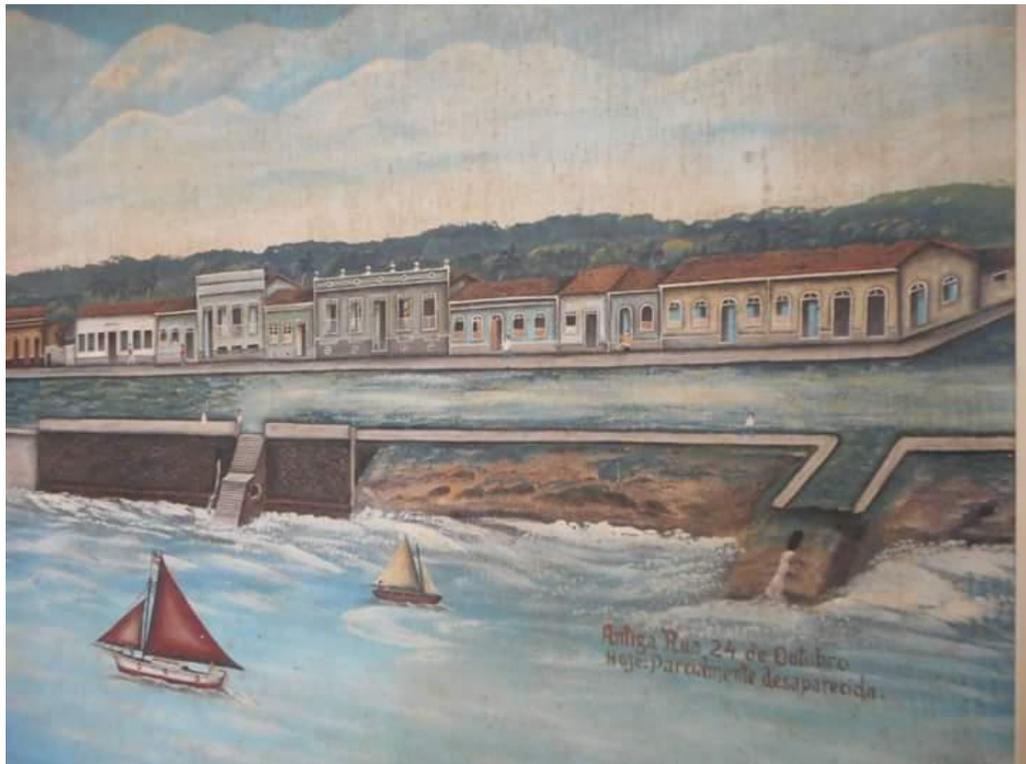


Fonte: Interlocutores da pesquisa – Produção artística: Ivanei Batista.

O senhor Faguinho (janeiro de 2018) esclarece melhor esse mapeamento da cidade. Segundo ele, a Rua da Frente, posteriormente foi chamada de Rua São Bernardo e em seguida Rua São João Batista. A Rua do Meio passou a se chamar Rua Rui Barbosa e hoje é a que corresponde à Rua Frei Cristóvão de Lisboa. A Rua de Trás, foi renomeada como Rua do

Atalaia e hoje equivale à Rua 13 de Maio. Tais informações também são conferidas no livro *Crônicas e Memórias*⁴¹. “Uma Rua da Frente foi tomada pelas águas, devido ao fenômeno de erosão”, segundo o depoimento de seu Bebê (abril de 2017). A rua a que se reporta o interlocutor, trata-se da Rua 24 de Outubro, uma rua situada à frente da Rua São Bernardo/São João Batista e que desapareceu com o fenômeno da erosão, muito recorrente e intenso nessa região. Abaixo, temos uma imagem para visualizar a rua que enunciamos.

Figura 9: Fotografia da Pintura sobre tela da Rua 24 de Outubro em Cameté



Fonte: Página do Facebook de Flávio Gaia

As ruas apresentadas no mapa e nas fotografias, por sua vez, eram espaços de livre circulação, local de residências e comércios de famílias importantes. Por outro lado, a cidade encontrava-se em processo de expansão demográfica e as áreas periféricas emergiam naturalmente. Desse modo, a Vila Japiim era um lugar onde estava situado o bordel de Antônia Cudéfacho. Ficava em uma zona periférica, distante do centro da cidade. Segundo consta na narrativa literária de Larêdo: “Vila Japiim é longe, o carrapicho grudado na calça de linho denunciava. [...]. Aos montes, eles desciam no manto da noite, uns, lanternados, outros,

⁴¹ Este livro foi organizado por Sérgio Vitor Tamer e Sérgio Martins Tamer, respectivamente, filho e neto do escritor cametaense Vitor Tamer. O livro reúne crônicas e memórias do escritor Vitor Tamer, assim como, o texto integral do seu livro intitulado *Chão Cametaense*, que trata sobre a fundação de Cameté.

pelo rumo das inhacas [...] e quem se atrevia a passar durante o dia? – diagem, jamais” (LARÊDO, 2006, p. 34). Dona Ceci reitera que Antônia “foi a primeira moradora da Rua Japiim”. E acrescenta um ponto de referência conhecido a título de localização: “Aqui onde era o GEAN⁴², era um campo grande”. E assim, ela evidencia a pouca urbanização do local, enfatizando também que lá havia muito mato e que “tinha muito Japiim”, daí a denominação – Vila Japiim⁴³. Seu Bebê complementa: “Lá era chamado Vila Japiim, matagal. A única coisa que tinha era esse grupo Seixas aí na praça, isolado e a usina de luz aí onde é o museu. Era uma praça enorme, limpa. Na vila havia poucas casas. Era isolada com poucas residências”. (Seu Bebê, abril de 2017). A seguir temos uma fotografia que materializa as falas dos nossos colaboradores.

Figura 10: Visão panorâmica da cidade de Cametá da década de 50, 60.



Fonte: Página do Facebook de Flávio Gaia

⁴² GEAN é o antigo Ginásio Estadual Governador Alacid Nunes. Atualmente, a escola foi desativada e no prédio funcionam os polos da UAB e do IFPA. Está localizado ao lado da Prefeitura Municipal de Cametá.

⁴³ Vila Japiim remete a certa ambiguidade de significados: além de ser o nome dado ao lugarejo onde está situada a casa de Antônia Cudéfacho por se referir ao habitat de muitos pássaros dessa espécie (o japiim) que se concentravam em grande quantidade nesse local. Ao mesmo tempo, conforme consta nos costumes da nossa cultura, o japiim remete à metáfora de criar filhos concebidos fora do casamento em associação feita a partir da peculiaridade inerente à espécie desses pássaros que cuidam de vários filhotes do bando como se fossem seus, independentes de serem fruto do acasalamento das fêmeas com outros parceiros. A partir disso, criou-se uma fala pejorativa para indicar que um homem cria o filho de outro, chamando-o de japiim.

Larêdo, na narrativa literária, evidencia a lonjura do lugar. Com isso, as marcas das visitas casuais eram obstinadamente denunciadas pelo carrapicho⁴⁴ que marcavam as roupas dos transeuntes. Entretanto, essas escapadas se configuravam em visitas noturnas, pois exceder os limites da moralidade durante o dia não parecia sensato aos homens, assíduos visitantes da Vila. Frequentava-se o lugar, porém, a discrição era empenhada a ambas as partes – às moças que fixavam paradeiro na casa de Antônia e aos seus respectivos pares, que garantiam o sigilo daquelas peripécias e a discrição de sua entrada/permanência no referido local. Nos dizeres de Dona Ceci: “*eram tudo amigos, elas num falavam nada*”. Podemos elucidar que aquelas mulheres seguiam perfeitamente os princípios de pactuação social compatíveis aos códigos da prostituição daquela época, conforme elucidada Rago (2008), a de “preservar a identidade” dos frequentadores do recinto. E eles, o papel de negação e silenciamento.

Naquele tempo, os home que tinham mulher. [iam na Vila Japiim e] Elas [as esposas] não sabiam se eles entrava aqui, [ou] noutra parte. As mulhé num sabiam por que as menina não contavam. Era tudo em silêncio. Acho que era por isso que ela era assim [respeitada]. Agora não. Agora é moderno. Se teu marido tá aqui com outra. Ela [a outra] liga alô? Olha tô com teu marido. Naquele tempo, não era nada disso, tudo era amigo. Era assim, tinha amizade cá família e vivia com ele. (Dona Ceci, abril de 2017).

Dona Ceci esclarece em seu depoimento como se davam as relações com os frequentadores da casa de Antônia. Relata o sigilo no envolvimento dos casos e atribui a isso, o fato de Antônia ser respeitada tanto pelos homens da cidade quanto pelas mulheres, a quem conservava consideração e estima pelo recado cabível à “mulher honesta”. Dona Pipa (abril de 2017) rememora que “*quando elas vinham na gritaria delas e passava na frente da casa de alguém de família, ela dizia: - Olha, aqui é a casa da fulana*”. Indicando que era o momento de cessar as algazaras. A interlocutora acrescenta: “*depois que elas passavam dali, continuavam na anarquia delas*”.

Além disso, Dona Ceci também estabeleceu comparação ao cenário atual, apontando a indiscrição das moças em condição semelhante as de outrora. Dentro dessa vertente, os códigos de prostituição vêm ganhando novos contornos. Dona Ceci faz referência a moças que mantém envolvimento com homem comprometido e que não mais preza pela discrição e

⁴⁴ Uma espécie de planta comumente encontrada entre o matagal das periferias nas localidades Amazônicas, cujas frutinhas grudam nas roupas.

sigilo resguardados anteriormente. Sendo que, tais moças, segundo a sua concepção, nos dias de hoje, procuram alguma forma de denunciar à esposa a aventura entre ambos. Ela retorna ao passado mais uma vez para evidenciar outros elementos que teciam essas relações, por meio das quais conservava-se um convívio amigável com a família, ao mesmo tempo que havia o envolvimento com o homem.

Os homens mantinham pontual passagem pelos arredores da Vila Japiim, mesmo que em certas ocasiões, ficasse a ambiguidade entre a restrição e a concessão desse acesso; às mulheres honestas, era expressamente proibido transitar por essas zonas. Proibição instalada pela moralidade a qual estava circunscrita a mulher. Dessa forma, em seu depoimento, Dona Bibi assevera: *“Deus livre se agente passasse aí pra esse lado da Vila Japiim. Hum. Nem fale até. As meninas direitas não podiam nem pensar em passar perto da Vila Japiim”* (Dona Bibi, março de 2017). A interlocutora evidencia o processo rigoroso sob o qual era fundamentada a criação e a educação feminina naquele momento histórico do município de Cametá a partir de seu ponto de vista.

Seu Bebé faz o contraponto: *“Havia esse preconceito. Não era proibido passar pra lá. Era proibido as moças de primeira participar das festas dela”*. (Seu Bebé, abril de 2017). Em vistas disso, Rago (2008, p. 60) enfatiza que *“raramente as mulheres das classes abastadas saíam às ruas e só o faziam acompanhadas. Até as compras eram feitas por pajens, pois uma senhora respeitável nunca entrava numa loja”*. Logo, sair na rua desacompanhada não era bem visto, transitar pela zona do sexo era ainda mais delicado e inoportuno. No diálogo abaixo, Dona Ceci expõe a condição separatista dos espaços de sociabilidade relacionadas à condição de moralidade, pois moça direita não devia frequentar as festas em casa de mulher solteira e esses preceitos eram respeitados pela sociedade. Vejamos:

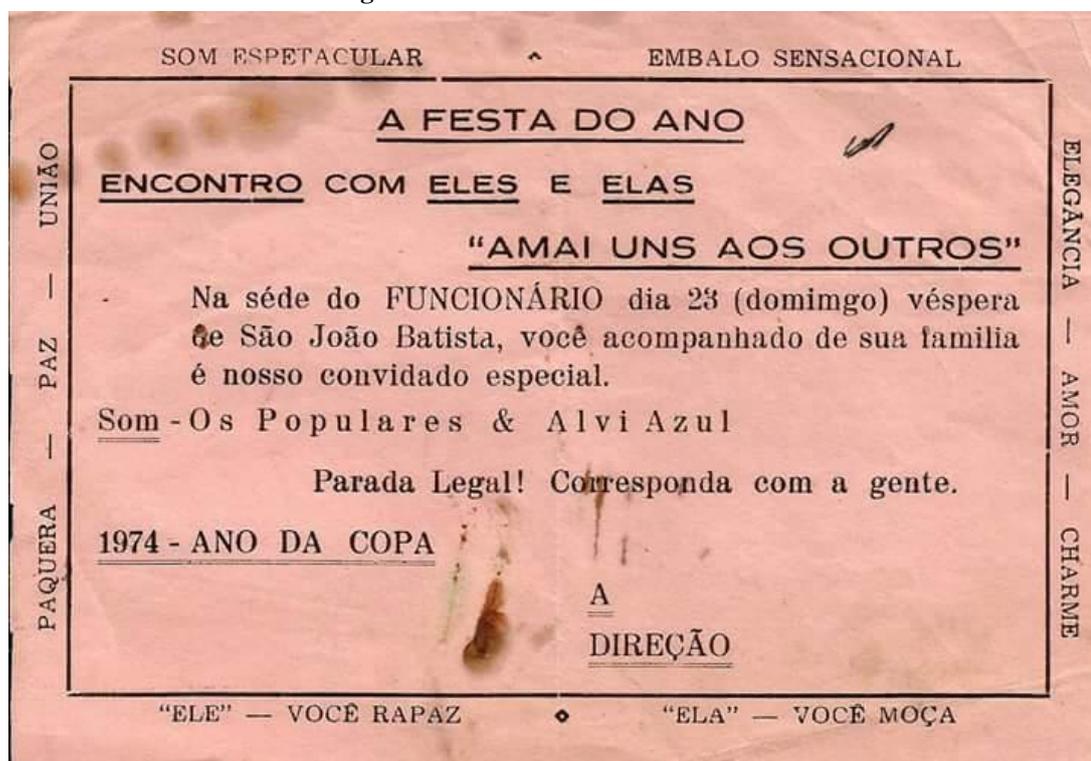
Bem defronte aqui de casa tinha festa que era do Pixantan, do seu Antônio Pixantan era assim que chamavam o nome dele. Quando dançavam lá, as moças não podiam nem passar aqui porque aqui era casa de mulher solteira. Era respeitado. Nunca falavam dela. Falavam de bem porque ela não deixava as filhas entrarem em casa. Não é como agora que a gente vê essas meninas bebendo, fazendo as coisas. (Dona Ceci, abril de 2017).

Esses espaços eram demarcados também pela composição social da cidade. Os espaços de sociabilidade eram igualmente regidos por essa dinâmica. Assim, pode-se constatar em trechos da narrativa e também no relato de seu Bebé e de outros moradores da cidade que os bailes eram definidos assim: bailes de primeira categoria; bailes de segunda

categoria e bailes de terceira categoria. Os *bailes de primeira* eram aqueles destinados às famílias mais abastadas financeiramente. Vejamos a narrativa literária: “As gente graúda, a elite, os granfinos, os pelhudos, os barão, gente avortada, a sociedade, a soçaita se divertia nos clubes das gente importante nas chamadas festas de primeira cujo convite era feito de casa em casa” (LARÊDO, 2006, p. 65).

A entrada nestes bailes era garantida por meio de convites expedidos às famílias associadas aos clubes que, por sua vez, constituíam um público bastante seletivo, regido pelo *status* social, econômico e também que comungava de valores morais. Como já fora dito anteriormente, frequentavam esses bailes as famílias mais tradicionais da cidade. Dona Chica acrescenta que “*gente negra ou pobre não entrava*”. (Dona Chica, janeiro de 2018). Os bailes eram requintados e os convidados vestiam-se em trajes finos, assim como deviam manter a ordem no interior da sede, não causar confusão e respeitar a todos os brincantes. A seguir, temos a imagem do convite de um baile tradicional de véspera da festa do padroeiro da cidade.

Figura 11: Convite do Clube dos Funcionários.



Fonte: Página do Facebook de Flávio Gaia.

No convite do “Clube dos Funcionários” sobre o tradicional baile de São João Batista, padroeiro da cidade, ocorrido em 1974, evidenciamos a injunção ao “convidado”

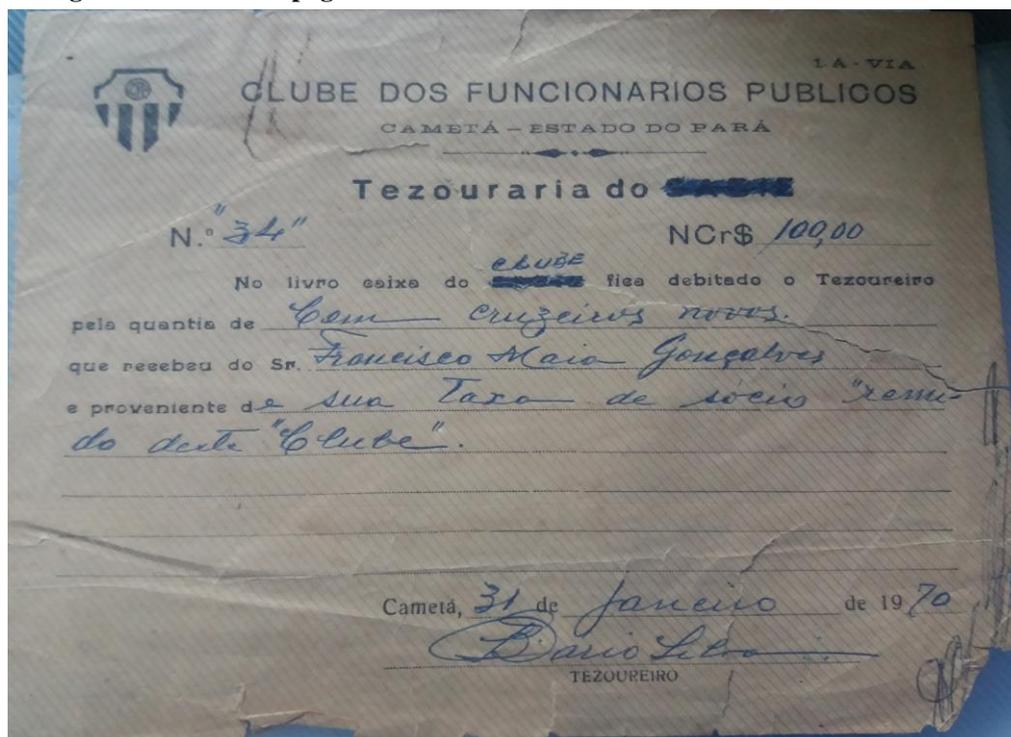
acompanhado da família, demonstrando o apreço à tradição e ao conservadorismo. No título do convite temos: “A festa do ano: Encontro com eles e elas”. Em meio a uma observação mais atenta, chama a atenção do leitor também a nota explicativa no rodapé do convite que reforça a ideia presente no título: “Ele: Você rapaz; Ela: Você moça”. Desse modo, observamos que o conservadorismo também é evidenciado pela composição binária dos gêneros (rapazes e moças). Isto nos leva a pensar que o convite deixara explícita a restrição aos sujeitos que não se enquadrassem no binarismo social dos gêneros – Homem/Mulher, para frequentar esses espaços. E que, conseqüentemente, tal condição pressuporia não ser adepto aos valores morais.

Os valores morais a que me refiro pressupunham uma estreita relação entre família e religiosidade, a partir dos seguintes dizeres grafados no convite “você acompanhado de sua família é nosso convidado especial” e no mandamento bíblico “Amai uns aos outros”. O binarismo de gênero é bem definido “Ele – você rapaz; Ela – você moça”, subentendendo-se rapaz/moça “de família”, conforme os padrões hegemônicos. Reitera-se uma noção de gênero docilizada em que ainda se cultuava a virgindade como indicadora de moralidade e permissão para frequentar esses espaços da sociedade, conforme já fora citado no episódio sobre “as moças e o baile” em sessão anterior.

No período da década de 50 aproximadamente, havia poucos clubes de festas na cidade. Dois, em especial, nos chamam a atenção: o Clube dos Funcionários e O Clube Comercial⁴⁵. Vale ressaltar que ambos eram considerados de primeira categoria. Segundo os depoimentos do Senhor Faguinho e de Dona Chica (ambos de janeiro de 2018), o Clube dos Funcionários era, como o próprio nome sugere, “*o clube dos Funcionários públicos*” e o “*Clube Comercial era o clube dos comerciantes da cidade*”. Os interlocutores acrescentam que “os sócios pagavam taxas” (mensalidades) conforme a imagem seguinte nos mostra um recibo do Clube dos Funcionários Públicos referente a janeiro de 1970, cujo valor cobrado era 100 cruzeiros novos.

⁴⁵ Clube Comercial de Educação e Beneficência (CCEB).

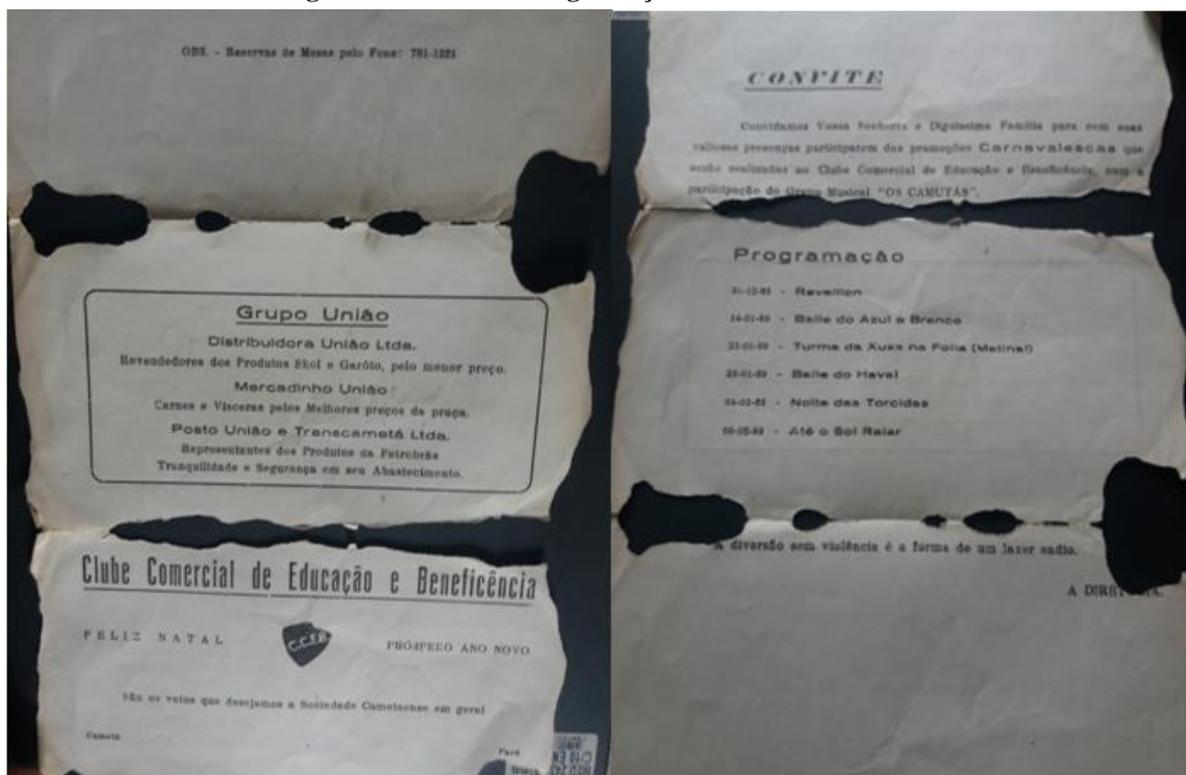
Figura 12: Recibo de pagamento da taxa de associado do Clube dos Funcionários Públicos.



Fonte: Fotografada por Regiane Neves – Acervo Flávio Gaia

O Clube Comercial era um dos realizadores dos bailes ou festas de *primeira* promovidos para a alta sociedade cametaense. Em tempos passados, era chamado de “Clube Comercial de Educação e Beneficência”, conforme denominação inscrita no cartaz da programação do ano de 1989 na imagem seguinte. A diretoria do clube costumava fazer um roteiro sobre uma programação específica que aconteceria na sede de modo a evidenciar aos seus associados e aos convidados que havia uma programação social e educativa a ser oferecida, especialmente, em datas comemorativas importantes tal como no Natal, que demarcava o *status* desfrutado por famílias de prestígio social e segmentos comerciais e políticos que frequentavam o Clube e seus eventos, como podemos observar na imagem a seguir:

Figura 13: Convite – Programação do Clube Comercial de 1989.



Fonte: Fotografada por Regiane Neves – Acervo Flávio Gaia

Os *bailes de segunda categoria* eram frequentados pelas pessoas de classe menos abastada, porém, dotadas de preceitos morais incontestáveis. Esses bailes aconteciam em residências particulares, denominadas “casas de família”, mas também eram bastante respeitosos e frequentados por moças e rapazes “de respeito”, porém sem *status* social e econômico. O convite era realizado oralmente entre os jovens ou os pais dos jovens (donos da casa em que aconteceria a festa), os quais iam pedir permissão aos chefes das demais famílias para a eventual participação dos filhos no evento. Esses bailes eram menos pomposos em relação aos de *primeira*, porém, organizados com muito respeito.

Havia, ainda, o *baile de terceira categoria* considerado popular e indecoroso, cuja anfitriã era Antônia Cudefacho e os frequentadores desses bailes eram os seus amigos, as meninas que conviviam com ela e os simpatizantes de uma boa orgia, tal como a cena da devoração antropofágica descrita por Costa (2008, p. 18): “Uma celebração por excesso. Tudo muito: música dança desejo bebida comida poesia alegria gritaria. Anarquia entornada de um caldo que é pura perdição”. Assim, eram os bailes de Antônia. Seu Bebê conta-nos que Antônia

“Fazia festas dançantes aos sábados onde várias vezes eu fui dançar. Era uma festa dançante comum, o que era proibido pela elite é que nós não deveríamos ir. Mas a gente, rapazes, sempre dava um jeito e ia lá”. Ao término dos bailes de primeira categoria, eu e outros jovens, fugíamos para a Vila Japiim. Ahhh! era uma festa muito animada”. (Seu Bebê, abril de 2017).

Seu Kaká (maio de 2017) acrescenta que *“além de muito divertida, às vezes, Antônia fazia coleta entre os brincantes para pagar o conjunto⁴⁶. E quando a banda parava a gente se arranjava com as meninas de lá, (risos)”*. Dona Pipa contesta esse arranjo geográfico dos tais limites do pudor ao afirmar que *“ia lá só pra dançar. Não tinha nada demais. Era uma festa como outra qualquer”* (Dona Pipa, abril de 2017). Parece incontestável, na visão desses interlocutores, a diversão presente nas festas que Antônia promovia. Frente a isso, conforme o depoimento de seu Bebê, não raro os homens da alta sociedade cametaense agiam socialmente de modo protocolar, ou seja, frequentavam as festas de *primeira* ou de *segunda* acompanhados da esposa, da noiva e dos próprios familiares e após o baile davam as escapadas para as festas de Antônia. Comportamento que continua se repetindo costumeiramente em situações análogas.

Nossos três interlocutores fazem suas ponderações acerca das festas promovidas na casa de Antônia. Cada um deles evidencia uma parte dos discursos que pretendiam ocultar e mais do que nos foi dito, os inter-ditos ficaram demarcados pelas expressões faciais, tom de voz e muitas memórias que talvez não conseguiram vir à tona por meio do discurso, foram reprimidos, mas que seguiram demarcados por longas pausas, cortes e momentos de introspecção.

Rago (2008, p. 96) evidencia que em São Paulo, *lócus* de sua pesquisa, “não havia, no entanto, uma rígida separação geográfica entre o universo da prostituição e o mundo da respeitabilidade burguesa. Algumas confeitarias dividiam seus horários de atendimento entre as famílias e as *demi-mondaines* (...)”. Por outro lado, em Cametá, os limites do pudor eram bem demarcados, conforme nos reportou dona Bibi no depoimento anteriormente mencionado. A própria Antônia, segundo constam em algumas conversas informais, resguardava os espaços divididos pelas linhas de pudores entre a “mulher honesta” e aquela rotulada “perdida”.

⁴⁶ Nome dado às bandas musicais, na região tocantina, naquela época. O termo continua sendo usado pelos mais idosos.

Assim, por várias vezes, Antônia ao ver uma senhora casada transitando pelos espaços da feira-livre de Cameté ou pelas baiucas dos mercados fazendo compras aconselhava-a a não adentrar àquele ambiente de intensa circulação de homens, de risadas e brincadeiras impróprias. Ela pedia que essas senhoras aguardassem nas proximidades e mostrava-se solícita a fazer as suas compras para que não estivessem expostas àquele meio. A interlocutora adverte que esses acontecimentos ocorreram em períodos mais recentes quando Antônia já estava idosa. A seguir, disponibilizamos uma imagem antiga do Mercado Municipal da cidade.

Figura 14: Vista frontal do Mercado Municipal de Cameté.



Fonte: Página do Facebook de Flávio Gaia

Como podemos perceber, pela leitura da imagem, o mercado municipal de Cameté era um espaço habitado por homens em sua maioria. Reforçando a demarcação dos espaços públicos da cidade, cujas mulheres “de família”, especialmente, da alta sociedade não poderiam frequentar. Antônia, devido a sua condição de vida, era uma das poucas mulheres que transitava pelos ambientes do mercado e da feira-livre. Sendo feirante, prostituta e cafetina, tinha livre circulação nesses lugares em que ela também fazia parte, inclusive para promover o agenciamento das meninas. No entanto, em certos casos, segundo o ponto de vista

de Dona Ceci, ela agia com prudência e moralidade em relação às meninas da cidade. Nesses termos, Dona Ceci relata em depoimento:

Ela não usava as meninas daqui. Não! Ela ia buscar as menina de Belém. Ela era assim, mas não era do mal. Eles sabiam que ela não era do mal. Ela era respeitada sabe. Ela não deixava as mocinha nem chegar perto. Parece que ela cuidava das mocinha daqui (da cidade) não deixava nem passar perto daqui. (Dona Ceci, abril de 2017).

Segundo o depoimento de Dona Ceci, Antônia também possuía certa preocupação moral no que se referia a conduta de assegurar a manutenção dos limites do pudor criados pelas convenções sociais, assim como também com os sujeitos a quem cabiam o consentimento para atravessá-los. Por isso, a interlocutora garante que esse posicionamento de Antônia a fazia respeitável aos olhos da sociedade. Então, ao ter consciência de que os espaços em que transitava eram passíveis de interdições, ela desempenhava o cuidado de resguardar que as moças honestas não adentrassem os espaços do meretrício ou pelo menos não favorecia para que o fizessem. A colaboradora preocupa-se mais uma vez em reiterar que

Ela era “assim” (mulher da vida), mas ela não era do mal. Só o que tinha era a vida dela de arrumar casal, vinha um, arrumava (pausa). – “Antônia, eu quero essa menina”. Ela arrumava, mas não daqui da cidade, era de Belém, ela ia buscar aquela mulherada de Belém. (Dona Ceci, abril de 2017).

Dona Ceci fala-nos um pouco sobre a atividade de caftinagem praticada por Antônia Cudefacho. Acerca disso, Seu Ares também faz suas considerações conforme remontam suas lembranças, acrescentando que “ela levava as meninas para oferecer nos comércios. Meninas que vinham do interior desvirginadas ou que tinham filhos. As meninas tinham preços diferentes. As meninas não falavam nada, era a Antônia que negociava tudo”. (Seu Ares, novembro de 2017). As memórias do interlocutor vêm de encontro àquelas proferidas por Dona Ceci, provocando algumas contradições quanto à procedência das moças que Antônia agenciava.

Reportando-nos a Rago (2008, p. 204), notamos que “a caftina administrava um pequeno negócio [...] mantinha um alto grau de controle sobre as ‘meninas’”. Os depoimentos de dona Ceci e de Seu Ares apontam que Antônia Cudefacho agenciava “meninas” de Belém e das ilhas cametaenses. Desse modo, promovia a imersão de várias moças aos “códigos da mundanidade” como salienta a autora. A experiência na vida como prostituta proporciona à

caftina os saberes desta prática tanto no que se refere ao agenciamento quanto aos cuidados dispensados às garotas, muitas delas iniciantes. Assim, reitera Larêdo (2006, p. 154): “acontece que Antônia era rigorosa no asseio íntimo com todas. No final do coito, deviam fazer xixi, lavar-se com sabão de cacau e aguardar pelo menos dez minutos, relaxando. [...] Mulher da vida tem que ser limpa e cheirosa”.

Os limites do pudor também eram atravessados pela ambígua relação constituída entre o sagrado e o profano, o padre e Antônia. No que se refere ao relacionamento dela com o padre, permearam muitas contradições, quiçá, interditos religiosos intensamente arraigados por relações de poderes que se forjaram nos entremeios da história e atravessaram essas tramas de vida protagonizadas por Antônia Cudefacho. Dona Pipa timidamente expressa: *“Eu ouvia falar, mas eu não sei de nada. Só sei que o padre se dava muito com ela. Ele respeitava ela. Eu ouvia falar, mas eu não vou afirmar nada”*. (Dona Pipa, abril de 2017).

Acerca dos limites do pudor e das controvérsias que perpassam a relação amorosa e sexual entre Antônia e o padre Kok, buscamos dialogar com os depoimentos dos nossos colaboradores não com o intuito de erigirmos julgamentos, e sim para promovermos uma interlocução com os discursos daqueles que viveram em determinada época, para assim, discorrermos sobre os modos de pensar e de viver circundantes a uma “geografia do amor” que se constituiu enviesada de valores, preceitos, dogmas religiosos e tabus sociais e culturais instituídos dentro da pacata cidade de Cametá no decurso da década de 50.

Além disso, a relação de Antônia e o padre também possuía outro distintivo. Contava com a presença de um terceiro envolvido, o qual o chamavam de Casadinho. Assim, configurava-se o triângulo amoroso entre o padre Kok-Antônia Cudefacho-Casadinho. Relação igualmente ambígua e contraditória como outros aspectos da sua vida. Larêdo (2006, p. 183) sinaliza: “Casadinho queria e não se enfurecia com Antônia, sabia que o seu amor era de outro, de alguém comprometido com a santa madre igreja”. Casadinho tinha conhecimento da relação entre Antônia e o padre Kok, ainda assim, nutria-lhe amor e veneração, haja vista que não a abandonava, tampouco era enganado. Vejamos outro trecho da obra.

– Mamãe nunca enganou ninguém, não faria isso com seu coração e nem com Casadinho, uma espécie de vice-líder, digamos, uma regra de três, um coringa do amor sem amar, ou dum amar sem amor, fica melhor, é mais sincero, é mais justo e mais bonito. [...] Ela soube amar! (LARÊDO, 2006, p. 183).

Por outro lado, Antônia

Saía das abluções e imediatamente entrava em oblação ao seu padre amado, doava-se toda ao sacerdote num sacerdócio de oblata em oferta piedosa até, diria, oferta melhor que essa, a carne da carne, seu filé, o melhor que podia, depois de uma noitada intensa. Oblata do amor, Antônia costurava o prazer de seu padre cosendo com as verduras da vez primeira e os temperos de quem tem milhares de horas de horas de vôo sem inibição da sua libido e em autêntica libação. Fazia daquele momento, a sua eternidade de prazer que se renovava quantas vezes quisesse e o parceiro aguentasse. (LARÊDO, 2006, p. 137-138).

No trecho narrado, Larêdo ficcionaliza a intensidade com que a relação entre os dois acontecia. O autor faz uso de recursos linguísticos que desenham uma espécie de voracidade desse “amor proibido” pelas amarras sociais. Dona Lila rememora alguns elementos que descortinam a relação:

Naquele tempo ninguém tinha bicicleta, então era novidade bicicleta na cidade. Mandaram da Holanda umas bicicletas preta que os padres andavam nela. Então, uma vez viram a bicicleta do padre no chagão da casa da Antônia. O povo começou a falar que a bicicleta do padre tava lá. Foi um escândalo na cidade, começou a amontoar gente na rua. O padre ficou enrascado pra sair de lá. A Antônia era decidida mandou todo mundo se afastar e o padre saiu. Nem olhou pra trás. (Dona Lila, março de 2018).

As visitas do padre à Antônia começaram a chamar a atenção da população, criando um tumulto na cidade, especialmente, porque o sujeito envolvido era de cunho religioso e isso pressupunha não só uma transgressão às normas sociais, mas também religiosas, por conta do celibato, condição inerente aos padres. Em sustentação ao desenho da trama de sexualidade criada entre os três sujeitos-personagens, dona Ceci adiciona outros elementos:

Ele vinha por causa da festa do santo Antônio. Aí pelo santo eles já foram se gostando. [...]. Ele dava a missa do santo Antônio aqui. Ele era querido dela, [...]. O pessoal da igreja não sabia. Porque ele vinha tomar café. Já depois do negócio da batina que começou (os boatos e desconfianças). [...]. Ele ia lá pra cozinha tomar café, depois ele falava Antônia eu já vou que eu vou celebrar uma missa. Ele tava até fazendo ela parar de beber, porque ela bebia e muito. (Dona Ceci, abril de 2017).

A relação entre Antônia e o padre deu-se por interseção de Santo Antônio. O padre frequentava a casa de Antônia e, segundo a colaboradora, estava fazendo-a parar de beber. Todavia, a relação entre os dois fora interrompida devido ao episódio da batina provocada por Casadinho. Em virtude de ciúmes, Casadinho convenceu Mariazinha a ajudá-lo na tarefa de esconder a batina do padre quando em visita à Antônia. O ocorrido causou muitos comentários na cidade. Por coincidência ou não, algum tempo depois, o padre foi deslocado

para catequizar em outra localidade. Dizem que a medida visava cessar os falatórios provocados pela situação e, com isso, preservar a instituição. Acerca do envolvimento entre Antônia e o padre, o Sr. Duluca opina:

Pra mim, pecado é deixar de amar. Pra mim pecado é não amar. Quando você ama, que você deseja, você não pensa se aquilo é pecado, se é certo ou errado, você vai e faz, então ele tinha consciência de que aquilo era errado, era pecado, de que ele não podia fazer aquilo, mas ele fazia, porque? Porque ele amava, ele desejava. Se ele não amasse ou desejasse, ele ia se masturbar apenas, mas ele queria sentir o corpo, o calor, o calor humano, que há solidão, por exemplo. Então, ali com ela ele conseguia, talvez, vencer esses momentos de solidão, satisfazer, né. Então, ele vivia ali com ela a plenitude da humanidade dele, mesmo que aos olhos da igreja fosse errado. [...] ele acreditava no perdão de Deus por isso que ele fez. Por que no final das contas, na cabeça dele, talvez, é a aquela história né, podia ser que ele não compreendesse, ela também não, a igreja também não, mas Deus compreenderia. [...] e também na cabeça dele, por que que não poderia? Que é uma discussão que a igreja faz hoje, inclusive o papa, ele pensa ano que vem abrir a ordenação de padres, de homens casados, no caso, diáconos permanentes a padres na Amazônia e na África. Por que o celibato da igreja não é dogma, ele é tradição. [...] A tradição pode ser quebrada. Até na Bíblia tá né: – “É bom que o homem não viva só”. Então ele vai viver a plenitude da humanidade dele a partir de um desejo carnal. (Sr. Duluca, maio de 2017).

Logo, o interlocutor explana que ambos viveram a plenitude da humanidade, cada um a seu modo e com as suas concepções de erros e acertos, transcendendo-se, assim, os limites do pudor e das normais sociais instituídas, porque, segundo ele, o amor é pleno e em companhia de Antônia, o padre pudesse curar seus medos e angústias provocadas pela solidão do celibato. Mesmo que as instituições e seus sujeitos não o compreendessem, Deus o compreenderia. Para ele, pecado é não amar.

8. TEORIA *QUEER*: ENTRE NORMALIZAÇÃO E DIFERENÇA.

As discussões que permeiam as questões de gênero e, sobretudo, a sexualidade são regadas a preconceitos e tabus em que vigoram relações hegemônicas de poder. Conforme exploram Carvalho (2008) e Weeks (2015), os conceitos que circundam a noção de gênero vão muito além da binária alusão aos sexos masculino ou feminino e ao universo circunscrito a eles tais como aqueles que envolvem signos e simbologias relativos a cores, ocupações, objetos, astros, etc. Elementos estes que, no decorrer da história, classificamos como masculino ou feminino e a partir daí uma teia de significações e relações de poder são atreladas a eles. Com isso, a vida social vem sendo organizada em torno de uma exaustiva concepção binária de gênero. Assim, esse conceito não está necessariamente relacionado aos aspectos biológicos do ser homem ou mulher, mas a uma rede de significados e representações sociais, culturais e até psicológicas que abrangem o mundo feminino e o mundo masculino.

Dessa teia de representações, submergem as relações de poder intrínsecas às questões de gênero, em especial, no que concerne às propriedades da sexualidade. Pensando nisso, esta sessão visa estreitar as relações da pesquisa com a teoria *Queer*. Esta, por sua vez, surge como extensão da segunda onda dos movimentos sociais introduzidos na década de 60, assim como do feminismo. A partir desse desdobramento e do campo semântico que abrange a teoria *Queer*, essa discussão foi pensada partindo do próprio estranhamento e da abjeção que o termo resvala para nos impulsionar a pensar o outro, por meio da figura de Antônia Cudafacho e pelo trocadilho desse nome, entrecruzando-o aos pressupostos da própria teoria *queer* para evidenciar a política de luta e resistência desses sujeitos-outros que lutam pelo reconhecimento de uma identidade pautada na diferença, incorporado a um modo de viver singular, subversivo e transgressor.

A teoria *Queer* veio, inicialmente, da apropriação de uma terminologia criada com o intuito pejorativo, de ofensa e de insulto. O termo *queer* é proveniente da língua inglesa e significa “esquisito”, “efeminado” e assume também a significação de uma gíria ofensiva que significa “bicha”, conforme as definições encontradas no dicionário escolar de língua inglesa Oxford (2007). Além disso, “Queer pode ser traduzido por estranho, talvez ridículo, excêntrico, raro, extraordinário”, conforme aponta Louro (2004, p. 38). Por apropriação e, também, contrapondo-se ao significado pejorativo e de inclinação patológica outrora adquirido por intermédio da epidemia da AIDS. Dessa forma, o movimento teve início entre a

década de 80 por um grupo de ativistas, simpatizantes, teóricos, dentre outros, que compartilhavam da ideia de um modo de vida que se coloca contra os padrões normalizadores, socialmente impostos, inclusive, cabe destaque à teórica ativista norte-americana Judith Butler, considerada uma das precursoras e mais renomadas pesquisadoras da teoria *queer*.

Pensando nisso, a terminologia *queer* agregou valores políticos de luta e resistência frente à conotação abjeta provocada pelos conservadores, em especial, no ápice de epidemia da AIDS, pois, este fator veio acentuar ainda mais o preconceito contra as pessoas que escapavam aos padrões heteronormativos ou que aderiam à liberdade sexual. E, assim, *queer* tornou-se o símbolo de orgulho, não somente para a categoria homossexual, mas também passou a representar a todos os sujeitos que pertenciam ao grupo dos rejeitados frente aos valores normativos, ou seja, aqueles que aderiam a um modo de vida desviante. Desse modo, Miskolci (2015, p. 24) afirma que “esse termo, ‘abjeção’, refere-se ao espaço ao qual a coletividade costuma relegar aqueles e aquelas que consideram uma ameaça ao seu bom funcionamento, à ordem social e política”. Louro (2004) afirma que

Queer é tudo isso: é estranho, raro, esquisito. Queer é, também, o sujeito da sexualidade desviante – homossexuais, bissexuais, transexuais, travestis, drags. É o excêntrico que não deseja ser “integrado” e muito menos “tolerado”. Queer é um jeito de pensar e de ser que não aspira o centro nem o quer como referência; um jeito de pensar e de ser que desafia as normas regulatórias da sociedade, que assume o desconforto da ambiguidade, do “entre lugares, do indecível. Queer é um corpo estranho, que incomoda, perturba, provoca e fascina. (LOURO, 2004, p. 78).

O sujeito *queer*, como aponta a autora, é aquele que transita pela sexualidade desviante e que desafia as normas. A teoria *queer* busca problematizar a sexualidade para além das concepções biológicas, fisiológicas e de saúde pública, como bem nos esclarece Miskolci (2015). A discussão *queer* busca pensar a sexualidade dentro de uma perspectiva sócio-político-cultural. Lida com a problemática da vergonha, do estigma e da discriminação e coloca em xeque a analítica de poder e as estratégias compulsórias estabelecidas para com o corpo, para com o desejo e, conseqüentemente, para com a sexualidade, sobretudo, aquela não-hegemônica.

Os sujeitos *queer* não se rendem à concepção majoritária, até por que isso pressupõe dominação. Não visam à tolerância, pois esta soa tão forçosamente promíscua e falaciosa quanto a rotulação negativa que originou o termo. Entretanto, apontam o desafio de uma sociedade que não mais responde aos anseios binários, mas que nos instiga a pensar para além

dela, para uma sociedade que seja desconstruída de rótulos, haja vista que os sujeitos da sociedade contemporânea são dotados de peculiaridades múltiplas que não cabem mais nas definições do tipo: homem/mulher, masculino/feminino, homo/hetero, mulher honrada/desonrada, etc. Estão sendo não desconstruídas não só essas identidades fixas. O sujeito já não se apresenta uno e imutável, mas, sim, é fruto de um processo, um devir, uma construção social.

Frente a isso, muitos teóricos defendem que a teoria *queer* é uma vertente do feminismo, cujo objeto seria problematizar se o sujeito do feminismo é a mulher ou se dentro desse universo caberiam outros sujeitos. Isto, por sua vez, possibilita um desdobramento mais aprofundado, inclusive, para o feminismo por dar abertura a outras categorias que possuem condições igualmente marginalizadas historicamente. A teoria *queer*, assim como o feminismo tem produzido maior visibilidade às minorias as quais representam. E ao produzir tal visibilidade promove maior efeito social no tocante às lutas acampadas em prol desses sujeitos e trazem para o cerne da situação, os discursos de sexualidade, com toda a sua gama de complexidades. Louro (2004, p. 58) evidencia que “a relevância da sexualidade no campo feminista se acentua, portanto, a partir da consolidação dos Estudos Gays e Lésbicos e mais recentemente com os aportes de estudiosos *queer*”.

Judith Butler (2016) afirma que o gênero é uma construção social e traz, com isso, inúmeras discussões que giram em torno das questões de gênero, pois se o gênero é uma construção social, o sexo pode ser um constructo cultural dentro dessa acepção e se forjam no âmbito da linguagem e nas práticas sociais por meio de construções discursivas, uma vez que, os três elementos: cultura, linguagem e sociedade são primordiais para constituir o sujeito em sua totalidade. Louro (2004, p. 67) reitera que “o sexo é, ele próprio, uma postulação, um constructo que se faz no interior da linguagem e da cultura”. Os próprios corpos inscrevem-se na cultura e insurgem marcas subjacentes de relações de poder, marcam territórios e colonizam ideologias que se tornam hegemônicas, normalizantes e, sobretudo, como ocorre na maioria das vezes, excludentes. Desse modo, Louro (2004) confirma que

Ao longo dos tempos, os sujeitos vêm sendo indiciados, classificados, ordenados, hierarquizados e definidos pela aparência de seus corpos; a partir dos padrões e referências, das normas, valores e ideais da cultura. Então, os corpos são o que são na cultura. A cor da pele ou dos cabelos; o formato dos olhos, do nariz ou da boca; a presença da vagina ou do pênis; o tamanho das mãos, a redondeza das ancas e dos seios são, sempre, significados culturalmente e é assim que se tornam (ou não) *marcas* de raça, de gênero, de etnia, até mesmo de classe e de nacionalidade. Podem valer mais ou menos. (LOURO, 2004, p. 75).

A exemplo disso, os corpos também foram objetos de estudos de médicos, juristas, filósofos, moralistas e muitos pesquisadores do final do século XIX e séculos posteriores de modo a (de)marcar os pudores, os padrões morais e, conseqüentemente, disciplinar a sociedade. Além do mais, diz-se que o corpo foi uma invenção da modernidade e do progresso, metáfora recorrente ao século XX. Desse modo, com a entrada do século XX, a sociedade reconfigurou-se profundamente impulsionada por transformações sociais e econômicas, invenções tecnológicas, processos de urbanização e industrialização. Antes dessas mudanças, o corpo não tinha grande destaque na sociedade. Ao contrário, era coberto e guardado sob inúmeras peças de roupas, as quais demonstravam o recato e o pudor, sobretudo, o feminino.

Com o novo modo de vida impulsionado pela entrada de uma nova era temporal, mas também sociocultural, a vida cotidiana e social ganhara mais movimento, até mesmo como consequência da nova dinâmica econômica que entrara em pleno desenvolvimento e, com isso, as novas ordenações sociais traziam consigo a padronização do modo de vida burguês, a supervalorização do corpo, da beleza, do apreço pela moda, conforme assevera Del Priore (2011). A partir disso, as vestimentas se tornariam mais ousadas, a beleza aderiria novos contornos, inclusive na redefinição dos corpos, agora inseridos na prática de esportes, como índice de manutenção da saúde, dentre outros hábitos de vida incorporados dos países desenvolvidos.

No decurso da história, o corpo passaria a ser alvo de muitos olhares. Pensando nisso, Rago (2008) em *Os Prazeres da Noite*, demonstra um estudo de Lombroso acerca dos corpos femininos tomados a partir de uma “matriz biologizante”. Tal estudo envolve uma concepção disciplinar e reguladora dos corpos, do sexo e da sexualidade feminina como um todo. Segundo ele, determinados traços fisiológicos definiam a construção do perfil da mulher, o qual a classificaria em torno de conceitos moralizantes tais como: mulher “normal” e a “degenerada nata”; termo que usava para se referir à prostituta, especialmente, àquela que “estava na vida” por vontade ou força dos instintos libidinosos. Além disso, instaurava-se uma concepção social de que o “apetite sexual da mulher honesta” estava ligado à maternidade, ao contrário do homem, que o praticava muito mais pelo prazer do que pela paternidade. Aquela que não se enquadrasse dentro desse padrão era considerada degenerada e outros qualificadores negativos.

A prostituição, por sua vez, era atribuída à “deficiência mental”. (RAGO, 2008, p. 171), ou a histeria feminina por escapar às regras de associação do sexo à maternidade. Na

visão de Lombroso, destaca Rago (2008, p. 188), a prostituta “é destituída de qualquer capacidade de decisão em sua própria vida e de interferência no jogo social”. Entretanto, as atitudes e o modo de ser de Antônia Cudéfacho vêm de encontro a essa concepção lombrosiana, pois Antônia envereda muitas relações que se conjugam de uma autonomia singular, constituindo-se como mulher libertária da existência.

No âmbito da prostituição, também é comum a aceção de termos de procedência *queer*, os quais denotam a estranheza, o abjeto, sobretudo, quando se referem a expressões de cunho pejorativo usados para nomear, conceituar, caricaturar os sujeitos envolvidos neste campo. Rago (2008) aponta que muitas mulheres, ao entrarem para o mundo da prostituição mudavam de identidade. Tais mudanças ocorriam tanto em relação ao comportamento, vestimentas, aparência, quanto em relação ao nome. Isso significa que, ao entrar para o meretrício, elas se apropriavam de outros nomes em substituição ao sobrenome familiar⁴⁷. Estes, por sua vez, constituíam-se em nomes, sobrenomes ou codinomes excêntricos ou fetichizados e alguns deles muito peculiares como é o caso de Antônia Cudéfacho.

Assim, muitas vezes, tais nomeações se fazem para (des)qualificar os sujeitos envolvidos. De tal modo acontece com Antônia CU-DE-FACHO, cujo trocadilho de seu apelido se faz por um termo pejorativo – “Cu”, etimologicamente, relativo a ânus em associação a outro termo – “facho” que designa “aquilo que provoca sentimentos de paixão ou exaltação” conforme a definição expressa no dicionário Michaelis online. Assim, ao unirmos os dois termos “cu + facho”, arriscamos alguns significados para “Cudéfacho” que remetem à vida sexual ardente, foga, intensa. Representa uma mulher cujo “ardor sexual não cessa”.

Antônia carrega no nome um símbolo de “revolução contrassexual”, conforme os estudos de Preciado (2014), pois se auto-define pela parte do corpo considerada a mais abjeta e que a sociedade tende a cercar. Parte esta que remete a ambiguidade de uma zona erógena para alguns e de descarga de resíduos abjetos para outros. A proposta de Preciado, a partir dessa teoria, é promover a “ressexualização do anus” e, com isso, integrar as zonas escusas do corpo dentro de uma abordagem político-erótica. Antônia, por meio do seu codinome-apelido

⁴⁷ Em Cameté era muito comum a prática social de localizar e reconhecer as pessoas a partir do sobrenome familiar e, com isso, mensurar os valores morais e a importância socioeconômica atribuída à família. Por exemplo: nos contextos de apresentação de uma pessoa a outra era comum perguntar “de que família você é? Em resposta: – Sou da família “Peres”. Sou da família “Parijós”. Sou da família “Campelo”, “Silva”, “Rodrigues”, etc. No caso desses sobrenomes mais populares, reinicia-se outra enxurrada de perguntas até que se consiga localizar a procedência do indivíduo em questão. Tal prática ainda acontece entre os mais idosos, inclusive passei por esses interrogatórios no decorrer das conversas com os interlocutores da pesquisa.

“Cudefacho” traz à tona toda essa polissemia de significados que circundam a dimensão de uma sexualidade ardente e provocante.

Os colaboradores da pesquisa têm suas opiniões para justificar o “apelido” dado a Antônia Carvalho. Dona Ceci diz que *“o apelido dela era Antônia Cudefacho porque ela era muito levada, péssima mesmo, ela bebia muito, mas o nome dela era Antônia Carvalho. Ela era filha adotiva dos Carvalho”*. Dona Bibi diz enfaticamente: *“o nome dela era Antônia Cudefacho, por que ela era a puta mais arretada daqui da cidade, ela andava com tudo esses homens”*. Seu Kaká argumenta que *“falavam Cudefacho pra ela porque quando ela bebia, ela disparava. Ficava falando coisas”*. Em seguida, ele traz para o discurso o exemplo de uma suposta amiga cujas características ele compara a Antônia Cudefacho. *“[...] eu tinha uma amiga que quando ela bebia, [...] quanto mais ela bebia [...] mais dava vontade dela fazer sexo, aí eu calculo que falavam Antônia Cudefacho nesse sentido aí. [...] não apagavam o fogo dela”*. Em contrapartida, Dona Chica conta-nos que certa vez *“a mãe de Antônia deu-lhe uma pisa daquelas, aí quando ela tava contando pro pessoal na rua o que tinha acontecido, ela disse: – ‘mamãe me deu uma pisa que me deixou com o cu em facho⁴⁸’. Daí o pessoal passou a chamar ela de Cudefacho por causa da pisa que ela pegou”*. (Dona Chica, janeiro de 2018).

Ao que nos parece, pelos depoimentos apresentados, as definições, de certo modo, faziam relação a algum aspecto da sua personalidade e ao modo de vivenciar a sexualidade. Entretanto, a nomenclatura “Cudefacho” que, para muitos, era usada com o intuito de denegrir; assume outra vertente e acaba tornando-se produto de um *devir*, como vetor transgressor para defini-la, para marcar sua distinção, seu modo desviante de viver a sexualidade, o uso da liberdade de si. Constituindo-se pela singularidade do modo Cudefacho de ser.

Antônia Cudefacho, assim como assevera os pressupostos da teoria *queer* e como ratifica Dona Ceci, gostava de ser reconhecida pelo seu nome transgressor, tanto nas relações que predispunham à sexualidade quanto nas demais formas de interação com os outros, fossem elas amorosas, de amizade, de afeto, de intriga e carregava consigo o respeito ao outro. Esse sobrenome transgressor demarcava a sua forma de vida nômade e libertária ao abrir os caminhos para uma subjetividade múltipla, reinventando-se continuamente. Inclusive por meio das manifestações culturais, religiosas e de sociabilidade que ela mesma promovia e que, sobretudo, faziam-na demarcar o seu espaço na sociedade cametaense.

⁴⁸ Segundo as explicações de Dona Chica: Facho tem o sentido de triturado, quebrado bem miudinho.

Miskolci (2015, p. 33) lança-nos um convite voltado para “um olhar queer sobre a cultura”, mas também, eu diria, sobre a educação, de modo a pensarmos criticamente sobre essas normas e convenções que, repetidamente, criamos em torno da sexualidade e que nos levam a práticas de violências materializadas por variadas formas, sobretudo, por meio de insultos, os quais, muitas vezes, são justificados como “brincadeiras”. Isto se faz importante para que, a partir dessa postura, possamos proporcionar uma discussão da condição *queer* de “estranhar” os currículos, os valores morais e a educação como um todo para dar abertura aos sujeitos-outros da diferença sexual que se constituem discursivamente em nossa sociedade, mas que se encontram silenciados e até excluídos.

Exercitar a sensibilidade e a ética ao olhar o Outro é fundamental, não apenas no que se refere à conduta de tolerância, pois esta é uma movimentação, em que a tolerância presume uma aceitação forçosamente supérflua, “tolerar é muito diferente de reconhecer o Outro, de valorizá-lo em sua diferença” (MISKOLCI, 2015, p. 50). É preciso, então, ver as diferenças não como deformação ou comiseração, mas como o espaço do outro regido por suas diferenças e peculiaridades. E, assim, dialogar acerca da importância de garantir esses espaços, haja vista que a educação precisa ser situada como ferramenta para a transformação de si e dos outros. Além disso, “quando você lida com o diferente, você também se transforma, se coloca em questão” (MISKOLCI, 2015, p. 15); e torna-se mais sensível às causas-outras, na imersão de um movimento de proximidade ao que, outrora, se defrontava estranho e apático que, doravante, se configura por meio de atitudes positivas e passíveis de subversão.

9. DEVIR REVOLUCIONÁRIO DO SEXO: LINHAS DE FUGA DA SEXUALIDADE FEMININA.

Iniciamos esta sessão a partir de alguns questionamentos: Que sujeitos somos? Como nos tornamos o que somos? Pensar nessas questões nos leva a uma analítica sobre a constituição de um sujeito que transita por inúmeras imposições morais e sociais e pelo desejo de autoafirmação da liberdade de si e de intersubjetividades ressonantes aos ecos da “Arte da existência” foucaultiana. Na contemporaneidade, somos sujeitos constituídos em meio a variadas relações de poder-saber? Quais discursos subvertem a relação que se estabelece entre a passividade do sujeito (a sujeição) e o comportamento do sujeito ativo, libertário e transgressor?

Esses questionamentos se voltam para o modo de pensar o sujeito contemporâneo, incorporado ao “trabalho de construção subjetiva na experiência da escrita de si, em que se abre a possibilidade do devir, de ser outro do que se é, escapando às formas biopolíticas segregados às normas de produção do indivíduo” (RAGO, 2013, p. 52). Essa constituição do indivíduo provoca o desdobramento entre o “sujeito”, dono de si, protagonista do controle da sua própria vida e, de outro lado, a própria sujeição. Provocação esta em que evidencia a luta constante para escapar ao controle impregnado dentro das estruturas de poder. Dentro dessa perspectiva, recorro a Deleuze e Guattari (1997) para analisarmos a própria sexualidade, o sexo e a concepção de gênero enquanto produtos de um *devir*, movimentos da diferença que não deixam estáticos, fixos ou imutáveis os espaços, saberes e sujeitos em suas tramas e relações. De outra parte, dentro das estruturas de poder, dialogo com Foucault (2004), no que diz respeito ao tensionamento provocado pelas ambiguidades e contravenções com que se dão a constituição do indivíduo: o sujeito dono si, aquele que exerce controle da sua própria vida e/ou sujeito de sujeição.

Pensando nisso, trago uma breve discussão acerca dos devires tratados, especialmente, sobre as vertentes de Gilles Deleuze e Felix Guattari (1997), para vislumbrar o sujeito como advindo de um constante processo a ser estabelecido por “zonas de vizinhanças” no interior das estruturas de poder, às quais fazem emergir rupturas e consequentes desterritorializações frente à constituição do sujeito, porém, um sujeito que jamais se esgota em finitude, mas sim, como fonte inesgotável de mudança. Para tanto, os pressupostos teóricos desses autores apresentam-nos um conceito de *Devir* em que é transcorrido por uma definição clássica,

perpassando ainda pela afirmação dos não-conceitos e seu desdobramento em multiplicidades de devires, atuando por zonas de vizinhanças.

Sendo assim, conforme Deleuze e Guattari (1997), o conceito de *devenir* tem sua origem em Heráclito desde a antiguidade clássica. Este por sua vez, atribui ao Devir a significação de que tudo está em constante transformação e que nada é imutável, pois só o que se mantém permanente é a própria ordem de mudança. Posteriormente, os autores apropriam-se deste conceito e expandem-no em seu campo semântico no âmbito da filosofia da diferença. Desse modo, o devir pode ser um começo, porém jamais representará um final, dada a sua necessidade de constante mudança e nomadismo. O devir tem sua condição de emergência pelo meio, como um rizoma. Assim os filósofos o definem:

Um devir não é uma correspondência de relações. Mas tampouco é ele uma semelhança, uma imitação e, em última instância, uma identificação. [...]. Devir não é progredir nem regredir segundo uma série. E sobretudo devir não se faz na imaginação, [...] O devir não produz outra coisa senão ele próprio. É uma falsa alternativa que nos faz dizer: ou imitamos, ou somos. O que é real é o próprio devir, o bloco de devir, e não os termos supostamente fixos pelos quais passaria aquele que se torna. (DELEUZE E GUATTARI, 1997, p. 14,15).

Deleuze e Guattari, em *Mil Platôs*, vol. 4, inicialmente, apontam uma série de condições que não são aferidas à condição de devir e, com isso, enumeram uma cadeia de negativas a esse respeito, de modo que advertem o leitor acerca de impressões-primeiras falseadas sobre o conceito de devir. É pela negação que os autores buscam afirmar os conceitos, entre os não-conceitos, provocando uma movimentação de rupturas, própria dos “platôs”; propondo-nos, assim, adentrar a novos territórios.

Deleuze e Guattari (1995) e (1997) afirmam que o devir é uma espécie de constituição das singularidades, um vetor que atua entre dois corpos, sendo estabelecido por uma zona de vizinhança entre eles e, conseqüentemente, expressa uma movimentação de “desterritorialização”. O devir pode ser anunciado como a afirmação da vida, a afirmação do ser, porém, não se conjuga como mera imitação ou representação do ser ou da vida. O devir movimenta-se como força, potência. O devir atua por zonas de fronteiras, por “entre-lugares”. Deleuze e Guattari (1997) afirmam:

Devir é, a partir das formas que se tem, do sujeito que se é, dos órgãos que se possui ou das funções que se preenche, extrair partículas, entre as quais instauramos relações de movimento e repouso, de velocidade e lentidão, as mais próximas daquilo que estamos em vias de nos tornarmos, e através das quais nos tornamos. É nesse sentido que o devir é o processo do desejo. Esse princípio de proximidade ou

de aproximação é inteiramente particular, e não reintroduz analogia alguma. Ele indica o mais rigorosamente possível uma zona de vizinhança ou de co-presença de uma partícula, o movimento que toma toda partícula quando entra nessa zona. (DELEUZE E GUATTARI, 1997, p. 55).

Nessas perspectivas, os autores sinalizam o exercício de devir dentro de um campo de atuação permeado pela multiplicidade, pelas zonas de vizinhança que se tornam indiscerníveis e indissociáveis. Devir não é uma coisa nem outra ou um produto final materializado, mas o meio – o *rizoma*. Aquilo se encontra entre os limites de ambos e atuam pela “co-presença” de partículas ou sujeitos. O devir não se configura pela apropriação do outro corpo-objeto, nem pela imitação. É a movimentação de co-presença traçada pelo *nomadismo* e *ubiquidade* intrínseca ao sujeito do devir, parafraseando os autores.

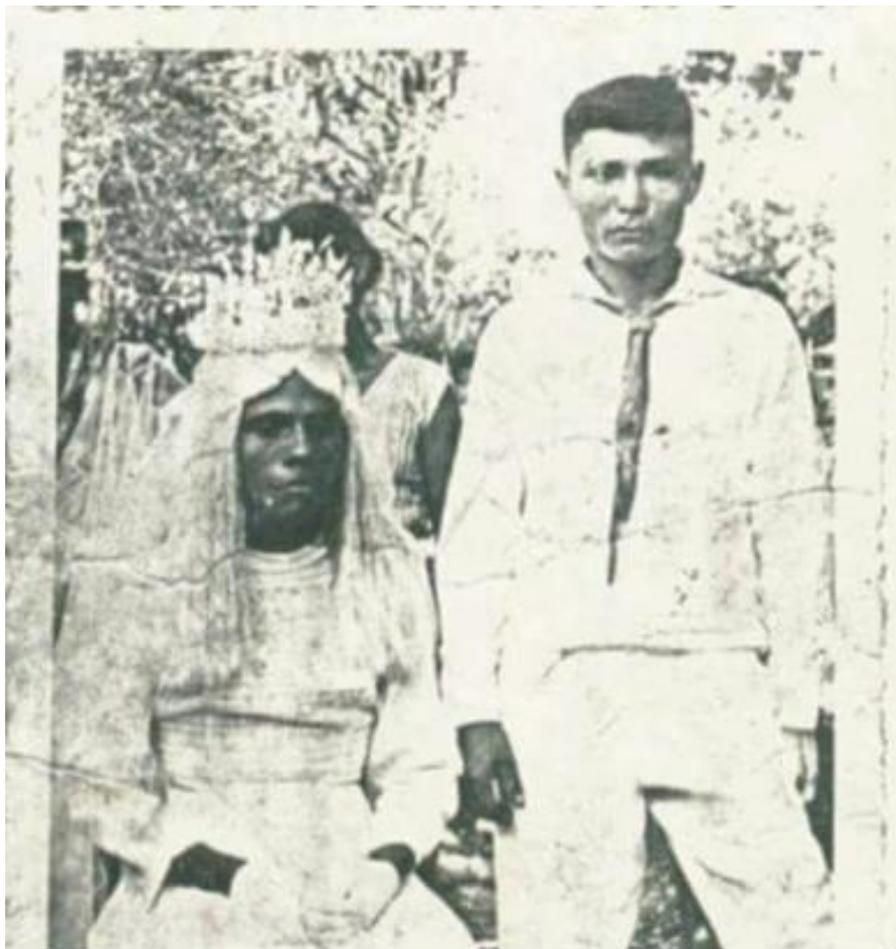
Pensando nisso, é interessante indagar sobre como Antônia Cudéfacho se constituiu enquanto sujeito dentro das relações interpostas pelas redes de poder e pela sexualidade atravessada pela desterritorialização de si. A narrativa da história de vida de Antônia Cudéfacho reconstituída na obra, mas, sobretudo, para além dela, evidencia que a “personagem-sujeito-mulher” Antônia se constituiu por devires e resistências bastante similares às atuações feministas desde os tempos de outrora, pois se empenhou no sentido de lutar pelo seu espaço na sociedade cametaense. Ela transcorreu permeada por uma constante busca de autoafirmação da sua maneira de conceber a sexualidade, seja de modo a expressar a sua subjetividade, seja de modo a transitar pela corporificação política, social e cultural da cidade. Antônia Cudéfacho possuía a fluidez de um devir-prostituta, assim como se mostrava insubordinada aos preceitos de controle social imperativos à época. Seu Ares afirma que “*ela andava sem calcinha e mostrava a vagina para quem pedisse pra ver*” (Seu Ares, novembro de 2017). Suas ações e rebeldias soavam, muitas vezes, como insulto à ordem desta pacata cidade entre os anos 50.

Nessa perspectiva de criar linhas de fuga à ordem instituída, ao inscrever-se à “técnica de si”, Antônia Cudéfacho marca a sua temporalidade e, com isso, “escapa das formas biopolíticas de produção do indivíduo” (RAGO, 2013, p. 52) dentro daquele modelo de sociedade disciplinar ao qual estava imersa. Pensando nisso, recorri a outra obra de Larêdo – *Olho de boto*⁴⁹, para revelar outros acontecimentos acerca dessa personagem-sujeito que

⁴⁹ Publicada em 2015.

ultrapassam os limites da sua própria narrativa e atuam em co-presença⁵⁰ nesta. Sendo assim, *Olho de Boto* narra o episódio do casamento homoafetivo entre Inajacy e Inajá, na década de 1967, ocorrido na comunidade do Inacha, distrito de Juaba, situado a 11 km de Cametá, conforme, podemos vislumbrar na imagem a seguir:

Figura 15: Fotografia do casamento homoafetivo do Inacha.



Fonte: Página do Facebook do Museu de Cametá.

No enredo, Antônia Cudefacho manifesta notória intervenção de cunho libertário em favor dos noivos que se encontravam expostos a condições desumanas de segregação, ao serem rechaçados pela sociedade local que tentava provar a todo custo por meio de atitudes humilhantes a invalidade do casamento porque se tratava da união entre duas pessoas do

⁵⁰ Este mecanismo de co-presença da personagem Antônia Cudefacho adotado pelo autor estende-se a mais uma de suas obras, intitulada “As intolerâncias do Baratismo” (2010). Para mais informações, ver obra completa indicada na sessão de referências (Corpo Teórico) ao final do texto.

mesmo sexo, em que uma delas estava trajando vestes masculinas e a outra, indumentárias femininas.

Antonia Cu de Facho, incorporando Sibebe Mendes de Amor e Luta⁵¹, resolveu comemorar o casamento em que quebrava a crista daquela sociedade. Suas meninas da Vila Japiim fizeram bolo de metro em toda a extensão da rua Geremias Rodrigues. A polícia melou a festa e encheu o xadrez de gente, mas teve que imediatamente soltar todos porque Antonia começou a contar os podres de cada membro do Politburo, ou seja, dos pica-grossas, manda-chuvas, autoridades civis, militares, eclesiásticas, políticas, médicas, policiais, etc. (LARÊDO, 2015, p. 269).

Os aviltamentos cometidos ao casal homoafetivo demonstram exemplos de uma sociedade que repudia a diferença. Então, Antônia coloca-se em condição de enfrentamento com várias pessoas da “sociedade” para garantir espaço e o respeito ao próximo mais uma vez. Atitude que promove o fortalecimento da rede de solidariedade entre as minorias. Dentro dessa conjuntura social disciplinar fortemente marcada pelo controle e pelo cerceamento dos sujeitos “marginais”, é que os espaços de Cametá, no decorrer da década de 50 aproximadamente, evidenciam inúmeras formas de segregação que ocorriam também dentro de outros ambientes, tais como: nos bailes e demais manifestações culturais e de sociabilidades em geral da elite cametaense os quais eram sedimentados com práticas excludentes, de ordem moral, racial e econômica.

Antônia Cudefacho, em certa medida, interrompe aquela configuração heteronormativa de negação social de outras sexualidades por força de um devir-prostituta que se atreve ao enfrentamento social, à exposição violenta. Ela própria toma as rédeas dessa configuração, articula-se e mobiliza outras pessoas e minorias em favor de uma luta política de autoafirmação das diferentes sexualidades que têm sido colocados à margem da composição social em um cenário excludente desde a Cametá daquele período a tempos atuais. Antônia Cudefacho assume um posicionamento político frente às violências que presenciara. Diante da situação, ela assume um lado, pois ela também se vê na condição de minoria e ao ser “convocada” a se posicionar, ela vai para o enfrentamento, sofre interdições, cria obstáculos com os políticos influentes, com a sociedade conservadora, com as mulheres de pudor. Por outro lado, esse acontecimento potencializa a micropolítica, a rebeldia, a resistência em Antônia. Isso é um elemento importante para que se pense a educação, assim como a formação escolar. Em situações como essas de tensionamento entre as categorias, de que lado nos posicionamos?

⁵¹ Romance do mesmo autor publicado em 1984, cuja personagem é uma mulher cabana forte e guerreira.

Essa envergadura transgressora de Antônia Cudefacho também ratifica sua postura de resistência frente a essa configuração de apagamento do promíscuo. Antônia Cudefacho cria seus próprios espaços de sociabilidade aos excluídos de frequentar as atividades de socialização classificados como de primeira e segunda categoria social cametaense. Desse modo, por sua rebeldia aos padrões da época ela recria um espaço que é seu, que funciona a seu modo, sob as suas regras que é não ter norma alguma, a não ser o princípio de diversão e liberdade. Com isso, promove as suas manifestações religiosas, os seus bailes, cria o seu bloco de carnaval chamado “Bloco das Bonecas” composto por “mulheres da vida”, como se dizia antes. Ela também atuava como “tirador(a) de reis⁵²” recriando o seu espaço e a sua “arte de viver” das mais variadas formas possíveis. Assim descreve a narrativa literária: “no cais da cidade a festa começava e Antônia puxava o cordão até a Vila Japiim” (LARÊDO, 2006, p. 43). As comemorações de carnaval durante a década de 50, 60 ocorriam no cais da cidade em frente à igreja de São João Batista, conforme o trecho da narrativa e as fotos do período evidenciam.

Figura 16: Imagem das comemorações de carnaval ocorridas no cais da cidade na década de 50, 60⁵³.



Fonte: Página do Facebook de Flávio Gaia

⁵² Aquele(a) que participa da manifestação cultural em grupos de pessoas que saem pelas ruas, de casa em casa tocando instrumentos e cantando em homenagem aos três reis magos da tradição religiosa católica.

⁵³ Período evidenciado por seu Faguinho.

As comemorações de carnaval, uma festa tipicamente profana, transitavam, de início, pelos espaços de religiosidade em Cametá, haja vista que a praça evidenciada pela imagem (Praça dos Notáveis) é localizada em frente à Igreja de São João Batista, padroeiro da cidade. Acerca do Carnaval promovido por Antônia Cudefacho, Dona Ceci rememora:

Ela tinha um bloco. O bloco dela era assim. Saía tudo de tressaia. A Maria do Carmo já morreu que fazia a fantasia dela. [...]. Eu era a “mascote” do bloco dela. Ela me vestia tudo bunitinha assim, fofinha. E eu saía na frente dançando no bloco. Era... toda vez que começava o carnaval a roupa minha já tava pronta pra dançar o carnaval com ela. Aí eu ia na frente. Era mascote da festa. Por que aqui agora já é diferente né, naquele tempo era mascote que só vivia na frente pra ir dançando. Só tenho coisa boa dela. (Dona Ceci, abril de 2017).

Dona Ceci além de nos confirmar sobre as comemorações carnavalescas que Antônia Cudefacho promovia também nos apresenta alguns elementos constituintes do carnaval dos idos da década de 50 que hoje já não estão presentes nessa manifestação cultural ou que pelo menos se resignificaram ao longo desses anos, como por exemplo, a presença de mascotes nos blocos carnavalescos. As “mascotes” normalmente eram crianças fantasiadas que iam à frente dos foliões.

A fotografia abaixo demonstra a apresentação do bloco dos Fuzileiros. Recorri à imagem para ratificar a presença das “mascotes” nas apresentações dos blocos. A criança fantasiada à frente dos foliões, segundo Seu Faguinho, chama-se “Glória Goldinho, filha de criação de João Nilo de Andrade”. Ela representava a “mascote” do bloco “Fuzileiros na folia”, tal como Dona Ceci em relação ao Bloco das Bonecas.

Figura 17: Mascote do Bloco dos Fuzileiros na folia, carnaval da década de 40, 50⁵⁴.



Fonte: Página do Facebook de Flávio Gaia

Dona Pipa reitera tais informações e ainda acrescenta: *“Ela tinha um bloco, era só de mulherada. Tudo mulher assim (“da vida”). Elas iam na rua cantando, dançando”*. (Dona Pipa, abril de 2017). Em Cameté, entre os contornos da década de 50 aproximadamente, os festejos de carnaval também possuíam espaços demarcados em relação ao gênero e à classe social. Em determinados blocos, os brincantes eram compostos somente por homens, como é constatado na fotografia acima que ilustra o Bloco dos “Fuzileiros na folia”. Por outro lado, também havia blocos em que as brincantes eram compostas somente por mulheres, como era o caso do “Bloco das Bonecas” de Antônia Cudefacho e suas meninas. Entretanto, havia também outros blocos de mulheres ou melhor, eram-no chamados de fofós, tais como o da esposa do Prefeito Nelson Parijós – “Fofó da dona Adélia Parijós”, o “fofó das professoras”, dentre outros, conforme observamos no livro intitulado “Fofós de Cameté”, de Salomão Larêdo (2006b, p. 9).

A fotografia a seguir evidencia o bloco das mulheres de alta sociedade.

⁵⁴ A fotografia retrata a década de 40, 50, conforme a indicação de seu Faguinho.

Figura 18: Bloco de Mulheres da elite.



Fonte: Página do Facebook de Flávio Gaia

A vestimenta das mulheres da fotografia leva-nos a pensar que eram mulheres da elite cametaense, haja vista que os trajes são muito bem talhados e rebuscados. Algumas delas foram reconhecidas e possuem certo *status* social. A outra fotografia exibida a seguir, também evidencia ser um bloco somente de mulheres. Todavia, as fantasias já não aparentam a mesma sofisticação do bloco das mulheres apresentado na fotografia anterior. Além do mais, parece ocorrer em lugar afastado do centro da cidade. Seu Faguinho conta-nos que a fotografia a seguir “foi tirada na frente do ‘Não posso’”⁵⁵, localizada no bairro de São Benedito (ver a figura 8).

Vale ressaltar que, de modo geral, os foliões possuíam trajes, indumentárias e adereços variados. Desde os mais sofisticados até aqueles feitos somente com tinturas ou especiarias regionais como o urucum. Desse modo, os foliões usavam: “paletós, calções, saias, vestimentas de índios [...] Os fofós levavam seus estandartes percorrendo as principais ruas. Quando chegavam em frente ao monumento da Praça dos Notáveis era dançado o siriá, nossa tradicional dança”. (LARÊDO, 2006b, p. 13), conforme é ilustrado na fotografia a seguir.

⁵⁵ Não posso me amofiná – sede da escola de samba homônima ao nome da sede.

Figura 19: Bloco de mulheres em Cametá, década de 50, 60.



Fonte: Página do Facebook de Flávio Gaia.

Tradicionalmente, um dos fofós mais populares do carnaval cametaense é o “Fofó da Maisena” e que ainda perdura até hoje. Seu adereço principal é que os brincantes estejam ornados/lambuzados de Maisena. Larêdo (2006b, p.11) reitera que

A maisena era muito consumida, todo fofó levava em suas mãos para passar na cara de quem não queria brincar e que estava todo arrumadinho e cheiroso, na praça, e claro, depois de pegar maisena na cara e no cabelo para ficar todo branco a pessoa entrava no fofó. (LARÊDO, 2006b, p. 11).

Esse fofó tem a tradição de inicialmente, aos domingos, formar várias concentrações autônomas nas residências da cidade, independente de classe social ou lugar. Posteriormente, ao fim da tarde, essas pequenas concentrações deslocam-se para a “Praça do Titio”, como é conhecida a Praça Raimundo Peres, localizada em frente ao Clube Comercial. O fofó inicia desde o primeiro domingo de janeiro e se estende durante todos os domingos do período que

antecede a semana de Carnaval. Após a concentração na Praça do Titio, o fofó segue em arrastão pelas ruas da cidade e finaliza na Praça da Cultura, com shows de bandas locais.

Antônia Cudefacho também atuava em muitas outras manifestações culturais como já foi mencionado. Seu Bebé declara que *“tirar reis era comum naquela época. Ela fazia também para ganhar os presentinhos que a gente dava, garrafa de vinho, um dinheirinho. Era bem aceito, todo mundo gostava dela”* (Seu Bebé, abril de 2017). Dona Pipa também acrescenta:

Quando era também dia de rei. Ela saía na rua com uma latinha. Ia batendo a latinha, fazendo barulho. Ela arrumava mais outra mulher com ela. Aí ela saía tirando rei. Só sei que ela ganhava bem coisa na rua. Ela pegava a latinha, bebia e saía na rua tirando rei, todo mundo dava alguma coisa pra ela. Naquela época, tinha muito tirador de reis na cidade. E ela fazia também. Ela botava quadrilha pra dançar, naquela época era na rua, nos terreiros. Era falado. O pessoal falava: - Hoje tem festa na Antônia! (Dona Pipa. Abril de 2017).

Segundo o depoimento de Dona Pipa, Antônia promovia diversas manifestações em sua residência que abrangiam inúmeras datas comemorativas: o Carnaval, a festa de reis que não era necessariamente em sua casa, festa junina e alocava apresentações de quadrilhas nos terreiros juninos que ela promovia. Antigamente os festejos juninos ocorriam nas ruas em forma de terreiros⁵⁶. Rago (2008, p. 111) diz que o mundo da prostituição formava uma “rede subterrânea de sociabilidade” e que isto “possibilitava a emergência de múltiplas formas de manifestação cultural” que atravessavam a “linha de fuga desejante”, mas que também se teciam uma vasta gama de relações fossem elas sociais, afetivas, políticas, econômicas, etc.

Em meio às microrrelações de poder, Antônia exercia a sua própria distinção social, grafando uma biografia feminina anômala no dorso da história cametaense, Antônia também foi do tipo “mulher acontecimento”, indicação tomada de empréstimo em Rago (2013), pois assim, como as sete mulheres, personagens-sujeito de *A Aventura de contar-se*, Antônia promoveu uma “invenção da sua subjetividade” de forma insurreta na sociedade cametaense dos idos de 50, recusou-se a ser governada por homens e por padrões sociais instituídos, transpôs a opacidade que geralmente se forja em torno da imagem da prostituta, teceu experimentações de um devir-prostituta, tal qual Gabriela Leite, prostituta de coragem e ousadia da cidade de São Paulo e Lourdes Barreto, prostituta nordestina-nortista, que viveram

⁵⁶ Esses “terreiros” eram uma extensão das festas de segunda categoria e de terceira, pois os bailes de primeira referentes às comemorações à São João Batista ocorriam nos Clubes como já foi citado em sessão anterior.

em períodos posteriores aos de Antônia. Estas três forças femininas, Antônia Cudéfacho, Lourdes Barreto e Gabriela Leite, cada uma ao seu tempo, ousaram libertar-se da tirania da virtude e incorreram suas existências de modo peculiar e insurreto.

Assim, essa construção subjetiva potencializa o acontecimento de um devir-prostituta entre beleza e sedução, entre enfrentamento e luta, descortinando uma zona que envereda pelo “devir revolucionário do sexo” (RAGO, 2008) no exercício da prostituição. Antônia Cudéfacho viveu a sua própria “revolução sexual”, no interior da Amazônia, assim como viveu o seu engajamento político-social, a julgar por seu caráter subversivo, muitas vezes, visto como elemento a ser negado pela sociedade. Haja vista, ainda, que “a mulher ‘emancipada’ assustava profundamente o sexo forte” (RAGO, 2008, p. 77), porque tende a não aceitar a padronização dos preceitos morais que historicamente lhe foram atribuídos por demarcações ideológicas e territoriais.

A mulher emancipada, por sua vez, transita por inúmeros outros territórios, liberta-se de si mesma e da concepção enraizada do “ser mulher” interposta pela concepção tradicionalista e conservadora para *tornar-se* indeterminadamente o que desejasse viver. Diria que Antônia provocou uma revolução não somente sexual, mas também de cunho político-social nos espaços por onde passou: O relacionamento com o padre, a prática da caftinagem e da prostituição, as bebedeiras constantes que a levavam a pequenas ou múltiplas desordens pelos espaços públicos da cidade, dependendo do referente a ser considerado pelo leitor-interlocutor desses fatos-acontecimentos, a tessitura de uma rede de solidariedade entre as minorias, dentre outros.

A célebre fala de Beauvoir “Não se nasce mulher, torna-se mulher” é provocadora para analisarmos a condição da mulher, ao longo da construção social. A partir dela podemos pensar em vários pontos de reflexão: Primeiro, que os sexos não são constructos biológicos, mas construídos na sociedade e pela sociedade em seu decurso histórico. Isto pode soar mais complexo do que muitos imaginam porque coloca em pauta, a construção do feminino para além do determinante “mulher” como sinônimo de possuir órgãos genitais específicos ou ainda, tal condição ser levada à instauração de uma pseudocondição de fragilidade e, consequentemente, inferioridade.

Pensando nisso, trouxemos os seguintes questionamentos: Afinal de contas, o que é “ser mulher” diante das complexidades sociais? Que mulheres estamos nos *tornando*? Qual construção discursiva estamos tomando como parte das nossas práticas sociais? A mulher como sujeito do feminino tem consciência de si e do seu papel na sociedade ou continua

exercendo um não-papel feito à revelia e à sujeição do outro? Acredito que para que a mulher se liberte das amarras sociais, ela precisa pôr à prova sua própria condição de “ser mulher” e *tornar-se* um questionamento para si mesma, para viver a sua condição segundo o desejo de suas escolhas. Não se conformar com a premissa de que nasceu pré-determinada a viver uma realidade cuja “natureza” lhe foi socialmente imposta e que, por isso, precisará compreender e aceitar a sua falseada condição social de submissão e opressão a qual foi condicionada.

Uma tal postura contribui decisivamente para criar as condições de um *devir* libertário capaz de desconstruir essa “natureza” imposta à mulher, em prol da constituição de uma “política feminina molecular”, ao modo proposto pela teoria *queer* e pelo devir revolucionário feminino e sua condição de *tornar-se* o que deseja e como deseja viver as suas relações, especialmente, afetivas e sociais. Muitas vezes, a própria mulher é condicionada a propagar a naturalização da teoria da “dupla moral”, assim como, ela mesma exerce a função de reprimir a outra mulher que transpõe regras morais, que “tornou-se” sujeito-mulher singular.

Pensando na ruptura alçada pela mulher frente a tudo o que vem ou vinha sendo-lhe interposto, podemos pensar na atuação de um *devir-mulher*, dentro das linhas de pensamento de Deleuze e Guattari (1997). Os autores promovem o pensamento de uma abertura para muitos “devires”, uma ramificação tipológica que atende à multiplicidade de conexões, a saber: devir-criança, devir-animal, devir-escritor, devir-revolucionário, devir-mulher. Entretanto, não caberá, neste espaço, explicar os desdobramentos dados a cada tipologia apresentada. Apenas empreendi uma breve referência a elas a fim de demonstrar a multiplicidade de tipologias com as quais os autores os operam. Todavia, deter-nos-emos a explorar as acepções concebidas ao *devir-mulher* e transitar pelo *devir-revolucionário*, haja vista que estes atuam mais diretamente no campo semântico feminista e da teoria *queer*, campos pelos quais perpassam esta pesquisa.

Os autores indicam que o devir-mulher ressoa como a chave que dá abertura aos outros devires, atribuindo ao devir-mulher uma grande importância em relação à gama de multiplicidade com que se apresentam os devires. Assim, consideram que “todos os devires começam pelo devir-mulher e são atravessados por ele. Este é a chave dos outros devires” (DELEUZE E GUATTARI, 1997, p. 61). A afirmativa reitera ainda que todos os devires perpassaram em algum momento e de algum modo pelo devir-mulher, haja vista que este é o cerne de todos os devires. Se o devir está intrínseco ao ato de desterritorializar-se e a mulher é uma das múltiplas peculiaridades do devir, pode-se dizer, então, que o devir-mulher é um

enlace de movimentos de experimentações e desterritorializações desgarradas da couraça do “ser mulher”.

Como, então, potencializar o devir-mulher frente a uma sociedade que historicamente se faz machista e falocêntrica? Os devires atuam pelas fronteiras que operam em caráter de “devires minoritários” uma vez que a noção de maioria pressupõe um estado de dominação. O devir-mulher resiste e escapa aos vértices das teias de poder que se forjam na sociedade e o feminismo tem acentuada contribuição para revigorar as subjetividades e experimentações que ressoam pela experiência de devir. Para a melhor percepção do universo de um devir-mulher, os autores fazem uma colocação pertinente.

Queremos apenas dizer que esses aspectos inseparáveis do devir-mulher devem primeiro ser compreendidos em função de outra coisa: nem imitar, nem tomar a forma feminina, mas emitir partículas que entrem na relação de movimento e repouso, ou na zona de vizinhança de uma microfeminilidade, isto é, produzir em nós mesmos uma mulher molecular, criar a mulher molecular. Não queremos dizer que tal criação seja o apanágio do homem, mas, ao contrário, que a mulher como entidade molar tem que devir-mulher, para que o homem também se torne mulher ou possa tornar-se. É certamente indispensável que as mulheres levem a cabo uma política molar, em função de uma conquista que elas operam de seu próprio organismo, de sua própria história, de sua própria subjetividade: "Nós, enquanto mulheres..." aparece então como sujeito de enunciação. Mas é perigoso rebater-se sobre tal sujeito, que não funciona sem secar uma fonte ou parar um fluxo. (DELEUZE E GUATARRI, 1997, p. 59).

A experiência no devir-mulher desterritorializa um corpo que se torna nômade, permite-se múltiplas experimentações, movimenta-se por linhas de fuga e proporciona, por zonas de fronteiras, a insurgência de microfeminilidades. Desse modo, ao traçarmos uma análise sobre a vida de Antônia Cudefacho, percebe-se que ela se (re)inventou de inúmeras formas. “Ah, parente, mulher é a cametauara Antônia!” (LARÊDO, 2006, p. 39). E continua mais adiante:

Ver seu próximo sofrendo, nem pensar.
Que alma bondosa!
Qualquer pessoa que ia presa, ela não queria saber quem era, de onde vinha, se tinha ou não culpa, para ela o importante era ser solidária com quem estava preso.
Na prisão, cortava o cabelo dos detentos, dava banho, tratava dos ferimentos, mandava comida, cigarro, até pinga e se pegava com gente importante para soltar o preso.
Seu prazer era ajudar o próximo.
Se morria alguém, Antônia conseguia caixão, café e bolacha para o velório, lavava e vestia o defunto, enfim, preparava tudo para que aquela pessoa tivesse enterro condigno.
A generosidade de Antônia nunca se esgotava. (LARÊDO, 2006, p. 134).

Antônia, buscava operar por “co-presença” entre o subjetivo e o coletivo, atuava tanto na transformação de si quanto em prol da coletividade. Esta coletividade se constitui por sujeitos que jaziam em condição de marginalização e opressão. Sua vida pelo mundo da prostituição não lhe propiciou acumular bens materiais, mas sim fazer o bem a outros, especialmente os marginalizados. Ela experimentou as façanhas de um intenso devir-mulher, em muitas facetas de uma mesma Antônia. Antônia Carvalho, Antônia Cudéfacho, Antônia apenas, Ildete a devota de santo Antônio, a feirante, a prostituta, a caftina, a amante, a cuidadora. Antônia-Mulher-revolucionária da condição feminina, dona de seus passos e de suas vontades, de vida ousada para o seu espaço-tempo e que, por certo, também comungava de alguns dos preceitos sociais conservadores que forjavam os valores sociais molares do poder estabelecido, ao deitar-se com políticos por prestígio e ao esconder-se atrás de Ildete um “nome sem estereótipo”, para assim criar as estratégias moleculares, as linhas de fuga que potencializariam as micropolíticas de sua rebeldia e resistência.

CREPÚSCULO ORG(I)ÁSTICO

A última sessão desta pesquisa optei por chamá-la **Crepúsculo Org(i)ástico**, pois a noção e o significado empreendido ao entendimento de crepúsculo remetem ao arranjo polissêmico dentro da concepção semiótica de fim, desfecho, mas também de início, de recomeço. Criando-se, assim, a dualidade do encerramento de uma etapa, mas também, a expectativa de um novo alvorecer de ideias, problemáticas e inquietações. Org(i)ástico expressa um regalo jubilar destas “Tramas de Sexualidade” exploradas até aqui. Nessa perspectiva, não limitaremos a pesquisa dentro da finitude ou esgotamento desta etapa, mas a vejo como a abertura para provocações que nos levem a (re) pensar continuamente as questões até aqui abordadas. Esta é uma pausa necessária, mas que certamente incitará recomeços ininterruptos, quiçá, rizomáticos, pois ainda há muito a ser desbravado nesse campo.

O termo org(i)ástico reverbera a potência do pensamento que emergiu a partir desta pesquisa. Uma embriaguez provocada pela efervescência de ideias que ao pesquisar essas tramas tenderam ao (re)conhecimento de sujeitos-outros, transitar por outros territórios e ambientações, buscar outras narrativas, falar abertamente sobre as mais variadas composições temáticas que envolvem a sexualidade e as suas respectivas agitações org(i)ásticas sem, necessariamente, abster-me dessas efervescências de pensares, provocações e atitudes por receio do efeito das reverberações dessas transgressões. Pensar e (con)viver com essas tramas sob outras perspectivas. Promover aberturas que incitem trazê-las à ordem do discurso. Romper as barreiras sociais e atravessar os limites do pudor, dar visibilidade aos invisíveis, marginalizados, excluídos. Os estudos arqueogenealógicos, feministas, pós-feministas e a teoria *queer* possibilitaram-me o interstício a outros modos de conceber Antônia Cudéfacho e suas múltiplas desterritorializações.

Em linhas gerais, a pesquisa inicia-se a partir da narrativa literária do escritor cametaense Salomão Larêdo, *Antônia Cudéfacho*, cuja protagonista ficcionalizada fora inspirada em uma mulher real que viveu na sociedade cametaense da década de 50, sendo que esta, por seu modo transgressor de viver, desconcertou aquela sociedade com o seu modo irreverente de ser. Com isso, foi inscrita por muitos conservadores, dentro de uma concepção marginalizada, como uma personagem anti-heroína da representação contextual cametaense dado os valores cultivados naquele contexto histórico. Em contrapartida, esta, por sua vez, desconstruiu muitos valores e modos de pensar o sujeito social, especialmente, aqueles em

vias marginais. A inquietação inicial da pesquisa deu-se a partir da provocação causada pela obra literária. Todavia, atravessou-a, desdobrando-se por meandros sócio-político-culturais-educacionais percorridos nas narrativas de memórias de outros sujeitos-colaboradores cametaenses.

Ao pensarmos nas analíticas e reflexões tecidas até aqui sobre as tramas da sexualidade vividas por Antônia Cudéfacho, bem como a dinâmica estabelecida pelas micropolíticas e suas atuações de resistências, evidenciamos que esta mulher-personagem se diferenciou na sociedade cametaense por assumir um protagonismo de cunho subjetivo, mas também, social e político em um período em que esta sociedade era muito conservadora e preconceituosa, cenário este em que a figura da mulher, de modo geral, era demasiado cerceada e até estigmatizada quando ousava transpor as barreiras sociais normalizadoras. Em meio a este cenário, Antônia Cudéfacho transitou por entre-lugares dessa dinâmica social, vivendo sob a subversão e o nomandismo da sua subjetividade.

Os espaços sociais em Cameté nos idos da década de 50 e a sociedade brasileira como um todo eram fortemente demarcados, preconceituosos e estigmatizantes tanto no que se refere ao âmbito social quanto no âmbito econômico. Sendo assim, os locais de sociabilidade eram regidos pelos valores morais e por meio de uma educação social e moral do tipo panóptica e disciplinar, em que as minorias eram torrencialmente tolhidas. A figura da mulher era constituída por intermédio de estereótipos, cujos valores morais eram normalizadores e isto era determinante para a regência da sua participação na sociedade. Uma vez infringida esta concepção, a mulher era afastada do convívio social, como no episódio narrado em que se retirava dos bailes de primeira categoria as moças desvirginadas ou que vivessem em relações conjugais não formalizadas. Aliado a isso, a educação formal perfazia-se regrada e, sistematicamente, dominadora e hegemônica como extensão da educação familiar ou vice-versa. Configuração em que também prevaleciam os bons costumes, a moral e a disciplina social e religiosa.

Frente a todas essas teias de poder que a sociedade cametaense tecia em torno dos desses sujeitos sociais, Antônia Cudéfacho instigou-nos a transgredir, a destituir-nos de antigos territórios ao desterritorializar-se das amarras sociais. Instigou-nos a olhar além-rio, em ultraje ao código social marcadamente feito para a Mulher: a mulher vitoriana, a mulher de hoje, a mulher das Américas, da Europa, do Oriente, do Norte e do Sul, circunscrito também à mulher ribeirinha, moldada pelos olhos-outros, pelos discursos segregadores ainda tão impregnados.

Antônia Cudéfacho promove a desterritorialização desses espaços ao transitar por rebeldia em muitos deles, ao construir relações com os mais variados membros e categorias sociais e, especialmente, por insurgir com as suas redes de sociabilidades internas tais como a promoção de festividades religiosas, festas dançantes aos finais de semana, tiragem de reis, quadrilhas juninas, fofós carnavalescos, dentre outros, haja vista, que a configuração social a impedia de frequentar a sociabilidade de primeira ou de segunda categoria, tendo em vista o seu modo insurreto de vivenciar a sexualidade. Ainda assim, ela transitou por inúmeros espaços, produziu uma geografia do amor e transitou pelo sagrado e profano, o que nos motiva a analisar sobre a sua atuação de resistência frente a todas as configurações sociais cametaense, constituindo-se em um devir-mulher-prostituta-benquista-Antônia Cudéfacho.

Esta pesquisa contribuiu para o fortalecimento das discussões acerca dos valores (morais) e dos modos de educação que forjaram/forjam uma sociedade em tempos passados e atuais, e sobre as relações de poder e tramas de resistências que se tecem por categorias segregadas no decorrer da história e seus espaços de interação social. Uma discussão que se materializou a partir de uma mulher-sujeito que fora fruto dessa sociedade. E que por meio da sua irreverente atuação frente às imposições sociais que regiam esta pacata cidade pudemos problematizar essas configurações para repensarmos o intercuro passado-presente dessa sociedade. Questioná-la, “desarranjá-la, reinventá-la e torná-la plural”.

No município de Cameté, é cada vez mais necessário promover essa interação, assim como, propiciar a abertura para a discussão-reflexão sobre o papel da mulher-cametaense dentro da sociedade, tanto em ambientes escolares e acadêmicos quanto nos demais segmentos sociais. Antônia Cudéfacho, mesmo que talvez inconsciente de suas ações, libertou-se das amarras sociais e experimentou outras formas de vida que atravessaram os códigos normativos e seus tabus. Foi uma mulher independente. Insurgiu-se na desobediência moral do controle social e viveu subjetividades-outras. Assim, seu modo de lidar com as configurações sociais e de poder ensina-nos a sair do conformismo e a lutar pelo exercício de diferentes disposições da mulher na sociedade, pela liberdade de si, pela apropriação do seu próprio corpo.

Indubitavelmente, a discussão sobre essas tramas fora um desafio, todavia, o percurso até aqui percorrido foi indescritivelmente válido, positivo e enriquecedor. Desbravar a história cametaense e compreender os fatos que foram vivenciados no passado e aqueles que vivenciamos nos dias de hoje foi essencial para o entendimento desta sociedade em que vivemos e contribuiu significativamente para desterritorializar muitos modos de pensar e agir,

doravante contra-hegemônicos. O recorte feito a partir deste texto literário que não necessariamente possui fins pedagógicos passou por uma seleção e articulação de elementos que compuseram os entremeios da pesquisa a fim de potencializar elementos da educação e a cultura. Os elementos educativos dessas tramas de sexualidade constituídos a partir das micropolíticas constituem-se por meio desse modo de leitura que fora empreendido e pela percepção de entrecruzamento da obra, do diálogo com os autores selecionados e das memórias-narrativas dos interlocutores que foram se construindo ao longo do “procedimento” de tessitura deste texto dissertativo e que se propôs a dar vazão a sujeitos e vozes não institucionalizados. É a micropolítica atuando por vias de capilaridade.

A pesquisa da narrativa-base contribuiu sumariamente para conhecermos mais sobre as tramas da sexualidade de Antônia Cudéfacho, mas também as tramas de outros sujeitos de variadas composições sociais que integraram os entremeios da pesquisa, assim como o apoio teórico-metodológico escolhido para este estudo a partir da arqueogenealogia foucaultiana, estudos (pós) feministas e teoria *queer*. No que tange à pesquisa das memórias-narrativas, os interlocutores selecionados compartilharam comigo mais do que memórias de tantas tramas, mas, sobretudo, construíram discursos, gestos e olhares, todo um acervo de linguagens semióticas que talvez seja impossível reportar nessas páginas. Hoje, os espaços geográficos e sociais da cidade, os personagens envolvidos, sejam eles literários, sejam colaboradores ou coadjuvantes que emergiram no decorrer do processo, assim como o arcabouço das tramas da sexualidade, e dos fatos sociais encontrados no decorrer da pesquisa continuarão a impulsionar muitos pensares sobre a educação e os valores sociais, assim como a insurreição das micropolíticas da sexualidade pelas quais se teceram as tramas de Antônia Cudéfacho.

A relação entre o eu e o outro é bastante íngreme, o que, muitas vezes, nos leva a menosprezar, ridicularizar e até desencadear agressões física e psicológica. Tudo por não sabermos conviver com as diferenças e respeitar o outro. Pensando nisso, Antônia Cudéfacho e o seu modo transgressor pôs-me em tensão frente aos valores e à educação que conheci por muito tempo como sendo única e verdadeira e que certamente instigava-me ao preconceito ou pelo menos à indiferença às causas-outras. A vivência insurreta de Antônia Cudéfacho ensinou-me a requerer e demarcar cada vez mais os espaços femininos e devir ininterruptamente. Esse novo modo de vislumbrar a educação, especialmente, a feminina é libertadora frente às inúmeras amarras sociais que perduram de longa data e que precisam ser cada vez mais problematizadas em todos os âmbitos que perpassam a educação.

Enquanto educadores, podemos, a partir desses sujeitos historicamente marginalizados, refletir sobre posturas e atitudes sexistas, homofóbicas e preconceituosas que são disseminadas em ambientes de educação formal para desconstruí-los e auxiliar na construção de uma sociedade plural e ética nas diferenças. Repensando, assim, a relação entre o eu e o outro. Sem dúvida, nem de longe, serei a mesma pessoa após a realização dessa pesquisa. Antônia Cudéfacho inspira-nos à libertação de preceitos, preconceitos e tabus. O contato com a pesquisa e com os sujeitos envolvidos desconstruiu as minhas certezas, ajudou-me a rever muitas atitudes, as relações, os espaços, os discursos; assim como, impulsionou-me a buscar cada vez acerca das relações entre sexualidade e educação.

CORPO TEÓRICO

ALLEBRANDT, Débora. **Feminismo e ciência**. In: CARVALHO, Ana Paula Comin de [et al]. *Desigualdades de Gênero, raça e etnia*. Curitiba: InterSaberes, 2012.

BEAUVOIR, Simone de. **O segundo sexo**. Tradução de Sérgio Milliet. 2ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.

BODANZKY, Jorge e SENNA, Orlando. **Iracema: uma transa amazônica** (Filme). São Paulo, STOPFILM, 1976, 91 min.

BRITZMAN, Deborah. **Curiosidade, sexualidade e currículo**. In: LOURO, Guacira (Org.). *O corpo educado: Pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte, 2015.

BURKE, Peter & PORTTER Roy (Orgs.). Tradução de Álvaro Luiz Hattner. **Linguagem, indivíduo e sociedade: História social da linguagem**. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1993.

BUTLER, Judith. **Relatar a si mesmo: crítica da violência ética**. Tradução de Rogério Bettoni. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

_____. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Tradução de Renato Aguiar. 10ª ed. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2016.

CARVALHO, Ana Paula Comin de [et al]. **Desigualdades de gênero, raça e etnia**. Curitiba: InterSaberes, 2012.

CASTRO, Edgardo. **Vocabulário de Foucault: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores**. Tradução de Ingrid Muller Xavier. Editora Autêntica, Belo Horizonte, 2009.

COSTA, Gilcilene Dias da. **Trilogia antropofágica: a educação como devoração**. 2008. 190 f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2008. Disponível em: <<http://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/13498/000649013.pdf>>. Acesso em: 28 abr. 2017.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. vol. 1. Tradução de Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

_____. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. vol. 4. Tradução de Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 1997.

DEL PRIORE, Mary. **Histórias íntimas: sexualidade e erotismo na história do Brasil**. São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2011.

DIAS JÚNIOR, José do Espírito Santo. **Entre cabarés e gafeiras: um estudo das representações boêmias em Belém – 1950 -1980**. 2014. 320 f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em História, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), São Paulo, 2014. Disponível em:

<<https://sapiencia.pucsp.br/bitstream/handle/12844/1/Jose%20do%20Espirito%20Santo%20Dias%20Junior.pdf>>. Acesso em 02 maio 2017.

FGV CPDOC – CENTRO DE PESQUISA E DOCUMENTAÇÃO DE HISTÓRIA CONTEMPORÂNEA DO BRASIL. **Biografia Nelson da Silva Parijós**. Rio de Janeiro. Disponível em: <<http://www.fgv.br/cpdoc/acervo/dicionarios/verbete-biografico/nelson-da-silva-parijos>> Acesso em: 15 ago. 2017.

FGV CPDOC – CENTRO DE PESQUISA E DOCUMENTAÇÃO DE HISTÓRIA CONTEMPORÂNEA DO BRASIL. **Biografia Gerson dos Santos Peres**. Rio de Janeiro. Disponível em: <<http://www.fgv.br/cpdoc/acervo/dicionarios/verbete-biografico/gerson-dos-santos-peres>> Acesso em: 12 mar. 2018.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. MACHADO, Roberto (Org.). Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

_____. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Tradução de Raquel Ramallete. Petrópolis: RJ, Vozes, 1999.

_____. **Os anormais**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo. Martins fontes, 2001.

_____. A vida dos homens infames. In: MOTTA, Manoel Barros da (Org). **Michel Foucault: estratégia, poder-saber**. Coleção ditos e escritos IV. Tradução de Vera Lúcia Avellar Ribeiro. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

_____. **A Arqueologia do Saber**. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

_____. **A ordem do discurso**: aula inaugural no College de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. 24ª ed. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

_____. **História da sexualidade I: a vontade de saber**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 3ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2015.

FRAZÃO, Dilva. **Biografia de Marquês de Sade**. (S.l.). Disponível em: <https://www.ebiografia.com/marquês_de_sade/> Acesso em: 28.07.2017, às 17h.

GEERTZ, Clifford. **O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa**. Tradução de Vera Mello Joscelyne. Petrópolis: RJ, Vozes, 1997.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2006.

HIROSHIBOGÉA ONLINE. **Lourdes Barreto: “Na prostituição, aprendi a ver que a sociedade tem muitos problemas, e eu não era a errada da história”**. Belém, 11 jun. 2012. Disponível em: <<http://www.hiroshibogea.com.br/lourdes-barreto-na-prostituicao-aprendi-a-ver-que-a-sociedade-tem-muitos-problemas/>> Acesso em: 18 abr. 2018.

KAUFMAN, Philip. **Contos proibidos do Marquês de Sade**. (Filme). Estados Unidos, Alemanha e Reino Unido, FOX FILMES DO BRASIL, 2000, 135min.

LARÊDO, Salomão. **Antônia Cudefacho**. Belém – PA: Salomão Larêdo Editora, 2006.

_____. **Fofós de Cametá: carnaval nativo**. Belém-PA: Salomão Larêdo Editora, 2006b.

_____. **As intolerâncias do baratismo**. Belém-PA: Salomão Larêdo Editora, 2010.

_____. **Terra dos Romualdos: país dos maparás**. Belém-PA: Salomão Larêdo Editora, 2013.

_____. **Antônia Cudefacho**. (S.l.) 17 maio. 2013. Disponível em: <<http://slaredo.blogspot.com/search?q=Antonia+Cudefacho>> Acesso em: 28 abr. 2016, às 11h.

_____. **Olho de boto**. São Paulo: Editora Empíreo, 2015.

LEITE, Gabriela. **Filha, mãe, avó e puta: a história de uma mulher que decidiu ser prostituta**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

LOURO, Guacira. **O corpo estranho: ensaios sobre sexualidade e teoria queer**. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

_____. (Org.). **O corpo educado: pedagogias da sexualidade**. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

MEINERZ, Nádia Eliza. **Relações sociais de gênero**. In: CARVALHO, Ana Paula Comin de [et al]. *Desigualdades de Gênero, raça e etnia*. Curitiba: InterSaberes, 2012.

_____. **Desigualdades de gênero no Brasil**. In: CARVALHO, Ana Paula Comin de [et al]. *Desigualdades de Gênero, raça e etnia*. Curitiba: InterSaberes, 2012.

MICHAELIS. Dicionário brasileiro de língua portuguesa. Versão online. Disponível em: <<http://michaelis.uol.com.br/busca?r=0&f=0&t=0&palavra=facho>> Acesso em: 29 maio. 2017.

MISKOLCI, Richard. **Teoria queer: um aprendizado pelas diferenças**. 2ª ed. ampl., 2ª reimp. Belo Horizonte: Autêntica editora: UFOP, 2015.

MOITA LOPES, Luiz Paulo. **Sexualidades em sala de aula: discurso, desejo e teoria queer**. IN: CANDAU, Vera Maria e MOREIRA, Antônio Flávio. *Multiculturalismo: Diferenças Culturais e Práticas Pedagógicas*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

NIETZSCHE, Friederich Wilhelm. **Genealogia da moral: uma polêmica**. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 2009.

PERES, Luis. **Intendentes e prefeitos de Cametá**. Cametá, 14 fev. 2012. Disponível em: <http://luisperescameta.blogspot.com.br/2012/02/intendentes-e-prefeitos-de-cameta_14.html> Acesso: 06 fev. 2018.

PERES, Luis. **Os bailes e as moças**. Cametá, 28 fev. 2012 Disponível em: <<http://luisperescameta.blogspot.com.br/2012/02/os-bailes-e-as-mocas.html>> Acesso em: 06 fev. 2018.

PRECIADO, Beatriz. **Manifesto contrassexual**. Tradução de Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo: N-1 edições, 2014.

RAGO, Margareth. **Os prazeres da Noite**: prostituição e códigos da sexualidade feminina em São Paulo (1890-1930). 2ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

_____. **A aventura de contar-se**: feminismos, escrita de si e invenções da subjetividade. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2013.

_____. **Do cabaré ao lar**: a utopia da cidade disciplinar e a resistência anarquista – Brasil 1890-1930. 4ªed. São Paulo: Paz e Terra, 2014.

REVEL, Judith. **Michel Foucault**: conceitos essenciais. Tradução de Maria do Rosário Gregolin; Nilton Milanez; Carlos Piovesani. São Carlos: Claraluz, 2005.

SALIH, Sara. **Judith Butler e a teoria queer**. Tradução de Guacira Louro. 3ª reimp. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

TAMER, Sérgio Vitor; TAMER, Sérgio Martins (Orgs.). **Crônicas e memórias**. São Luís: Gênese editora, 2012.

WEEKS, Jeffrey. O corpo e a sexualidade. In: LOURO, Guacira (Org.). **O corpo educado**: pedagogias da sexualidade. Belo Horizonte, 2000.

FONTES NARRATIVAS

1. Dona Bibi, 67 anos – Entrevista concedida em março e abril de 2017.
2. Sr. Duluca, 43 anos – Entrevista concedida em março de 2017.
3. Dona Ceci, 67 anos – Entrevista concedida em abril de 2017.
4. Seu Bebé, 86 anos – Entrevista concedida em abril de 2017.
5. Dona Pipa, 78 anos – Entrevista concedida em abril de 2017.
6. Dona Fifi, 84 anos – Entrevista concedida em maio de 2017.
7. Seu Kaká, 55 anos – Entrevista concedida em junho de 2017.
8. Seu Ares, 66 anos – Entrevista concedida em novembro de 2017.
9. Dona Chica, 82 anos – Entrevista concedida em janeiro e março de 2018.
10. Seu Faguinho, 52 anos – Entrevista concedida em janeiro de 2018.
11. Dona Lila, 78 anos – Entrevista concedida em março de 2018.
12. Dona Lubeta, 77 anos – Entrevista concedida em março de 2018.
13. Seu Dison, 80 anos – Entrevista concedida em março de 2018.

REFERÊNCIA DAS FIGURAS

Figura 01: Altar de Santo Antônio.

Fotografada pela autora em 06 abr. 2017.

Figura 02: Bordel ilustrativo de regiões Amazônicas nos idos da década de 50

Imagem extraída da internet disponível em:

<https://www.google.com.br/imgres?imgurl=https%3A%2F%2Ffi.ytimg.com%2Fvi%2F1cJ8hswfBk4%2Fmaxresdefault.jpg&imgrefurl=https%3A%2F%2Fwww.youtube.com%2Fwatch%3Fv%3D1cJ8hswfBk4&docid=9vLUqJ4zI9eevM&tbnid=z23p2BXTSZ_bM%3A&vet=10ahUKEwiXq-q4oYraAhVQ72MKHTIwCiAQMwhpKC0wLQ..i&w=1280&h=720&client=firefox-b&bih=603&biw=1366&q=foto%20de%20prostibulo%20na%20amazonia&ved=0ahUKEwiXq-q4oYraAhVQ72MKHTIwCiAQMwhpKC0wLQ&iact=mr&uact=8> Acesso: 26 mar. 2018.

Figura 03: Capa do Livro de Salomão Larêdo “Antônia Cudefacho”.

Digitalizada pela autora em maio. 2017.

Figura 04: Fotografia de Antônia Carvalho.

Concedida por Maria das Mercês Carvalho para ser fotografada pela autora, do seu acervo pessoal, em 06. Abr. 2017.

Figura 05: Panfleto da Festividade de Santo Antônio.

Fotografado pela autora a partir do acervo pessoal de Flávio Gaia, em 26 jan. 2018. A imagem também está disponível em:

GAIA, Flávio. **Sem legenda.** Cametá: Facebook, 26 jun. 2017. Disponível em: <<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=1573702359338930&set=pb.100000975428125.-2207520000.1521855307.&type=3&size=1325%2C1912>> Acesso em: 11 mar. 2018.

Figura 06: Fotografia do grupo musical do Mestre Cupijó – Azes do Ritmo.

GAIA, Flávio. **Sem legenda.** Cametá: Facebook, 28 jun. 2017. Disponível em: <<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=1576192359089930&set=pb.100000975428125.-2207520000.1521843961.&type=3&size=480%2C289>> Acesso em: 11 mar. 2018.

Figura 07: Fotografia da personagem Iracema e sua mesinha/penteadeira “de puta”.

Produzida por Dias Junior, em 2014.

Figura 08: Mapa relativo à localização espacial das primeiras ruas de Cametá da década de 50.

Produzido pela autora em colaboração com Sebastião Valente e Ary Almeida, a partir das descrições feitas pelos interlocutores da pesquisa. Produção artística: Ivanei Batista, em mar. 2018.

Figura 09: Fotografia da Pintura sobre tela da Rua 24 de Outubro.

GAIA, Flávio. **Sem legenda.** Cametá: Facebook, 30 jul. 2017. Disponível em <<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=1617020345007131&set=pb.100000975428125.-2207520000.1521841792.&type=3&size=1600%2C1200>> Acesso em: 11 mar. 2018.

Figura 10: Visão panorâmica da cidade de Cametá da década de 50, 60.

GAIA, Flávio. **Sem legenda.** Cametá: Facebook, 15 dez. 2017. Disponível em: <<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=1778435678865596&set=pb.100000975428125.-2207520000.1521848083.&type=3&theater>> Acesso em: 11 mar. 2018

Figura 11: Convite do Clube dos Funcionários.

GAIA, Flávio. **Sem legenda.** Cametá: Facebook, 26. jun. 2017. Disponível em: <<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=1573849972657502&set=pb.100000975428125.-2207520000.1521855305.&type=3&size=1264%2C884>> Acesso em: 11 mar. 2018.

Figura 12: Recibo de pagamento de taxa de associado do Clube dos Funcionários Públicos.

Fotografado pela autora a partir do acervo pessoal de Flávio Gaia, em 26 jan. 2018.

Figura 13: Convite – Programação do Clube Comercial de 1989.

Fotografado pela autora a partir do acervo pessoal de Flávio Gaia, em 26 jan. 2018.

Figura 14: Vista frontal do Mercado de municipal de Cametá.

GAIA, Flávio. **Sem legenda.** Cametá: Facebook, 16 maio. 2017. Disponível em: <<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=1524508904258276&set=pb.100000975428125.-2207520000.1521855833.&type=3&size=1759%2C1047>> Acesso em: 11 mar. 2018.

Figura 15: Fotografia do casamento Homoafetivo do Inacha

MUSEU de Cametá. (Compartilhamento). **Sem legenda.** Cametá: Facebook, 19 mar. 2018. Disponível em:

<<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=1900807989991321&set=a.536162396455894.1073741825.100001864141989&type=3&theater>> Acesso em: 19 mar. 2018.

Figura 16: Imagem das comemorações de carnaval ocorridas no cais da cidade na década de 50, 60.

GAIA, Flávio. **Carnaval de Cametá.** Cametá: Facebook, 30 jun. 2017. Disponível em: <<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=1579165952125904&set=pb.100000975428125.-2207520000.1521842337.&type=3&size=1275%2C905>> Acesso em: 11 mar. 2018.

Figura 17: Mascote do Bloco dos Fuzileiros na folia na década de 40, 50.

GAIA, Flávio. **OS FUZILEIROS: Carnaval de Cametá.** Cametá: Facebook, 30 jun. 2017. Disponível em: <<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=1579140862128413&set=pb.100000975428125.-2207520000.1521842337.&type=3&size=737%2C547>> Acesso em: 11 mar. 2018.

Figura 18: Bloco de Mulheres da elite.

GAIA, Flávio. **Carnaval de Cametá**. Cametá: Facebook, 30 jun. 2017. Disponível em: <<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=1579160005459832&set=pb.100000975428125.-2207520000.1521842337.&type=3&size=819%2C545>> Acesso em: 11 mar. 2018.

Figura 19: Bloco de mulheres em Cametá, década de 50, 60.

GAIA, Flávio. **Carnaval de Cametá**. Cametá: Facebook, 30 jun. de 2017. Disponível em: <<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=1579163402126159&set=pb.100000975428125.-2207520000.1521842337.&type=3&size=905%2C681>> Acesso em: 11 mar. 2018.