

Flávio Leonel Abreu da Silveira

Universidade Federal do Pará

Camilla da Silva Souza

Universidade Federal do Pará

# Imaginário, trabalho e sexualidade entre os coletores de caranguejo do Salgado Paraense

**Resumo:** Neste artigo, propomos discutir as relações entre imaginário, trabalho e sexualidade, a partir das atividades dos coletores de caranguejo que vivem na região bragantina, no chamado Salgado Paraense. A proposta é discutir acerca de tais temas vinculando-os à figura do encantado que habita os manguezais onde ocorrem as coletas do crustáceo, cuja denominação local é Ataíde, bem como às práticas sexuais entre pessoas do mesmo sexo, neste caso, envolvendo o universo masculino.

**Palavras-chave:** imaginário; trabalho; sexualidade; manguezais; masculinidades.

Copyright © 2014 by Revista Estudos Feministas.

Quando as paisagens fantásticas se confundem com as do desejo.

## Introdução

A proposta deste artigo é refletir sobre questões relativas à construção das masculinidades entre os coletores de caranguejo que vivem na Zona do Salgado Paraense, mais especificamente na região bragantina, tomando como mote o tema das homoafetividades. A coleta dos crustáceos ocorre no interior das densas florestas de mangue existentes na área litorânea da porção Nordeste do estado do Pará (PA), onde um rico universo de seres adere a uma 'topografia fantástica', envolvendo a presença e a agência de seres míticos denominados de encantados,<sup>1</sup> percebidos como protetores das paisagens constituídas por áreas de manguezais, campos nativos e a orla marinha.

<sup>1</sup> Conforme Raymundo Heraldo MAUÉS, 1995, p. 196, os encantados "[...] são seres que normalmente permanecem invisíveis aos nossos olhos, mas não se confundem com os espíritos, manifestando-se de modo visível sob forma humana ou de animais e fazendo sentir a sua presença através de vozes e outros sinais (como o apito do Curupira, por exemplo)".

Os manguezais figuram nas paisagens locais como lugares de labuta, especialmente quando se referem às atividades masculinas ligadas à coleta, ou 'tiração', do caranguejo-uçá (*Ucidescordatus*). O 'mangal' é um espaço de homosocialidade; portanto, as formas de estar-junto e de sociabilidade ali presentes podem significar experiências afetivo-sexuais entre homens enquanto uma dimensão da vida vivida que está envolta por uma aura de silêncio, ou ainda, de não ditos. No entanto, tal questão é nuançada pela presença, na memória coletiva dos habitantes do local, de uma série de narrativas que evocam a imagem do encantado conhecido como Ataíde, uma vez que a criatura que habita as áreas de manguezais assume forte conotação sexual, principalmente quando se trata de considerar a existência de práticas homossexuais<sup>2</sup> masculinas naquele contexto rural.

Buscamos relacionar, assim, o trabalho no interior dos manguezais com o exercício da sexualidade entre pessoas do mesmo sexo e a presença monstruosa do encantado como símbolo, por um lado, da sexualidade que escapa à heteronormatividade e, por outro, como experiência evocadora da violação sexual na Amazônia, que traz à tona dimensões acerca da construção da masculinidade e da honra.<sup>3</sup>

## 1 A Vila de Bacuriteua, no Salgado Paraense

A Vila de Bacuriteua é uma localidade situada na região bragantina e está incluída entre os distritos que formam o município de Bragança. Ela está constituída por coletivos humanos que apresentam a sua base econômica pautada na pesca artesanal/industrial e na coleta/catação de caranguejos nos manguezais existentes na área; portanto, há certa heterogeneidade no manejo dos ambientes marinhos e estuarinos que compõem os ecossistemas locais, implicando ações técnico-culturais de modelamento e de transformação das paisagens de pertencimento, a partir de uma cosmológica que integra a natureza e a cultura.

A presença desses diferentes coletivos exercendo agências diversas sobre os ambientes indica a existência de vínculos simbólico-afetivos com as paisagens de pertencimento. Vale frisar que, na ocupação do lugar, ocorre certa divisão territorial definida pelos próprios moradores, em que os coletores de caranguejos<sup>4</sup> situam-se predominantemente na 'Pontinha do Bacuriteua', ou seja, próximos à beira do Rio Caeté, enquanto os pescadores ocupam o 'centro da vila', nas proximidades da Rodovia PA-458, estrada que corta a vila na direção à praia de Ajuruteua.

<sup>2</sup> Aqui, não desconsideramos as críticas ao termo, apenas evitamos o uso excessivo de expressões como homoerótico(s) e homoerotismo como substitutas a ele. Aliás, o que nos parece pouco útil, uma vez que, se, por um lado, deslocam o tom pejorativo e médico-sanitarista – este último também verdadeiro para o termo heterossexual –; por outro, tendem a figurar nos discursos como uma espécie de substituto para o mesmo termo: a imagem mais voltada ao erotismo não diminui o preconceito reinante, sequer aponta necessariamente para novas formas de perceber as vivências afetivo-sexuais do *Outro* fora do âmbito do preconceito. Nestes termos, operamos livremente com homoerotismo, assim como com homossexualidade, pois ambos não escapam das redes de poder, e de contrapoder, sejam elas quais forem.

<sup>3</sup> Julian PITT-RIVERS, 1992.

<sup>4</sup> É preciso deixar claro que há mobilidades no trabalho dos caranguejeiros, pois muitos deles desempenham também a pesca artesanal e vice-versa.

Localizada aproximadamente a 9 km, findada a área urbana da cidade de Bragança, à margem esquerda do Rio Caeté, a Vila de Bacuriteua é uma das comunidades mais populosas do município. A sua posição geográfica é extremamente interessante, porque a torna uma espécie de entrelugar, uma vez que está situada, ao mesmo tempo, nas proximidades do mundo urbano bragantino e daquela que pode ser considerada a zona rural do município. Sendo assim, esse caráter de fronteira (não apenas física, mas, também, cultural) revela que a vila tanto está em diálogo constante com o imaginário urbano<sup>5</sup> quanto com as paisagens com forte influência dos naturais (florestas de mangue, igarapés, campos e a costa atlântica), onde o misticismo ligado à cíclica das águas<sup>6</sup> é uma dimensão da potência do imaginário<sup>7</sup> veiculador de mitologias relativas à presença de encantados que circulam por tais paisagens.

<sup>5</sup> Michel de CERTEAU, 1993.

<sup>6</sup> Mircea ELIADE, 2010.

<sup>7</sup> Gilbert DURAND, 1989.

## 2 A região bragantina no contexto paraense

A região amazônica paraense não é homogênea, nem no que se refere aos ecossistemas que comporta, e, muito menos, quando se trata de considerar a sua diversidade étnica e social. Trata-se, portanto, de um universo plural e diverso constituído por significativa heterogeneidade cultural<sup>8</sup> em relação à exuberância biodiversa existente na região.

<sup>8</sup> Gilberto VELHO, 1994.

Partindo desse pressuposto, intentamos refletir, neste artigo, acerca de uma porção do estado do Pará que é detentora tanto de especificidades ambientais quanto culturais, como é o caso da área litorânea, denominada, por José Guilherme Fernandes,<sup>9</sup> de Amazônia Atlântica, muito pouco conhecida em detrimento dos interesses voltados à Amazônia Profunda, identificada com as áreas interiores densamente florestadas e banhadas por grandes cursos hídricos e associada aos grupos indígenas, às comunidades quilombolas e às populações caboclo-ribeirinhas que habitam regiões distantes.

<sup>9</sup> José Guilherme FERNANDES, 2011.

A Amazônia que nos interessa – e os coletivos humanos a ela relacionados – é, por conseguinte, aquela situada junto à extensa costa marinha, afastada poucas horas da capital, Belém, onde aparecem densas florestas de manguezais, campos naturais banhados por igarapés e rios que sofrem influências do contato com o oceano. Nela, o processo de ocupação do espaço e a configuração de territórios ocorreram muito cedo, tendo a cidade de Bragança desempenhado papel central no processo expansionista europeu na porção Norte do país, pois teria sido conquistada em julho de 1613 pelos franceses da expedição de *La Ravardière* e, por isso, seria um dos municípios mais antigos do estado.

As características ecológicas da região favoreceram o surgimento de formas de manejo dos ambientes costeiros pelos coletivos humanos que ali se assentaram e que se distribuem nas diversas vilas que compõem o município, algumas delas inseridas na Reserva Extrativista Caeté-Taperaçu. É preciso considerar ainda o amálgama étnico-cultural de caráter complexo e tensional ocorrido entre europeus, indígenas e negros ao longo do tempo amazônico, conformador de lugares praticados pelas comunidades locais com experiências e traços marcadamente caboclos.

Sendo assim, as ações técnico-culturais de manejo dos ecossistemas e a produção de paisagens de pertencimento estão relacionadas às atividades cotidianas de labuta impetradas pelos pequenos agricultores que mantêm roçados – principalmente para o cultivo de mandioca visando à produção de farinha –, por pescadores artesanais que exercem as suas atividades junto ao mar, aos rios e igarapés, pelos coletores de caranguejos e moluscos, pela caça de pequenos animais, bem como por coletores de açaí, bacaba e outros frutos, para citar algumas atividades exercidas pelos moradores locais. No entanto, é preciso que fique claro que tais práticas podem ser desempenhadas em situações diferentes pela mesma pessoa ou pelo grupo familiar, dependendo da disponibilidade e acesso aos 'recursos'.

Uma diversidade de paisagens praticadas como as que constituem a região bragantina indica a presença de expressões culturais até certo ponto diversas em relação a outras áreas do estado, com festividades religiosas de significativa importância para o catolicismo popular, como é o caso da Marujada – constituída de um complexo ciclo de *esmo/ações* e de louvações dedicadas a São Benedito –;<sup>10</sup> aos festejos juninos com os bois-bumbás circulando pelas ruas da cidade; às formas de organização laboral e de sociabilidade próprias do universo da pesca marinha ou da coleta de caranguejos; e à presença de um universo mítico habitado por encantados que animam as paisagens fantásticas regionais, sendo um deles o Ataíde, entidade típica das áreas de manguezais.

Todo esse imaginário mítico-religioso constituído por um significativo acervo de imagens liga-se a um contexto simbólico-prático que anima as várias dimensões da vida vivida local. Trata-se de um *mundus imaginalis* que não se encontra restrito à Bragança – ainda que defenha alguns aspectos que seriam próprios do lugar –; entretanto, emerge e transborda pleno de símbolos por uma bacia semântica<sup>11</sup> que se estende pela área litorânea paraense evocando uma simbólica relativa aos lugares praticados e de pertencimento.<sup>12</sup>

<sup>10</sup> FERNANDES, 2011.

<sup>11</sup> Gilbert DURAND, 1986.

<sup>12</sup> Michel de CERTEAU, 1994; e Michel MAFFESOLI, 1994.

### 3 A pesquisa sobre sexualidade numa comunidade litorânea: manejo dos ecossistemas e paisagens fantásticas

Ao buscarmos discutir questões relacionadas à sexualidade no âmbito das chamadas 'populações tradicionais', tentamos escapar às clássicas discussões pautadas nas demarcações de atividades laborais e relacionadas aos papéis de gênero no corpo das sociedades ditas 'tradicionais', especialmente aquelas que se centram na oposição binária complementar entre masculino-feminino como forma de manutenção da economia doméstica do grupo familiar.<sup>13</sup> Longe de desconsiderarmos tal discussão, apenas nos distanciamos dela e nos situamos em outro polo de reflexão, pois, ao afirmarmos isto, não estamos aqui negando a importância de tais reflexões; no entanto, procuramos deslocá-las, a fim de contribuímos para o debate acerca das relações afetivo-sexuais e eróticas entre pessoas do mesmo sexo, especialmente entre homens.

Nosso interesse, em verdade, não se volta diretamente às relações homoafetivas presentes no contexto da vila propriamente dita, ainda que elas façam parte da pesquisa de um dos autores do artigo.<sup>14</sup> A discussão que intentamos está nos labirintos do manguezal onde os coletores de caranguejo labutam e na presença fantástica do encantado, denominado de Ataíde, e no seu universo, pois a experiência aterrorizante de contato com o ser mítico envolve o intercurso sexual quando o homem é violado pela criatura habitante do mangue. Portanto, é a partir do campo do imaginário e de suas dimensões fantásticas que procuramos nos aproximar da temática do gênero.

Sendo assim, um dos motivos que nos levou a iniciar a pesquisa foi o fato de percebermos, nas falas de alguns pescadores locais, certo distanciamento da 'questão homossexual', ao afirmarem a frase "Aqui não tem gay!", referindo-se à Vila de Bacuriteua, o que, obviamente, não condiz com a realidade, uma vez que há gays na vila, inclusive com formas de sociabilidade que vêm sendo pesquisadas por um de nós. Por outro lado, observamos as complexidades sociais inerentes àquele contexto, como a existência do encantado, que, ambigualmente, personifica mitologicamente e evidencia certas práticas sexuais e, ao mesmo tempo, pode camuflá-las, por serem consideradas um tabu na vila. O Ataíde, de acordo com relatos, é um ser que possui um grande falo e que ataca homens que estão sozinhos no mangue, no mato, bem como nas embarcações próximas às águas.

As narrativas que serão analisadas ao longo do texto são especificamente dos coletores de caranguejo, já que o

<sup>13</sup> A fim de situarmos brevemente as formas de arranjos econômicos da vila, é preciso dizer que a sua economia está voltada à pesca artesanal e à *tiração* de caranguejo, práticas eminentemente masculinas de labuta; no entanto, diversas mulheres executam tais atividades quando se faz necessário, tendo que necessariamente exercer uma dupla jornada, que envolve os trabalhos domésticos e aquelas de captura/pesca de organismos aquáticos para a alimentação do grupo familiar, principalmente nos manguezais. A participação das mulheres nas atividades de pesca e coleta de crustáceos/moluscos soma material significativo. Para tanto, ver o importante artigo de Maria Motta-Maués (1999), em que a autora faz uma revisão do quadro de estudos, bem como os trabalhos de Ellen Woortmann (1991), Edna Alencar (1993), Denise Machado (2007), Rosilda Henrique (2005), Patrícia Araújo Silva (2012) e Ariadne Peres (2011).

<sup>14</sup> O artigo em questão é fruto das primeiras reflexões oriundas da pesquisa de mestrado em andamento da segunda autora, sob orientação do primeiro autor. O mote propulsor da pesquisa em andamento, no entanto, concentra-se nas desigualdades sofridas pelos homens que se relacionam sexualmente com outros homens – questões que não abordaremos neste artigo –, pois as práticas homoeróticas masculinas são condenadas naquele contexto, engendrando dificuldades para tais pessoas quanto às relações de trabalho, o que resulta, por vezes, em casos de prostituição, agressões físicas e verbais e preconceitos diversos.

<sup>15</sup> Joan SCOTT, 1990, p. 89.

mito em questão está diretamente ligado ao espaço praticado do manguezal, lugar onde se realiza a coleta dos crustáceos. Dessa forma, verificar como o imaginário mítico está relacionado às relações homoeróticas e como se configura, a partir disso, uma ética de trabalho na coleta de caranguejo e a vida social de Bacuriteua (PA) é trazer a temática do gênero enquanto chave de análise, “[...] o gênero, então, fornece um meio de decodificar o significado e de compreender as complexas conexões entre várias formas de interação humana [...]”<sup>15</sup> para possibilitar uma leitura dessas interações naquele contexto, buscando mostrar como se dão as tensões, as articulações e os movimentos dentro da comunidade, ratificando que o intuito não é generalizar e/ou universalizar, mas possibilitar a construção de reflexões acerca das especificidades culturais.

<sup>16</sup> DURAND, 1989, p. 2010.

Um dos conceitos-chave que permeiam o trabalho é o de imaginário, a partir da perspectiva de Gilbert Durand,<sup>16</sup> sendo o mito um dos elementos desse conjunto de imagens produzidos pelo homem; logo, a abordagem de Mircea Eliade<sup>17</sup> se mostra de fundamental importância para a discussão que propomos realizar. As narrativas de caráter oral, por sua vez, apontam para as imagens que são elaboradas pelos sujeitos a fim de criar uma representação de certas práticas que não devem ser ditas, ou expostas. Assim, a abordagem fenomenológica de Gaston Bachelard<sup>18</sup> contribui para a ideia de que a imaginação está diretamente associada às práticas da realidade, ao mundo concreto. Logo, parte-se do pressuposto de que o mito configura uma forma sensível de revelar as ações humanas no mundo, pois evidencia e alegoriza as lógicas sociais, de modo que, se o Atáide personifica práticas homoeróticas, estas, entretanto, não podem ser desveladas. É esse processo inventivo da dinâmica vivencial dos sujeitos desejantes que buscaremos tratar no presente artigo.

<sup>17</sup> Mircea ELIADE, 1992.

<sup>18</sup> Gaston BACHELARD, 1989.

#### 4 Os narradores e o universo fantástico do manguezal

<sup>19</sup> Michel MAFFESOLI, 1994.

A arte de narrar requer a existência de uma plateia para a qual o *performer* revela as suas histórias, sejam aquelas vividas por ele ou por outrem. É nesse sentido que o antropólogo que se volta para os estudos das narrativas de caráter oral precisa realizar o exercício da escuta, como um princípio fundamental de seu ofício. Sendo assim, se é necessário falar no processo subjetivo de dialogia para estabelecer laços de *sociação*<sup>19</sup> e, mesmo, para que se torne compreensível ao *Outro* o que se quer conhecer sobre determinadas dimensões simbólico-culturais experienciadas

<sup>20</sup> CERTEAU, 1994.

<sup>21</sup> Gaston BACHELARD, 1990.

<sup>22</sup> Ecléa BOSI, 1994.

<sup>23</sup> A memória só tem razão de ser por seu caráter de [...] transmissão, ou seja, ela se constitui individualmente, a partir das experiências do sujeito retidas em suas funções psíquicas, mas adquire uma dimensão social por se tratar de ato interativo da cultura: eu narro sempre a outrem e, particularmente, em sua modalidade oral a transmissão requer obrigatoriamente um interlocutor, ou narratário, isto é, há necessidade de um ouvinte, pois não falo para um vazio. Por isso a memória assume caráter de tradição, aprendizagem e poder". FERNANDES, 2011, p. 39.

<sup>24</sup> Vincent CRAPANZANO, 1991.

<sup>25</sup> Clifford GEERTZ, 1989.

<sup>26</sup> Ana Luiza Carvalho da ROCHA e Cornelia ECKERT, 2005; e Georg SIMMEL, 1983.

<sup>27</sup> Paul RICOEUR, 1994.

<sup>28</sup> Walter BENJAMIN, 1980.

pelos coletivos com os quais se trava contato, é preciso muito mais saber ouvir o que se tem a dizer como expressão de sua alteridade, de seus saberes e fazeres.<sup>20</sup> Sendo assim, torna-se indispensável auscultar os seus silêncios e pausas, os seus devaneios;<sup>21</sup> enfim, o seu "trabalho da memória",<sup>22</sup> e exercer o lugar de plateia ativa no ato performático e dadivoso que se revela a contação de histórias que o narrador oferece àquele que deseja ouvi-lo.<sup>23</sup>

Para tanto, a perspectiva que considera o estar-junto com o *Outro* compartilhando experiências e situações vividas e/ou rememoradas tem na dialogia a abertura e a possibilidade da aproximação de horizontes;<sup>24</sup> nesse caso, entre o si (reflexivo) do antropólogo em pesquisa de campo – encarnado na figura *simmeliana* do estrangeiro – com aquele que o recebe no seu lugar desde uma perspectiva local. Nesse jogo de interacional, em que vêm à baila proximidades e distâncias, a aproximação de horizontes entre o si mesmo do antropólogo e a *outridade* do nativo possibilita uma visada crítica sobre o próprio "estar lá" do etnógrafo<sup>25</sup> em pesquisa de campo.<sup>26</sup>

Ao ouvirmos as vozes dos narradores, temos em ato a operatória sutil da tessitura da narrativa,<sup>27</sup> e, neste processo de interação *face to face*, procuramos, por intermédio do ato de fala próprio da conversação/contação, encontrar a figura do guardião da memória,<sup>28</sup> do narrador que elabora as narrativas acerca do que se passa(ou) no seu mundo. É nesse ato performático de contar as suas histórias e as de outrem que o antropólogo é seu interlocutor – tanto quanto ele é do antropólogo –, o seu ouvinte, quiçá a sua plateia.

Assim, de forma a refletirmos acerca do universo fantástico presente nos manguezais bragantinos e das suas complexas relações com o campo das sexualidades, mais especificamente sobre o que Paulo Ferreira chamou de "indizível das sociedades camponesas" no que tange aos "afectos mal-ditos", quando o autor se refere às relações sexuais entre homens, partimos das narrativas dos coletores de caranguejos que manejam as áreas de florestas de mangue que se estendem nas paisagens litorâneas da região, dando ênfase à presença do encantado Ataíde, que circula medonho por esse ambiente.

Para a discussão que nos propomos realizar, optamos pelo diálogo com três narradores que vivem em Bacuriteua, partindo de um recorte que procura favorecer o cruzamento geracional, uma vez que os narradores participam de gerações diferentes e, conseqüentemente, possuem inserções e experiências diversas no contexto da vila, em relação ao tempo e ao espaço vividos e praticados no seu lugar de pertencimento. As narrativas sobre a figura fantasmática do Ataíde e as suas aparições nos manguezais,

<sup>29</sup> HENRIQUE, 2005, p. 145, em sua pesquisa na Vila do Acarajó, situada nas proximidades de Bacuriteua, afirma: “Embora a participação da mulher na atividade de captura do caranguejo seja reconhecida pelos homens, há uma diferenciação no exercício. Como a mulher vai ao mangue que se localiza em torno de Acarajó – reconhecido como espaço privado –, normalmente o produto desse trabalho destinase à subsistência e não adquire valor monetário, apesar de contribuir para o sustento do grupo familiar. Por sua vez, o homem, ao se dirigir para o mangue distante (espaço público, no qual se encontra também com *tiradores* de outras localidades), estabelece uma relação com esse ambiente natural que lhe permite acesso a recursos asseguradores de ganho monetário do grupo familiar. O homem ao frequentar o mangue local, submete-se a um duplo julgamento moral: não é bem-visto por trabalhar no espaço da mulher e rompe as regras de apropriação, ao trazer para casa o produto de seu trabalho, destinado à venda”.

constituindo parcela da aura das paisagens fantásticas aderidas àquele ecossistema (compreendido aqui como local de trabalho de diversos homens, mas também de algumas poucas mulheres),<sup>29</sup> situam as relações entre pessoas do mesmo sexo no âmbito do exercício da sexualidade e nos auxiliam a compreender como as memórias ocultas e/ou subterrâneas operam nas suas narrativas, com os ditos/não ditos e, a partir daí, as imagens relacionadas às práticas homoeróticas que ocorrem nos labirintos dos manguezais, nos longes em que o ocultamento/silenciamento seria o signo do segredo, ou ainda, do que jamais deve ser publicitado.

#### 4.1 Seu Benedito (Tio Paquinha)

Na narrativa de seu Benedito, conhecido como Tio Paquinha (83 anos), é possível identificar elementos importantes acerca do imaginário relacionado ao Ataíde, pois o senhor evoca uma série de imagens que identificam o ser mitológico com o universo misterioso do mangue:

*É eu tinha né [medo], mas era o jeito eu [risos]... Eu tinha medo é que no mangal aparece tanto, tanta, tanta movimento. Eles dizem que aparecem um tal de Ataíde [risos], que eu nunca vi e nem desejo [risos]. É um bicho né, é um bicho! Eu me lembrava, mas eu lembrava também de Deus e os seus gemidos [risos], mas, graças a Deus, nunca vi nada! [...] Era os antigo, os velhos, meus avô. Esses antigo daqui diziam que no mar, no mangal, tem esse bicho, Ataíde, tal de Ataíde [risos] né... Invisível, o bicho se transforma em qualquer coisa né, às vezes se tem, olha seu coisa, seu marido. Quando ele vê, ele se transforma no seu marido, é. Ali no Caratateua, tinha um cara que era filho de Ataíde, e o pessoal diziam né. Eu digo porque eles diziam [...], porque o pai dele trabalhava na praia, então ele saía pro curral e o cara vinha e se transformava no marido dela e vinha. (Tio Paquinha)*

O senhor deixa claro que a narrativa do Ataíde foi repassada pelos avós através de histórias que contaram a ele, tratando-se de uma narrativa transmitida por aqueles que outrora trabalhavam no mangue, indicando uma forma de aprendizagem que interfere diretamente tanto no trabalho quanto na sociabilidade dos coletores de caranguejo, por isso, relacionada às formas de como se adentrava no mangue (se sozinho ou em companhia) e aos perigos que se corria. Um elemento que aparece na narrativa do senhor e que se repete nas demais, como se poderá perceber mais adiante, é o enunciado “eu nunca vi e nem desejo”. O advérbio de negação ‘nunca’ já indica que ver o Ataíde não é bom, pois se pressupõe logo que, se alguém o



encontra, algo ele faz à pessoa, o que nos conduz ao estigma da (homos)sexualidade diretamente relacionada à presença do encantado, questão que retomaremos adiante.

Os meandros do mangue, com os seus labirintos de árvores detentoras de raízes aéreas e os cursos/canais d'água que variam seus tamanhos de acordo com o movimento das marés, é uma paisagem instável, onde a matéria mole e pastosa reina impondo a instabilidade dos corpos, repleta de odores fermentantes e de sonoridades estranhas relacionadas a certos 'movimentos' que vão desde os bichos, passando pelos estalos das fermentações do lodo ocre e vivo ou dos galhos que se quebram ante o peso das pisadas do Ataíde que está oculto, até os seus gemidos, quando este vaga pelo lugar assombrando os humanos durante a sua faina.

**Figura 1** - Vegetação de manguezal<sup>30</sup>



<sup>30</sup> Camilla da Silva SOUZA, 2013.

<sup>31</sup> Yi-Fu TUAN, 2005.

O 'mangal' representa uma "paisagem do medo",<sup>31</sup> como evidencia Tio Paquinha, pois se trata de um lugar visagento onde os encantados circulam – assim como o Ataíde, a Curupira e a Mãe d'Água dele fazem as suas

<sup>32</sup> David BOHM, 2007.

<sup>33</sup> De acordo com Sérgio Luiz Prado BELLEI (2000, p. 11): "O conceito de 'monstruoso' aplica-se, de forma geral, tanto ao humano quanto ao não-humano e designa principalmente o híbrido e o deformado"; portanto, o autor pensa "[...] essa monstruosidade enquanto historicamente associada ao conceito de fronteira [...], mas está sempre e paradoxalmente próximo e distante do humano, que tem por função delimitar e legitimar" (BELLEI, 2000, p. 11).

<sup>34</sup> Conforme João Valentin WAWZYNIAK (2004, p. 6), "[...] a categoria 'engerar' [...] designa a transformação dos seres em Outros", indicando um perspectivismo de matriz cabocla. Trata-se de uma expressão bastante comum no contexto amazônico, principalmente quando as pessoas se referem às metamorfoses/transformações exercidas pelos seres fantásticos.

<sup>35</sup> Retomaremos esta questão mais adiante.

<sup>36</sup> Célia MAGALHÃES, 2003, p. 31.

<sup>37</sup> Na década de 1990, um dos autores ouviu histórias de um pescador acerca do ser existente nos manguezais da Ilha de Itamaracá/PE, o qual o denominava de João Cagafoice, corruptela de João Galatoice ou João Galafuz. Tal entidade fantástica, que pode aparecer como "um fenômeno luminoso", segundo Luiz da Câmara Cascudo (1954, p. 482), apresenta-se como um homem negro, porém idoso, que, "nas trevas da noite a-garrava os meninos que andavam fora de casa". Ainda, segundo esse mesmo autor, trata-se do "Nome com que a superstição popular designa uma espécie de duende, que diz aparecer em certas noites, emergindo das ondas ou surgindo dos cabeços de pedras submersas, como um fecho luminoso e multicolor, prenúncio de tempestade e naufrágios; crença essa dominante entre os pescadores e homens do mar do norte do Estado (de Pernambuco) e, principalmente, de Itamaracá, dizendo-se que esse duende marinho é a alma penada de um caboclo, que morreu pagão, acaso conhecido como João Galafuz" CASCUDO, 1954, p. 482.

moradas e territórios. Uma paisagem fantástica como aquela que se liga à imagem conspícua do mangal é de caráter sutil, uma vez que está 'implicada' numa ordem<sup>32</sup> de sensibilidade outra, confundindo o espaço-tempo e a (i)materialidade das coisas do mundo. O Ataíde é uma figura monstruosa liminar, ou ainda, de fronteira,<sup>33</sup> que emerge da matéria instável e ambígua do mangue – pastosa, plástica, aberta a novas expressões formais –, porque consubstancia paradoxalmente este universo sensível: "é um bicho", ao mesmo tempo que pode ser imaterial – "invisível". No entanto, o metamórfico se 'engera'<sup>34</sup> na forma daquele que deseja punir, materializando-se na figura do outro sobre o qual exerce a *mimesis*, quando se metamorfoseia em pessoa. Há uma transitividade, certo perspectivismo, que liga o não humano/sobre-humano ao próprio do humano.

Tio Paquinha continua a sua narrativa dando-nos uma ideia acerca do ser monstruoso evocando novas imagens que revelam as facetas do ser encantado. De acordo com esse senhor,

[...] ele é um homem, um homão grande, Deus o livre, ele é grandão, um pretão. [...] Então ele é um casal,<sup>35</sup> ai eu tenho muito medo, mas, como conto a história, era o jeito né. Não tinha companheiro pra ir, mas Deus me livrava. Uma hora dessa, sete horas, eu tava no mangal... Ai secava na cabeceira do garapé, só saía quando a maré dava, dava lá pras duas horas, três horas da tarde é que eu saía de lá. É, ele ataca qualquer na, na... Ela tando sozinho, hum, quem tá sozinho ele vem mesmo aí e mata o cara mermo. É, ele grita. Muita gente ainda não viu e nem quer ver, porque quando eles tavam tirando [caranguejo], eles cansaram de ver grito do, sendo... Dentro do mangal, aquele grito muito feio. [...] Ele judia dos homem. Ele invade mesmo! É, invade, agride mermo e mata mermo. Bicho pretão medonho. [...] É só no mangal, é porque é invisível, a gente não vê. É só no mangue, nessas, tem muita ilha dentro dos mangal, né.

O Ataíde está presente na memória coletiva dos tiradores de caranguejo como "um homão grande" ou, ainda, "um bicho pretão medonho". Novamente a ambiguidade reina, pois "evoca o traço peculiar da ambivalência":<sup>36</sup> bicho/homão-invisível/visível-mimético, mas não se trata de um homem qualquer, porque, além de "grandão", é "pretão". É um homem negro.<sup>37</sup> É preciso mencionar que pessoas negras, outrora, foram consideradas como um dos signos do monstruoso, assim como as mulheres<sup>38</sup> e os homossexuais – estes últimos, signo do patológico.

Como outros seres míticos das matas brasileiras e sul-americanas, seus gritos irrompem terrificantes – "grito muito

<sup>38</sup> Jonas FERREIRA e Cynthia HAMLIN, 2010, p. 812, consideram, em suas reflexões, “[...] os elementos ambíguos que marcaram as representações culturais da mulher e do negro e possibilitam a sua caracterização como um/a Outro/a monstruoso/a [...]”, quando “[...] o monstruoso aparece como o lugar da alteridade por excelência, um lugar que marca a fronteira entre criação e corrupção, ordem e caos, civilização e barbárie”.

<sup>39</sup> José LEZAMA LIMA, 1988.

<sup>40</sup> Elsa Leonor PASTEKNIK, 1997.

<sup>41</sup> Nas Missões Gaúchas, um dos autores ouviu uma narrativa sobre o rapto de uma mulher por um Caiporo (como é denominado o Caipora na região), que, com ela, teria gerado um filho no interior da mata, conforme Flávio Leonel Abreu da SILVEIRA, 2004.

<sup>42</sup> Sobre a noção de desvio, seguimos a perspectiva apontada por Velho, 1985, e, como bem ressalta este autor, temos claro “as suas conotações problemáticas”; no entanto, utilizamos o termo para marcar a situação de margem e de anomia que o Ataíde indica quanto ao seguimento das normas vigentes na vila.

<sup>43</sup> Conforme FERREIRA e HAMLIN, 2010, p. 821, “Em *Mind of Its Own: A Cultural History of Penis*, David Friedman nos conta da reação dos primeiros aventureiros ingleses ao pisar solo africano diante de uma natureza exuberante, dificilmente comparável aos padrões estéticos europeus. Mas foi a exibição de uma parte da vida selvagem local que chamou especialmente a atenção dos europeus: um certo Dr. Jacobus Surtor teve a oportunidade de encontrar nos sudaneses exemplos de uma máquina ‘aterrorizante’, mais próxima do pênis de um ‘jumento’ que de um ‘ser humano’. O pênis do africano foi objeto de curiosidade não apenas de exploradores, mas da investigação “de cada uma das escolas de anatomia de Londres”.

feito” – nas “paisagens sonoras” do mangue criando um cenário de medo entre os homens pelo mal que causa a quem se depara com ele no interior da floresta de mangue. A figura do “gritador” – “entidade cultural imaginária”,<sup>39</sup> invisível, que habita as matas do Sul do Brasil, na fronteira com a Argentina (*el berrador*, como é conhecido neste país), sendo típico das margens do rio Uruguai<sup>40</sup> – teria no Ataíde a sua imagem homóloga no Norte do Brasil, indicando que tal imagem (do “gritador”) ‘constela’ em diferentes partes da América do Sul, seguindo os ritmos e os fluxos de uma bacia semântica, nos termos durandianos.

Metamórfico, como aparece na narrativa, o encantado se transfigura no marido ausente que retorna à morada e, ao se passar por ele, induz a esposa ao adultério, como fica claro a partir das memórias de seu Paquinha, ao sugerir a infidelidade, trazendo à tona uma versão diferente acerca do Ataíde, inclusive revelando que a mulher teria gerado um filho do enlace com ser mítico-fantástico,<sup>41</sup> apontando para um sentido do desvio das normas.<sup>42</sup>

Além disso, há o fato de que a figura anômala, de cor negra e de tamanho descomunal, também tem por hábito, no exercício de seu apetite sexual, “atacar” e “invadir” – entenda-se penetrar os homens quando coletam caranguejos. Sendo assim, “ele judia” dos trabalhadores diante do estupro iminente quando o encontram. Aqui, parece evidente a associação com o mito da virilidade masculina do homem negro, no qual o falo exerce uma imagem subjetiva de potência, devido ao seu suposto tamanho – o pênis do Ataíde é considerado gigantesco.<sup>43</sup> Nota-se que, durante a conversa com seu Paquinha, ele mediu as palavras, devido à presença da pesquisadora – tanto que não cita essa característica, que é um dos elementos indissociáveis da imagem do Ataíde –; contudo, mais adiante, ele indica o ato de penetrar a partir dos termos ‘invade’ e ‘agride’, como forma de dizer que o Ataíde tem por hábito violentar os homens.

O constrangimento de seu Paquinha não é uma exceção, pois seguidamente verifica-se que, quando se solicita a uma pessoa que conte uma história sobre alguém que tenha visto o Ataíde, o personagem principal é sempre o outro e não o narrador, assim como o narrador, na maioria das vezes, está fora da narrativa (extradieético) e não se compromete – “eu digo por que eles diziam” – com os fatos narrados; ou seja, o ‘diz que’ é uma forma de indicar um episódio sem, com isso, comprometer-se com a possível verdade dos acontecimentos, porque o narrador não os presenciou. No entanto, isto não significa que não acredite na existência do monstro ou na história que ouviu de outra

<sup>44</sup> Sobre a utilização do 'diz-que' nas narrativas sobre visagens na região missioneira do Rio Grande do Sul, ver SILVEIRA (2004).

pessoa, mas sim que a reproduz sem, com isso, poder dar o seu aval como sendo verdadeira, no sentido de ser fruto de sua experiência.<sup>44</sup> Além disso, afirmar que se deparou com o encantado no interior do 'mangal' é dar margem para que se pense no estupro exercido como vivência terrificante, colocando a própria virilidade do narrador em jogo e, portanto, a sua honra de 'macho'.

## 4.2 Seu João Paca

A segunda narrativa da qual lançamos mão neste artigo é de seu João Paca. Ele é filho de seu Benedito (Tio Paquinha) e Dona Raimunda, tem 55 anos de idade e começou a tirar caranguejo quando tinha aproximadamente 10 ou 11 anos, profissão que aprendeu com o pai. Como o patriarca, atualmente não trabalha mais no 'mangal', por falta de condições de saúde. Em relação às questões físicas que a coleta de caranguejo demanda de seus executores, essas serão abordadas *en passant* na terceira narrativa a ser apresentada neste artigo. Entre as várias narrativas que seu João Paca conta, escolhemos a história do Ataíde que ele ouviu na época que estava pescando.

*Eu já vi, eu já vi. Já vi não, eu já escutei. [...] Eu tenho tio que mora ali, que ainda conta essa história. Um que anda de cadeira de roda ali. Nós tava pescando pra Bossa Nova: tinha bem na boca do furo que vara pro Quatipuru, praia, tinha um rancho lá. Aí tinha só um velhinho lá, nós encostemo lá de maré grande, conversando lá, o velhinho tava dizendo que lá nesse rancho uma vez encostou uns caiqueiro sabe! Era bem uns cinco, então, todo dia ficava um rancheiro lá que eles deixavamo peixe salgado lá no rancho. Toda noite ficava um lá e o resto ia pescar, quando vinha cuidava do peixe. Quando foi uma noite, diz que ficou um quando eles saíram. Quando foi umas oito horas da noite, diz no luar grande, ele disse que lá vinha uma mulher lá pro pancada né... Na proa veio, subiu, falou com ele, diz que mulherão! Diz que muito bonita a mulher, ixil! E ele ficou já... Diz que ele nem cismava mais, nem cismava nada. Diz que era branca, diz que era bem loira a muleca, mulherão mesmo! E ele pensava que era mulher daí da Bossa Nova, que a Bossa Nova ficava mais aí em baixo né, do furo. Ela veio pedir uma boia pra ele. Ele disse: pois não, pode tirar aí. O monte de peixe que tava lá! Não, tire aí pra mim! Pegou, enfiou o peixe numa cambada bacana, deu pra ela, desceu. Diz que, quando ela desceu, na escada no rancho, diz que o rancho balançava, mas ele não cismou nada. Quando foi noutra noite, ele ficou de novo, foi quando ela bateu no mesmo horário. Pedia a boia e também num escassava pra ele. Vai*

*esperar desse que tem um coração bom também né?!  
 Aí veio, deu do peixe de novo. Quando os pessoal chegaram, ele contou. Sempre no meio da turma, tem um gaiato (risos) né... Ele contou. Rapaz o que tu fez com ela? Só dei o peixe pra ela. Mas, rapaz, tu é mole pra mulher! Pois hoje quem vai ficar aqui agora é eu! O Arrai da pescaria disse: rapaz, tu não sabe o que é. Que nada, rapaz! Se ela vim aqui, comigo tudo é duro! Tá bom, então fica. Ele não queria deixar ele. Ficou. Ele sentou lá no rancho, acendeu um cigarro, olhando né, com interesse já na mulher. Incuído pra ela vim. Quando foi no horário certo mesmo, ela bateu lá. Aí diz que já veio mais bonita já ela. Pra ver né... O bicho já sabe! Envesseja uma coisa. Diz que muito bonita a mulher. Chegou, conversaram, conversaram. Aí tocou no assunto com ela, aí ela disse que ia deixar o peixe lá e volto. Ele disse: tá bom! E ficou muito alegre. Aí ela desceu e foi embora, demorou. Aí lá vem ela com um meninozinho assim, pretinho. Vinha com um meninozinho, quando acaba era o chefão! Só que ele se transformou numa criança. Chegou no rancho e olhou e disse olha aqui ele. O cara, quando ele olhou pra cima, custou de vê o monstro de homem. Aí entraram. Ele entrou dentro do rancho, aí foram vadiar no telhado, mas num aguentou não. Pegaram ele! Esse bicho pegou ele e saiu. O pessoal chegaram. Só rancho esbandalhado em cima, e, por onde ele ia, ia arrebatando a raiz e ia levando com tudo! Aí ele correu no furo novo, o pessoal vieram pra mais de 40 macho atrás dele. Num acharam. Quando foi no outro dia, eles foram, deram desde de manhã, quando foi meio-dia, acharam ele. Já tava morto, esbandalhado, já tava morto já! Invadiu ele, esbandalhou tudinho, quebrou! Esse rancho esbandalharam de lá pra ninguém ficar mais lá. Mas o que faz isso é a duvidação né... Por isso que digo: todos lugar tem seu dono! O Ataíde, a curupira, são dono do mangal. [...] Esse negócio desse bicho, ele se transforma na pessoa e vai saindo no mangal pra vê se a pessoa vai atrás. É, de qualquer pessoa ele se transforma, pra enganar.*

Seu João Paca conta a versão do Ataíde, na qual ele está acompanhado de uma mulher. Contrariamente às características do Ataíde, ela é “loira” e “branca”, isto é, parece indicar qual seja o ideal de uma mulher “bonita” para os homens da vila, voltada para um tipo físico de matriz europeia. Nota-se, no início da narrativa, a hesitação dele ao assumir que já viu, ou melhor, “escutou” de alguém relatos sobre o Ataíde. Novamente emerge a perspectiva de distanciamento daquilo que não é bem visto no seu grupo social.

**Figura 2** - Dois homens num barco adentrando um “furo”<sup>45</sup>



<sup>45</sup> SOUZA, 2013.

A transmissão oral da história deu-se no momento de descanso na pescaria; mais uma vez, a tradição ligada ao repasse de ensinamentos, como uma forma de aprendizado. Aqui, o Ataíde estava metamorfoseado em criança, para ludibriar o pescador. A mulher que acompanha o encantado configura um elemento incitador que atrai os homens até o Ataíde. Dito isto, observa-se, na narrativa, quando o seu João Paca chama a atenção para o pescador que deu o peixe para a mulher, referindo sentimentos de quem possui o “coração bom”, e que, por não assediá-la, foi julgado pelos companheiros – “mas, rapaz, tu é mole” –, apontando para o fato de que o homem deve insinuar desejo por uma mulher e, caso não o faça, a sua atitude é entendida como sinal de fraqueza masculina. O segundo, por sua vez, teria dito “comigo tudo é duro”, e o adjetivo reitera termos da imagem masculina de virilidade e de uma perspectiva centrada no falo erétil.

Nessa situação, o mais ‘macho’ não tem um bom final, já que foi pego pelo Ataíde e, portanto, foi currado pelo monstro. Seu João Paca emprega, então, os vocábulos

'invadiu', 'esbandalhou', 'quebrou', para sugerir que o pescador havia sido estuprado pela criatura, e, ainda, releva o porquê do mal feito, pois, segundo ele, "isso é a duvidação". Desse modo, compreende-se que o mito é algo que deve ser respeitado e aqueles que trabalham no manguezal, território do Ataíde, como ele próprio refere enquanto "dono do mangal", devem seguir os ensinamentos trazidos pelas narrativas repassadas oralmente.

O Ataíde é a representação daquilo que alguns homens da comunidade evitam, ou seja, as relações homoeróticas, e, se eles não seguem o que foi passado pelos antigos, ocorre o que Vladimir Propp<sup>46</sup> denomina de dano ou prejuízo; neste caso, o aparecimento e o ataque do monstro, pois a narrativa representa um modelo social vinculado à noção de honra,<sup>47</sup> podendo ser negado ou ratificado.

<sup>46</sup> Vladimir PROPP, 1984.

<sup>47</sup> PITT-RIVERS, 1992.

### 4.3 Adailton (Amarelo)

Por fim, a última narrativa oral é a de Adailton, conhecido como Amarelo. Ele tem 25 anos de idade e é tirador de caranguejo. É o único entre os três narradores que atualmente realiza a coleta de caranguejo como forma de sustento da família. Adailton começa sua narrativa esboçando as dificuldades do trabalho:

*É um serviço pesado! É muito pesado! Só trabalha ali atolado, ali todo tempo. [...] a gente sofre muita dor de coluna nesse serviço, de muito peso que a gente carrega [...]. Rapaz... Eu, eu que num fumo, eu passo por muita dificuldade no mangue, olha! Porque tem muito inseto no mangue! Hum, cara eu trabalho muito aperreado!*

*[...] o Ataíde [risos] diz que é um, um bicho que tem dentro do mangue que eu nunca vi nem desejo. A senhora não ouviu a história do Ataíde, não? Ali em Bragança, fizeram até um carnaval, saiu até um garotão lá, foi vestido de Ataíde [risos]. Diz que ele é um negão. Ele agarra as pessoas, diz que dentro do mangue. E faz o que não deve, entendeu? Estrupa, diz que os... Aconteceu isso aí, aqui não, né?! Né nem bom acontecer. Aconteceu distante daqui já isso. A gente, só histórias que a gente vê contado aí. Esse bicho, né... Só que a gente trabalha meio cismado lá dentro do mangue, porque é deserto ali, né. A gente não vê nada ali, vê só uns pássaros mesmo e o guaxini e o macaco também a gente sempre vê. [...] Eu já corri já [risos] dentro do mangue. Estava tirando caranguejo, eu e meu primo, na beira dum, duma pancada. Foi assim, foi umas quatro horas da tarde. Nós tava lá tirando de boa, né. Nós fomos dá a última caminhada. A gente tava tirando lá de cabeça baixa, lá tirando aí, de repente a*

*gente vemo aquele barulho, um barulho esquisito, como se fosse uma pessoa que tivesse morrendo, gemendo, desesperada ali, como se tivesse morrendo mesmo. Aí eu gritei pro meu primo: é seu primo, ah é o bicho! Nós se atrepemo, porque a raiz do mangue é alta, né? Se atrepemo em cima das raízes assim, fiquemo olhando assim pra frente, pra onde tava gemendo. Só que tava gemendo atrás de uns mangue baixinho assim que tinha, né... Tava gemendo lá no meio daqueles mangue baixinho, tava remexendo aqueles mangue lá assim e aquele bicho gemendo, gemendo, gemendo. Eu disse: é seu primo, lá vem o bicho! E eu todo tempo olhando pra lá, né. Quando eu olhei pro meu parceiro, o meu parceiro já ia correndo. Rapaz, e eu também, olha [estala os dedos indicando rapidez]. Foi. Nós saímos correndo, pulando em cima das raízes igual macaco. Foi. Correndo mesmo feio. Aí [risos] nós não vimos nada, só vimos esse barulho, só, é gemendo e aqueles pé de mangue assim dessa altura assim [mostra o tamanho], mexendo assim. E o macaco por cima doidinho gritando aí. [...] É, diz que ele é negão, ele. O pênis dele, diz que é enrolado por aqui [mostra o pescoço]. Assim a história rola, né, dele! Eu nunca vi, não. Rapaz, ele é um negão tarado, ele faz, faz o que não deve. Assim o pessoal dizem, né.*

Adailton frisa as agruras que circundam o trabalho no mangue, fato que pôde ser verificado na pesquisa de campo, pois praticamente todos os moradores que tiravam caranguejo sofrem algum problema de saúde devido ao trabalho. A força braçal que o trabalho exige é constante a partir do momento em que se adentra no mangue; como ele diz, os caranguejeiros ficam “atolados” na lama do manguezal, e isso significa ter que suportar o próprio peso e a cambada de caranguejo, assim como as condições do ambiente: raízes e troncos de árvores, por vezes submersos e não visíveis, a presença de cobras, a grande quantidade de mosquitos, entre outros dilemas a serem enfrentados cotidianamente.

Como nas outras narrativas, o enunciado de distanciamento permanece: “eu nunca vi e nem desejo”. Adailton expressa muitas risadas em seu discurso, uma forma de demonstrar receio e, ao mesmo tempo, acanhamento em tratar do assunto, o que poderia ser interpretado, também, como certo nervosismo em tocar num assunto polêmico, mas, diferentemente de seu Paquinha e de seu João Paca, ele utiliza as palavras “estupro” e “pênis”; entretanto, empregou antes as expressões “agarra”, “faz o que não deve”, imprimindo cautela frente à presença da pesquisadora.

É possível que, estando mais à vontade diante da presença de um pesquisador (homem) ao lado da pesquisadora, tenha acrescentado: “negão tarado”. Portanto, através do adjetivo ‘tarado’, o seu ponto de vista está presente em



sua narrativa. Apesar de Adailton descrever como é o Ataíde e o que ele faz, frisa que não o viu, só ouviu seus 'gemidos', haja vista que é o protagonista de sua narrativa (intradie-gética).

Outro elemento pertinente ao discurso é a locução 'diz que', construindo um enunciado no qual não há comprometimento, traz-se a ideia de que alguém/o outro falou do enorme tamanho do pênis do Ataíde, mas eu (enunciador) nunca vi, pois "assim a história rola". Percebem-se também as gírias, marcas de sua fala e a relação com o mundo urbano bragantino. Assim, Adailton tece sua narrativa mostrando que o ambiente do mangue é misterioso; por isso, ele trabalha 'cismado', quer dizer, desconfiado, sempre à espera de que algo possa acontecer.

Desse modo, a seleção de três narradores serve para confirmar tanto os aspectos fixos relacionados à imagem do Ataíde (seus traços físicos e a maneira como ataca os homens) como as diferentes versões conferidas pelos sujeitos citados. Isso vislumbra uma máxima de Paul Ricoeur,<sup>48</sup> a qual estabelece o trabalho com a memória não a partir da polaridade memória individual ou memória coletiva, mas numa perspectiva tripla, envolvendo três sujeitos (eu, os coletivos e os próximos). Desta forma, o autor, em sua leitura de Halbwachs, indica:

Agrada-nos dizer que cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva, que esse ponto de vista muda segundo o lugar que nele ocupo e que, por sua vez, esse lugar muda segundo as relações que mantenho com outros meios.<sup>49</sup>

Logo, na utilização da memória enquanto categoria de análise, não se pode deixar de considerar que o narrador constrói seu discurso tendo em vista um interlocutor e o fato de que a sua subjetividade dialoga com as subjetividades daqueles que estão próximos a ele – ou em relação a outros grupos sociais –, daí a importância da intersubjetividade no processo narrativo. Dessa forma, o sujeito traça sua teia de intencionalidades, de acordo com Paul Ricoeur,<sup>50</sup> fazendo usos e agindo sobre a memória, engendrando, mesmo, uma memória manipulada.

Nesse sentido, captar os gestos, a *performance* do narrador, o uso de dêiticos, entre outros, é conseguir abstrair o máximo de pistas daquilo que o narrador quer dizer ou não. As narrativas sobre o Ataíde sugerem o ato sexual entre dois seres do mesmo sexo (um sobre-humano, podendo se apresentar sob a forma humana) e pessoas do sexo masculino; contudo, isso está situado apenas no ato de narrar, no dito. Os não ditos, por sua vez, implicariam as relações homoeróticas que ocorrem na comunidade – na

<sup>48</sup> Paul RICOEUR, 2007.

<sup>49</sup> RICOEUR, 2007, p. 133-134.

<sup>50</sup> RICOEUR, 2007.

vila – e, possivelmente, quando do trabalho exercido por alguns homens no interior do ‘mangal’.

## 5 Ataíde, “aquele que se serve do outro”

O mito apresenta-se como uma narrativa exemplar e, por isso, detentora de um caráter modelar, pois “[...] é sempre um *precedente* e um *exemplo*, não só em relação às ações – ‘sagradas’ ou ‘profanas’ – do homem, mas também em relação à sua própria condição”.<sup>51</sup> Como ele não possui autoria conhecida, traz consigo carga simbólica por excelência.

<sup>51</sup> ELIADE, 1992, p. 339.

Por conseguinte, a figura do Ataíde é prenhe de simbologia. Entidade ligada ao espaço do manguezal, é constantemente trazida à tona nas narrativas enquanto um saber do passado, uma clara manifestação memorialística com base nas práticas dos lugares pelos coletores de caranguejo em tempos idos. Todavia, que influências são essas que caracterizam os traços constitutivos do Ataíde, aspectos como a cor da pele ou o exagero de seu órgão sexual? Que simbólicas são essas vinculadas ao espaço e ao gênero? Quais seriam as dimensões implícitas dessas narrativas no contexto amazônico atlântico?

No intuito de cotejar tais interrogações, devemos partir do seguinte pressuposto: o manguezal é uma das materialidades básicas da vida não somente do coletor de caranguejo, mas de todos aqueles que vivem em função do rio Caeté, e é, por certo, a partir desses espaços que os indivíduos constroem suas experiências com o universo sensível em que estão imersos, com as formas simbólicas em devir, como é o caso dos encantados – especialmente, o Ataíde –, de suas (inter)subjetividades no campo das relações sociais e de suas sociabilidades como expressão do jogo e do estar-juntos em *sociação*.<sup>52</sup>

<sup>52</sup> Michel MAFFESOLI, 1994.

Nestes termos, as narrativas só têm razão de ser porque são reconhecidas e respeitadas pelos membros da comunidade, exercendo uma função social de coesão em torno de práticas e sentidos compartilhados pelo coletivo. É nesse universo que Mircea Eliade<sup>53</sup> contribui significativamente para o estudo e a compreensão do simbólico e do mito na experiência humana no mundo.

<sup>53</sup> ELIADE, 1992.

Para Eliade, “[...] ainda que não exista a palavra, a coisa está presente; só que ela será ‘dita’ – isto é, revelada de forma coerente – por meio de símbolos e mitos”.<sup>54</sup> Portanto, o mito, a partir da sua simbólica, carrega consigo um conjunto de imagens – e, assim, a potência imaginária das formas – criadas/vividas pelos coletores de caranguejo, que, de certa maneira, desvelam aspectos das relações homoafetivas naquele contexto. É claro que os valores atribuídos a essas

<sup>54</sup> ELIADE, 1992, p. 17.

relações superam a ideia de apenas contato sexual entre homens, revelando-se como uma prática depreciada por uma parcela dos moradores de Bacuriteua.

<sup>55</sup> Marcel MAUSS, 1974.

É preciso lembrar que, no discurso de Tio Paquinha, despontou o fato de que o trabalho de coleta de caranguejo era realizado outrora por homens totalmente nus. Ora, a coleta de crustáceos é praticada mediante o domínio de “técnicas corporais”,<sup>55</sup> que são próprias do manejo das paisagens de mangue, de maneira que partes do corpo masculino – entendam-se as nádegas e os seus genitais – ficam visíveis à medida que é preciso se abaixar, a fim de inserir o braço na toca e capturar o animal. Além disso, o contato físico dos corpos nus pode ser uma experiência, até certo ponto, constante. Então, em que medida isso interferia nas relações de homosocialidade dentro do mangue é o que se procura conhecer melhor com o andar da pesquisa. Assim, reflete-se acerca de quais eram os valores atribuídos e como se davam as relações homoeróticas no trabalho de coleta do caranguejo nesse período específico, quando “*antigamente iam tudo nu, só com dois saquinho nos dedo*”.

<sup>56</sup> RICOEUR, 2007.

As narrativas carregadas de imagens, por vezes divergentes – uma característica do mito, com seus paradoxos –, é a forma que os sujeitos utilizam para materializar suas práticas, longe de isso significar que quem narra o mito do Ataíde exerça práticas homoeróticas. No entanto, ao narrarem alguns episódios, indicam a presença de certas vivências sexuais entre pessoas do mesmo sexo, uma vez que compõem e recompõem suas subjetividades, resultado de suas práticas cotidianas nas relações dialógicas entre eles, os próximos e os outros grupos sociais, como lembra Paul Ricoeur,<sup>56</sup> efetuando coerentemente, dessa maneira, o elo entre o dito e o não dito.

Definida a posição de importância do manguezal, um dos territórios do Ataíde, começamos a explorar os sentidos operacionalizados pelo mito. Inicialmente torna-se evidente a afirmativa de que o mito determina os modos de ação, fornecendo modelos para a conduta humana. Devido a isso, nota-se que, no trabalho da coleta de caranguejo, as mulheres não participam, o mangue figura nas paisagens praticadas como um espaço exclusivamente masculino.

<sup>57</sup> Pierre CLASTRES, 1988, p. 72.

No entanto, as regras podem ser burladas, como ficou claro quando uma das senhoras com as quais conversamos confessou que às vezes ia ao mangal tirar caranguejo escondida do marido. Essa questão da espacialidade do lugar influenciando as relações de gênero remete-nos ao ponto de vista dos índios Guiaiaqui, entre os quais os espaços femininos e masculinos eram demarcados pela floresta, onde os homens caçavam enquanto as mulheres ‘reinavam’ no acampamento: “[...] os guiaiaquis não conhecem forma de trabalho em que participem ao mesmo tempo homens e mulheres”.<sup>57</sup>

<sup>58</sup> CLASTRES, 1988.

<sup>59</sup> Tal questão foi trazida à tona noutro artigo de um dos autores (ver Cristina Donza CANCELA, Flávio Leonel Abreu da SILVEIRA e Almiros MACHADO, 2010).

<sup>60</sup> Os termos '*butch*' e '*femme*' designam os papéis masculino e feminino, eventualmente assumidos, nos relacionamentos lésbicos (N. do T.).

<sup>61</sup> Judith BUTLER, 1990, p. 56.

Na etnografia acerca dos Guaiáqui, Pierre Clastres apresenta o caso de um índio chamado Krembégi, que havia adotado o comportamento de uma mulher e, por isso, não caçava com os outros homens, compartilhando com as mulheres o universo feminino.<sup>58,59</sup> Nota-se que, em Bacuriteua, não existe, pelo menos no discurso dos coletores, a presença de homossexuais no trabalho de coleta do caranguejo. Trata-se de um trabalho fundamentalmente masculino, na acepção do termo, enquanto exercício da heterossexualidade.

Tudo indica, portanto, que o estereótipo daqueles considerados como homossexuais está entrelaçado ao próprio discurso heterossexual; logo, os *gays* são encaixados/classificados na condição de homem ou de mulheres, de acordo com seu ato performativo. Então, os *gays* tidos como mulheres exercem o papel social de uma mulher na comunidade, ou seja, trabalho doméstico, sendo restringido o trabalho no manguezal. A partir disso, extrai-se uma questão principal:

A presença das assim chamadas convenções heterossexuais nos contextos homossexuais, bem como a proliferação de discursos especificamente *gays* da diferença sexual, como no caso de '*butch*' e '*femme*'<sup>60</sup> como identidades históricas de estilo sexual, não pode ser explicada como a representação quimérica de identidades originalmente heterossexistas. E tampouco elas podem ser compreendidas como a insistência perniciosa de constructos heterossexistas na sexualidade e na identidade *gays*.<sup>61</sup>

Nessa reflexão, a autora alerta para a categorização das identidades em relação ao universo homoerótico, de modo que efetuar uma caracterização de uma pessoa que faz sexo com outra do mesmo sexo, enquanto um representante do gênero feminino ou masculino, com base nos padrões heterossexuais, é retornar à matriz binária e ratificá-la como modelar e, assim, desconsiderar as outras possibilidades do gênero e da construção de subjetividades entre os sujeitos desejantes.

Ao longo da pesquisa de campo, surgiu um dado interessante que revelou, a partir de conversas, 'em mesas de bar', com os pescadores cearenses de passagem por Bacuriteua, que havia *gays* na pesca; no entanto, era omitido pelos pescadores, isto é, os profissionais da pesca oriundos de outros locais e, por isso, não pertencentes à vila pesquisada não compartilham, necessariamente, certos valores presentes no lugar – que aqui poderíamos aludir como homofóbicos –, na medida que falar sobre *gays* com eles demonstrava ser um assunto sem interdições.

A criatura fantástica que vaga pelos manguezais presentificaria as práticas homoeróticas naqueles labirintos misteriosos, revelando que a própria homossexualidade figura

como labiríntica, ou seja, como uma possibilidade no exercício da sexualidade que bifurca, gera caminhos e meandros em que amores não ditos aconteceriam na comunhão dos corpos numa paisagem de desejo situada entre a moleza da lama e a dureza do pau de mangue, confundindo passividade e atividade na mística do 'mangal'.

Sendo assim, a criatura também ocultaria o encontro maldito desses corpos masculinos que se desejam, gerando uma prega, um desvão – como o signo barroco do labirinto ou da porta oculta, quiçá uma dobradura –<sup>62</sup> em que os afetos não revelados se perderiam e se imiscuiriam nas paisagens ocultas do manguezal, porque os desejos conviveriam entre os prazeres do gozo e os tormentos de serem descobertos, neste caso, sob o signo do medo e do terror (metaforizado na presença hedionda do encantado), seja por revelarem uma forma de desejar proibida e, por isso, condenada ou, ainda, pela violação do corpo do outro significar que a violência representaria a figuração do poder sobre ele – revelando-se, talvez, como a forma de escape para o desejo recalçado –, daí a imagem aterradora do estupro.

O Ataíde, pelo fato de ser uma entidade fantástica hipersexualizada e, além disso, por revelar a imagem da ambiguidade sexual, uma vez que seu interesse tanto passa pelos atrativos femininos quanto pelos masculinos, traz consigo a potência da bissexualidade, o que novamente evoca a sua liminaridade,<sup>63</sup> a sua figura de margem. Ele apresenta, na prática de sua sexualidade, alguns componentes que poderíamos chamar de 'desviantes', exatamente por se tratar de uma sexualidade tabu, uma vez que foge dos padrões considerados aceitos pelos moradores da vila – o que não significa dizer que não existam entre eles, mas evoca o efeito moral de tais relações interditas.

Por vezes, as narrativas do Ataíde referenciam-no como um 'casal'. A noção de 'casal' reúne, no mesmo ser, a potencialidade bissexual do encantado, pois a criatura conjugaria, ao mesmo tempo, a dimensão masculina (*animus*) e a feminina (*anima*), para evocar o pensamento de Gilbert Durand.<sup>64</sup> Essa característica remete à ideia de *ambisséxuo* presente em alguns mitos estudados por Mircea Eliade,<sup>65</sup> que ele denominou de androginia divina. Conforme esse autor, "[...] são andróginas até mesmo *divindades masculinas ou femininas por excelência*",<sup>66</sup> cujo sentido está ligado à coexistência de contrários.

O ser fantástico enquanto um mito amazônico representa a imagem da *coincidentia oppositorum*, devido a algumas características que o colocam como uma figura liminar, porque hibridizada, mestiçada, ou, ainda, como um ser fantástico que reúne em si a ideia do "terceiro incluído",<sup>67</sup> diante da possibilidade que apresenta de ampliar o

<sup>62</sup> Gilles DELEUZE, 1991.

<sup>63</sup> Victor TURNER, 1974.

<sup>64</sup> DURAND, 1989.

<sup>65</sup> Mircea ELIADE, 2010.

<sup>66</sup> ELIADE, 2010, p. 343, grifos do autor.

<sup>67</sup> Stéphane LUPASCO, 1972.

<sup>68</sup> Tal questão foi discutida por um dos autores para o caso de Krembégi, em Cancela, Silveira e Machado, 2010.

binarismo inscrito nos papéis de gênero.<sup>68</sup> Por outro lado, como indica a narrativa de seu João Paca, a presença do homem preto e da mulher branca, observados pelo caboclo amazônida, caminhando juntos pela praia, revela a potência da mestiçagem – novamente, evocando a imagem do “terceiro incluído” –, permitindo o cruzamento heteróclito das culturas africana, indígena e europeia no contexto amazônico.

Trata-se de um encadeamento de imagens evocadoras de simbolismos que duram no tempo amazônico, no qual o macho africano seria aquele possuidor de um falo descomunal, indicador de uma potência vigorosa, a mulher branca de olhos azuis, por sua vez, é tida como parâmetro de beleza sedutora, voluptuosa (aparecendo como uma espécie de desdobramento de algumas imagens de Mães D'Águas Amazônicas), e o ataque do Ataíde consistiria na violação do ânus masculino, o espaço do corpo intocável, porque é tabu. Nota-se a quantidade de sentidos que imperam nesta unidade de significações.

No âmbito das socialidades, as narrativas apontam para o ensinamento, bem como para o ideal de coletividade, para o qual não seria correto adentrar nos meandros do mangue sozinho, pois é preciso estar junto de companheiros, fortalecendo os laços sociais de reciprocidade, que tendem a assegurar a presença humana no interior daquele ambiente. Atualmente, notamos que a maior parte dos tiradores de caranguejo trabalha em grupos, com raras exceções para aqueles que entram nos mangues sozinhos.

Há uma série de códigos para a permanência segura no interior do mangue. Sendo assim, os homens emitem gritos, sinais indicadores de que estão bem, e, caso algo aconteça a eles, vocalizam sons distintos. Um coletor de caranguejo mencionou certa vez que no mangal “rola todo tipo de sacanagem, brincadeira da canalha”. Nesse sentido, explicou que o comportamento dentro do mangue era diferenciado das atitudes na comunidade, estabelecendo, dessa forma, distinções entre o que seriam as relações existentes entre os homens no âmbito do público (o contexto da vila), quando a heteronormatividade é vivida no plano do exercício da sexualidade masculina, e no privado (o trabalho no ‘mangal’), em que seriam transgredidas.

Resta-nos, nestas reflexões envolvendo o mundo labiríntico dos manguezais, com seus caminhos bifurcados, depararmos-nos com um mundo sociocultural intrincado e complexo no que tange à sexualidade na Amazônia, o que nos conduz a incertezas, e, por isso, nos possibilita apenas cotejar tal universo misterioso – em que a sexualidade humana, (re)situada naquela do mito, seria uma parcela da sua fantástica. Ficam questões que, se não foram respondidas, seguem nos instigando, como quando pensamos em qual seria o ideal de

<sup>69</sup> ELIADE, 1992.

masculinidade compartilhado nesse universo de labirintos, quando o imaginário floresce onde os corpos, ao se encontrarem, se reconheceriam como constituintes de paisagens do desejo. Não seria o Atáide a 'entidade cultural imaginária' capaz de transfigurar a história dos disciplinamentos corporais, subvertendo-a pela força do mito? Finalmente, seguindo as indicações de Eliade,<sup>69</sup> "[n]ão seria o mito ainda mais verdadeiro por permitir que a história real adquirisse um significado mais rico e profundo, revelando um destino trágico?".

## Referências

- ALENCAR, Edna. "Gênero e trabalho nas sociedades pesqueiras". In: FURTADO, Lourdes; LEITÃO, Wilma; FIUZA DE MELLO, Alex de. (Org.). *Povos das Águas. Realidade e perspectivas na Amazônia*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1993. p. 63-81.
- ARAÚJO SILVA, Patrícia. "O mar é masculino? Relações de gênero na pesca artesanal em Jurujuba, Niterói/RJ". In: ENCONTRO DA REDE DE ESTUDOS RURAIS, 5., 2012, Belém. *Anais...* Belém: UFPA, 2012.
- BACHELARD, Gaston. *A água e os sonhos: ensaio sobre a imaginação da matéria*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- \_\_\_\_\_. *A terra e os devaneios do repouso: ensaios sobre as imagens da intimidade*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.
- BELLEI, Sérgio Luiz Prado. *Monstros, índios e canibais. Ensaio de crítica literária e cultural*. Florianópolis: Insular, 2000.
- BENJAMIN, Walter. *O narrador*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- BOHM, David. *A totalidade e a ordem implicada. Uma nova percepção da realidade*. São Paulo: Cultrix, 2007.
- BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade. Lembranças de velhos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1990.
- CANCELA, Cristina Donza; SILVEIRA, Flávio Leonel Abreu da; MACHADO, Almiros. "Caminhos de uma pesquisa acerca da sexualidade em aldeias indígenas no Mato Grosso do Sul". *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 53, n. 1, p. 199-235, 2010.
- CASCUDO, Luiz da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1954.
- CERTEAU, Michel de. *La Culture au pluriel*. Paris: Éditions du Seuil, 1993.
- CLASTRES, Pierre. "O arco e o cesto". In: \_\_\_\_\_. *A sociedade contra o Estado*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988, p. 71-88.
- COSTA, Jurandir Freire. *A inocência e o vício: estudos sobre o homoerotismo*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1992.

- CRAPANZANO, Vincent. *A invenção do cotidiano: I. artes de fazer*. Tradução de Ephraim Alves. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.
- \_\_\_\_\_. "Diálogo". *Anuário Antropológico*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro/UnB, n. 88, p. 59-80, 1991.
- DELEUZE, Gilles. *A dobra. Leibniz e o Barroco*. São Paulo: Papirus, 1991.
- DURAND, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário*. Lisboa: Presença, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Campos do imaginário*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.
- \_\_\_\_\_. *O imaginário: ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem*. 4. ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2010.
- ELIADE, Mircea. *Mito do eterno retorno*. Tradução de José A. Ceschin. São Paulo: Mercuryo, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Tratado de história das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- FERNADES, José Guilherme dos Santos. *Pés que andam, pés que dançam: memória, identidade e região cultural na esmolação e Marujada de São Benedito em Bragança (PA)*. Belém: EDUEPA, 2011.
- FERREIRA, Jonatas; HAMLIN, Cynthia. "Mulheres, negros e outros monstros: um ensaio sobre corpos não civilizados". *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 18, n. 3, p. 811-836, 2010.
- FERREIRA, Paulo Rogers. *Os afectos mal-ditos: o indizível nas sociedades camponesas*. São Paulo: HUCITEC/ANPOCS, 2008.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. 28. ed. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.
- GEERTZ, Clifford. "Estar lá, escrever aqui". *Diálogo*, São Paulo, v. 22, n. 3, p. 59-64, 1989.
- HENRIQUE, Rosilda. "A mulher e as relações de gênero em comunidades pesqueiras: o caso de Acarajó (Bragança, Pará)". In: GLASER, Marion; CABRAL, Nélia; RIBEIRO, Adagenor (Org.). *Gente, ambiente e pesquisa. Manejo transdisciplinar no manguezal*. Belém: UFPA/NUMA/MADAM, 2005. p. 139-154.
- LEZAMA LIMA, José. *A expressão americana*. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- LUPASCO, Stéphane. "La logique de l'événement". *Communications*, Paris, v. 18, n. 1, p. 97-106, 1972.
- MACHADO, Denise. "Catadoras de caranguejo e saberes tradicionais na conservação de manguezais da Amazônia brasileira". *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 15, n. 2, p. 485-490, 2007.
- MAFFESOLI, Michel. *O poder dos espaços de representação*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1994. n. 116.
- MAGALHÃES, Célia. *Os monstros e a questão racial na narrativa modernista brasileira*. Belo Horizonte: EdUFMG, 2003.



- MAUÉS, Raymundo Herald. "Os encantados e a pajelança cabocla". In: \_\_\_\_\_. *Padres, pajés, santos e festas. Catolicismo popular e controle eclesialístico*. Belém: CEJUP, 1995. p. 185-201.
- MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EPU, 1974. v. 1 e 2.
- MORAES FILHO, Evaristo de (Org.). *Simmel – Sociologia*. São Paulo: Ática, 1983. (Grandes Cientistas Sociais, v. 34).
- MOTTA-MAUÉS, Maria Angélica. "Pesca de homem/peixe de mulher(?): repensando gênero na literatura acadêmica sobre comunidades pesqueiras no Brasil". *Etnográfica*, v. 3, n. 2, p. 377-399, 1999.
- PASTEKNIK, Elsa Leonor. *Mitos vivientes de Misiones*. Buenos Aires: Editorial Plus Ultra, 1997.
- PEREIRA, José Fábio. *Mitologia clássica e mitologia amazônica: um estudo comparativo aplicado às narrativas orais da Vila de Ajuruteua – PA*. 2007, p. 98. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Letras) – Universidade Federal do Pará, Bragança, 2007.
- PERES, Ariadne da Costa. *Estudo antropológico de uma comunidade no entorno da Reserva Extrativista Marinha Caeté – Taperaçu (Bragança – Pará – Brasil)*. 2011, p. 297. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Pará, Bragança, 2011.
- PITT-RIVERS, Julian. "A doença da honra". In: CZECHOWSKY, Nicole. (Org.) *A honra: imagem de si ou o dom de si – um ideal equivoco*. Porto Alegre: L&PM, 1992. p. 17-32.
- PROPP, Vladimir. *Morfologia do conto maravilhoso*. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 1984.
- RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa*. São Paulo: Papyrus, 1994. v. 1.
- \_\_\_\_\_. *A memória, a história, o esquecimento*. Trad. Alain François (et al.). Campinas: Editora da Unicamp, 2007.
- ROCHA, Ana. Luiza Carvalho da; ECKERT, Cornelia. "A interioridade da experiência temporal como condição da produção etnográfica". In: \_\_\_\_\_. *O tempo e a cidade*. Porto Alegre: UFRGS, 2005. p. 121-138.
- SCOTT, Joan. "Gênero: uma categoria útil de análise histórica". *Educação e Realidade*, Porto Alegre, v. 16, n. 2, p. 71-98, 1990.
- SILVEIRA, Flávio Leonel Abreu da. *As paisagens fantásticas e o barroquismo das imagens. Estudo da memória coletiva dos contadores de causos da região missioneira do Rio Grande do Sul*. 2004, p. 796. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2004.
- SIMMEL, Georg. "O Estrangeiro". In: MORAES FILHO, Evaristo de (Org.). *Sociologia*. São Paulo: Ática, 1983. p. 182-188.

- SOUZA, Camilla da Silva. *Dois homens num barco adentrando um "furo"*. 2013. 1 fotografia, color.
- \_\_\_\_\_. *Vegetação de manguezal*. 2013. 1 fotografia, color.
- TUAN, Yi-Fu. *Paisagens do medo*. São Paulo: EdUNESP, 2005.
- TURNER, Victor. *O processo ritual. Estrutura e antiestrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974.
- VELHO, Gilberto. "O estudo do comportamento desviante: a contribuição da Antropologia Social". In: VELHO, Gilberto (Org.). *Desvio e divergência. Uma crítica da patologia social*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985. p. 11-28.
- \_\_\_\_\_. *Projeto e metamorfose*. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1994.
- WAWZYNIAK, João Valentin. "Curupira 'engerado' em IBAMA: apreensão de um órgão público federal em termos cosmológicos". *Teoria e pesquisa*, São Carlos, v. 44, n. 45, p. 5-18, 2004.
- WOORTMANN, Ellen. *Da complementaridade à dependência: a mulher e o ambiente em comunidades "pesqueiras" do Nordeste*. Brasília: UnB, 1991. (Antropologia, n. 111).

[Recebido em fevereiro de 2013  
e aceito para publicação em maio de 2014]

***Imagination, Work and Sexuality Among Crab Pickers at Salgado Paraense***

**Abstract:** *In this work we propose to discuss the relationship among imagination, work and sexuality, from the activities of crab pickers that live in the bragantina region, called Salgado Paraense. The aim is to link such themes to the enchanted figure that inhabits the mangroves where the people pick the crustaceans called Ataide, as well as to discuss the sexual acts between people of the same sex, in this case, involving the masculine universe.*

**Key Words:** *Imagination; Work; Sexuality; Mangroves; Masculinities.*