



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ  
CAMPUS UNIVERSITÁRIO DE BRAGANÇA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LINGUAGENS E SABERES NA  
AMAZÔNIA-PPGLS**

**RELAÇÕES DE GÊNERO EM BACURITEUA (PA):  
IMAGINÁRIO DO HOMOEROTISMO MASCULINO  
ENTRE COLETORES DE CARANGUEJO**



**Camilla da Silva Souza**

Bragança-Pará, julho de 2013.



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ  
CAMPUS UNIVERSITÁRIO DE BRAGANÇA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LINGUAGENS E SABERES NA  
AMAZÔNIA-PPGLS**

**RELAÇÕES DE GÊNERO EM BACURITEUA (PA): IMAGINÁRIO DO  
HOMOEROTISMO MASCULINO ENTRE COLETORES DE CARANGUEJO**

*Camilla da Silva Souza*

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia, área de concentração em Letras da Universidade Federal do Pará, sob a orientação do *Prof. Dr. Flávio Leonel Abreu da Silveira*, como requisito parcial para a obtenção do título de mestre.

Bragança-Pará, julho de 2013.

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)  
Sistema de Bibliotecas da UFPA

---

Souza, Camilla da Silva, 1988-

Relações de gênero em bacuriteua (pa):  
imaginário do homoerotismo masculino entre  
coletores de caranguejo / Camilla da Silva  
Souza. - 2013.

Orientador: Flávio Leonel Abreu da Silveira.  
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal  
do Pará, Campus de Bragança, Programa de  
Pós-Graduação em Linguagens e Saberes na  
Amazônia, Bragança, 2013.

1. Homossexualismo-Bragança(PA). 2.  
Identidade de gênero-Bragança(PA). I. Título.  
CDD 22. ed. 306.766

Bragança (PA), ..... de ..... de 2013.

Banca Examinadora:

---

Dr. Flávio Leonel Abreu da Silveira – UFPA (orientador)

---

Dra. Laura Moutinho – USP (Examinadora externa)

---

Dr. Ipojuacan Dias Campos – UFPA (Examinador interno)

---

(Examinador Suplente)

## **Agradecimentos**

A Deus, Pai que sempre abençoa meus caminhos e que me dá provas constantes de seu amor magnífico;

Aos meus pais, Elmira e Charles, pelos esforços, valores e apoio incondicional;

À minha irmã Carina, pelo amor fraternal acalentador;

Ao Felipe, companheiro de todas as horas, que compartilhou junto a mim de todos os momentos difíceis e maravilhosos proporcionados pela pesquisa e pelo mestrado;

À minha querida Maria Helena que sempre me incentivou a ir adiante e com certeza foi graças ao seu carinho e dedicação que conquistei este mestrado.

Ao Flávio Leonel, orientador e amigo, que me apresentou à antropologia e fez com que eu me apaixonasse, sempre considerando a alteridade!

Às professoras Cristina Donza e Deis Siqueira por conduzirem-me tão docemente à compreensão das complexidades dos estudos de gênero.

Aos professores Nilsa Brito, Salomão Hage, José Guilherme, Pere Petit por trazerem à luz tantas reflexões importantes e formadoras para a minha vida!

Ao CNPq pela bolsa de mestrado, possibilitando a realização e concretização desse estudo.

À Ana Patrícia pela amizade e companheirismo na pesquisa de campo.

Aos meus colegas do PPGLS: André, Cícero, Degiane, Hadson, Helenice, Robson, Senna, Silvia, Tati, Wanna, pelos encontros regados à gargalhadas.

Aos meus colegas adoráveis do PPGA: Eli, Edyr, Robson e Rafael com quem dividi momentos singulares de Belém a Salvador.

Por fim, agradeço principalmente à Dona Inezila, Seu Paquinha e Dona Raimunda, Seu Antônio (Bode) e Dona Flor, Seu João, Adailton e Nice, Drica, Araponga, Gia, Chechéu, Jaime e todos as pessoas de pesquisa com os quais mantive uma relação de amizade, carinho e confiança. Frutos dessa “comunicação de

sentimentos” sobressaem-se a presente dissertação e os saberes construídos na relação com o outro.

Nada me garante que minha análise não se situe em um nível inteiramente diferente, constituindo uma descrição irreduzível à epistemologia ou à história das ciências. Será ainda possível que, ao fim de tal empresa, não se recuperem essas unidades mantidas em suspenso por zelo metodológico (...) O perigo, em suma, é que em lugar de dar fundamento ao que já existe, em lugar de reforçar com traços cheios linhas esboçadas, em lugar de nos tranquilizarmos com esse retorno e essa confirmação final, em lugar de completar esse círculo feliz que anuncia, finalmente, após mil ardis e igual número de incertezas, que tudo se salvou, sejamos obrigados a continuar fora das paisagens familiares, longe das garantias a que estamos habituados, em um terreno ainda não esquadrihado e na direção de um final que não é fácil prever.

Michel Foucault

Eu quero viver  
Nessa metamorfose ambulante

Raul Seixas

## **Resumo**

O presente trabalho evidencia as relações de gênero no que se refere ao homoerotismo masculino na comunidade de Bacuriteua, no interior de Bragança, Amazônia. Neste complexo universo, busca-se compreender as condições de produção do discurso de negação das práticas afetivo-sexuais entre pessoas do mesmo sexo, assim como, as práticas que problematizam esse discurso. A partir da observação participante realizada junto aos moradores, método da pesquisa de natureza etnográfica, foi possível apreender aspectos singulares do grupo que norteiam as interpretações, relativos ao imaginário mítico, ao trabalho na coleta de caranguejo e às formas de sociabilidade. Dessa forma, a abordagem da pesquisa desenvolve as noções de imaginário de Gilbert Durand (2010) e de socialidade de Michel Maffesoli (2001), destacando principalmente as construções das identidades de gênero a partir de Judith Butler (1990) e suas mobilidades. Os dados apontam para a existência de tensões sociais quanto às práticas homoeróticas por parte dos membros da comunidade, assim como, a não fixidez de uma “identidade gay” e a importância das narrativas ligadas ao ser mítico Ataíde, que operam de maneira ambígua, pois ao mesmo tempo em que as mascaram trazem à tona tais relações.

**Palavras-chave:** Bacuriteua; homoerotismo; imaginário; sociabilidades.

## **Abstract**

This work highlights the gender relations in regard to masculine homoerotism in the community Bacuriteua in the interior of Bragança, Amazonia. In this complex universe, seek to understand the conditions of production of the discourse of negation of emotional-sexual practices between persons of the same sex, as well as practices that problematize this discourse. From the participant observation conducted with residents, method of ethnographic research, it was possible to apprehend the singular aspects of the group that guide interpretations on the mythic imaginary, the work in collecting crabs and forms of sociability. Thus, the research approach develops the notions of imaginary of Gilbert Durand (2010) and sociality of Michel Maffesoli (2001), highlighting especially the constructions of gender identities of Judith Butler (1990) and their mobility. The data indicate the existence of social tensions regarding homoerotic practices on the part of community members, as well as the non-fixity of a “gay

identity” and the importance of narratives linked to mythical being Ataíde, which operate in an ambiguous way, at the same time that masking brings up such relations.

**Keywords:** Bacuriteua; homoeroticism; imaginary; sociability.

## ÍNDICE DE IMAGENS E ILUSTRAÇÕES

É importante esclarecer que as imagens utilizadas na dissertação fazem parte da tessitura narrativa, sendo assim, não são colocadas legendas nas mesmas. Para tal, faz-se uso deste índice para apontar minha autoria implícita em relação às imagens presentes no texto. Apenas as imagens de terceiros serão indicadas.

Página 23: Mapa de localização da área de estudo, disponível em:  
<[www.cprm.gov.br/gestao/ecotur/pturis\\_tracuateua.pdf](http://www.cprm.gov.br/gestao/ecotur/pturis_tracuateua.pdf)>.

Página 24: Interior da empresa “Posto e Geleira Rio Caeté”.

Página 25: À esquerda – Júnior (filho de seu Antônio) com peixes retirados do curral na ilha do Araí. À direita – Fotografia do caranguejo-uçá cozido, o jantar na ilha do Araí, tirada por Ana Patrícia Reis.

Página 26: Mapa dos laços parentais na Pontinha, criado por Camilla Souza e José Ribeiro.

Página 29: Acima à esquerda – Frente da casa do Seu Benedito, à direita – Fundo da casa; Abaixo à esquerda – Fotografia de Dona Raimunda, Seu Benedito e a pesquisadora tirada por Preta (filha do casal). À direita – Peixe assado, farinha e a garrafa de café na mesa de Dona Raimunda.

Página 32: Acima – Dona Raimunda sentada conversando depois de “capinar” o quintal. Abaixo à direita – Dona Raimunda com balde na mão, após lavar e estender as roupas no varal. À esquerda, Seu Benedito alimentando as galinhas.

Página 38: Ilustração do caranguejeiro, da mulher loira e do Ataíde no manguezal, criada por Camilla Souza e José Ribeiro.

Página 42: Caranguejeiros adentrando de barco um “furo” no manguezal; À direita –.

Página 43: Acima – Caranguejeiro envolto de lama à beira da estrada com uma penca de caranguejos. Abaixo – Manguezal.

Página 60: À esquerda – caranguejeiros à beira da estrada na direção de Ajuruteua; À direita – Fotografia tirada por Socorro (filha de seu Benedito), dentro do manguezal, de seus parentes retirando turú<sup>1</sup>; Abaixo – Seu João e seus sobrinhos na casa de farinha.

Página 62: Imagem do Ataíde no carnaval de Bragança (PA), de Rubens Ferreira (2004). Foto retirada do livro “Vocabulário terminológico cultura da Amazônia paraense: com termos da área de Bragança”, de Maria Odaissa Espinheiro de Oliveira, (2005).

Página 68: De cima para baixo – Ilha do Araí; No barco, Seu Antônio e família chegando ao Araí; Fotografia de Taco e eu sentados sob ripas de pau na ilha do Araí, tirada por Ana Patrícia Reis.

Página 73: Acima – *Outdoor* de campanha contra a homofobia. Abaixo – Drica no bar e mercearia da Preta.

Página 74: Da esquerda para a direita – Gia, Josieldo e Drica na companhia de duas amigas mulheres (da escola onde Drica estuda) na barraca em frente ao bar da Preta.

Página 76: À esquerda – Araponga maquiando Gia; À direita – Gia com a maquiagem final.

Página 78: Araponga.

Página 79: Chechéu.

Página 88: Círio de Nossa Senhora de Nazaré em Bacuriteua.

Página 89: À esquerda – Aparelhagem sonora no centro da vila. À direita – Bingo na Pontinha.

Página 90: Gia, Raquel, Drica e um colega no quintal da casa de Chechéu.

Página 93: Drica trajando a fantasia para o concurso gay.

Página 95: Acima e abaixo – Araponga, na escola, ensaiando uma coreografia de natal com suas alunas.

Página 96: À esquerda – Grupo de rapazes que observam “distantes” o jogo de vôlei. À direita – Drica jogando vôlei com colegas (homens heterossexuais).

Página 98: Acima – Jaime puxando a corda da berlinda no círio de Nossa Senhora de Nazaré em Bacuriteua. Abaixo – Padre carregando a cruz e iniciando a procissão do círio.

Página 99: Pescadores em frente a uma taberna de vendas no dia do círio.

---

<sup>1</sup> É um molusco que vive dentro dos troncos de árvores “podres” nos manguezais.

Página 104: Cartaz da “Conferência Regional de Políticas Públicas e Direitos Humanos de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais, Bragança (PA)”.

## SUMÁRIO

|   |           |
|---|-----------|
| <b>INTRODUÇÃO.....</b>  | <b>14</b> |
| <b>CAPÍTULO I – BACURITEUA E SUAS HETEROGENEIDADES.....</b>   | <b>20</b> |
| 1.1 A região amazônica no contexto paraense.....  | 20        |
| 1.2 A pesquisa sobre sexualidade numa comunidade litorânea: manejo dos<br>ecossistemas e “paisagens fantásticas”..... | 21        |
| 1.3 A Vila de Bacuriteua.....   | 22        |
| 1.4 Personagens de Bacuriteua.....  | 27        |
| 1.4.1 O cotidiano de Dona Raimunda e Senhor Benedito.....   | 28        |
| 1.5 Narrativas: teias de imagens e de significações.....  | 34        |
| 1.5.1 Ataíde, “aquele que se serve do outro”.....   | 42        |
| <b>CAPÍTULO II – CAMINHOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS.....</b>  | <b>47</b> |
| 1.1 Gênero: uma categoria analítica para pensar as relações de poder.....   | 50        |
| 1.2 O Imaginário dos coletores de caranguejo.....   | 55        |
| 1.3 A Memória Coletiva na Vila do Bacuriteua.....   | 57        |
| 1.3.1 Considerações sobre a Socialidade.....  | 61        |
| 1.4 Aproximando-me do fazer etnográfico.....  | 63        |

|   |            |
|---|------------|
| <b>CAPÍTULO III – SER GAY- SER MÚLTIPLO.....</b>                    | <b>70</b>  |
| <b>1.1 Quem são as “bichas” em Bacuriteua.....</b>                  | <b>73</b>  |
| <b>1.2 Que <i>gay</i> eu sou? Multicolorido de identidades.....</b> | <b>77</b>  |
| <b>1.3 O “Ser” gay: desconstruindo a identidade ontológica.....</b> | <b>81</b>  |
| <b>1.4 Identidades de gênero e Identidade Sexual.....</b>           | <b>84</b>  |
| <br>  |            |
| <b>CAPÍTULO IV– TÁTICAS COTIDIANAS NO JOGO DE IDENTIDADES.....</b>  | <b>87</b>  |
| <b>1.1 Sociabilidade gay em Bacuriteua.....</b>                     | <b>88</b>  |
| <b>1.2 O Cotidiano e as Táticas.....</b>                            | <b>92</b>  |
| <b>1.3 Os jogos de identidade dos gays no cotidiano.....</b>        | <b>93</b>  |
| <br>  |            |
| <b>À GUIA DE CONCLUSÃO.....</b>                                     | <b>103</b> |
| <b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>                              | <b>105</b> |

## INTRODUÇÃO

O presente trabalho mergulha no complexo mundo das relações de gênero, mais precisamente àquelas relacionadas ao homoerotismo masculino. Um campo, de certa forma, espinhoso, gerador de tensões, preconceitos, retaliações. Nesse contexto, a pesquisa concentra-se na comunidade de Bacuriteua (PA)<sup>2</sup>, para tal, utiliza-se da observação participante enquanto norteamento metodológico para a realização da pesquisa etnográfica, tendo em vista, a dialogicidade entre aquele que pesquisa e aqueles que são pesquisados. A escolha do *locus* de estudo tem como principal motivo a afirmativa de alguns moradores “aqui não tem gay”, que de imediato causa um estranhamento, pois o que se está omitindo nesse discurso de negação? Essa afirmativa foi registrada em circunstâncias específicas, isto é, em outro projeto de pesquisa realizado na comunidade referida, em colaboração com dois professores observei algumas respostas agressivas direcionadas aos gays, de forma geral, e a partir disso observei no centro da vila a ausência de gays transitando pelas ruas, isso provocou a pergunta que fiz para os entrevistados dos professores (neste caso, eram coletores de caranguejo): Em Bacuriteua tem gay?

Desse modo, compreender os sentidos que circundam as relações de gênero na vila significa efetuar uma imersão na vida cultural da mesma, isto é, perceber que campos de poder constroem-se a partir da cultura na ação (GEERTZ, 1989), constituindo hegemonias, é também conceber que o gênero, o corpo e o sexo são constructos culturais e, por sua vez, produzem relações de poder no contexto estudado. Assim, parte-se daquilo que está no limite do dito, a negativa da homossexualidade, até as práticas que regem esse discurso, ou seja, o conceito de discurso utilizado é o de práticas discursivas que Michel Foucault explicitou detalhadamente em sua obra “Arqueologia do Saber”, no qual o discurso é analisado enquanto prática, pois:

consiste em não mais tratar os discursos como conjuntos de signos (elementos significantes que remetem a conteúdos ou representações), mas como práticas que formam sistematicamente os objetos de que falam. Certamente os discursos são feitos de signos; mas o que fazem é mais que utilizar esses signos para designar coisas. É esse *mais* que os torna irredutíveis à língua e ao ato da fala. É esse “mais” que é

---

<sup>2</sup> De acordo com o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), Bacuriteua é um povoado localizado no estado do Pará cujas coordenadas geográficas são: latitude - 0:58:55 e longitude - 46:46:03.

preciso fazer aparecer e que é preciso descrever. (FOUCAULT, 2010, p.55)

É nessa ótica que o presente trabalho aborda as relações de gênero, no intuito de observar as práticas discursivas dos sujeitos que negam as relações homoafetivas, assim como, àqueles que se auto-identificam como gays. Nesta perspectiva, a contribuição de Foucault perpassa o tema da sexualidade, haja vista, que o autor vislumbra o corpo como um dispositivo, ou ainda, “um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições (...)” (FOUCAULT, 1979, p. 244). A sexualidade, então, é atravessada de discursos que envolvem poder, desse modo, as sociedades “jogam” com os discursos e os consolidam como “verdades” firmando poderes, a exemplo disso, têm-se a repressão sexual vivida pelo Ocidente, o discurso médico acerca dos “homossexuais”, entre outros. Contudo, a sexualidade não pode ser vista como algo que o poder deve conter e/ou reprimir, mas, que do mesmo modo pode ser operado num movimento recursivo, na medida em que os indivíduos podem inverter as relações de poder tidas como dominantes, já que, o “poder é um feixe aberto de relações” (1979, p.248). Foucault, portanto, (des)constrói o conceito estabelecido de poder, no qual, alguns o têm e outros estão destituídos dele, evidenciando a sua capacidade de capilarização, pois ele agencia, negocia trocas. Com isso, cada lugar, cada cultura dispõe de especificidades, de práticas que modificam as relações de poder sustentadas por discursos tidos como “verdadeiros”. Essas práticas, por sua vez, promovem diversidade nas culturas. Logo, no intuito de falar de um lugar na Amazônia e, assim, de não incorrer em generalidades, atravesso as águas do Rio Caeté e chego à vila do Bacuriteua para mostrar as “táticas” (CERTEAU, 1994) que burlam o discurso “homofóbico”.

Bacuriteua é um espaço miscigenado de práticas e saberes que possui particularidades culturais constituintes de um cenário amazônico diverso, heterogêneo em seu território e em sua população. Nesse espaço social deparo-me com as narrativas sobre o Ataíde, criatura singular presente no cotidiano dos grupos da região bragantina. Elemento este, que à primeira vista pode não demonstrar conexões com a pesquisa, todavia configurou-se em fundamental importância na compreensão do cotidiano da comunidade, assim como, das relações de gênero ali presentes. Apesar de existirem

discursos relacionados à figura do Ataíde<sup>3</sup> (OLIVEIRA, 2005; PEREIRA, 2007; SIMÕES, 2010), aproximando-o da noção de preservação ambiental, suscitando a modificação de práticas de degradação, na medida em que no lugar onde houve o aparecimento do Ataíde, as pessoas deixam de explorá-lo, favorecendo a renovação de recursos naturais daquela área. Nota-se que este ser está vinculado ao trabalho no manguezal e na pesca, principais atividades dos moradores da vila. Todavia, esta pesquisa concebe o Ataíde como uma “criação religiosa” (ELIADE, 2010, p.57), no sentido em que se trata de uma “forma” que tende a retornar a um arquétipo, assim, emprega-lhe a categoria de mito<sup>4</sup> e é na escuta das narrativas orais que se dá a observação de aspectos, como a violação dos corpos masculinos, evocadora de imagens que vinculam a criatura como uma entidade que personifica as relações sexuais entre homens, práticas estas que não são bem vistas na comunidade. Vale frisar, o não julgamento da “real” existência do mito porque estaria seguindo na direção contrária ao pressuposto analítico de que o real é um constructo, sendo o vivido a junção de realidade e de ficção. É, portanto, mediante a essa construção que os sujeitos inserem-se na pesquisa a perspectiva de personagens, cujas interações permitem uma série de experiências de tensão e de negociação.

Logo, para construir os sentidos desse universo adoto como recorte metodológico a perspectiva de imaginário de Gilbert Durand (2010), ou seja, parto do princípio de que o imaginário é o conjunto das diversas imagens evocadas pelos membros do grupo acerca de seu cotidiano, englobando as narrativas como o mito do Ataíde que, por sua vez, trazem à luz o homoerotismo masculino; imagens trazidas pela memória partilhada coletivamente. Isso inclui as formas de sociabilidade (SIMMEL, 1983), pois é a partir do “estar-junto” (MAFFESOLI, 2001a) que são produzidas e veiculadas as representações simbólicas e que o imaginário se efetiva. Sendo assim, busca-se uma teia complexa de significados (GEERTZ, 1989) para se chegar aos sentidos das relações homoeróticas masculinas em Bacuriteua. Isto só é possível porque

---

<sup>3</sup> De acordo com as narrativas, Ataíde é um ser que ataca os homens dentro do manguezal. Ao longo do texto serão explicitadas as representações acerca do Ataíde.

<sup>4</sup> A categoria ‘mito’ é empregada tendo em vista a concepção de Mindlin *apud* Coelho (2003, p. 10), no qual: “o mito é o patrimônio cultural de um povo, constituindo-se num elemento de coesão social, de agregação e, em consequência, preservando-lhe a identidade. Apesar dos aspectos fantasiosos, dos elementos fantásticos e aparentemente ilógicos que o povoam, o “mito” é uma verdade para o povo que o cultiva, está profundamente enraizado no seu tecido social, distinguindo-se, portanto, da lenda e, sobretudo da superstição”. Nesse sentido, o autor André Jolles (1930) corrobora com esta ideia, na medida em que classifica os mitos como formas simples, ou seja, são produtos do inconsciente coletivo, de autoria incerta e, por sua vez, constituídos por arquétipos.

a realidade pesquisada exige - pois os dados me dizem, me conduzem a um determinado percurso metodológico.

As imagens, como a do Ataíde e do mangue, emergem numa espécie de rede e, do mesmo modo, as escolhas metodológicas da presente pesquisa constroem suas relações. Trabalho na interface dos estudos da narrativa, em virtude da minha formação acadêmica no campo das letras, da antropologia, do gênero e dos estudos culturais. Assim, os *caminhos metodológicos* da pesquisa, traçam os elos entre as perspectivas teóricas, ressaltando as categorias de gênero, de imaginário e de sociabilidade como centrais para a dissertação. Portanto, explicita-se a argumentação para a utilização da categoria homoerotismo orientada pelas reflexões de gênero; a relação imbricada entre imaginário e memória, isto é, a constituição coletiva de ambos. Apontando-se o mito do Ataíde como uma dimensão desse imaginário que apenas se estabelece como tal porque é compartilhado entre os sujeitos. Logo, as reflexões de Mircea Eliade (1992) são trazidas à tona para sublinhar a importância do mito, assim como, suas complexidades, indicando que este compõe uma linguagem sensível e simbólica da inventividade humana indo ao encontro com as concepções de Gaston Bachelard (1997).

*A priori*, é pertinente esclarecer que o presente trabalho não tem a intenção de afirmar que Bacuriteua é uma comunidade *gay* ou que todos os coletores de caranguejo e pescadores o são, nem mesmo que os narradores do mito do Ataíde vivam experiências homoeróticas. Intento desconstruir um discurso, compreender as razões construtoras deste processo no qual o homoerotismo é negado. Na processualidade dessa discussão, torna-se indispensável o pensamento de desconstrução da lógica binária (ou pelo menos de sua exacerbação), este pensar que reduz e considera o “isto ou aquilo”, “homem ou mulher”, “sim ou não”. Aquilo que está no hiato dos opostos e não se encaixa dentre as categorizações é posto à margem. Entretanto, deve-se sublinhar a existência de uma diversidade de gêneros, de identidades, de culturas, de possibilidades de ser do humano no mundo.

Nesse contexto, a aproximação com as pesquisas etnográficas possibilitou-me uma série de interrogações, reflexões, dilemas e, acima de tudo, experiências concretas. Eu, enquanto iniciante na área antropológica, obtive um aprendizado diário na pesquisa de campo, no qual, minha subjetividade dialogava com outras diversas subjetividades

propiciando um contínuo repensar de mim mesma e dos outros. E creio que isto não retira o caráter de “cientificidade” do meu trabalho, ao invés disso, o amplia.

A dinâmica de repensar o meu lugar e o do outro advém de outro exercício fundamental, a escuta de um narrador, ou seja, um ouvir atencioso, cuidadoso de interpretação, compreendendo que o interlocutor é dotado de idiossincrasias, de um lugar específico de enunciação “e de um conhecimento contingenciado pelo sexo, a idade, o *status*, e tudo o que determina a sua perspectiva específica” (MALIGHETTI, 2004, p.116). Ao lado disso, perceber que cada cultura tem o seu ritmo, suas temporalidades, implicando a existência de mudanças e de perduranças na vida social.

Ademais, para situar o leitor em relação ao *corpus* do texto, organizado em quatro capítulos inter-relacionados, indica-se o que será dissertado em cada um. No primeiro capítulo, denominado *Bacuriteua e suas heterogeneidades*, são descritos e analisados o campo de pesquisa, e alguns de seus personagens, protagonistas na constituição deste conhecimento. Por isso, evoco *o cotidiano de Dona Raimunda e Senhor Benedito*, “guardiões da memória” (BENJAMIN, 1987) de Bacuriteua, considerados os mais antigos da “Pontinha” e as narrativas do Ataíde com sua profusão imagética do manguezal, das relações entre homens no trabalho e de suas subjetividades. Sendo assim, relaciono os sentidos que esse mito carrega, de seus espaços e seus papéis sociais convergindo para as práticas homoeróticas.

No segundo capítulo, intitulado *Caminhos Teórico-Metodológicos*, são expostos os percursos teóricos que fomentaram meu processo reflexivo e trouxeram-me até aos autores e métodos escolhidos para a composição da pesquisa. Com isso, o terceiro capítulo joga ambigualmente com o título *Ser gay, ser múltiplo*, onde se discutirá o que é ser (verbo) gay em Bacuriteua, e se o ser (ontologia) gay é uma condição, ou seja, existiria uma identidade gay universalizante da qual os interlocutores fariam parte? Para responder a essas perguntas que direcionam o meu olhar ao conceito de identidade trago as representações discursivas que os “homoeróticos assumidos”<sup>5</sup> têm de si e dos “heterossexuais”. Nesse jogo, apontaremos para a fluidez de identidades. Por conseguinte, o quarto capítulo tratará das relações de poder no cotidiano, no qual, a

---

<sup>5</sup> Assumidos é uma das categorias locais para referenciar os “gays” que tornaram pública para toda a comunidade a sua sexualidade, a sua identidade de gênero, assim como, “incubado” é o termo que expressa aqueles que não se “assumem”. Entretanto, os “assumidos” não trabalham como coletores de caranguejo e/ou pescadores.

perspectiva de Michel de Certeau (1994) será central para pensar, a partir de sociabilidades como as festas da igreja e os concursos culturais gays, como a ordem heteronormativa é subvertida na vila de Bacuriteua.

Por fim, o texto encerra *à guisa de uma conclusão*. Mesmo que momentaneamente este trabalho necessite de um ponto final, é de minha consciência que a dinâmica das relações de gênero é contínua e complexa. E que essa pesquisa configura uma das leituras possíveis, por certo, um despertar para outras reflexões e diálogos.

## CAPÍTULO I

### BACURITEUA E SUAS HETEROGENEIDADES

#### 1.1 A região amazônica no contexto paraense

A região amazônica paraense é constituída por uma miscelânea de culturas e de ecossistemas. De modo que, falar em Amazônia é considerar um todo de diversidade étnica e social, um universo plural composto de heterogeneidade cultural (Gilberto Velho, 1994).

Partindo deste pressuposto intento refletir acerca da porção nordeste do estado do Pará que é detentora tanto de especificidades ambientais quanto culturais, 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 (estuários). Caracterizada como um dos municípios mais antigos do estado, pois teria sido conquistada em julho de 1613 pelos franceses da expedição de *La Ravardière*, a cidade de Bragança é o ponto de partida para a pesquisa aqui empreendida.

A região bragantina tem significativa importância ecológica por toda a gama de biodiversidade que comporta, tanto que, algumas de suas vilas fazem parte da Reserva Extrativista-Marinha Caeté-Taperaçú (RESEX)<sup>6</sup>. 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

---

<sup>6</sup> De acordo com Ariadne Peres (2011), as RESEX's são “um modelo de Unidade de Conservação que surgiu no Brasil, a partir da reivindicação e da luta histórica dos chamados —povos da florestal da Amazônia, conferindo a estes chamados de povos locais e tradicionais, a garantia da manutenção de suas práticas extrativistas em áreas protegidas (ICMBio, 2010)”.

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 indicam 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 esmolações e de louvações dedicadas a São Benedito (FERNANDES, 2011) –; aos festejos juninos com os bois-bumbás e os pássaros<sup>7</sup> circulando pelas ruas da cidade; às formas de organização laboral e de sociabilidade próprias ao universo da pesca marinha ou à coleta de caranguejos; 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 este imaginário mítico-religioso (VELHO, 1994) 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 detenha alguns aspectos que seriam próprios ao lugar -, entretanto, emerge e transborda pleno de símbolos por uma bacia semântica (DURAND, 1996) que se estende pela área litorânea paraense evocando uma simbólica relativa aos lugares praticados e de pertencimento (CERTEAU, 1994; MAFFESOLI, 1994).

## **1.2 A pesquisa sobre sexualidade numa comunidade litorânea: manejo dos ecossistemas e “paisagens fantásticas”**

Ao buscar discutir questões relacionadas à sexualidade no âmbito das chamadas “populações tradicionais”<sup>8</sup>, tento escapar às clássicas discussões pautadas nas demarcações de atividades laborais e relacionadas aos papéis de gênero no corpo das sociedades “tradicionais”, especialmente àquelas que se centram na oposição binária complementar entre masculino-feminino como forma de manutenção da economia doméstica do grupo familiar<sup>9</sup>. Longe de desconsiderar tal discussão, apenas me

---

<sup>7</sup> Ver a dissertação “É brincando que se voa: entre imagens e performances do Pássaro Tucano de Belém – PA” de Eliane Suelen Silva (2011), por exemplo.

<sup>8</sup> Peres (2011) discute o leque de definições acerca da expressão “populações tradicionais”, como por exemplo, de “que as sociedades tradicionais vivem em plena harmonia com o seu ambiente, e por isso detêm as melhores formas de manejo dos recursos presentes”.

<sup>9</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 a “tiração” de caranguejo, práticas eminentemente masculinas

distancio dela e me situo em outro pólo de reflexão, pois ao afirmar isto não estou aqui negando a importância de tais reflexões, no entanto, procuro deslocá-las a fim de contribuir para o debate acerca das relações afetivo-sexuais e eróticas entre pessoas do mesmo sexo, especialmente entre homens.

A discussão se volta diretamente às relações homoafetivas presentes no contexto da vila propriamente dita e tem nos labirintos do manguezal, onde os coletores de caranguejo labutam, e na presença fantástica do encantado denominado de Ataíde o 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 procuro me aproximar dos estudos de gênero.

Avaliando o percurso da pesquisa juntamente com as escolhas teórico-metodológicas empreendidas, compreendi o quanto o campo dos estudos de gênero e da sexualidade é movediço. Apesar de minha pretensão concentrar-se em não trabalhar com categorias aprisionantes, por vezes, deparei-me e continuo encontrando dificuldades em operar com termos como: homoerotismo/homoerótico, gay, bicha, homossexualidade/homossexual. Por mais, que tentasse fugir da ideia preconceituosa da palavra homossexual e seu contexto médico, utilizando a expressão homoerotismo também reificava uma identidade sexual. Dito isto, é relevante evidenciar que as tensões advindas do processo interativo e, principalmente, em se tratando das homoafetividades, são iminentes.

### **1.3 A Vila de Bacuriteua**

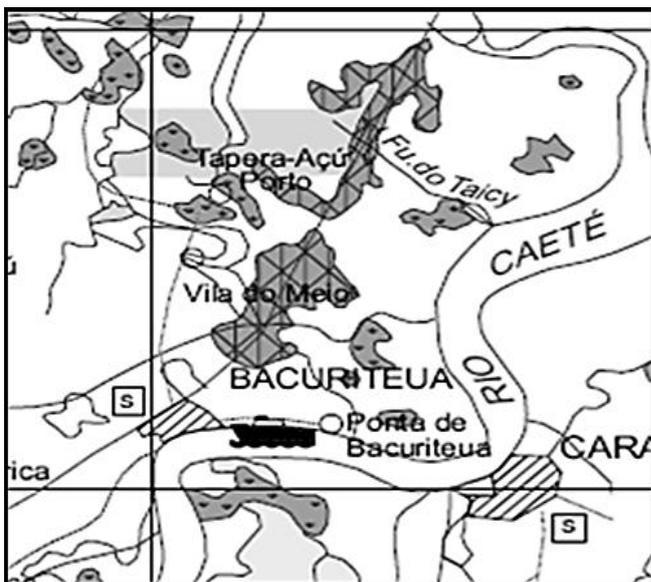
As culturas, sempre no plural, estão em movimentos constantes, no qual, os grupos estão em processo ininterrupto de interação, de modo a criar, produzir representações simbólicas acerca de sua realidade, construindo novas ‘artes’, “maneiras de fazer” (CERTEAU, 1994). Nesse sentido, investigar como se dão tais processos de subjetivação é verificar a diversidade de linguagens e saberes dos grupos humanos. Trazendo essa reflexão para um contexto amazônico, no qual, o homem e a natureza

---

de labuta, no entanto, diversas mulheres exercem tais atividades quando se faz necessário, tendo que necessariamente exercer uma dupla jornada que envolve os trabalhos domésticos e aquelas de captura/pesca de peixe, turú, entre outros animais 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), onde 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), Ariadne Peres (2011).

estão numa espécie de simbiose, porque interligados, é compreender que a dicotomia cultura *versus* natureza deve ser problematizada. Desse modo, a análise da presente pesquisa concentra-se em Bacuriteua<sup>10</sup>, comunidade da região bragantina do estado do Pará.

A Vila de Bacuriteua possui esse nome por ser uma terra rica em bacuri, fruto do bacurizeiro, o qual representa uma fonte de renda para várias famílias da localidade com extração da polpa da fruta e sua venda para outros municípios. Situada aproximadamente a 9 km, findada a área urbana da cidade de Bragança/PA, à margem esquerda do Rio Caeté, trata-se de uma das comunidades mais populosas do município citado e está incluída entre os distritos que formam o município de Bragança fazendo parte da RESEX<sup>11</sup>. Ela é 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 que modelam e transformam as paisagens de pertencimento, a



partir de uma cosmológica que integra a natureza e a cultura (SILVEIRA, 2004, p. 141). 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 há certa divisão territorial definida pelos moradores, onde os coletores de caranguejos situam-se predominantemente na “Pontinha do Bacuriteua”, ou seja, próximo à beira do Rio Caeté<sup>12</sup>, enquanto que os pescadores estão no “centro da vila”

<sup>10</sup> Acerca do *locus* de pesquisa têm-se a publicação de um trabalho intitulado “Estudo sócio-ambiental da comunidade de Bacuriteua (Pará, Litoral Amazônico, Brasil)”. Disponível em: <[www.aprh.pt/rgci/pdf/rgcimang71\\_Silva.pdf](http://www.aprh.pt/rgci/pdf/rgcimang71_Silva.pdf)>.

<sup>11</sup> Ver sobre a criação e constituição da RESEX, a noção de comunidade no estudo Peres (2011).

<sup>12</sup> O rio Caeté é considerado um berçário de diversidade, pois se trata de um estuário, ou seja, conglomerado de água doce e salgada e respectivamente espécies de ambos ambientes. A cidade de Bragança (PA) e a Vila de Bacuriteua estão à margem desse rio, assim como, todas as comunidades que constituem a Reserva Extrativista Marinha Caeté-Taperaçu (RESEX).

perto da estrada (rodovia PA-458 que corta a comunidade na direção da praia de Ajuruteua), ressaltando que a única família de caranguejeiros residente no centro da vila é a de Seu André<sup>13</sup>.

A sua posição geográfica é extremamente interessante porque a torna uma espécie de entre-lugar, 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, este caráter de fronteira (não apenas física, mas, também, cultural) revela que a vila tanto está em diálogo constante com o imaginário urbano 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 (Mircea Eliade, 2010) é uma dimensão da potência do imaginário (Gilbert Durand, 2001) veiculador de mitologias relativas à presença de encantados que circulam por tais paisagens. Logo, este local rururbano, conjecturou-se, propício para a pesquisa, tendo em vista, sua riqueza cultural e a menor distância para a realização do trabalho de campo. Um dos motivos iniciais da pesquisa foi perceber no discurso de alguns pescadores, o distanciamento em relação a certas vivências ao dizer “aqui não tem gay” o que, obviamente, não condiz com a realidade, uma vez que há gays na vila, inclusive com formas de sociabilidade. E observar, na cadeia de complexidades, como o mito do Ataíde parece personificar um elemento que camufla práticas consideradas tabu na vila. Ataíde, de acordo com relatos, é um ser que possui um grande órgão sexual masculino que ataca homens que estão sozinhos no mangue, no mato, em ranchos, perto de embarcações na água.

A pesca é uma das atividades mais importantes na comunidade, tanto que, na vila se localizam, de acordo com os moradores, quatro empresas que trabalham com o pescado, direta ou indiretamente: Posto e Geleira Rio Caeté, Gelobrás, Gpesca e Pesqueira Maguary. A empresa Gelobrás



<sup>13</sup> A história de vida de Seu André foi pesquisada pelo Prof. Dr. Ipojuca Dias Campos e publicada na revista *A História Agora – A Revista de História do Tempo Presente*, sob o título: “André Tavares da Gama: História de Vida de um homem da natureza”.

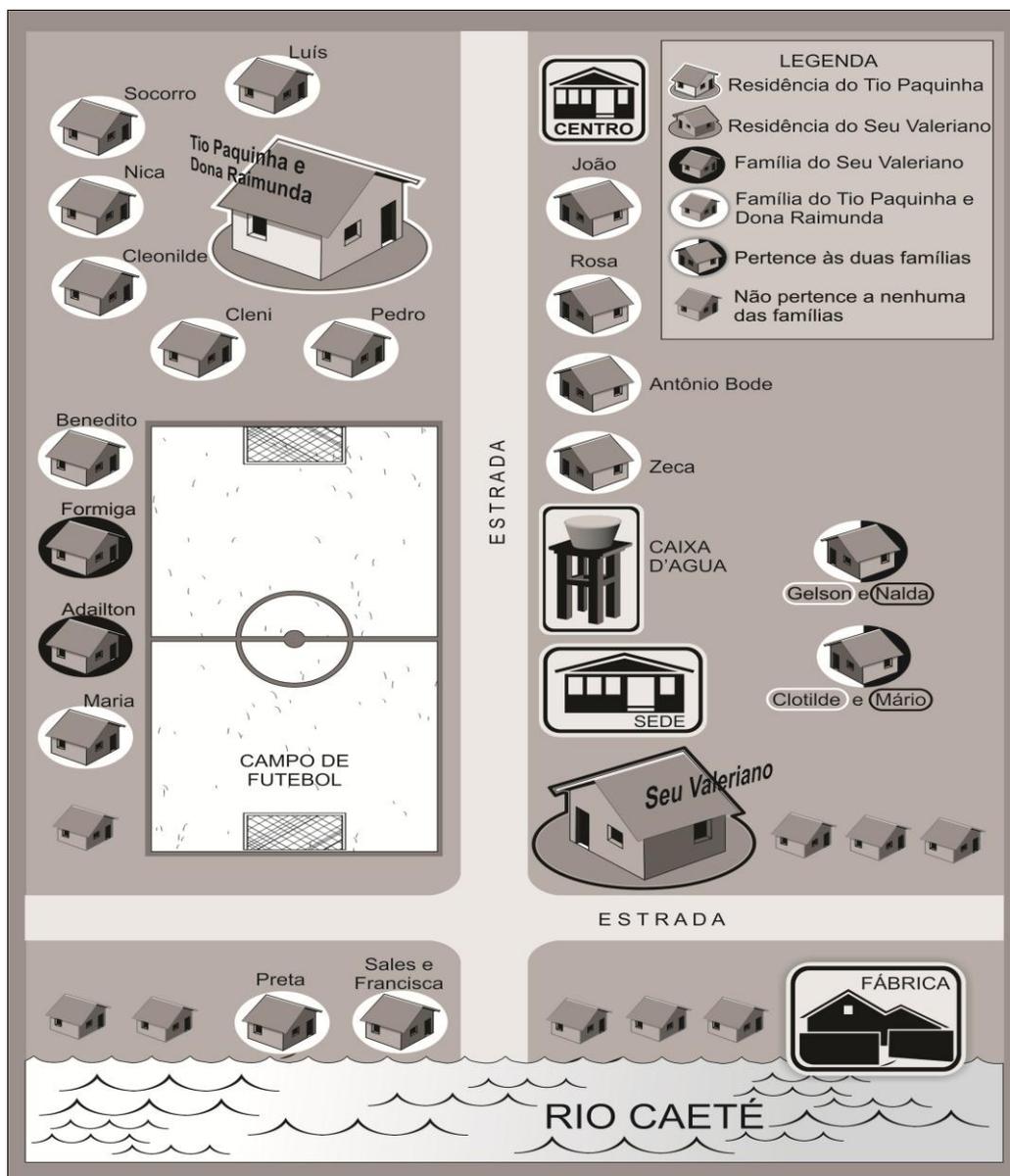
representa um limite de divisão territorial da Pontinha e o centro de Bacuriteua. Provavelmente, pela localização estratégica da vila, perto do rio, o que permite um fluxo maior e mais rápido para as embarcações, essas instituições comerciais estabeleceram-se neste local; inclusive a que se denomina Posto e Geleira Caeté situa-se literalmente na “Ponta do Bacuriteua” pela facilidade de acesso ao rio Caeté. Pergunto ao casal Raimunda e Benedito se essas fábricas trouxeram alguma vantagem para a comunidade e ela me diz que a única melhoria foi a energia elétrica, pois não havia energia na vila, mas, com a fixação das empresas veio a luz.

Por conta da oferta de recursos naturais, no caso o pescado (peixes, camarões, caranguejos, ostras), Bacuriteua tem um grande número de imigrantes cearenses, entre eles: pescadores artesanais, ou seja, que pescam para o próprio consumo e venda local; pescadores que trabalham nas grandes embarcações diretamente para as indústrias que exportam o pescado e donos de embarcações e empresas. No mais, a população tem uma ampla mobilidade nos modos de trabalho e de vida, pois ao mesmo tempo em que coletam caranguejo, exercem a pesca. As práticas são móveis porque o espaço oferece essa diversidade. Exatamente por isso, os moradores afirmam e confirmam a fartura do lugar. No início da pesquisa, eu ainda imbuída da minha visão de mundo, via Bacuriteua como um local de pobreza, mas, no decorrer do convívio percebi o contrário, no qual, a grande oferta de alimentos demonstrou que a riqueza e a qualidade de vida para o grupo é ter peixe, caranguejo à disposição, e como dizem: “está tudo à frente, no rio”.



Bacuriteua dispõe de duas escolas, sendo uma municipal e uma estadual, um posto de saúde, uma unidade de polícia militar desativada, um cartório, um cemitério e três igrejas, dentre elas, duas católicas (Igreja de São Pedro e Igreja de São Sebastião) e

uma evangélica (Assembléia de Deus). As instituições citadas estão situadas no centro da vila, enquanto que na Ponta há um campo de futebol, uma sede de igreja católica e uma igreja evangélica. Muitos moradores reclamam da ausência de uma praça, espaço de agregação entre as pessoas. As relações entre os moradores do centro da vila e da Ponta constituem-se igualmente heterogêneas. Na Pontinha, percebi que os laços de parentesco compõem primordialmente a estrutura de ocupação do espaço, já que, é composta por duas grandes famílias: a de Seu Benedito e a de Seu Valeriano, cujos filhos e netos residem muito proximamente à casa de seus pais. Benedito (83 anos) e Valeriano (79 anos) são dois ex-coletores de caranguejos que desenvolveram o trabalho de coleta de caranguejo por muito tempo, e seus filhos, netos e bisnetos seguem o mesmo ofício de seus genitores, mas, de acordo com a época migram para a pesca.



Esta mudança de trabalho, da coleta de caranguejo para a pesca depende dos ciclos naturais de cada animal, pois existe um período denominado de “defeso” (época de reprodução e troca do casco do caranguejo – ecdise) em que a tiragem de caranguejo para fins comerciais é proibida pelo ICMBio<sup>14</sup>, assim como, há períodos de proibição da pesca do pargo, peixe muito visado para exportação, o que oferece maior rentabilidade. No centro da vila, as relações são de compadrio e onde a concentração de poder aquisitivo é maior, já que, há pequenos estabelecimentos comerciais e onde residem os donos de grandes embarcações. Alguns moradores da Pontinha relataram-me que havia um fluxo intenso de venda de drogas e prostituição na vila, também, a existência de rixas, motivo pelo qual, alguns moradores da Pontinha não poderiam transitar à noite pelo centro da vila. Neste sentido, não se trata aqui, de um estudo da comunidade e sim na comunidade, no qual, empreende-se “apoiar amplas afirmativas sobre o papel da cultura na construção da vida coletiva empenhando-as exatamente em especificações complexas” (GEERTZ, 1989, p.38).

#### **1.4 Personagens de Bacuriteua**

Apresentarei alguns dos personagens que tiveram ampla participação na minha pesquisa de campo, contudo, não participará deste conjunto descritivo os homens que se auto-identificam gays. Este aspecto está presente no terceiro capítulo deste trabalho.

Neste panorama, é fundamental retomar o ponto em que os coletores de caranguejos situam-se predominantemente na Pontinha do Bacuriteua, portanto, um dos meus focos consistia na observação participante destes agentes sociais e ligado a este fato está o trabalho com a memória, logo, trago para esta pesquisa a presença de Dona Raimunda (80 anos) e Seu Benedito (83 anos), moradores antigos que guardam na memória uma vastidão de saberes, práticas que se encontram no nível do rememorado. Este casal me conduziu ao aspecto da nudez, prática dos coletores de caranguejo “de antigamente”, como também, aos filhos João e Antônio que me mostraram como se dá o trabalho na coleta de caranguejos e na pesca respectivamente, aos netos Gia e Chechéu (considerados os únicos “viados” da Pontinha). Desse modo, o cotidiano do casal é evocado para evidenciar as práticas do passado e do presente referentes à labuta na

---

<sup>14</sup> Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio), órgão ambiental do governo brasileiro.

pesca e na coleta do caranguejo, assim como, às práticas sociais no contexto da comunidade.

#### **1.4.1 O cotidiano de Dona Raimunda e Seu Benedito**

Andando pela Pontinha do Bacuriteua (considerada o final da comunidade), cheguei à casa de Dona Raimunda e Seu Benedito, considerados os moradores mais antigos da Pontinha. A minha presença significava a “novidade” no cotidiano deles, no movimento na casa. Fui bem recebida, com um pouco de desconfiança no início, mas, ao longo dos inúmeros encontros construí uma relação de amizade com ambos. Sempre que vou à comunidade não deixo de visitá-los. Tornou-se um ritual de minha pesquisa, pois parece que aconteceu o que Roger Bastide (2002) denomina de “comunicação de sentimentos”, além de serem agentes de pesquisa, construí com D. Raimunda e Sr. Benedito uma relação de afeto e de confiança. Desse modo, passei a compartilhar de suas experiências através de suas narrativas. A paisagem<sup>15</sup> que internalizei da casa deles é aquela de aconchego; do cafezinho moído no pilão com um toque de erva doce sempre à mesa para receber os visitantes; o som do rádio ligado e o peixe assado com a farinha. O casal dificilmente fica sozinho na casa, pois os netos quando chegam do mar seguem para a casa dos avós. Nessa relação familiar percebi que o fato de conversar primeiramente com D. Raimunda e Sr. Benedito me “autorizava” a dialogar com seus filhos; obtendo uma receptividade maior. E, de certa forma, os filhos ficavam surpresos com a minha presença na casa de seus pais. Ao mesmo tempo em que os velhos simbolizam a figura de tradição, autoridade e experiência no grupo familiar, também correspondem ao que está ultrapassado. Então, observei que quando eu estava na casa deles, a circulação de pessoas tornava-se maior, curiosos com o assunto dialogado.

As relações entre os avós e netos despertou-me a atenção, de uma lado a prestatividade e de outro a violência: presenciei quando um dos netos levava seu Benedito, na garupa de uma bicicleta, à casa de sua irmã, no centro da vila; outra circunstância, foi quando o levaram para tomar banho no poço perto da casa de forno, local onde fazem farinha, e trouxeram-no na mesma garupa de bicicleta, já que, ele não

---

<sup>15</sup> Parte-se da noção de paisagem empregada por Flávio Abreu Silveira (2009) de que a paisagem é sempre uma expressão do cultural, “(...) na interação com o entorno, ou com o cenário, o homem experimenta um “duplo vínculo”, uma vez que diz respeito a uma recursividade ligada ao ato de modificá-lo (o ambiente; o cenário) ao mesmo tempo em que é modificado (ser humano) por ele, mesmo que, enquanto unidades autopoieticas ambos possam manter-se íntegros” (SILVEIRA, 2009, p. 73).

consegue andar ou ficar em pé por muito tempo. E foi na própria casa que um dos netos de seu Benedito o bateu a fim de lhe roubar dinheiro, deste fato decorre os problemas que tem nas pernas. Contudo, seu Benedito é alegre e vê-lo de mau humor é raridade. Ele brinca com as palavras nas conversas, com as pessoas em volta. Rotineiramente são cumprimentados pelos moradores da comunidade que passam próximos à casa.



D. Raimunda e Sr. Benedito estão casados há cinquenta e cinco anos, fruto da união, tiveram dez filhos (Socorro, Preta, Antônio, João, Zé Maria, Luiz, Valdemir e Benedito) dentre os quais, duas filhas gêmeas que faleceram ainda recém-nascidas. Atualmente, a família grandiosa dos *mnemon* é constituída por cinquenta e quatro netos, e de bisnetos perdeu-se a conta. O casal mora com uma filha e um neto, alguns dias da semana, a filha trabalha em casas de família no centro da vila e em Bragança. Ativa, Dona Raimunda realiza os afazeres de casa quando a filha não está, mesmo sendo repreendida pelo marido.

Senhor Benedito ou Tio Paquinha (como o chamam na comunidade) começou a tirar caranguejo desde os 10 anos de idade, e por muito tempo desenvolveu o trabalho

com o caranguejo, tendo, também, atuado na pesca, no entanto, não trabalha mais, visto suas condições de saúde. Nos diálogos, ele sempre evidencia o fato de que se não tivesse problema nas pernas ainda estaria laborando. Dona Raimunda era parteira e, segundo ela “agarrou para mais de trezentas crianças”; além de cuidar dos filhos, executava trabalhos como: tirar lenha dentro do manguezal, pescar, tirar caranguejo, turú, plantar mandioca, etc., para o sustento de sua família. Suas narrativas sempre são pensadas a partir do presente, de modo que, Seu Paquinha confessa que os seus sonhos sempre estão relacionados ao mangue ou à pesca. O que revela a saudade que ele sente do tempo em que trabalhava, dos lugares por onde transitava,

(...) às vezes eu tô por aqui assim, eu não posso mais trabalhar! Na rede aí, me aborrecendo pra cá, pensando... Pensando coisa mal não, coisa que eu já vi, já, essas coisas da maré, por donde eu já andei. Eu me lembro todinho, todinho, todinho! Tá tudo na minha ideia, por donde, lugar que já andei, pescando, andando de pés, tudo por lá (apontando) eu já andei. Já vi muita fartura, graças a Deus. Os meninos pegam um montinho de peixe, que muito peixe, eu digo: ah, vocês ainda não viram peixe como eu já vi...

Dialogando com seu marido Dona Raimunda lembra a questão da nudez:

Os tirador de caranguejo... (Ele interfere): É enluvado, é ensapatado, de calça comprida, é manga comprida. (Ela fala novamente): E de primeiro era nu! (Então ele concorda) É nuzinho, era com dois saquinho no dedo (mostra os dedos) um aqui, outro aqui pronto! (Ela fala): Nuzinho! Tirava a roupa e ganhava o mangal. (Ele volta a falar): E agora, se não tiver uma luva o cara não vai. Se num tiver um sapato, num vai! Todos os homem era assim... Antigamente o sistema era assim.

Observa-se em sua fala, como Dona Raimunda incita Seu Benedito a falar da nudez no trabalho praticada no passado, caso sua esposa não iniciasse o assunto, talvez Seu Benedito não revelasse a mudança ocorrida na prática dos caranguejeiros. Há um receio de falar do corpo nu, pois a que conclusões tal prática pode conduzir? A masculinidade seria afetada? A nudez daria margem a relações homoeróticas? Atualmente o trabalho da coleta de caranguejo é desenvolvido com o corpo totalmente coberto pelas roupas e as cordas que amarram as roupas ao corpo, refletindo a mudança de valores, a dinâmica social.

Outro elemento que desde o início chamou-me a atenção no dia-a-dia com eles é a relação de troca, de dom e contradom<sup>16</sup>, que Maffesoli aborda, no qual, “é preciso poder trocar para existir”, portanto, a necessidade de troca, seja de bens, de palavras, é imprescindível para a socialidade, pois é a troca cotidiana em qualquer situação que promove o encontro, os vínculos entre as pessoas, isso implica dizer que as trocas são realizadas na harmonia ou no conflito, possibilitando aos sujeitos modos de brincar com o tédio, o confronto com o destino, com a morte. Para Paulo Martins (2005):

Semelhantes modalidades de trocas aparecem, para ele [Marcel Mauss], como um fato social total que se revela a partir de duas compreensões do total: totalidade no sentido de que a sociedade inclui todos os fenômenos humanos de natureza econômica, cultural, política, religiosa, entre outros, sem haver nenhuma hierarquia prévia que justifique uma economia natural que precederia os demais fenômenos sociais. Totalidade, também, no sentido de que a natureza desses bens produzidos pelos membros das comunidades não é apenas material, mas também e sobretudo simbólica (MARTINS, 2005, p. 46).

Meu “estar junto” (MAFESSOLI, 2001a) com Raimunda e Benedito propiciou e continua proporcionando um movimento de trocas, de muitas experiências, valores e bens. Recebem-me com almoço, dão-me frutas e eu frente à essas manifestações de afetuosidade não deixo de retribuir; em dias comemorativos, como dia das mães ou dos pais presenteio-os, converso sobre o meu cotidiano, minha família. Diante de tais trocas, não significa dizer que estou trocando economicamente uma roupa por um peixe, mas, sim, de que as trocas envolvem sentimentos que, por sua vez, permitem o estar junto.

Para compreender como a questão da “solidariedade de base”, a ética do grupo se efetiva no cotidiano, traz-se um fato que ocorreu referente à morte de uma moça que morava bem próximo à casa do casal. D. Raimunda narrou o seguinte:

A menina chegou [o corpo]. Ela usava, negócio que eles só usam, essas gente de agora só usa aqueles *shorts*, aquelas bermundinhas, era [isso] que ela usava. E lá vestiram um vestidinho, muito curto, minha nossa senhora! Aquele vestido era muito curto! Reuni e disse assim: num compraram roupa pra ela? A Baíca disse: não, eu num comprei porque eu não tenho dinheiro, nem o Zé Maria não tem mais. Eu disse assim: eu dou a roupa! Eu tenho aí comprado, tenho lençol branco, tenho roupa já, como diz o outro, pano comprado. Tudo branco! Tá guardado porque eu não sei a hora que eu morro... Pro outros tá correndo, pra lá, pra acolá. Pois já tenho tudo!

---

<sup>16</sup> Marcel Mauss (1974) sistematizou a teoria da dádiva, no qual, reflete a solidariedade nos diferentes grupos e sociedades, estas alianças, por sua vez, conferem valor às relações entre os indivíduos.

Dona Raimunda prontifica-se a ajudar o outro, ela também rememora algumas situações de quando trabalhava como parteira. De mães que não tinham “um pedaço de pano” para segurar seu bebê, em uma circunstância específica, como D. Raimunda não havia levado panos, rasgou sua blusa para poder embrulhar a criança, num gesto de solidariedade. A questão das trocas é notável na comunidade o que conseqüentemente gera socialidade. Os vizinhos geralmente vão à casa de Dona Raimunda e Seu Benedito para levar ou buscar algum alimento, dentre eles: verduras, hortaliças e peixes. Assim como, vão conversar, trocar notícias acerca da comunidade. E nas relações de parentesco isso se dá com maior frequência, haja visto que a Pontinha é formada por grandes famílias que relacionam-se entre si, as pessoas fortalecem seus laços de parentesco.



O passado de Benedito e Raimunda insurge no presente, esse vivido de agora e de outrora estabelece uma relação de temporalidade, constituinte da socialidade. Pois “ele [tempo] é determinante para a representação e prática existencial” (MAFFESOLI, 2001a, p.46). O que à primeira vista parece ser banalidade cotidiana cristaliza a não linearidade do tempo vivido, sua intensidade, isto é, as práticas cotidianas geram uma espécie de retorno, um confronto ao destino, à morte, pois “a vida ‘humilde’ e seus trabalhos simples somente podem ser vividos porque existe uma força mágica, poética que os alimenta sem cessar” (op. cit., p.107). O presente é vivido intensamente, afinal, se aceita esse presente, mesmo reconhecendo suas dificuldades. Seu Paquinha e D. Raimunda comparam o passado com o presente, eles vivenciam o presente, entretanto,

para eles o passado é tido como exemplar, ou seja, as práticas valorosas para o casal exercidas no passado como dar a bênção aos mais velhos, por exemplo, é uma prática que se esvai no presente. Essa ambivalência constrói o cotidiano e o torna múltiplo, na medida em que, os grupos desenvolvem práticas distintas, “poéticas” da vida que preencham o seu ser. Por conseguinte, assim como o tempo, o espaço, o lugar instaurado como pertença também faz parte do conjunto estrutural da socialidade. A casa, a terra, o mar, o rio, e especificamente, o manguezal, a maré estão ligados às representações de Dona Raimunda e Seu Benedito. Esses lugares,

(...) do tempo decorrido, servem então de pólos atrativos, eles são fortalezas sólidas nessa luta permanente que é o afrontamento do destino. É aí que convém buscar o fundamento do apego afetivo ou passional que liga o indivíduo ou o grupo a qualquer que seja o território (MAFFESOLI, 2001a, p. 86).

Assim, o espaço ao qual é conferido afeto pelos sujeitos também não deixa de ser uma “imagem do mundo subjetivo”, no qual, se estabelece o vivido, o turbilhão de sentimentos, bem como os conflitos. É preciso frisar que a socialidade não possui o caráter apenas harmonioso, mas também, conflitivo.

Dona Raimunda conta de quando Seu Benedito a levou para morar no Jarana, um local distante, isolado, à beira da maré. Diz ela, que não gostou de lá, pois seu lugar, onde havia nascido e crescido era Bacuriteua (Pontinha), neste, ergueu sua casa e de seus filhos, onde deu à luz e perdeu entes queridos. É na Pontinha que seus dois irmãos (ainda vivos), a maioria dos filhos, netos e bisnetos moram. Logo, para Dona Raimunda o espaço vivido/praticado estabelece relação com a família.

De modo que, o mangue e o rio, para Seu Benedito exercem um vínculo afetivo. E esses mesmos espaços na comunidade ganham outras representações, como: o lugar de onde se tira o sustento da família e também, um local de dificuldades, dores. O manguezal é uma das concretudes daqueles que o vivem. Logo, a vivência perto das águas, das raízes do mangue cria o elo de pertença imbricado ao seu cotidiano.

A partir do cotidiano de D. Raimunda e Sr. Benedito depreendemos uma parcela das socialidades de Bacuriteua; de como o manguezal e o rio são espaços de socialidade, de sentimento; das relações entre netos e avós. Mas, o dado mais impressionante do cotidiano é a aura poética que lhe é conferido pelos sujeitos, como compreende Michel Maffesoli:

A função imaginal não é a *imaginação* da qual é preciso se proteger ou, isso que seria o mesmo, valorizar e abstrair, ela é uma função em que melhor se exprime a imbricação orgânica do banal e do fantástico, do cotidiano e do ficcional. Essa organicidade, que se vive com maior ou menor intensidade, é de todo modo uma reserva, um tesouro secreto que permite compreender que o tédio, a monotonia face às coerções sociais e naturais não dominam jamais inteiramente no transcurso existencial (MAFFESOLI, 2001a, p. 109).

Dessa forma, proclama-se a inesgotável capacidade humana de viver, imaginar, criar e recriar imagens com cargas poéticas, nos ligando uns aos outros, pois as individualidades não existem sem a presença do outro. Por isso, trago à tona as narrativas do Ataíde, dimensão da “função imaginal” no contexto bragantino.

### **1.5 Narrativas: teias de imagens e de significações**

De forma a refletir acerca do universo fantástico presente nos manguezais bragantinos e as suas complexas relações com o campo das sexualidades, mais especificamente ao que Paulo Ferreira (2008) chamou de “indizível das sociedades camponesas” no que tange aos “afectos mal-ditos”, quando o autor se refere às relações sexuais entre homens, parto 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 este ambiente.

Para a discussão que proponho realizar opto pelo diálogo com três narradores que vivem na Pontinha do 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, 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>17</sup>), situa as relações entre pessoas do mesmo sexo no âmbito

---

<sup>17</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 destina-se 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

do exercício da sexualidade, e nos auxilia 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 onde o ocultamento/silenciamento seria o signo do segredo, ou ainda, do que jamais deve ser publicitado.

Os narradores a serem “escutados” são: Benedito (83 anos), João (56 anos) e Adailton (26 anos). Dentre os quais, somente Adailton ainda exerce o trabalho de coleta de caranguejos. Por meio das vozes destes narradores, será observado como a memória opera nas narrativas, os ditos/não-ditos e quais as imagens relacionadas às práticas homoeróticas.

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.

(...) ele é um homem, um homão grande, Deus o livre, ele é grandão, um pretão. (...) Então ele é um casal, aí 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... Aí 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.

---

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”.

Alguns termos sublinhados demonstram algumas representações acionadas pela memória individual e coletiva, em um processo dialógico entre as intersubjetividades, pois a construção de sentido da memória está relacionada com o coletivo. Acerca do desenvolvimento e transmissão da memória, José Guilherme Fernandes afirma que:

(...) 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)

Observando esse caráter da memória apontado pelo autor, no primeiro parágrafo, Seu Paquinha fala que a narrativa do Ataíde foi passada pelos avós, uma tradição transmitida por aqueles que trabalhavam no mangue, uma forma de aprendizagem que interfere diretamente na sociabilidade, de como se adentrava o mangue (sozinho ou em companhia). Um elemento que se repete nas narrativas, como se poderá perceber nas próximas é o enunciado: “eu nunca vi e nem desejo”. O advérbio de negação ‘nunca’ já nos aponta para a reflexão de que ver o Ataíde não é bom, pois, se pressupõe logo que, se alguém encontra com o Ataíde, algo ele faz à pessoa. E isso diz respeito à imagem homoerótica, já que, na relação sexual homoerótica têm-se a junção de pessoas do mesmo sexo. Seguidamente, verifica-se que quando se pede para contar uma história de 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 porque eles diziam”. A memória de Seu Paquinha nos traz uma versão diferente do Ataíde, no qual, ele se encontrava com uma mulher metamorfoseado em seu marido, e com esta teve um filho. Quer dizer, sugere-se uma situação de adultério, mas, no segundo parágrafo são descritas as características físicas do Ataíde (homem, preto e grande), assim, há uma associação de virilidade masculina ao homem negro, no qual, o falo exerce uma imagem subjetiva de poder em decorrência do seu suposto tamanho. Seu Paquinha mediu as palavras por conta de minha presença e gênero, pois, como falar para uma mulher que o Ataíde possui um pênis de grande tamanho? Tanto que, ele não cita essa característica que é um dos

elementos indissociáveis à imagem do Ataíde, contudo, no terceiro parágrafo ele indica nos termos “invade”, “agride” que o Ataíde estupra os homens.

A segunda narrativa é do Seu João Paca, e como o nome já remete, é filho do Seu Benedito (Paquinha) e Dona Raimunda, começou a tirar caranguejo com aproximadamente 10-11 anos de idade, profissão que aprendeu com o pai. E da mesma forma, não trabalha por falta de condições de saúde, ou seja, sofre de problemas na coluna e, por isso, não pode adentrar no manguezal, já que, trata-se de um trabalho que exige bastante força física. Em relação às questões físicas que a coleta de caranguejo demanda de seus executores, será abordada *en passant* na terceira narrativa. Dentre as várias narrativas que Seu João Paca conta, escolheu-se a história do Ataíde que ele ouviu na época que estava pescando. “Escutemos”:

(...) 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 deixavam o 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, ixi! 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 bóia 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 bóia e também num escassiava 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 arrebentando a raiz e ia levando com tudo! Aí ele correu no furo novo, o pessoal vieram pra mais de quarenta 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, no qual, ele está acompanhado de uma mulher. Contrariamente às características do Ataíde, ela é “loira” e “branca”, isto é, indica qual o ideal do que seja uma mulher “bonita” para os homens da vila, voltada para um tipo físico de matriz europeia.



Note-se no início da narrativa a hesitação dele ao assumir que já viu, ou melhor, “escutou” de alguém sobre o Ataíde, novamente, a perspectiva de distanciamento daquilo que não é bem visto no seu grupo social. A transmissão oral da história deu-se no momento de descanso na pescaria, mais uma vez a tradição ligada à uma forma de

aprendizado. Aqui, o Ataíde estava metamorfoseado em criança para ludibriar o pescador, a mulher que acompanha o Ataíde configura um elemento incitador que atrai os homens para servi-los ao 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 “coração bom”, e que por não assediar a mulher foi julgado pelos companheiros “mas rapaz tu é mole”, apontando para o fato de que o homem deve insinuar desejo por uma mulher, caso não o faça, é visto como sinal de fraqueza masculina. Enquanto que, o segundo disse “comigo tudo é duro”, o adjetivo reitera termos da imagem masculina de virilidade. Nesta situação, o mais “macho” não tem um bom final, já que, foi pego pelo Ataíde. Seu João Paca emprega, então, os vocábulos “invadiu”, “esbandalhou”, “quebrou” para sugerir que o pescador havia sido estuprado pelo Ataíde e, ainda, releva o porquê do mal feito “isso é a duvidação”. Deste 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 orais. O Ataíde é a representação daquilo que alguns homens da comunidade repugnam: as relações homoeróticas. E, se eles não seguem o que foi passado pelos antigos ocorre o que Vladimir Propp (1984) denomina de dano ou prejuízo, neste caso, o aparecimento e ataque do Ataíde. Pois a narrativa representa um modelo social podendo negar esse modelo ou ratificá-lo.

Por fim, a última narrativa oral é de Adailton conhecido como Amarelo, e tirador de caranguejo. É o único de nossos narradores que ainda realiza a coleta de caranguejo e a pesca em alto-mar nas embarcações de empresários 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 intempéries 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 a labuta exige é constante a partir do momento que se adentra no mangue, como ele diz, os caranguejeiros ficam “atolados” na lama do manguezal, 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; presença de cobras e grande quantidade de mosquitos, entre outros.

Retomando as outras narrativas, o enunciado de distanciamento permanece “eu nunca vi e nem desejo”, e presente também no ato de narrar, Adailton expressa muitas risadas em seu discurso, uma forma que demonstra certo receio e ao mesmo tempo acanhamento em tratar do assunto. Mas, diferentemente de Seu Paquinha e Seu João Paca, ele utiliza a palavra “estupro” e “pênis”, antes, empregou “agarra”, “faz o que não

deve” imprimindo cautela frente à minha presença, é possível, que estivesse mais à vontade porque havia um colega (homem) ao meu lado e acrescenta “negão tarado”, isto é, 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 (intradiegética).

Outro elemento pertinente no discurso é a locução “diz que<sup>18</sup>”, 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 e “assim a história rola”; percebem-se também as gírias, marcas de sua fala. Assim, Adailton tece sua narrativa mostrando que o ambiente do mangue é misterioso, por isso, ele trabalha “cismado”, quer dizer, desconfiado, sempre à espera que algo aconteça.

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), assim como, as diferentes versões construídas pelos sujeitos citados. Isso vislumbra uma máxima de Paul Ricoeur (2007), a qual estabelece o trabalho com a memória não a partir da polaridade memória individual ou memória coletiva, mas, numa perspectiva tripla, com três sujeitos (eu, os coletivos e os próximos), logo, Ricoeur, em sua leitura de Halbwachs, apropria-se da seguinte assertiva:

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 (RICOEUR, 2007, p. 133-134).

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 ou narratário e sua subjetividade dialoga com as subjetividades daqueles que estão próximos a ele, e também em relação a outros grupos sociais, daí a intersubjetividade, dessa forma, o sujeito traça sua teia de intencionalidades, de acordo com Paul Ricoeur (2007), fazendo usos e abusos da memória, ou 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. Pois houve a presença de pausas e silêncios, principalmente, quando perguntava sobre algum

---

<sup>18</sup> Sobre a utilização do “diz-que” nas narrativas sobre visagens na região missioneira do Rio Grande do Sul, ver Silveira (2004).

homoerótico assumido ou não da comunidade. As narrativas do Ataíde sugerem o ato sexual entre dois homens, contudo, isso está situado apenas no ato de narrar, no dito. Os não-ditos, por sua vez, são as relações homoeróticas que ocorrem cotidianamente na comunidade e, possivelmente, no trabalho.

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

O mito trata-se de uma narrativa exemplar, modelar, “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” (ELIADE, 2010, p.339); sem autoria conhecida e simbólica por excelência. Por conseguinte, o Ataíde é prenhe de simbologia. Ligado ao espaço do manguezal é constantemente trazido à tona nas narrativas enquanto um saber do passado, uma clara manifestação memorialística. Todavia, que influências são essas que caracterizam os traços constitutivos do Ataíde, aspectos como a cor da pele, a protuberância de seu órgão sexual? Que simbólicas são essas vinculadas ao espaço e ao gênero que também podemos encontrar nuançadas em outros grupos sociais? Quais os implícitos dessa narrativa?



No intuito de responder essas interrogativas, 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 a partir desses espaços que os indivíduos constroem suas outras materialidades, como o Ataíde, suas subjetividades, suas sociabilidades. E, as narrativas só têm razão de ser porque são apreciadas pelos membros da comunidade, exercendo uma função social. É nesse contexto que Mircea Eliade insere-se com o estudo do simbólico, do mito.



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” (ELIADE, 1992, p. 17). Portanto, o mito é uma imagem criada pelos coletores de caranguejo que, de certa maneira, desvela relações homoeróticas, é claro, que os valores atribuídos à estas relações superam a ideia de apenas contato sexual entre homens, mas,

uma prática depreciada por parte dos moradores de Bacuriteua, “não seria o mito ainda mais verdadeiro por permitir que a história real adquirisse um significado mais rico e profundo, revelando um destino trágico?” (op. cit., 35). Além do que, o discurso de tio Paquinha revelou que o trabalho de coleta de caranguejo era feito no passado por homens totalmente desnudos, então, em que medida isso interferia nas relações sociais dentro do mangue? Assim, reflete-se que valores eram atribuídos e como se davam as relações homoeróticas no trabalho de coleta do caranguejo nesse período específico onde “antigamente iam tudo nu, só com dois saquinho nos dedo”. As narrativas carregadas de imagens, por vezes divergentes, são a forma que os sujeitos utilizam para materializar suas práticas, não significa dizer que quem narra o mito do Ataíde seja um gay, porém, eles narram porque compõem e recompõem suas subjetividades, resultado de suas práticas cotidianas nas relações dialógicas entre eles e os próximos e os outros grupos sociais, como lembra Paul Ricoeur (2007), efetuando coerentemente dessa maneira, o elo entre o dito e o não-dito.

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 vaga pelo lugar assombrando os humanos durante a sua faina. O “mangal” representa uma “paisagem do medo” (TUAN, 2005) 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 moradas e territórios. Uma paisagem fantástica como aquela que se liga a imagem conspícua do mangal é de caráter sutil, uma vez que está ‘implicada’ numa ordem (BOHM, 2007) de sensibilidade outra, confundindo o espaço-tempo e a (i)materialidade das coisas do mundo. Definida a posição simbólica do manguezal, um dos territórios de Ataíde; comecemos a explorar os sentidos operacionalizados pelo mito. Inicialmente torna-se evidente a afirmativa de que o mito determina os modos, a conduta humana. Em função disso, nota-se que no trabalho da coleta de caranguejo as mulheres não participam, o mangue é um espaço exclusivamente masculino. Dona Raimunda, confessou-me que às vezes ia tirar caranguejo escondida do marido. Essa questão de espacialidade que influi nas questões de gênero remete-me à relação dos índios Guaiáquis, no qual, o espaço feminino e masculino era demarcado pela floresta, onde os homens caçavam e as mulheres “reinavam” pelo acampamento: “os guaiáquis não conhecem forma de trabalho em que participem ao mesmo tempo homens e mulheres” (CLASTRES, 1988, p. 72). Na etnografia acerca dos Guaiáquis, 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. Em Bacuriteua não existe, no discurso dos coletores, gays no trabalho de coleta do caranguejo, um trabalho fundamentalmente masculino. Talvez, o estereótipo homossexual esteja entrelaçado ao próprio discurso heterossexual, logo, os gays são encaixados na condição de homem ou de mulheres, de acordo com seu ato performativo. Então, os gays percebidos 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>\*19</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 perniciososa de constructos heterossexistas na sexualidade e na identidade gays (BUTLER, 2003, p.56).

Nessa reflexão, Judith Butler alerta para a categorização das identidades em relação aos “gays”, de modo que efetuar uma caracterização de um homoerótico enquanto um representante do gênero feminino ou masculino é retornar à matriz binária, desconsiderando as outras possibilidades de gênero.

Das imagens evocadas nas narrativas do Ataíde, na qual, referenciam-no como um casal, ou seja, como se ao mesmo tempo esse ser conjugasse a figura de um homem e de uma mulher, nos aponta para uma reflexão importante que Mircea Eliade (2010) aborda no estudo de alguns mitos, a ideia de bissexualidade denominada de androginia divina. Conforme o autor, “são andróginas até mesmo *divindades masculinas ou femininas por excelência*<sup>20</sup>”, cujo sentido está ligado à coexistência de contrários, quer dizer, a bissexualidade não estaria relacionada às práticas sexuais do mito, mas, à presença de duas imagens opostas (masculino e feminino). E o Ataíde representa esta coincidência de opostos, tanto no aspecto de gênero, como o de raça, haja vista, que o homem “preto” e a mulher “branca” caminham juntos. Tais imagens evocam, ainda, sentidos que sugerem para o cruzamento de culturas africanas, indígenas e europeia, perfazendo, dessa forma, um encadeamento de imagens, no qual, o africano é aquele detentor de um pênis avantajado, vigoroso; a mulher branca, de olhos azuis é tida como parâmetro de beleza; o ataque do Ataíde consiste na violação do ânus masculino. Nota-se a quantidade de sentidos que imperam nesta unidade (Ataíde)<sup>21</sup>.

No âmbito das socialidades, a narrativa aponta para um ensinamento, o ideal de coletividade, no qual, não se deve adentrar o mangue sozinho, é preciso estar junto de companheiros. Atualmente, a maior parte dos tiradores de caranguejo trabalha em grupos com raras exceções. Dentro do mangue, eles utilizam códigos, no qual, ficam emitindo gritos, sinais de que estão bem, caso algo aconteça emitem sons distintos. Um coletor de caranguejo confessou-me que no mangal “rola todo tipo de sacanagem,

---

<sup>19</sup> \*Os termos “*butch*” e “*femme*” designam os papéis masculino e feminino eventualmente assumidos nos relacionamentos lésbicos. (N. do T.)

<sup>20</sup> Grifos do autor.

<sup>21</sup> O Ataíde é uma construção imagética que opera sentidos relacionados aos índios, aos caboclos ribeirinhos, à sexualidade, ao nefando.

brincadeira da canalha”, nesse sentido explicou-me que o comportamento dentro do mangue era diferenciado das atitudes na comunidade, estabelecendo, dessa forma, distinções em relação ao que é público e ao que é privado. Será que as regras são transgredidas no espaço do manguezal? E que ideal é este de masculinidade? Um horizonte inatingível?

O terceiro capítulo evoca as representações discursivas de homens e mulheres que vivenciam ou não práticas afetivo-sexuais com pessoas do mesmo sexo e complementarará tais perguntas. No qual, compõe-se um panorama partindo do pressuposto de que os sujeitos homoeróticos em processo de “recontextualização das identidades” (BOAVENTURA SANTOS, 2000) não podem ser categorizados enquanto formadores de identidade fixa e unitária, mas, num contexto de negociações identitárias.

## CAPÍTULO II

### CAMINHOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS

Para situar a pesquisa, torna-se necessário descrever as reflexões que compõem as orientações dos caminhos percorridos até a mesma, quer dizer, o arcabouço teórico que me conduz para uma forma complexa de ler determinada realidade na Amazônia bragantina.

Desde o nascimento da filosofia surgiram diversas concepções de conhecimento, cada qual, construída social e historicamente. E, assim como as relações humanas, tal processo não estancou, pois continua desenvolvendo-se em movimentos circulares e não lineares, como pensamos quando refletimos sobre o “progresso”<sup>22</sup>. Nesse *continuum*, uma indagação ou busca sempre esteve presente na produção de conhecimento: a “verdade”.

A ciência, então, se pauta no panorama dos estudos e das pesquisas para legitimar pressupostos, conceitos, conhecimentos acerca de nosso mundo e o que está para além dele. Assim, o conceito de verdade sempre orientou a filosofia e as demais áreas de conhecimento. Esse conceito atua em duas vias: legitimidade e deslegitimidade, por isso, a separação entre conhecimento científico e conhecimento tradicional<sup>23</sup>. Quer dizer, a ciência “dita” o que é verdade e, por vezes, não reconhece outros discursos a não ser o científico. No entanto, as mudanças estão operando para que haja uma interpenetração entre ambos os conhecimentos. Mas, de fato, pode-se afirmar apenas que, ao longo da história diferentes possibilidades conceituais foram construindo o conhecimento. Vários estudiosos dialogaram sobre o conhecimento a partir de seu lugar, de seu tempo e de sua visão de mundo.

Articulando-se um conjunto de reflexões sobre a produção de conhecimento, chega-se à conclusão de que assumir perspectivas excessivamente binárias, de extremos, termina por nos “prender” a certos paradigmas que não dão conta da multiplicidade de elementos teóricos e práticos, do cotidiano. A partir disso, alguns movimentos de

---

<sup>22</sup> Marilena Chauí concebe a “idéia de que a História é descontínua e não progressiva, cada sociedade tendo sua História própria em vez de ser apenas uma etapa numa História universal das civilizações” (CHAUÍ, 2000, p. 59).

<sup>23</sup> Peres (2011, p. 170) afirma que “Ao longo dos séculos tem-se procurado desvalorizar os saberes tradicionais e valorizar o saber técnico-científico (...). Na prática, no entanto, o conhecimento tradicional, que em sua origem foi desenvolvido pelos povos indígenas, tem sido incorporado pelas populações locais, resultando na valorização destes saberes na gestão dos recursos naturais (CUNHA, 2002)”.

pesquisa desvelam a fragilidade, por exemplo, das noções de objetividade e de neutralidade positivistas. Amplia-se, então, o olhar para a subjetividade, frisando que, “subjetivo significa, na perspectiva da teoria da atividade, ser autor da sua imaginação, da sua experiência e de seu conhecimento” (BENITES *apud* CAMARGOS, 2007, p. 135). É nessa perspectiva, de ampliação dos horizontes, no qual a pesquisa que ora inscreve-se acerca do homoerotismo masculino no contexto bragantino visa seu desenvolvimento. Haja vista que a neutralidade citada anteriormente e correspondente a um “afastamento” do pesquisador frente ao seu “objeto” de estudo, o que destoa das atitudes éticas e metodológicas aqui empregadas. Ressalto que o afastamento empreendido é o de não aplicar valores de juízo à diferentes práticas. O meu empenho foi o de estranhar, problematizar, interagir e reconhecer as diversas lógicas sociais a fim de compreendê-las. Logo, o que se nega é o puro descritivismo, como se fosse apagada a existência de um pesquisador sujeito que dialoga com o outro, que afeta e é afetado, provoca e é provocado. Contudo, “quando um etnógrafo aceita ser afetado, isso não implica identificar-se com o ponto de vista nativo, nem aproveitar-se da experiência de campo para exercitar seu narcisismo” (FAVRET-SAADA, 1990, p. 160). Jeanne Fravet-Saada levanta a questão da participação e do afeto no trabalho de campo, na medida em que o pesquisador vivencia a sua alteridade em relação à alteridade do “nativo”, deste outro que compõe as experiências no campo de pesquisa, portanto, inspirada nas suas reflexões realizei a minha pesquisa de campo.

É preciso compreender que o foco do estudo parte das relações humanas, ou seja, relações demasiadamente complexas, imprevisíveis. E que tais são construídas em processos de interação, nem sempre harmoniosas, pois é o conflito que gera movimento ao corpo social. Dessa maneira, não podemos fragmentar, isto é, retirar de um contexto maior onde estão inseridas e defini-las em categorias fechadas, como prevê o método cartesiano. Não se discute que a fragmentação, proposta por Descartes, desenvolveu um avanço na ciência, entretanto, é preciso voltar-se para uma visão não fragmentária, considerando uma “pluralidade metodológica. Cada método é uma linguagem e a realidade responde na língua em que é perguntada” (BOAVENTURA SANTOS, 2008, p.77). Logo, é importante ressaltar no desenvolvimento da pesquisa que o “objeto” é coproduzido. Não há um purismo no “objeto”, e sim, inter-relações entre pesquisador e agentes de pesquisa.

Por isso, me posiciono, e utilizo no texto a primeira pessoa, deixando de lado, a prática científica em vigor de “neutralidade” da terceira pessoa, porque tratarei os ditos “objetos” enquanto agentes sociais desde uma relação intersubjetiva comigo, pois entendo que não quero meramente descrevê-los, distanciados de mim, mas, construir possibilidades de compreensão com eles, dialogicamente. Logo, parto do princípio bakhtiniano<sup>24</sup> de Dialogismo, no qual, o ser humano sendo inacabado, necessita do outro para sua completude, tendo em vista, que as relações sociais são envoltas de relações de poder, interesses e conflitos.

Assim, a pesquisa pensa as complexidades das relações de gênero na comunidade Bacuriteua (PA), reconhecendo a multidimensionalidade do fenômeno pesquisado, ou seja, os aspectos que demonstram como é trabalhar com o universo gay em um contexto “homofóbico”. Destarte, a interação com a comunidade é fundamental para adentrar, apreender e compreender as práticas e os saberes do grupo como um todo; sempre norteadas pelo princípio da alteridade/outridade, pois é a partir do olhar sobre o outro que eu enxergo o meu próprio lugar. Nesse sentido, a atitude ética é fundamental para a constituição de um trabalho digno de compreensão de parte das relações do humano, já que, ao mesmo tempo em que se preserva a face dos gays, também há o respeito com os que são contrários às práticas homoeróticas.

Dito isto, em se tratando das interfaces do conhecimento, de como sua produção foi e é orientada, um ponto relevante nisso tudo é que o conhecimento é apenas uma das dimensões da existência humana, assim, o humano não se esgota na questão do conhecimento, mas, extrapola-o. Como nos aponta Antônio Severino:

[...] desse ponto de vista antropológico, o homem se relaciona com a natureza, com os outros homens e consigo mesmo. Mas a expressão concreta desse relacionamento não se dá tão simplesmente através de uma atividade teórica de representação mental mas fundamentalmente através da ação, da prática, através de mediações onde essas relações ganham efetividade (SEVERINO, 1995, p. 166-167).

Portanto, o pesquisador não se limita à produção de conhecimento, mas, acima disso estão sua humanidade, suas subjetividades, suas ações no mundo. Refletir acerca

---

<sup>24</sup> Para Mikhail Bakhtin (1986) a linguagem é pensada como dialógica, ou seja, um ato interativo entre indivíduos que articulam enunciados. Nesse processo, têm-se o sujeito como articulador e produtor de discurso e, para que isso ocorra, o sujeito deve estar em interação com outro sujeito, de modo que um indivíduo provoca a ação do outro, numa teia de intencionalidades. Logo, as relações sociais desenvolvem-se através da língua(gem), ou seja, trata-se da questão da alteridade, o homem constitui-se como sujeito a partir do outro.

de sua realidade e posicionar-se, tentando, de alguma forma, tecer coletivamente saberes, que não apenas partam do seu olhar, mas, também do lugar do outro. É nessa construção dialógica que está imbuída minha pesquisa.

### **1.1 Gênero: uma categoria analítica para pensar as relações de poder**

O processo de construção histórica dos estudos de gênero compõe-se de diferentes perspectivas teóricas imersas nos aspectos sociais de indivíduos historicamente situados. Daí, que se torna necessário filtrar as leituras clássicas até as mais pós-modernas do campo de gênero. Por conta disso, vale ressaltar que o argumento deste tópico em lidar com gênero enquanto chave analítica trata-se de uma preocupação teórica que surgiu somente ao fim do século XX, de acordo com Joan Scott (1990). Sendo assim, muitos estudos não trazem esse norteamento. Inicialmente serão citadas, a partir do percurso histórico do Ocidente, as três correntes delineadas por Berenice Bento<sup>25</sup> (2006) que contribuíram para a transformação contínua do pensamento acerca do corpo, da sexualidade e do gênero e, dentre elas, os direcionamentos que tomamos. Em seguida, são marcadas as matrizes pessoais da presente pesquisa, ou seja, o lugar do qual eu falo.

Berenice Bento apresenta uma divisão e classificação das correntes teóricas acerca dos estudos sobre gênero e sexualidade, as quais são: a universal, a relacional e a plural. A tese universal teve a obra “O segundo sexo”, de Simone de Beauvoir (1949), como marco da constituição dos dois corpos e dois gêneros, o homem- sujeito universal e a mulher - o outro absoluto. No entanto, é visível que esta concepção ainda está pautada em uma visão binária de gênero, no qual existem apenas dois pólos, uma oposição fixa entre homem e mulher. Na relacional, destaque fica para Joan Scott que desconstrói a binaridade, sublinhando que o gênero é um indicador de “construções culturais”, e como as relações assimétricas entre homens e mulheres respaldam-se na diferença entre os sexos. A corrente plural traz como grande expoente a figura de Judith Butler que vislumbra um deslocamento de identidades e o fato de não pensarmos, ou trabalharmos, com gênero senão a partir de uma

---

<sup>25</sup> Capítulo “Estudos de gênero: o universal, o relacional e o plural” (BENTO, 2006, p. 69) do livro *A reinvenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual*.

heterossexualidade/heteronormatividade<sup>26</sup>, isto é, uma “matriz heterossexual”. Aqui o corpo é pensado como um significante de múltiplos significados em constante modificação, assim, sobressai-se o conceito de “performatividade”. Nesse viés, os estudos *Queer*<sup>27</sup> desvelam as diversidades nas construções de identidades de gêneros. Tais estudos indicam em suas leituras que não existem elementos unificadores para a construção de “uma” identidade universalizante e essencializadora, seja de qual gênero for.

Reconhecendo a historicidade de utilização do termo “gênero”, o ponto de partida para o estudo empregado ancora-se na estudiosa Joan Scott (1990) para frisar primeiramente que gênero é uma categoria de análise: “O gênero, então, fornece um meio de decodificar o significado e de compreender as complexas conexões entre várias formas de interação humana (SCOTT, 1990, p. 89)” e explicitar que o gênero corporifica um campo onde o poder se articula. Desse modo, o pensamento de Butler (2003) concebe o gênero enquanto um constructo social, quer dizer, o papel social de homem, por exemplo, é diverso em diferentes grupos sociais. Não há uma determinação biológica, ao contrário, as práticas culturais constroem seus valores. Nesse sentido, também o corpo e o sexo são construídos culturalmente. Assim, a ideia de sujeito, de bipolaridade, ser hetero ou homossexual, revela-se como ‘criações’ discursivas. Um dado discurso é uma construção, é um processo que se desenrola nos embates com outros discursos subsumidos. Por isso é imprescindível não apenas descrever quais discursos estão nesse embate, mas, o que está omitido, quais as práticas e saberes estão envolvidos e mascarados pelo discurso oficial, no caso, o discurso heterossexual (aqui não tem gay) na vila de Bacuriteua. Dessa forma, objetiva-se mostrar as mobilidades, as negociações, as “táticas” utilizadas pelos gays na comunidade, demonstrando, dessa forma, a capilarização do poder, teorizada por Foucault. Nesse *continuum*, deve-se refletir sobre o termo homoerótico (COSTA, 1992) no contexto da pesquisa, ou seja, frisar que sua utilização substitui a palavra homossexual. Não se trata de uma escolha estética, mas, de um pensar sobre a historicidade do termo. Peter Fry e Edward MacRae

---

<sup>26</sup> A heteronormatividade (heterossexualidade) não pressupõe as outras formas que não a hetero. É a norma imposta. Autoras como Judith Butler e Gayle Rubin, por exemplo, criticam alguns estudos acerca do gênero que trabalham em cima de uma “matriz heterossexual”.

<sup>27</sup> “Teórica e metodologicamente, os estudos *queer* surgiram do encontro entre uma corrente da Filosofia e dos Estudos Culturais norte-americanos com o pós-estruturalismo francês, que problematizou concepções clássicas de sujeito, identidade, agência e identificação. Ainda que haja variações entre os diversos autores, é possível afirmar que o sujeito no pós-estruturalismo é sempre encarado como provisório, circunstancial e cindido” (MISKOLCI, 2009, p.152).

nos adiantam para os mais diversos significados contextuais que a “homossexualidade” assume. Por isso pressupõe que “não há nenhuma verdade absoluta sobre o que é a homossexualidade e que as ideias e práticas a ele associadas são produzidas historicamente no interior de sociedades concretas e que são intimamente relacionadas com o todo destas sociedades” (FRY&MACRAE,1983, p.3).

Homossexualidade faz referência ao relacionamento sexual entre pessoas do mesmo sexo, e vem sendo utilizada nos estudos perdendo de vista o contexto histórico, os valores da época, como se a mesma relação que acontecia na Grécia Antiga ocorresse nos dias de hoje, sem mudanças. Ao contrário:

*Homoerotismo*, que através das raízes de duas palavras gregas pode ser traduzida por “sexo (ou amor) entre iguais”, elaborado para pensar muito mais às ações e posturas a definir categorias aprisionantes dos sujeitos de sociedades que não viam diferenças num relacionamento entre o mesmo gênero ou entre diferentes gêneros (SOARES, 2008, p. 14).

Um dos autores brasileiros que estuda o homoerotismo masculino é o psicanalista Jurandir Freire Costa (1992) e ao longo de seu estudo explica as razões que o levaram a adotar o termo homoerotismo, um dos quais, a carga de preconceito de “ordem histórica”:

A palavra “homossexual” está excessivamente comprometida com o contexto médico-legal, psiquiátrico, sexológico e higienista de onde surgiu. O “homossexual”, como tento mostrar, foi uma personagem imaginária com a função de ser antinorma do ideal de masculinidade requerido pela família burguesa oitocentista. Sempre que a palavra é usada evoca-se, querendo ou não, o contexto da crença preconceituosa que até hoje faz parecer natural dividir os homens em “homossexuais” e “heterossexuais” (COSTA, 1990, p. 23-24).

Partindo dessa percepção, reflito como os discursos veiculados intentam legitimar uma forma de poder hegemônico, a afirmativa de Jurandir Costa aponta como o discurso da homossexualidade, sinônimo de doença, reafirma o saber médico como forma de conhecimento “incontestável” e o “ideal” de masculinidade do período citado. Desde a Grécia Antiga, Aristóteles, Galeno, entre muitos outros pensadores e estudiosos, vem se construindo uma série de discursos que visam a legitimação de um poder, no entanto, isso não significa dizer que a relação opressor-oprimido fosse sempre a mesma ou que não houvesse reações dos que sofriam opressão. A ordem imposta é mantida através de um discurso dominante, a exemplo, traz-se a fala de um

caranguejeiro de Bacuriteua, chamado Ulisses<sup>28</sup> (58 anos), remetendo à seguinte representação acerca da “viadagem”:

Isso é um mal! Isso eu acho... é uma doença! Eu acho assim que é... Porque se não fosse uma doença não era chegado a essas coisas assim não. Eu acho que quando eles se entrosam com um rapaz, eu acho assim que seja: se entrosam, eu acho que naquele entrosamento ali pega para aquele outro. Eu acho que é né, sabe lá, porque aquela pessoa que anda com eles com pouco tempo vira.

Para Ulisses, o homoerotismo é um tipo de doença que ocorre por contágio. Isto torna perceptível o quanto os discursos criados há décadas exercem força e continuam sendo veiculados, permanecendo incorporados e disseminando preconceitos. Ao encontro disto, Anthony Giddens lembra:

Na ocasião em que os livros de Kinsey foram publicados [1948], a homossexualidade ainda era considerada em grande parte da literatura clínica como uma patologia, uma forma de distúrbio psicosssexual, ao lado de tantos outros – fetichismo, voyeurismo, travestismo, satiríase, ninfomania etc. Continua a ser encarada como uma perversão por muitos heterossexuais – isto é, como especificamente não-natural e a ser moralmente condenada (GIDDENS, 1993, p. 23).

Por relacionar a homossexualidade à uma patologia, assim como, os outros exemplos demonstrados por Giddens (1993), fica evidente, então, que o saber médico e legal afirmava a “verdade” última dos corpos e da sexualidade das pessoas. Esta apropriação dos corpos e legitimação do discurso científico efetuado pela prática médica não se esgotou, pode-se, ainda, observar este fato com os transexuais<sup>29</sup>, na medida em que, para a efetividade da cirurgia de transgenitalização, estes são submetidos a testes de personalidade e vida real, por exemplo, no qual devem ser encaixar nas categorias prescritas pelos médicos.

Ainda, no nível da patologia, está o estigma da AIDS configurando um dos discursos que muito tempo vigorou no imaginário social acerca dos homossexuais e bissexuais. Pressuposto este que respaldava o discurso do Ministério da Saúde (não só do Brasil como de outros países, no caso, a Argentina) presentificado na portaria

---

<sup>28</sup> O nome foi omitido, para substituí-lo utiliza-se o nome de um personagem grego. Ulisses é pai de sete filhos, dos quais, seis trabalham no manguezal e um é pescador. Não pratica a coleta de caranguejo para seu sustento por ter sofrido um acidente doméstico que lhe inviabilizou de trabalhar.

<sup>29</sup> Ver os estudos de Berenice Bento (2006), por exemplo.

1376/93<sup>30</sup> que proibia os grupos de risco (homossexuais, bissexuais) de doarem sangue, na via contrária desta postura preconceituosa, encontra-se a luta dos movimentos de direitos humanos e LGBTTIS<sup>31</sup> pela revogação da referida portaria. Quer dizer, a imagem do “homossexual” era, e ainda é, associada à infecção pelo vírus HIV. Atualmente, esta portaria foi revogada.

Indo além, o livro “O que é Homossexualidade?” de Peter Fry e Edward MacRae, lança o estudo da “homossexualidade” para o campo da cultura e da política, retirando-a do contexto médico, especificamente do psiquiátrico, ambos construtores, como já vimos, de discursos que fundamentavam uma anormalidade no comportamento homossexual, reiterando um “tipo” ou estereótipo acerca dos gays. No referido estudo, os autores fazem uso de uma “antropologia relativizante”, compreendendo que “os papéis homossexuais” variam de cultura para cultura. Portanto, a perspectiva deles é a seguinte:

Desejos homossexuais são socialmente produzidos como são também produzidos desejos heterossexuais. Para nós, um, ou outro ou ambos têm o mesmíssimo valor e devem ser vistos com a mesma perplexidade normalmente apenas reservada para a homossexualidade (FRY & MACRAE, 1983, p. 8).

Isso significa dizer que relacionamentos tantos homossexuais quanto heterossexuais são vividos/praticados de maneira semelhante no que se refere ao desejo, ao prazer, ao afeto entre pessoas, e as sociedades constroem e reconstroem os valores que envolvem tais relações. Contudo, o estranhamento direciona-se apenas aos casais homossexuais vistos como aqueles que fogem da “normalidade”, ou seja, ainda há a presença de alguns fechamentos/aprisionamentos identitários em torno dos “homossexuais”. Inquietações estas que, de certa forma, hoje estão na base dos estudos *queer* ao pensar os deslocamentos de identidades. Pois, a teoria *queer*, surgida no final da década de 1980 nos Estados Unidos, emergiu a fim de problematizar as discussões no âmbito das ciências sociais que mantinham uma postura heterossexista em seus estudos. Dessa forma, o termo *queer* significava um “xingamento que denotava anormalidade, perversão e desvio, servia para destacar o compromisso em desenvolver uma analítica da normalização que, naquele momento, era focada na sexualidade”

---

<sup>30</sup> Disponível no site: <[www.ggb.org.br/sangue\\_gay\\_mott.html](http://www.ggb.org.br/sangue_gay_mott.html)>

<sup>31</sup> Sigla para denominar: lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transexuais, intersexuais e simpatizantes.

(MISKOLCI, p.151, 2009). Portanto, a teoria *queer* rompe com a concepção de sujeito ontológico e abre caminho para as reflexões acerca da fluidez das identidades.

As discussões acerca da identidade tornaram-se um pilar dos estudos “pós-modernos” e será esmiuçada no terceiro capítulo, no qual, discorrerei sobre os jogos de identidades dos gays em Bacuriteua, explanando, dessa forma, as representações que esses sujeitos têm de si e como os “não-homoeróticos” os representam. Além de suas preocupações em torno da identidade, Fry e MacRae reconhecem e ampliam a visão de que os papéis sociais e sexuais são acordados socialmente. As culturas estabelecem para si o que é ser homem ou mulher e instalam mecanismos de produção, reprodução e controle de um determinado comportamento. E quem destoa da ordem é repreendido; reprimido. Nesse viés, o ‘gay’ burla a imposição heterossexual, mas, do mesmo modo lhe é descrito um papel: “É tido como ‘natural’ que o homossexual masculino seja ‘afeminado’ e a homossexual feminina ‘ máscula’, e assim as ‘bichas’ e os ‘sapatões’ do folclore brasileiro adquirem o status de uma condição que nunca é social, mas sim natural” (FRY&MACRAE, 1983, p.4-5). O “natural” retoma o biológico, ideia errônea dos modos de percepção do gênero e da própria cultura. Portanto, buscando as contribuições citadas dos estudos de gênero procura-se estabelecer um cenário da construção cultural e social do papel homoerótico na comunidade de Bacuriteua tendo como ponto de partida o imaginário.

## **1.2 O Imaginário dos coletores de caranguejo**

A imagem possui uma potência, uma força veiculadora de sentidos, englobando um “politeísmo de valores”, subvertendo assim, o “real”. Contudo, esse poder por um longo tempo foi negado no âmbito das ciências como nos revela Gilbert Durand (2010) em seus diversos estudos acerca do imaginário. A herança iconoclasta solidificou-se, mas, as imagens sempre resistiram ao racionalismo e ao positivismo. Em seus estudos, Durand (1995) também aborda algumas tentativas de estudar o imaginário a partir de estruturas positivistas como a etnologia e a psicanálise.

Afastando a imagem do contexto histórico de sua desvalorização, trago-a neste trabalho reafirmando sua relevância através de dois eixos profusores: manguezal e Ataíde, enquanto, vetores de socialidade, um “estar-junto” na concepção maffesoliana.

De início, é necessário traçar a linhagem intelectual da qual se partiu, a começar por Gaston Bachelard (1997) que ressalta a materialidade e a poética das imagens, em suas palavras:

A imaginação não é, como sugere a etimologia, a faculdade de formar imagens da realidade; é a faculdade de formar imagens que ultrapassam a realidade, que *cantam*<sup>32</sup> a realidade. É uma faculdade de sobre-humanidade. Um homem é um homem na proporção em que é um super-homem. Deve-se definir um homem pelo conjunto das tendências que o impelem a ultrapassar a *humana condição* (BACHELARD, 1997, p. 17-18).

Discípulo de Bachelard, Gilbert Durand traz a concepção de que o imaginário é “o ‘museu’ de todas as imagens passadas, possíveis, produzidas e a serem produzidas” (DURAND, 2010, p. 6), ou seja, é o imaginário o produtor das diversas imagens. É nesse pluralismo de imagens que o mito ocupa lugar privilegiado. Não é por acaso que Durand apoiou-se em Mircea Eliade para conjecturar sua proposta acerca do imaginário, pois os estudos de Eliade concentram-se em ressaltar que o mito possui significados, “um complexo sistema de afirmações coerentes sobre a realidade final das coisas, um sistema que pode ser visto como aquele que constitui a metafísica” (ELIADE, 1992, p. 17), corroborando, assim, para a reflexão bachelardiana de que as imagens poéticas possuem uma matéria, ou seja, a imaginação, os devaneios, os sonhos e o mito se constituem das impressões dos indivíduos, de uma via material. Desse modo, chega-se a Michel Maffesoli, herdeiro da tradição bachelardiana e durandiana, pensador do cotidiano, do fenômeno da *socialité*, do vínculo coletivo construído pelo imaginário.

Michel Maffesoli explica que não podemos racionalizar o imaginário, criando categorias fechadas, rígidas daquilo que é maleável. Por isso, não há conceitos propriamente ditos de imaginário, a não ser na tradição daqueles que pelo método positivista de separação, dicotomização, o fizeram. No artigo intitulado “O imaginário é uma realidade”, resultado de uma entrevista, Maffesoli define que o imaginário é sempre coletivo, e que “Durand nunca apresentou conceitos precisos de imaginário e de simbólico, pois sempre viu os dois imbricados” (MAFFESOLI, 2001b, p. 79). Logo, a imagem pode ajudar a organizar o pensamento simbólico. E o caráter simbólico só existe porque é compartilhado, por isso, a importância da noção de coletividade. Outro aspecto fundamental é nunca opor imaginário e real, já que, “o real é acionado pela eficácia do imaginário, das construções do espírito” (2001b, p.75). E como bem lembra

---

<sup>32</sup> Grifos do autor.

Bachelard, o imaginário apreende e recria a realidade. Assim, de maneira a apresentar como o imaginário é acionado em Bacuriteua, apresentando seu contexto imagético, faz-se o uso de diversas fotografias e ilustrações ao longo do texto. Tais imagens entrelaçam-se às palavras construindo um diálogo numa mesma narrativa. As imagens expostas não necessariamente condizem aos fatos narrados, mas, são de algum modo, evocadas pelos narradores e pelo próprio texto, a fim de indicar o caráter narrativo da imagem (MANGUEL, 2001) e para o encadeamento que a mesma opera, já que, uma imagem evoca outra, numa de teia de sentidos e intencionalidades. Portanto, é na tríplice intelectual (Bachelard-Durand-Maffesoli) que se propõe a imersão no mundo das imagens, do sensível, através das narrativas dos personagens da pesquisa. Sem a pretensão de “dizer a verdade acerca do outro”, mas, compartilhar do horizonte do outro para fazer uma melhor interpretação.

O imaginário só se reconhece como tal porque é produzido coletivamente, assim, retomemos o que afirmou Maffesoli: “o imaginário é sempre coletivo”. Em vista disso, para adentrar neste conjunto de imagens é necessário acionar a memória:

A memória compreendida como um *topos* espaço fantástico, lugar de extroversão e introversão de uma linguagem arbitrária de símbolos, e coordenada, no plano da imaginação criadora, por esquemas de pensamento, evocaria, portanto, os diferentes procedimentos interpretativos-narrativos que dão sentido aos arranjos entre vida e matéria, reunindo-as de forma inseparável (ROCHA & ECKERT, 2000, p.73).

Como ressaltam as autoras, a memória é um “espaço fantástico”, de produção simbólica a partir do vivido. Os sujeitos constroem suas narrativas em “jogos da memória”, num ir e vir no tempo. Um ato de criação poética, reflexivo, elaborado e modelado pelo indivíduo na relação com o coletivo.

### **1.3 A Memória Coletiva na Vila do Bacuriteua**

A memória é operada através do ato de narrar, logo, não se pode deixar de considerar que o narrador sempre constrói seu discurso tendo em vista um interlocutor, num processo intersubjetivo. Dessa forma, o sujeito traça sua rede de intencionalidades, por isso, é necessário compreender que a construção de sentido da memória está relacionada com o coletivo. No âmbito dessa discussão é imprescindível citarmos o

sociólogo Maurice Halbwachs (2006), o primeiro a delimitar a memória como um objeto de estudo específico. De influência durkheimiana, Halbwachs em suas elucidações sublinhava a memória enquanto coisa concreta, estruturada em hierarquias, e vinculada ao social. Para ele, nossas memórias ligam-se à memória de um grupo, desde a família até uma nação. Neste caso, pensaremos a comunidade de Bacuriteua, a memória desse grupo social, os componentes que relacionam o cotidiano, as experiências e as lembranças partilhadas pelos seus membros que vão ao encontro das relações de gênero, portanto, trataremos de uma memória coletiva que nas palavras do sociólogo: “(...) se pode falar de memória coletiva quando evocamos um fato que tivesse um lugar na vida de nosso grupo e que víamos, que vemos ainda agora no momento em que o recordamos, do ponto de vista desse grupo” (HALBWACHS, 2006, p. 41).

Ora, quando falamos de uma memória coletiva não podemos deixar de situar o lugar da memória individual, e na concepção de Halbwachs, o indivíduo traz consigo marcas do coletivo, pois “cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva”, ou seja, a memória individual é construída a partir do lugar ocupado pelo indivíduo no grupo e é reconstruída porque este lugar também não é estanque. Sendo assim, mesmo que o indivíduo exerça suas subjetividades, seus pontos de vista, sua memória sempre estará arraigada no coletivo, pois o ser humano vive em grupo, estabelecendo seus laços sociais e nessas relações com seu grupo e com grupos próximos são gerados seus pensamentos, as memórias.

Leitora de Maurice Halbwachs, Ecléa Bosi (1994), levanta questões relevantes para a categoria de memória em seu estudo que trata das “Lembranças de velhos”. Uma das quais, trata-se da diferenciação entre a memória de uma pessoa idosa e a memória de um jovem. A autora reflete que a evocação operada por ambos é diferenciada, na medida em que um idoso já viveu modos culturais distintos, ao contrário de um jovem situado em um presente que o exige a todo instante. Disso, decorrem relações ambivalentes com o modo de lidar com a memória, ou seja, para o jovem um processo contemplativo enquanto que para o idoso, fugaz.

Como apontam Bosi e Halbwachs, lembrar nem sempre significa reviver, mas, reconstruir o passado, pensá-lo a partir “das imagens e idéias de hoje”, quer dizer, eu lembro a partir do meu lugar na sociedade e reconstruo o meu pensar acerca do que vivi.

E a lembrança emerge somente quando os outros, alguma situação, objeto ou lugar nos tocam motivando-nos a lembrar. Imbricado a este processo mnemônico está a arte de narrar, para o qual, conclamo o sentido empregado por Walter Benjamin (1980), de que a narrativa só tem razão de ser por conta do intercâmbio de experiências comunicáveis e de “sua dimensão utilitária”. A narrativa, então, possui o caráter de transmissão de ensinamentos, experiências e, por isso, afirma-se que a narrativa não se desvincilha da memória. Portanto, no trabalho de narrar, o narrador além de operar com sua memória efetua um processo de “escolhas” daquilo que eleger para narrar, o que é interessante aos seus olhos.

Dessa forma, a tessitura narrativa (RICOEUR, 1994) carrega as impressões de seus narradores, sua produção envolve uma construção, uma gama de possibilidades. É evidente que apesar das mudanças há uma base narrativa como se pode verificar nas narrativas acerca do Ataíde, no qual, há uma estrutura fundamental e à ela são acrescentados outras novas características, de acordo com as intencionalidades daquele que narra como já foi apresentado no primeiro capítulo.

Assinalando a relação estreita entre memória e narrativa, indico a função social abrigada por ambas. Precisamos dos outros para trocar, deste “estar junto” (MAFESSOLI, 2001a) humano. As sociabilidades, desta forma, abrem espaço para a compreensão do cotidiano dessas pessoas, o que é valorizado e desvalorizado no grupo social, pois a valoração é sempre relativa ao sistema cultural. Na vila de Bacuriteua, as sociabilidades revelaram-me as narrativas do Ataíde contadas nas casas dos “antigos”, nos manguezais.

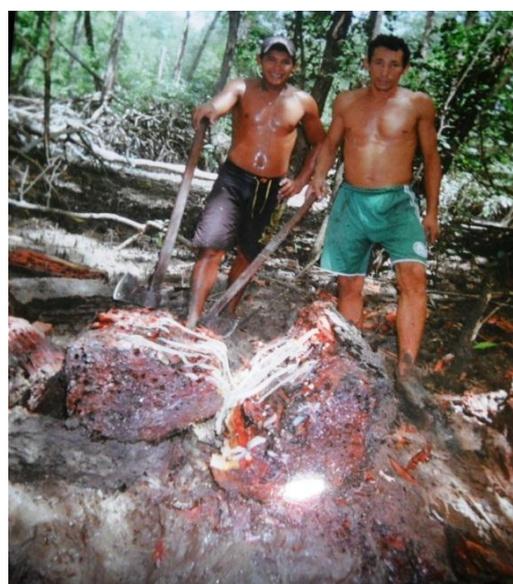
Em Bacuriteua, o mito do Ataíde é transmitido, à medida que os indivíduos se encontram, narram, trocam experiências, sociabilizam. Operando, então, uma espécie de reconhecimento de si e do grupo. Logo, esta criação torna-se inteligível para seus moradores e de outras comunidades próximas como a vila do Acarajó<sup>33</sup>, por exemplo, porque ocupa um espaço no cotidiano desses grupos, envolvendo espaços de trabalho comum como o manguezal. Dito isto, aproximo-me das considerações de Luciana Hartmann (2008) quando a autora aponta para o compartilhamento de uma comunidade narrativa:

---

<sup>33</sup> Ver a tese de doutorado de Ariadne Peres (2011) “Estudo Antropológico de uma comunidade na abrangência da Reserva Extrativista Marinha Caeté-Taperaçu (Bragança-Pará-Brasil)”.

“O ato de contar causos ou *cuentos* não está necessariamente organizado num sistema formal, mas participa da vida cotidiana da população, que encontra nessas narrativas uma expressão simbólica para organizar e transmitir sua experiência – real, ouvida ou imaginada. O grau de proximidade com determinados tipos de experiências valorizadas culturalmente é um dos fatores que vão indicar o pertencimento ou não dos narradores a uma mesma comunidade narrativa.” (HARTMANN, 2008, p. 62).

Hartmann (2008) tece essa afirmativa em virtude das comunidades narrativas de fronteiras, ou seja, como os contadores de histórias das fronteiras entre Brasil, Argentina e Uruguai compartilham narrativas e práticas comuns, integrando uma comunidade. Ao passo que, a narrativa do Ataíde está presente nas fronteiras das vilas dispostas ao longo do Rio Caeté e dos mangues. Portanto, nesses espaços as socialidades operam como eixo propulsor do ato de narrar.



### 1.3.1 Considerações sobre a Socialidade

O termo socialidade, no original *socialité*, é um neologismo criado por Michel Maffesoli para exprimir “a ‘solidariedade de base’ em que se assenta o ‘estar-junto’ humano e que convém distinguir de ‘sociabilité’ (sociabilidade)” (MAFFESOLI, 2001a, p. 37). Nesse sentido, o autor sublinha a importância da solidariedade, esta que efetua o vínculo nos grupos sociais, o estar-junto, que por sua vez, o termo “social” não expressa. Maffesoli afasta-se da racionalidade mecânica para aproximar-se de uma “solidariedade orgânica”, tal solidariedade é partilhada por um coletivo, a partir de uma ética. Desse modo, a socialidade constitui-se como experiência praticada no cotidiano. Dito isto, me lanço ao cotidiano, à vida diária, onde encontro um feixe significativo de possibilidades, o vivido dos agentes sociais da pesquisa, ou ainda, os personagens principais da grande narrativa que este texto traz. A rede de imagens percorridas por suas memórias apresentam a riqueza de sentidos, saberes e valores compartilhados pelo grupo.

Do diálogo entre Bosi e Maffesoli, sobressai a reflexão de que o cotidiano é um grande armazém de riquezas que engendra diversas possibilidades de reflexões acerca do social, e o caminho percorrido até aqui traz como chave, a coletividade: o imaginário é coletivo; as relações são dialógicas; o simbólico tem razão de ser apenas porque é compartilhado por um grupo e a memória do indivíduo está enraizada na memória coletiva.

Desenvolvida e ativada na vida diária, a memória como a socialidade possui espaços e objetos. Em relação ao espaço, a imagem do rio, da maré, ocupa um lugar de destaque na vida dos moradores de Bacuriteua, pois o mesmo desempenha uma função basilar na vida das famílias do local, além de provedor de alimentos é o espaço de lazer, estabelecendo os laços de afetos entre as pessoas e o lugar, nesse vínculo “é o *sentimento*<sup>34</sup> que constitui o valor fundamental e primeiro” (BACHELARD, 1997, p. 119). Nesse quadro, o cotidiano adquire o estatuto de invólucro de sentidos, pois é nele que os sujeitos “recriam”, “reinventam” suas práticas. Acerca disso, Maffesoli apoia-se em Bachelard para evidenciar a “poética” da vida vivida:

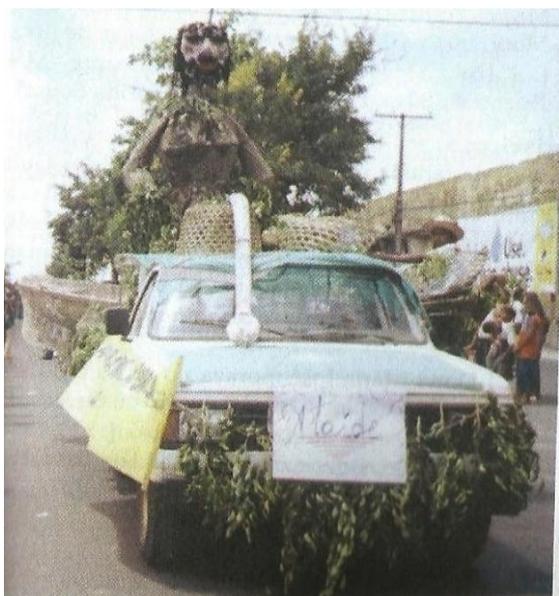
(...) ainda que ela não seja reconhecida, oficial, canonizada, não é menos geradora de socialidade. Ela é constituída de minúsculas

---

<sup>34</sup> Grifo do autor.

atitudes diárias, trajetos, discussões, bricolagens, cozinha, passeios, compras, etc. atitudes pelas quais um grupo de indivíduos se reconhece como tal (MAFFESOLI, 2001, p. 19).

Quer dizer, o cotidiano não representa a monotonia, mas, uma forma de subvertê-la. É um jogo escondido, em constante movimento que não reclama uma exposição. E é nesse silêncio que se dão as várias formas de criação dos sujeitos. Pensemos, por exemplo, na figura do Ataíde; o cotidiano do trabalho na coleta de caranguejo adquiriu com o ser mítico outro sentido, nas relações entre os coletores, pois



a coletividade é imprescindível para que não aconteça o ataque do Ataíde. Ao passo que, para outras pessoas que não vivenciam o espaço do mangue, o Ataíde assume outros significados. Um fato que aponta para esta produção de sentidos no cotidiano tendo o Ataíde como referência, foi o carnaval de 2004 na cidade de Bragança, onde alguns brincantes criaram o “carro do Ataíde”, ornamentado com galhos de folhas e “paneiros” ao redor, fazendo referências ao

manguezal e às cambadas de caranguejo. A figura do monstro era caracterizada conforme as narrativas, ou seja, um “negão” com pênis enorme. Nesta manifestação popular, este carro alegórico desfilou pelas ruas da cidade bragantina tornando presente a imagem do ser que assombra os manguezais e àqueles que neles trabalham, demonstrando sua presença na memória das pessoas que não vivenciam ou praticam a coleta de caranguejo e/ou a pesca.

Sendo assim, o mito abriga em si o espaço “sagrado” do manguezal, desencadeador de um conjunto de emoções, como o medo, a desconfiança, a dor e a alegria naqueles que o vivenciam e, ao mesmo tempo, as ações “profanas” como é caso da violação dos corpos efetuada pelo Ataíde. Mas, esta reinvenção do fazer não se situa apenas na questão mítica e sim nas atividades do cotidiano, a partir de práticas “comuns”, no qual, o indivíduo burla algo que lhe é imposto (CERTEAU, 1994). O rompimento da ordem no cotidiano pode ser expresso em manifestações como o

carnaval<sup>35</sup>, no qual, os indivíduos transgridem o estabelecido na ordem moral, confundindo e invertendo os papéis:

Na verdade, o carnaval ignora toda distinção entre atores e espectadores. [...] Os espectadores não assistem ao carnaval, eles o vivem, uma vez que o carnaval pela sua própria natureza existe para todo o povo. Enquanto dura o carnaval, não se conhece outra vida senão a do carnaval. Impossível escapar a ela, pois o carnaval não tem nenhuma fronteira espacial. Durante a realização da festa, só se pode viver de acordo com as suas leis, isto é, as leis da liberdade (BAKHTIN, 1999, p. 6).

Certamente, no carnaval, os valores são reposicionados quebrando as regras. Os sujeitos têm a sensação de liberdade das coerções sociais. O riso, o excesso, a ironia “regeneram o corpo social, reafirmando sua potência originária face aos poderes de ordem secundária meramente delegados” (MAFFESOLI, 2005, p. 92). Esses aspectos se colocam contrários ao desejo de uniformidade social, as pluralidades presentes no grupo conferem uma efervescência na dinâmica da estrutura social.

Maffesoli também aponta para o reconhecimento de um grupo por suas atitudes, contudo, isso não significa dizer que a identidade deste grupo é homogênea, e sim que há expressões plurais dos sujeitos e de práticas que convergem entre si. Portanto, o autor engendra a multidimensionalidade observável no cotidiano. Neste norteamo conceitual que analiso os dados abstraídos do campo, obtidos desde a aproximação de um “fazer etnográfico”.

#### **1.4 Aproximando-me do fazer etnográfico**

Nas leituras acerca de Michel Maffesoli (2001a) percebi que ele utiliza por diversas vezes em seu texto, citações de Edgar Morin em relação às suas experiências cinematográficas, no qual, a alteridade é exercida, ou seja, há a postura de respeito pelo outro na construção das imagens cinematográficas. Ao lado de Morin está Jean Rouch, um “antropólogo-cineasta” que pensa o compartilhamento de experiências. Os dois estiveram juntos numa produção cinematográfica, o filme *Chronique d'un été* (Crônica de um verão, 1961) que retrata bem como se deu o processo de construção do próprio

---

<sup>35</sup> Roberto DaMatta (1986) discute o carnaval enquanto um “rito de inversão”, no qual, os indivíduos têm a liberdade “de interpretar o mundo do seu “jeito” e a seu modo” (p. 66). Assim, o momento carnavalesco permite a desordem, a desconstrução, a inversão de posições.

filme, a interação entre Morin, Rouch e seus personagens, além do que, o retorno dessas imagens para aqueles que o fizeram, quer dizer, os diretores não impuseram sua visão acerca do filme, ditando um roteiro, ao invés disso, teceram a narrativa coletivamente com os personagens, ouvindo-os e trazendo para a obra cinematográfica suas opiniões, portanto, as suas visões de mundo. Desse modo, Michel Maffesoli, lança mão dos trabalhos de Edgar Morin para exemplificar suas reflexões. Tal fato aponta-me para uma questão altamente relevante no contexto da pesquisa, o próprio fazer etnográfico. A relação de alteridade/outridade, esse outro com o qual devo dialogar, interagir, e acima de tudo, respeitar. Por isso, é importante sublinhar mais uma vez que não se pretende falar pelo outro, mas, apresentar, um horizonte compartilhado entre eu e eles (agentes da pesquisa). A postura etnográfica envolve ética, experiências dialógicas, ou seja, uma via de mão dupla. O dito “pesquisador” opera com a estranheza, o distanciamento e ao mesmo tempo com a aproximação para refletir acerca da realidade outra.

A etnografia, cujos pilares são: a observação participante, a entrevista intensiva e a interação constante entre o pesquisador e o objeto pesquisado, torna imprescindível o convívio com as pessoas na comunidade estudada. Contudo, não se trata apenas de um convívio e sim de um compartilhamento de experiências.

Há de se reconhecer que o campo de estudo da sexualidade e do gênero sempre requerem do pesquisador melindres no trato com as discussões, não que os outros campos de saber das humanidades não mereçam o mesmo trato, mas, a dificuldade e o cuidado maior concentram-se na própria pesquisa de campo. Alguns trabalhos<sup>36</sup> discutem as adversidades insurgentes, e aqui não será diferente. Para iniciar as questões da pesquisa de campo é importante elucidar minha inserção no campo, as tensões. Assim sendo, o primeiro contato deu-se a partir de um trabalho de outro enfoque realizado por outros pesquisadores na mesma vila, momento no qual ouvia sucessivamente a negativa: “aqui não tem gay”. Seguidamente, retornei e fui conhecer melhor a comunidade no intuito de compreender os discursos subsumidos e deparei-me com Dona Inezila (62 anos), tesoureira da igreja de São Sebastião da Vila de Bacuriteua; organizadora do Festival do Marisco, festa de tradição na comunidade e uma dos autores da criação da Reserva Extrativista Marinha Caeté-Taperaçú-RESEX, do qual, Bacuriteua faz parte. Ela me indicou as pessoas com quais tinha interesse em

---

<sup>36</sup> Ver “Caminhos de uma pesquisa acerca da sexualidade em aldeias indígenas no Mato Grosso do Sul”; “A reinvenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual”; “Os afectos mal-ditos: o indizível nas sociedades camponesas”; “No olho do furacão: conjugalidades homossexuais e o direito à visita íntima na Penitenciária Feminina da Capital”, entre outros.

conhecer, frisando que, ela com sua simpatia, inspirou-me confiança e somente assim adentrei no assunto e contei quais eram meus sujeitos de pesquisa. E foi a partir da convivência no campo que pude observar, primeiramente, as consequências de minha presença, já que sempre vou representar a estrangeira (SIMMEL, 1983), no sentido em que não nasci e nem moro no local. Mas, o que despontou como um dos grandes problemas da própria constituição da pesquisa refere-se às relações de gênero, ou seja, como eu (mulher, universitária) entrevisto, convivo com homens (coletores de caranguejo, pescadores, resistentes ao assunto), em situações, por exemplo, onde há lugares em que mulheres não adentram sob certas circunstâncias, como o mangue? Nas entrevistas exploratórias sobre o Ataíde, primeiramente os discursos referenciavam que o ser “mítico” atacava apenas as mulheres (em teoria), mas, no progredir das relações de confiança quando pedia que narrassem os ataques, os relatos concentravam-se apenas na presença de homens (atacados). Dito isto, é evidente que por conta de minha posição enquanto pesquisadora, frisando o marcador de feminilidade “a”, provavelmente há dados que permanecem velados pelos sujeitos da pesquisa, por isso, é fundamental situar o meu lugar e o do outro na apresentação e análise dos dados para demonstrar os processos de interação e de tensão na pesquisa de campo.

Em relação à minha presença, parece-me que perturbava a ordem. Nos momentos, por exemplo, em que os homens estavam todos juntos, conversando, na casa de um *mnemon*, na “casa de forno” onde fazem farinha, etc. Quando chegava perto (nos primeiros contatos) as brincadeiras paravam e nas primeiras conversas eram sempre envoltas de certa desconfiança e, além disso, no que diz respeito às relações homoeróticas na comunidade havia um silenciamento. Outro aspecto interessante na mobilidade dentro da comunidade refere-se à casa onde eu estava, caso estivesse na casa de um “gay” todos olhavam-me com curiosidade e suspeita, sendo mal vista por alguns moradores. Uma estratégia para que isso não se repetisse foi a própria distância entre a Pontinha e o centro da vila, pois conversava com os coletores na Pontinha pela parte da manhã e à noite com os homoeróticos na vila. Ressaltando que na Pontinha, há precisamente dois “gays rasgados<sup>37</sup>”, filhos de um caranguejeiro, no qual, eu conversava apenas à noite na vila. Nesse viés, um elemento que proporcionou o meu encontro com os “viados”, foi o fato de haver um ponto de socialidade entre eles no horário da noite

---

<sup>37</sup> Gay rasgado é uma categoria local do próprio grupo para identificar aquele que assume para toda a comunidade suas vivências homoeróticas, entretanto, também pode ter a conotação de bicha escandalosa.

próximo à escola de ensino estadual em frente a um bar e mercearia de propriedade de uma “lésbica” que articulava concursos culturais gays na comunidade.

É notório que a comunidade se reserva ao direito de não falar acerca dos homens que se relacionam sexualmente com outros homens e, mesmo aqueles que se propuseram a dizer seus pontos de vista, ainda pouco detalham, pois é difícil falar. Observei isto quando o pai de um gay falou-me de seu filho. Na conversa, as pausas sucederam-se uma após a outra, o que demonstra o sentimento de constrangimento e sofrimento percebido por mim e confirmado por ele. A tensão não está presente apenas nos dias de hoje, ficando evidente quando Dona Raimunda que já foi parteira, contou-me que há uns vinte anos atrás um pajé e/ou rezador chamada Odete, era um homem que se vestia de mulher e foi morto não se sabe o porquê. Quer dizer, reflete-se a atmosfera de negação da prática homoerótica, no entanto, é nessa negação que se encontra certa contradição, já que o Ataíde reafirma simbolicamente a presença dessas relações.

Em contrapartida, minha aproximação com as “bichas” levantou algumas questões, a primeira diz respeito à nomeação. Pensava em como perguntar se era um homoerótico. Mas, homoerótico é uma categoria analítica pertencente ao meu trabalho e não faz parte do cotidiano da comunidade, assim como, o termo homossexual também não era conhecido por alguns moradores como seu André. Então, me inclinei a pesquisar as categorias utilizadas pelos moradores à definição de relacionamento entre pessoas do mesmo sexo. Os diálogos apontaram-me as seguintes categorias: gay, bicha, baitola, fresco, viado, mona, fruta, senhora, candidata, sapatão, pataissiman<sup>38</sup>, machuda, mulher macho. Expressões estas que faço uso ao longo do trabalho marcando com as aspas para indicar que são categorias utilizadas em Bacuriteua. Um fato interessante ocorria quando, nos primeiros contatos, perguntava pelos nomes e imediatamente respondiam-me com o nome masculino e em seguida com o feminino, meu nome é fulano, mas me chamam de fulana. E, do meu lugar, perguntava como gostariam de ser chamados e quais das nomenclaturas citadas lhes imprimia um mal estar. Respostas, estas, que serão detalhadas no terceiro capítulo deste trabalho.

Outros pontos que a pesquisa de campo demandou foi o trabalho com o corpo, isto é, como eu deveria me vestir e me portar para ter maior aceitabilidade entre as pessoas da vila. Como me locomovia de moto para a comunidade, usava camisa de

---

<sup>38</sup> Pataissiman é um termo do “vocabulário gay” de Bacuriteua. De acordo com Drica, significa lésbica e sua origem é a palavra sapatão.

manga comprida, calça comprida e tênis pela parte da manhã. Dessa situação, colegas de curso perguntaram se eu “masculinizava-me” para obter uma aceitação dos homens da vila. De fato, não utilizava maquiagem ou qualquer adereço “feminino” que despertasse a atenção até porque minha intenção era construir relações de amizade com os homens e mulheres, maridos e esposas; a vestimenta e o comportamento deveriam ajudar nesse processo. Ao contrário, quando me reunia com as “monas” utilizava maquiagem e outros tipos de roupa o que até certo ponto abria os diálogos, pois era motivo de conversas e, por vezes, de elogios.

Minha presença em Bacuriteua dava-se todos os dias da semana. Pela parte da manhã, entre oito e meio-dia, visitava a casa de uma família, no qual, me indicavam outras pessoas para o dia seguinte, mas, sempre realizava o retorno às casas das pessoas. Desse modo, o grupo de interlocutores ampliava-se. No horário da noite, ia somente três dias por semana, ficava na Escola Estadual de Ensino Fundamental e Médio Maria de Nazaré César Pinheiro, onde estuda Adriano/Drica, um dos protagonistas de minha pesquisa, e em seguida me dirigia com ele para o local de encontro “gay”, situado ao lado da escola, em frente ao bar da Preta.

No mais, é válido por em ênfase as negociações e os conflitos dentro do processo interativo. Pode-se pensar o conflito social enquanto algo extremamente negativo, diferentemente disso, na leitura de Frédéric Vandenberghe (2005) acerca da obra de Georg Simmel, o conflito adquire uma função positiva na constituição da sociedade, a perspectiva dualista de Simmel revela que “o conflito é uma forma de interação e, portanto, de associação; toda associação contém um elemento de conflito” (VANDENBERGHE, 2005, p. 118). Quer dizer que as oposições são elementos do constructo social, já que as tensões geram formas de sucessão variáveis em qualquer tipo de relação social. É importante ressaltar que não se pretende fazer apologia à violência, mas, delinear outra face do conflito. Nessa linha de discussão, houve circunstâncias que não me permitiram o diálogo com um coletor de caranguejo, porém, tais tensões são compreensíveis, pois estão dentro da dinâmica social. De maneira oposta, a partir de negociações, pude estar junto da família de Seu Antônio e Dona Flor-de-Lis que me levaram juntamente com seus filhos e netos para a ilha do Araí<sup>39</sup>, espaço de trabalho da família e local de importância afetiva para seu Antônio, já que, de lá

---

<sup>39</sup> O Araí é chamado de praia pelos seus moradores, entretanto, trata-se de uma ilha envolta de manguezal próxima à ilha de Canelas.

retirava seu sustento, construiu relações de amizades com outros moradores e um local onde criou seus filhos e netos, tanto que, sua família passa mais tempo no Araí do que em Bacuriteua. Experiência única para mim e para eles, no qual, pudemos trocar experiências de vida.



Todos os dados trazidos até aqui tentam demonstrar uma pequena parcela do todo complexo e dinâmico que é a pesquisa de campo realizada no contexto de Bacuriteua. Esta aproximação com a antropologia revelou-me que não há um passo-a-passo a seguir, já que cada sistema cultural é particular. Mas, em função desse trabalho aprendi o exercício da escuta, de estranhar, de tentar apreender as interpretações das interpretações do outro. Com Roberto Cardoso de Oliveira (1998) refleti como o ver, ouvir e escrever constituem artes elementares no trabalho do antropólogo e foi na prática etnográfica que vivenciei os limites de uso da câmera, do gravador, de aproximação. E é nas linhas do presente texto que pretendo trazer as várias vozes dos agentes, construindo um texto polifônico de como eles se dizem, sem perder de vista, a ética própria ao fazer etnográfico.

### CAPÍTULO III

#### SER GAY – SER MÚLTIPLO

*O gay é para o hetero não o que uma cópia é para o original, mas, em vez disso, o que uma cópia é para uma cópia.*

*Judith Butler*

Para iniciar as discussões que pairam sob as identidades gays, é indispensável retomar e sublinhar alguns pontos essenciais da análise constituída neste trabalho. Expressar que a desconstrução da lógica binária proposta no capítulo teórico-metodológico é central para gerenciar a categoria de gênero, isto é, os gêneros não se restringem ao masculino e ao feminino, mas, ao invés disso, pluralizo-o amparada nas correntes teóricas aqui envolvidas (BUTLER 1990; LOURO, 1997; SCOTT, 1990). Desse modo, o binarismo é refutado mesmo que em alguns momentos sejam identificado suas marcas nos discursos dos sujeitos da pesquisa. A processualidade da lógica binária pode ser refletida através do conto “A terceira margem do rio” de Guimarães Rosa, no qual um homem deixa sua família para viver num barco no meio do rio, a partir disso o homem é tido como louco para seu grupo social. Assim, está o masculino e feminino como duas margens de um rio perfeitamente dispostas, nos seus devidos lugares de aceitação, mas, a terceira margem é o absurdo, aquilo que não é inteligível e o gay representa este ser desviante. E deste modo, os discursos patológicos proliferaram-se por décadas e incutiram concepções de imagens acabadas dos homossexuais. Disso, sobressai a perspectiva que Foucault lança:

(...) em toda a sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade (FOUCAULT, 1996, p. 8-9).

Ele afirma a presença de desejo e poder nos discursos aparentemente simples ou ditos “neutros”, ou seja, as intencionalidades por trás das práticas discursivas. Isto remete a duas questões: às relações de poder e às identidades. O discurso de diferença dos gêneros, por exemplo, implica em confirmar desigualdades sociais. E esta “atribuição da diferença está *sempre* implicada em relações de poder, a diferença é nomeada *a partir* de um determinado lugar que se coloca como referência” (LOURO,

1997, p. 47), ou seja, o hegemônico não questiona sua posição, sua identidade. Nessa relação do eu com o outro, Boaventura Santos (2000) lembra que “Quem pergunta pela sua identidade questiona as referências hegemônicas, mas, ao fazê-lo, coloca-se na posição do outro e, simultaneamente, numa situação de carência, de subordinação” (p. 135). De fato, os homoeróticos buscam afirmar suas identidades, a partir da diferença aos *heteros*, posto que, a identidade heterossexual não é questionada, em contrapartida, a “saída do armário” (SEDGWICK, 2007) é uma constante social na vida daqueles que sugerem o exercício de práticas homossexuais.

Em que medida, então, os discursos sobre as identidades funcionam como forma de controle de “seus acontecimentos aleatórios”? Tendo como ponto de partida esse pensamento, propõe-se a busca das representatividades sociais dos gays de Bacuriteua, para demonstrar a instabilidade das identidades e apontar para o fato de que fixar uma identidade como modelo universal, limitando as construções dos modos de ser dos sujeitos não se sustenta. Esse fato torna-se ainda mais perceptível com o momento histórico no qual nos situamos, pois, a globalização ligada às tecnologias mostra que a questão da identidade é frequentemente acionada pelos grupos sociais, tornando-se, dessa forma, um eixo fundamental na pós-modernidade.

Alguns estudiosos como Stuart Hall (2005) discutem o processo de descentramento, recontextualização das identidades. Essa perspectiva concebe o sujeito enquanto fragmentado e não-estável revelando que a questão da identidade é diluída, fluida e maleável. Por isso, sem reificar uma visão excessivamente fragmentadora das identidades, pensar identidades/identificações enquanto processo nos possibilita apreender diversas formas de ser nas relações sociais.

O termo identidade é polissêmico, abarcando uma gama de conceitos nas mais diversas disciplinas. Mas, o viés a ser apreciado neste trabalho diz respeito às identidades de gênero e, conseqüentemente, às identidades sexuais. O antropólogo/etnólogo Roberto Cardoso de Oliveira (2006) ao estudar a identidade étnica indica algumas questões pujantes às análises teóricas dos mecanismos identitários. Conduzido por determinadas proposições de Claude Lévi-Strauss em *L'identité* chamamos a atenção às seguintes palavras de Lévi-Strauss direcionadas em um seminário: “Vocês querem estudar sociedades completamente diferentes, mas, para estudá-las, reduzem-nas à identidade” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006, p. 27). A partir dessa

proposição, ressalta-se que o processo identitário parte da diferença entre o eu e o outro, estabelecidas dialogicamente. Vendo o outro, eu vejo o que sou, isto permite conceber que, parte de mim cabe ao outro (na expansão do mundo, das relações sociais, concretas). Essa questão vai ao encontro ao que Hall (2005) denominou de “concepção ‘interativa’ da identidade e do eu”, na qual, “a identidade é formada na ‘interação’ entre o eu e a sociedade” (p.11). Aqui, o sujeito vive em constante processo de modificação por conta de seus contínuos diálogos com o mundo, na medida em que o sujeito se depara com outras culturas, práticas, saberes, valores, modos de ser, conseqüentemente, (re)constrói sua própria subjetividade, o que reflete o inacabamento do ser, sua incompletude. Os múltiplos jogos de imagens, tanto do eu, como do outro, servem para demonstrar que as categorizações (homem, gay) não dão conta de uma pretensa de unicidade. Ao contrário, há deslocamentos dos seres. As categorias atuam como consolidação das opressões, das retaliações, das desumanidades, suprimindo os diálogos. É preciso que encaremos a identidade enquanto responsabilidade, um ato ético no dizer de Bakhtin, onde eu faço do outro a medida de mim.

Os sujeitos em constante processo de interação constroem suas identidades de acordo com o momento histórico-social no qual se situam. A respeito da unidade identitária, Moacir Camargos adverte:

(...) são as categorias identitárias necessárias ou travas que nos fecham? Ao mesmo tempo em que tenho a necessidade de uma identidade para me diferenciar, quando me nomeio com essa identidade eu me fecho dentro desse mesmo ser que quero tirar do abismo desconhecido. (...) É verdade que preciso reconhecer minha diferença, pois não posso fingir que sou “igual”, mas o fato de me nomear também me ontologiza, me fecha. Temos que ser táticos nesse jogo e deixar espaços abertos para novas possibilidades e não nos orientarmos para a unidade (CAMARGOS, 2007, p. 101).

Nesse *continuum* de pensamento, o autor acredita que a necessidade de unidade nas categorizações serve para respaldar a rejeição de assumir as “intersecções culturais, sociais e políticas”. É claro, que, a partir do reconhecimento da multiplicidade, não podemos deixar que as diferenças caminhem para as desigualdades.

Atualmente, é notável, especificamente na sociedade brasileira, um conjunto de questões levantadas constantemente acerca do homoerotismo: as campanhas contra a homofobia nas ruas, nas escolas, na mídia; a legislação que já reconhece as uniões estáveis de casais homossexuais e a luta dos movimentos LGBTs para caracterizar a

homofobia enquanto crime. Como pode ser observado na campanha expressa no *outdoor* que foi veiculada em algumas cidades do estado do Pará, como Bragança e Capanema. Este, estava exposto ao lado do muro da Universidade Federal do Pará, campus de Bragança.



Pensemos, então: que processo é este, no qual, sujeitos estão na luta pelo direito de andar livremente, sem o medo de uma iminente agressão física ou verbal? Por que os gays são tão discriminados? Quais as imagens dos gays? Tais indagações retomam inúmeros estigmas carregados por eles. Contudo, nos deteremos às representações do que é ser (verbo) gay em Bacuriteua.

### 1.1 Quem são as “bichas” em Bacuriteua?

A pesquisa em Bacuriteua foi motivada pela negativa “aqui não tem gay”, e no avançar das entrevistas conheci Adriano/Drica<sup>40</sup> (21 anos) que era referenciado como o “único gay da comunidade”. A referência, talvez, se deva ao fato de que Drica é a nomeação pelo qual é identificado entre os moradores, tanto que, se por acaso o chamasse por Adriano as pessoas não o reconheciam; sua *performance* feminina também atribui a identificação gay na



<sup>40</sup> Os nomes citados pela primeira vez no texto aparecem na seguinte ordem: Nome da certidão de nascimento/ Nome que se auto-denomina. À exceção, o nome de certidão de Chechéu foi omitido. E, no caso de Josieldo, este não adota um nome convencionalmente “feminino”.

comunidade. E foi, a partir do contato com Drica, que pude verificar as contrariedades do discurso que impunha a omissão da presença de gays e suas sociabilidades dentro da vila. Primeiramente, Drica me revelou o seu grupo de convívio familiar: é “a” caçula de uma família de sete irmãos; mora com duas irmãs, uma é lésbica e outra é casada com um pescador e tem um filho. Aqui, o fato de se evidenciar o comportamento sexual de sua irmã tem o propósito de indicar como há um contexto amplo da vivência “homossexual” na comunidade e da produção de discursos pejorativos, evocadores da imagem de que os gêneros masculino e feminino estivessem invertidos entre os irmãos. No convívio com Drica, conheci o colégio em que estudava e suas amigas (mulheres) de turma, bem como, o grupo gay com o qual se relacionava, nesse momento, ela inseriu-me como a pesquisadora da universidade que “queria saber tudo sobre os gays de Bacuriteua, todos os babados”. Assim, fui apresentada à Fábio/Araponga (24 anos), Jaime/Jamille (35 anos), Bruno/Brunete (22 anos), aos irmãos Jean/Gia (22 anos) e Vinícius/Chechéu (19 anos), Josieldo (21 anos) entre outros e pude observar as categorias identitárias mais frequentemente acionadas pelo grupo, como gay e bicha como auto-identificação.



Durante a pesquisa de campo, tive aproximação e contato maior com Drica e Araponga, ambos residem no centro da vila de Bacuriteua e suas casas situam-se muito proximamente uma da outra, aspecto este que propiciou a observação participante mais intensa do cotidiano deles. Não obstante, Gia e Chechéu representavam na pesquisa um interesse potencial para mim, pelo fato de residirem na Pontinha, local onde mais as

peças aderem ao discurso de “afastamento” das práticas homoeróticas, em comparação com o centro da vila. Porém, nas minhas idas à Pontinha notei que Gia e Chechéu não se sentiam à vontade para conversar comigo com seus parentes ao redor, ao passo que, se eu ficasse sozinha com eles, isso seria motivo desencadeador de conflitos na minha relação com os demais, pois os homens que mantêm relações afetivo-sexuais com outros homens não são bem vistos pela maioria dos moradores da Pontinha. Desse modo, os encontros com Gia e Chechéu foram poucos e, ao lado disto, está uma dificuldade em falar de si e do outro por parte de Chechéu, apesar de sua timidez, percebi também que evitava adentrar no assunto que envolvia suas práticas homoeróticas, assim como, a representação que sua família tinha a respeito disso. E, eu no lugar de pesquisadora e de “pessoa” não forcei nenhum tipo de situação constrangedora, respeitei o direito de Chechéu em não querer falar. Mas, isso não modificou a relação de amizade que construímos, as brincadeiras e os encontros que fazíamos com todo o grupo.

Por ora, apresentarei alguns pontos importantes na compreensão do contexto que cada gay vivencia na comunidade de Bacuriteua, para nos tópicos seguintes, analisar as relações relativas às identidades de gênero e suas sociabilidades.

Entre aqueles que não residem em Bacuriteua está Jaime (Jamile) e Brunete, como gostam de ser chamados, moram na Vila do Meio, localidade situada ao lado de Bacuriteua, sem limites geográficos demarcados. Encontrei com Brunete poucas vezes, mas percebi que “ela” participava dos concursos gays que aconteciam em Bacuriteua, assim como, frequentemente se deslocava para Bacuriteua a fim de encontrar com seu grupo de amigos gays. Na vila do meio, Brunete possui um salão de beleza conjugado à casa de sua mãe, na primeira vez que a vi estava usando bermuda curta e uma blusa justa, e, ao longo da pesquisa, observei que utilizava constantemente esse estilo de roupa. Nas minhas indagações acerca das representatividades que circulavam na comunidade de Bacuriteua sobre os gays, Brunete diz:

Eu era travesti! Cortei meu cabelo, tirei todas as outras coisas. Aí eles viam a gente na rua, eles começavam a comentar. Eles jogavam chavequinho, num gostavam! (...) Minha mãe, minha avó, minha mãe adotiva... Ela é um pouco preconceituosa. Ela gosta de mim porque eu sou filho dela, entendeu?! Mas, ela não gosta que eu traga outros amigos meus, assim... Principalmente assim muito gay! Acho que incomoda, acho que ela não gosta das minhas amizades, entendeu! Porque ela pensa que eu virei gay através da minha amizade.

Nessa fala, Brunete sugere que a performance feminina (“muito gay”) abre espaço para preconceitos e rotulações, entretanto, sua postura corporal expõe claramente sua identidade de gênero gay. Diferentemente de Brunete, Jaime é o mais velho em idade no grupo com o qual convivi e trabalha numa escola em Taperaçú-Porto<sup>41</sup>, outra localidade ligada à vila do meio. Ele veste-se com roupas convencionalmente masculinas, como ele próprio afirma “me olhando, ninguém diz que sou gay”, mas, “todo mundo sabe que sou gay, bissexual!”. Em relação à sua presença em Bacuriteua, eram mais constantes em comparação com Brunete, inclusive, rotineiramente aparecia na barraca em frente ao bar da Preta para “colocar os papos em dia”.

Araponga representa uma espécie de liderança junto ao grupo, no sentido de tomar iniciativas para a organização de festejos, concursos e jogos que “movimente Bacuriteua”, mora com sua mãe e três irmãos no centro da vila. Já trabalhou como ajudante de padeiro e de açougueiro, coreógrafo de quadrilhas juninas, como garçom em bares, e como empregado doméstico nas “casas de família”, mas, no momento trabalha em algumas escolas, como professor de dança, inserido no Programa Mais Educação<sup>42</sup>. Quando não participa dos concursos gays em Bacuriteua desfilando, auxilia seus colegas com a maquiagem e a dança performática.



<sup>41</sup> Bacuriteua, Vila do Meio e Taperaçú-Porto são vilas interligadas como pode ser observado no mapa disponível na página 21.

<sup>42</sup> De acordo com o portal do Ministério da Educação: “O Programa Mais Educação, criado pela Portaria Interministerial nº 17/2007, aumenta a oferta educativa nas escolas públicas por meio de atividades optativas que foram agrupadas em macrocampos como acompanhamento pedagógico, meio ambiente, esporte e lazer, direitos humanos, cultura e artes, cultura digital, prevenção e promoção da saúde, educação, educação científica e educação econômica”. Disponível em: <portal.mec.gov.br/index.php?Itemid=86&id=12372&option=com\_content&view=article>.

No grupo, Josieldo é o único que não adota outro nome, nas brincadeiras entre eles, às vezes o chamam de Josielda, mas é fato raro. Seu vestuário é exclusivamente masculino e, de acordo com Drica, “nunca se monta”, participa dos concursos gays na função de organizador, fazendo contatos em Bragança para patrocínios. Josieldo não é “incubado”, ou seja, um gay não-assumido, mas também não se trata de uma “bicha rasgada”, fugindo, então, ao estereótipo do gay efeminado.

Em meio a todos os rapazes citados, Drica é o único que estuda (2º ano do ensino médio) e sua escola localiza-se em Bacuriteua. Drica, dificilmente, não está presente nas “farras” com os amigos. Trabalha como tatuador e tem o sonho de ser desenhista profissional, arte que exerce com paixão. Confessou-me que não “dá pra trabalhar na casa dos outros”, isto é, os empregos domésticos não lhe agradam. Em contrapartida, Gia vive do trabalho doméstico, seja em Bacuriteua nas casas dos empresários da pesca ou em Bragança e Chechéu trabalha atualmente num bar, no qual, o dono lhe dispõe uma casa de aluguel. Esta casa é afastada do centro da vila e tornou-se um dos pontos de encontro do grupo.

A partir destas considerações, engendro as análises acerca das compreensões desses homens que fazem sexo com outros homens, suas técnicas corporais (MAUSS, 1974), suas identidades e suas táticas (CERTEAU, 1994) para refletir a visão de mundo que envolve as relações de gênero em Bacuriteua.

## **1.2 Que gay eu sou? Multicolorido de identidades**

A figura do gay é instituída de um estereótipo, pois “é uma forma de conhecimento e identificação que vacila entre o que está sempre “no lugar”, já conhecido, e algo que deve ser ansiosamente repetido...” (BHABHA, 1998, p. 105), isto é, se espera uma imagem fixa do homoerótico masculino, que ele seja ‘escandaloso’, que corte cabelo, tenha “trejeitos” efeminados enfim, uma identidade imposta pelo outro de modo pejorativo e ao mesmo tempo hegemônico. Uma “bicha” ou é cabelereira ou então se prostitui, de modo, que ainda são denominados enfaticamente de vagabundos, porém, quais são as chances dadas a eles? Assim, notam-se as resistências no microcosmo de Bacuriteua, onde prevalece o discurso heterossexista sobre as práticas homoeróticas. Contudo, “o discurso veicula e produz poder; reforça-o mas também o

mina, expõe, debilita e permite barrá-lo. Da mesma forma, o silêncio e o segredo dão guarida ao poder, fixam suas interdições; mas, também, afrouxam seus laços e dão margem a tolerâncias mais ou menos obscuras” (FOUCAULT, 1988, p. 96) e, por isso mesmo, temos de ir além do “dito” e esquadrihar o “não dito” dessas relações.

Assim, este trabalho, além de, utilizar o termo homoerótico enquanto perspectiva metodológica também opera diversas vezes com a palavra gay, já que, trata-se do vocábulo com o qual os agentes da pesquisa se autodenominam e que o próprio movimento LGBTs elegeu para a discussão política. É interessante notar, que eles rejeitam a nomenclatura homossexual, ao mesmo tempo em que ‘bicha’ é um termo aceitável somente entre o grupo; quando outras pessoas utilizam a palavra ‘bicha’ para referenciá-los, esta adquire significado discriminatório, fato semelhante ao que França (2010) observa em seu trabalho com homossexualidade na cidade de São Paulo.

Através do desenvolvimento intenso da observação participante pude perceber a diversidade de performances, subjetividades e práticas que compõem as identidades gays que circulam no espaço de Bacuriteua e nesse sentido, reconhecer as interações diferenciadas com o lugar que cada sujeito ocupa. Nessa composição, um aspecto extremamente relevante é o de como “as roupas e acessórios são ingredientes que nos fornecem uma boa entrada para compreender como os objetos mediam a constituição de diferentes subjetividades” (FRANÇA, 2010, p. 10). E isto faz parte da auto avaliação efetuada pelos gays, de como as roupas que eles utilizam manifestam as compreensões que têm de si:

(Araponga): Antigamente eu usava saia, usava vestido, cabelo comprido, andava de salto na rua (...) num tinha aqueles vestidão com aquelas estampas na ponta dos pés?! Eu tinha uns cinco desses. Dei tudinho! (Eu pergunto por que desistiu?) As varizes já tavam quebrando nas minhas pernas, as veias! (risos) Ai por causa disso. (Eu interfiro: mas o vestido tu podia usar ainda.) Não gostava não! (em tom baixo). Mas, vou me montar amanhã! *Halloween*, dia das bruxas, né, vou me montar! Vou comprar uma caixa de bombom e sair dando pras crianças na rua igual um ano que eu fiz. Pra um



evento assim, a gente se monta. Todas nós né?! Mas, eu e a Brunete e a Gia são as mais assim... Praticamente as mais afeminadas! Porque a gente que usa bermudinha, shortinho, camisetinha. A Drica só usa roupa de homem... Drica, Luquete<sup>43</sup>, César, todo mundo! Chechéu também! (Drica interfere): a mais machuda sou eu, a Luquete, o Jaime e César. E a Chechéu... a Chechéu não, ela é morta de trava! É toda apertadinha, roupa feminina. (Araponga): mas ela não usa muito afeminada, ela não usa! (Drica): é feminino! (Gia): o estilo dela é mais Raquel [irmã de Drica]! (Araponga): é bem Raquel! (Drica): já viu minha irmã, aquela baixinha? (Araponga): É... O estilo da Chechéu é o estilo da Raquel. (Drica): é blusinha de manga, mas é todo feminino, olha aí ó. (Araponga): pois é! (Gia): e a Josielda? Já pensou a Josielda de bermudinha (risos)?!



As roupas são elementos que marcam especificidades entre o grupo. O uso de roupas mais justas, convencionalmente ligado ao universo “feminino” determina se um gay é “afeminado” ou “machudo” e concorre, conseqüentemente, para uma concepção não fechada desta identidade. Ao mesmo tempo, percebi no discurso de Araponga que o uso de objetos e trejeitos “femininos”, como andar de sapatos saltos altos, com vestidos longos era uma forma de evidenciar para a comunidade a sua identidade. No entanto, na medida em que sua performance conduzia para exclusões sociais, ele modificou sua postura e vestimenta corporal, isto remete à noção da divisão das técnicas corporais entre os sexos afirmada por Mauss (1974), ou seja, “uma série de atos montados, e montados no indivíduo não simplesmente por ele mesmo, mas por toda a sua educação,

---

<sup>43</sup> Luquete e César são amigos “gays” do grupo que não conheci na pesquisa.

por toda a sociedade da qual ele faz parte, no lugar que nela ocupa”(p.218). Apesar de, ainda utilizar roupas justas e técnicas corporais “femininas”, ele pode jogar com as identidades masculinas e femininas, mediando sua circulação social como iremos observar no capítulo seguinte. Outro ponto que merece atenção é a associação de Chechéu com Raquel, a irmã de Drica. Raquel é tida como “lésbica machuda”, entretanto, ela mistura as roupas ditas femininas e masculinas, quer dizer, agrega sentidos diferenciados, já que as roupas possuem essa função social em nossa cultura ocidental, gerando certo desconforto para alguns “heterossexuais”, haja vista que a necessidade de categorizar, classificar o outro é constante, principalmente quando se trata de um espaço onde os gays não são “reconhecidos”.

Das relações afetivo-sexuais entre os homens na comunidade, há uma diferença marcante entre pescadores e coletores de caranguejo: os sujeitos que se auto identificam gays sublinham que tais relações se dão entre eles e os pescadores e que entre os coletores de caranguejo isso é ocultado. Manter relações sexuais com a pessoa do mesmo sexo não significa dizer que os pescadores são gays, de acordo com Araponga. A respeito disso, Drica e Gia trazem à tona a relação ativo/passivo para ressaltar a concepção do grupo de que um homem pode ter relações sexuais com um gay em ambos os pólos e não ser considerado gay:

(Drica): Porque a gente tem muitos colegas que nem ele que andam com a gente... ele era [seria] um gay ativo, aquele que que só...e o passivo recebe, e tem o ativo e passivo que dá e come. [Caso ele ficasse com um gay] Mas não gay, de ser bicha, dessas depravada que sai querendo dá o édi<sup>44</sup>. (Gia): Mas tem muitos bofes que são despeitados com as mona que quando chega na hora de acuar, eles vira boneca. Eu já vi muitos bofes despeitadérrimos, assim como a Lucama<sup>45</sup>, despeitadérrimos com as bicha... [Gia diz] Eu já vim pra me servir, tu quer que eu te sirva?

Nas afirmativas de Drica e Gia sobressaem três aspectos: primeiro, a identidade de gênero e a identidade sexual podem ou não ser equivalentes, no caso, o homem pode ser ativo ou passivo e não se identificar como gay; segundo, aponta para uma identidade gay estereotipada (exagerada, escandalosa); terceiro, que existem sujeitos que vivenciam sua identidade de formas múltiplas. Essas questões perfazem um conjunto contraditório do que significa ser um indivíduo gay em Bacuriteua, isto mesmo amplia as possibilidades das identidades, ou seja, por mais pernicioso que seja a tentativa de

---

<sup>44</sup> Expressão pertencente à “linguagem dos gays” que significa orifício anal.

<sup>45</sup> Denominação criada por Gia para referenciar um rapaz.

encaixar o homem ou mulher na categoria gay, atribuindo possíveis características para sistematizar um perfil gay, não há uma resposta fechada dos modos de ser dos gêneros. Classificar os sujeitos, e no que se refere aos gays, promover o fechamento das identidades perde a razão de ser quando se torna evidente, como nesta pesquisa, que há diversas vivências homoeróticas em diferentes contextos sociais.

Corroborando com tais posições, o conto do escritor Caio Fernando Abreu, intitulado “A lenda das Jaciras” desvela a natureza múltipla do ser gay:

Reza não muito antiga lenda que homossexuais masculinos de qualquer idade ou nação – além de bofe, bicha, tia ou denominação similar – dividem-se em quatro grupos distintos. Seriam na verdade, sempre segundo a lenda, quatro irmãs que atendem por nomes femininos. A saber, e essa ordem arbitrária não implica cronologia nem preferência: Jacira<sup>46</sup>, Telma, Irma e Irene. [...] As mutações são tantas como as do I Ching. Há quem diga que essas novas identidades têm até nome, como as Juremas (jaciras que se tornam irenes) ou Jaciras (exacerbadas, tipo Clovis Bornay). Pode ser. Mas segundo nossos estudos, Jaciras são inabaláveis, intransmutáveis. Jacira que é Jacira nasce Jacira, vive Jacira, morre Jacira. No fundo, achando o tempo todo que Telmas, Irmas e Irenes não passam de Jaciras tão loucas como elas. E talvez tenham razão (ABREU *apud* CAMARGOS, 2007, p.97-98).

Por meio da literatura, Caio Fernando Abreu chama a atenção para o ponto de que não há um purismo nas identidades, não há fronteiras delimitadas caracterizando-as e, sim, uma penetração, um compartilhamento heterogêneo de ações e sentidos com o mundo. Assim, este conjunto de diversas identidades revela que o gênero é construído performativamente (BUTLER, 1990) de acordo com os aspectos culturais dos quais os sujeitos vivenciam.

### 1.3 O “Ser” gay: desconstruindo a identidade ontológica

As imagens estigmatizantes acerca dos gays os definem enquanto seres “efeminados”, “propensos a AIDS”, “desviantes de uma ordem natural”, discursos estes que se legitimaram por via do saber médico e por estudos que encaravam a homossexualidade como uma “condição”, construindo dessa forma, teorias

---

<sup>46</sup> “Na lenda de Caio, cada irmã tem suas características, que são classificadas de acordo com suas preferências sexuais e seus hábitos cotidianos. Ele explica e exemplifica todos os tipos. Jaciras são as fofaqueiras, pintosas, assumidérrimas; Telmas são as bombadas de academia, não assumidas e só atacam em estado etílico; Irmas são aquelas que todo mundo sabe que é gay, menos elas; Irenes são as intelectuais, gostam de namorar, deixam no ar sobre a sua sexualidade e não gostam de Jaciras” (CAMARGOS, 2007, p.97).

essencialistas. No contraponto às teorias essencialistas está uma máxima de Simone de Beauvoir (1949), a qual diz: “a gente não nasce mulher, torna-se mulher”. Nessa afirmativa, a autora indica a construção processual da identidade mulher, isso significa dizer que as pessoas nascem com uma substancialidade/essencialidade de mulher ou homem de acordo com o sexo, mas, ao invés disso, trata-se de um processo social, cultural e histórico, no qual, mulheres (para utilizar o exemplo de Beauvoir) são (re) significadas numa “prática discursiva contínua” (BUTLER, 1990). De acordo com Carole Vance (1989) *apud* Facchini, o essencialismo nos estudos da sexualidade previa mecanismos de ordem biológica para definir os comportamentos, isto quer dizer que um gay, por exemplo, possui uma essência não mutável, “natural”. Um comportamento pré-disposto, inerente a ele, desta mesma maneira de pensar o indivíduo, “não é nenhum acidente que fatos ‘naturais’ sobre as mulheres, na forma de alegações sobre a biologia, sejam usados com frequência pra justificar uma estratificação social baseada no gênero” (MARTIN, 2006, p. 55). Logo, discursos “naturalizados” são tomados como forma de legitimar a diferença pautada na assimetria. Contrariamente às perspectivas essencialistas, as teorias construcionistas (MCINTOSH,1998[1968]; WEEKS, 1977; PLUMMER,1981; FOUCAULT, 1988 )<sup>47</sup> surgem para desnaturalizar a sexualidade, no entanto, também sofreram algumas críticas. Apesar disso, essas concepções serviram de base para a ampliação dos debates que intentam desconstruir a naturalização e universalização das identidades de gênero que ora travamos.

Para melhor compreendermos as consequências das teorizações essencialistas e quais argumentos servem para desconstruí-las, evocam-se as vozes de Drica, Brunete e Jaime. Em nossos primeiros encontros perguntava-lhes: o que é ser gay?

Brunete: Acho que é uma coisa normal pra mim. Eles são extrovertidos, legal. É uma pessoa assim... De ser uma pessoa inspiradora! Tem uns tipos de gay que são legal, são divertidos.

Drica: Pra mim, ser gay... ah, é normal! Não é diferente de nada, eu vivo feliz e eu sou feliz (risos). O que eu mais gosto de ser gay, por ser gay? Ai eu não sei, deu branco... Ficar com homem!

Jaime: Ser gay pra mim é mostrar aquilo que eu sinto, que eu tenho dentro de mim. O que realmente aquilo veio comigo! Porque eu sou do tipo da pessoa que eu sou extrovertido com todo mundo!

Os sujeitos constroem imagens diferenciadas de si, dialogando com vozes da sociedade e com representações que estas constroem sobre a “homossexualidade”. É

---

<sup>47</sup> Essas referências estão contidas na tese de FACCHINI,2008.

pertinente notar como a ideia de normalidade entra na construção da identidade. No caso, a normalidade é trazida no embate com o discurso do desviante. Concomitantemente, Drica hesita em seu discurso e termina por seguir o alinhamento ao estereótipo redutor socialmente construído sobre o gay (ficar com homem).

Há nestes discursos uma frequente recorrência do definidor *é/são/sou*, surgindo como uma forma de representar a essencialidade, como se o gay não estivesse inserido numa sociedade com mecanismos de regulação que atinge a todos ou menos ainda que o sujeito fosse universal. Outras expressões são reveladoras das imagens construídas com base em discursos já em circulação: “tipos de gay”, “legal”, “divertido”. Enquanto que na fala de Jaime, a construção da autoimagem se dá pela exposição da subjetividade, centrando-se no emotivo, no pessoal, no ontológico. Esses elementos identitários distintos entram em jogo expondo que qualquer tentativa de fechamento de identidades perde sua razão de ser quando estes mesmos sujeitos, ao nomearem a si ou ao outro, deixam, no discurso, marcas de oscilação identitária. O próprio fato de nomear-se com nomes tradicionalmente atribuídos a mulheres (Brunete, Drica), em nossa sociedade, pode indicar um trabalho de construção de uma identidade e ao mesmo tempo assinala para o fechamento de uma identidade em um nome supostamente feminino. Nomeando-se Drica seria um trabalho de suposta “acomodação” de identidade? Por outro lado, Jaime mantém seu nome convencionalmente masculino, inclusive quando seu grupo gay o referencia. Isto demonstra uma “desregularidade”, no qual, aquele que se identifica como gay não utiliza, via de regra, um nome arbitrariamente feminino. Portanto, existem diferenças que, por sua vez, constituem identidades não excludentes dos sujeitos que se pensam gays. Acerca disso, Moacir Camargos (2007) considera que:

Quando digo “sou gay”, há uma cadeia de negações de uma identidade, de diferenças. A afirmação “sou gay” permite também a leitura de que “não sou mulher” e significaria também “sou homem” o que tem implicações para o enunciado “sou gay”. Tanto a identidade quanto a diferença estão em situação de dependência. Dessa forma, temos as características fundamentais para analisar a questão da identidade e da diferença: sua natureza múltipla, fragmentada e processual (CAMARGOS, 2007, p.96).

É nessa perspectiva que a leitura de Camargos afina-se com o pressuposto de que a identidade é construída pela diferença, isto é, a identidade de um grupo social fomenta-se através da diferença que esse grupo possui em relação a outros, como o exemplo do “sou gay”. Explorando a questão da diferença nesta reflexão, Regina Facchini (2008) mobiliza o conceito de “interseccionalidade” de Avtar Brah:

A análise de interseccionalidade em Brah (2002) conecta-se a uma elaboração de *diferença* como categoria analítica que articula experiência, relações sociais, subjetividades e identidade. A idéia de diferença não é tomada aí, em si mesma, de modo essencial, mas como categoria que remete a processos de designação de “outros”. Sujeitos e experiências são pensados como estando sempre em processo, ao passo que as identidades, como enunciados contingentes (FACCHINI, 2008, p. 93).

Mais uma vez, ressalta-se a processualidade da constituição das identidades através de seu caráter contingenciador, ou seja, as identidades confluenciam uma série de “marcadores sociais” (BRAH *apud* FACCHINI). Numa perspectiva semelhante, França afirma que “não podemos pensar isoladamente na produção de estilos e identidades relacionados à homossexualidade: ao mesmo tempo em que se produz um estilo *gay* visibilizado pela mídia também se produz classe e outras diferenciações” (FRANÇA, 2010, p. 125). De todo modo, pensar em identidades estáveis, com significados permanentes não comporta o entrelaçamentos de diferentes marcadores. Assim, por mais contraditórios e múltiplos que sejam os momentos de identificações, há uma articulação entre esses modos. Porém, as diferenças ligadas às “distinções biológicas” não devem ser acionadas com o intuito de demarcar lugares sociais, isso vai ao encontro das discussões políticas travadas pelos grupos LGBTs que não reivindicam a igualdade, pois não são sujeitos iguais, “na verdade, reivindica-se que sujeitos diferentes sejam considerados não como idênticos, mas como equivalentes” (LOURO, 1997, p. 46).

#### **1.4 Identidade de gênero e Identidade Sexual**

Há nesse conjunto de explicações referentes a identidades, um ponto fundamental: não se tem a pretensão de fechar estas identidades (sempre no plural), na acepção em que essas identidades estejam abertas para suas construções mestiças. Sendo assim, na perspectiva analítica dos estudos de gênero torna-se indispensável que indiquemos e reflitamos as especificidades e congruências das identidades de gênero e sexuais.

A estudiosa Guacira Lopes Louro explicita as questões fundantes das identidades referidas:

Seus *identidades sexuais* se constituiriam, pois, através das formas como vivem sua sexualidade, com parceiros/as do mesmo sexo, do sexo oposto, de ambos os sexos ou sem parceiros/as. Por outro lado, os sujeitos também se identificam, social e historicamente, como

masculinos ou femininos e assim constroem suas *identidades de gênero*. Ora, é evidente que essas identidades (sexuais e de gênero) estão profundamente inter-relacionadas; nossa linguagem e nossas práticas muito frequentemente as confundem, tornando difícil pensá-las distintivamente (LOURO, 1997, p. 26-27).

No âmbito desta discussão, a autora encara ambas as identidades como constructo social, como já foi salientado no percurso deste trabalho. Logo, pensemos nos pescadores que mantêm relações sexuais com os gays e que não se consideram gays, ou seja, a identidade de gênero homem não se confunde com a identidade gay, de forma que o ocultamento da prática sexual garante para o grupo social a reafirmação do “ser homem”. Nesse norte, as possibilidades de vivência da sexualidade se pluralizam, assim como, da própria identidade de gênero que não ficam enraizadas a paradigmas sociais, mas que se afasta destes, mesmo não os confrontando.

Sendo assim, um aspecto que, de certa maneira, favorece as relações afetivo-sexuais entre pessoas do mesmo sexo em Bacuriteua é “a revelação da identidade sexual ou das preferências eróticas através da aparência” (FACCHINI, 2008), isto cria uma forma de negociação, de modo a facilitar a consumação dessas relações como também evitar os conflitos que poderiam ocorrer decorrentes da não revelação. No entanto, a aparência, o estilo e os objetos que os sujeitos utilizam para expressar sua identidade sexual estão, neste caso, ligados aos “viados” e não aos pescadores. Pois, as “bichas” que insinuam suas identidades sexuais através de suas posturas corporais, reificam suas identidades:

Drica: É... pelo jeito! O modo de...a virada de pescoço, passar a mão no cabelo, o jeitinho da perna, a cintura, vê se a cintura requebra (risos), o jeito da mão de virar... Gia: O jeito de sentar! Ah, porque tem macho que senta né, faz uma pose de macho. Sempre quando tem um assim que te despeita, que é bicha assim todo na frescurinha, com a perna assim, com a mão assim no queixo.

Deste modo, os indícios são demonstrados como pistas para atrair os parceiros, e como alguns gays afirmaram-me que, na maioria das vezes, a preferência erótica concentra-se nos gays efeminados. A partir da convivência, um olhar particular meu, verifico que o uso de shortinhos curtos e roupas justas ao corpo ampliam as rotulações e, num certo nível, os constrangimentos; ao passo que, quando um gay trajado desta forma caminha na rua, este é alvo de diversas piadas, inclusive, alguns garotos passam a mão nas nádegas deles, puxam seus cabelos, como se o corpo do gay fosse um objeto passível de utilização por quem quisesse e como quisesse. Parece-me que estão

“acostumados” com tais atitudes, de modo que, isso não significa afirmar que são indiferentes a estas situações, mas, aponta para os abusos que essas pessoas sofrem. Um exemplo que reforça essa reflexão é narrado por Drica:

Transar com dois bofes pra mim é uma sacanagem! Parece que é uma diversão pra eles... Ai, eu me sinto humilhada! Uma gaiatice, mana! Ficam debochando, jogando papinho um pro outro.

Quer dizer, além dos constrangimentos pessoais, na prática sexual, algumas vezes, ocorre o mesmo fato. O gay adquire a representação de “corpo-objeto” diferente, a ser experimentado. É claro, que essas relações sexuais são em minoria, de acordo com os relatos.

A produção de identidades sexuais e de gênero avaliada ao longo da pesquisa revelou-me a valorização de uma “masculinidade tradicional” na vila, o qual, o homem-macho, provedor, símbolo de força física e virilidade reforça o discurso heteronormativo. Ademais, as corporalidades dos pescadores e coletores de caranguejo expressam esse ideal de masculinidade; o uso apenas de bermuda com o peitoral e músculos à mostra indica essa percepção de masculinidade, assim como, o trabalho braçal na pesca ou no manguezal “extremamente ardoroso” lhes confere esse sentido. E o macho não pode dar sinais de feminilidade-fraqueza, logo, o repúdio por parte dos coletores e alguns pescadores aos gays. A respeito das construções sociais de masculinidades, Michael Kimmel discute os modelos criados nos Estados Unidos na primeira metade do século XIX, onde:

[A] principal maneira pela qual os homens buscavam demonstrar a sua aquisição bem sucedida de masculinidade era através da desvalorização de outras formas de masculinidade, posicionando o hegemônico por oposição ao subalterno, na criação do outro (KIMMEL, 1998, p.113).

Relacionando com o contexto da vila, o gay é excluído no trabalho da pesca, da coleta de caranguejo, ou seja, trabalhos eminentemente masculinos como forma de valorizar a masculinidade instituída como modelo na comunidade. Logo, os homens pescadores e coletores de caranguejo representam a masculinidade hegemônica em Bacuriteua, ao passo que, os gays em oposição a estes são os subalternos. O que concorre para as relações de poder, aparentemente, muito bem demarcadas socialmente. E é isto que se pretende contrapor no capítulo seguinte.

## CAPÍTULO IV

### TÁTICAS COTIDIANAS NO JOGO DE IDENTIDADES

O gênero, a sexualidade são pontos latentes de transferência de poder. Como avalia Foucault (1979), o poder nem sempre reprime, ou seja, não é totalmente negativo; é flexível, gera ação, resistências. De modo que podemos olhar todos esses aspectos das relações de força no cotidiano, pois, o poder não se dá apenas verticalmente, na direção de cima para baixo, nas superestruturas. A vida diária se apresenta como uma produtora de fazeres, no qual, os agentes se reconhecem como tal, ou seja, as pessoas agem, fazem escolhas e geram sociabilidades. Objetivando, então, verificar como este poder é operacionalizado no cotidiano, na vida vivida, utiliza-se o conceito de táticas, de Certeau (1994). É, a partir, das sociabilidades particulares à vila de Bacuriteua, que será observado os processos de subjetivação que constituem os homens que se relacionam sexualmente com outros homens, refletindo também, como se dá a agregação dos grupos, nos processos de interação. Pois, Simmel pensa a sociabilidade na interação social:

Aqui, ‘sociedade’ propriamente dita é o estar com um outro, para um outro, contra um outro que, através do veículo dos impulsos ou propósitos, forma e desenvolve os conteúdos e os interesses materiais ou individuais. As formas nas quais resulta esse processo ganham vida própria (...). É isto precisamente o fenômeno a que chamamos sociabilidade (SIMMEL, 1983, p.168).

Logo, a sociabilidade é uma forma no qual as pessoas se reúnem por interesses diversos, portanto, para existir sociabilidade deve haver necessariamente interação social. Direcionando, então, para os processos de sociabilidade na vila, a pesquisa de campo indicou espaços próprios utilizados pelos gays, assim como, a representatividade que Bacuriteua possui para os pescadores enquanto um comércio erótico. Outros dados da pesquisa dizem respeito às performances dos homens que vivenciam as práticas homoeróticas, em que medida, tais performances facilitam ou dificultam as chances de emprego na comunidade, por exemplo.

Apesar dos discursos negativos em relação aos gays, o repúdio e os constrangimentos por meio de estereótipos, a outra feição dessas relações puderam ser percebidas na observação participante em que os não-ditos, ou seja, as práticas não dizíveis pelos moradores constituem formas de resistência e, em certo ponto, exercício de poder daqueles que representam a “anti-norma” na vila. As “bichas” driblam os

discursos dominantes taticamente, isto é, desenvolvem ações, práticas cotidianas que modificam o já estabelecido mesmo que provisoriamente, numa espécie de jogo nas relações de poder. Dessa maneira, a pesquisa demonstrou que cada homoerótico joga com sua identidade da forma que melhor lhe convém, negociando os papéis sociais de gay, “mulher” e homem. Tendo em vista esse jogo de identidades de gênero, a partir das performatividades, será que há um estilo gay valorizado em Bacuriteua? Desse modo, é no convívio social que se verifica como as táticas, assim como, as relações entre os sujeitos são inesgotáveis.

### 1.1 Sociabilidade gay em Bacuriteua

Como já foi pontuado, há diferenças no espaço de Bacuriteua correspondentes não somente no que diz respeito ao território, mas, também às relações afetivo-sexuais entre gays, pescadores, coletores de caranguejos e, principalmente, como os gays são vistos no centro da vila e na denominada Pontinha do Bacuriteua. Durante toda a pesquisa de campo, pude compreender e observar no cotidiano da vila como um todo, que no centro, onde há a predominância de pescadores (paraenses e cearenses), é frequente a ocorrência dos festejos gays, sejam eles: concursos culturais gays, gincanas, jogos, assim como, a existência de um “ponto de encontro gay”. Antagonicamente, na Pontinha, onde se situam os coletores de caranguejo, não há nenhuma manifestação organizada pelos gays, como também, não se vê a circulação destes, pois de todo o período que estive no lugar notei, apenas uma vez, Drica ir até a Pontinha no intuito de chamar Gia para um banho de igarapé, tendo em vista, que os irmãos Gia e Chechéu são os únicos gays de Bacuriteua, residentes na Pontinha, por serem filhos de um ex-coletor de caranguejo.



Na Pontinha, os eventos recorrentes são: Círio de Nossa Senhora de Nazaré, jogos de futebol (masculino e feminino), bingos, rifas. Ao passo que, no centro da vila acontecem as festas de aparelhagem sonora, os

concursos gays, as festas juninas, as missas religiosas, entre outros.



Neste contexto, é importante enfatizar que os gays das localidades próximas a Bacuriteua, como: Vila do Meio e Taperaçú-Porto, migram para o centro de Bacuriteua a fim de encontrar seu grupo, sugerindo dessa forma, a existência de uma espécie de “gueto homossexual<sup>48</sup>” na vila.

Simões e França (2005) percebem o “gueto” a partir das contribuições de Edward MacRae<sup>49</sup> como o lugar de dimensão cultural e política, no qual, se vivencia a “orientação e práticas homossexuais”. Possibilitando, desta maneira, uma liberdade em relação aos estigmas sociais e a inserção numa rede de contatos e de experiências que permitem até mesmo à afetação de outros espaços em função deste gueto, tendo em vista que este lugar representa um feixe de dinâmicas de sociabilidade. Esta abordagem proporciona a reflexão de como se dão as sociabilidades dos gays em Bacuriteua. Assim sendo, três lugares no centro da vila são referências para os gays: um banco atrás da igreja, uma pequena barraca em frente ao bar e mercearia da Preta e a casa de Chechéu. Os dois primeiros lugares são pontos de encontro entre eles no horário da noite, a casa de Chechéu é frequentada pela parte do dia em momentos de descontração no quintal, onde fica uma rede entre árvores embalando as “fofocas” e os “babados” do cotidiano de cada um.

<sup>48</sup> “‘Gueto homossexual’ refere-se a espaços urbanos públicos ou comerciais – parques, praças, calçadas, quarteirões, estacionamentos, bares, restaurantes, casas noturnas, saunas – onde as pessoas que compartilham uma vivência homossexual podem se encontrar” (SIMÕES & FRANÇA, 2005, p. 310).

<sup>49</sup> “Em 1983, Edward MacRae publicou o artigo ‘Em defesa do gueto’, em que refletia sobre a crescente visibilidade pública alcançada pela homossexualidade durante o período final do regime autoritário e a sua relação com mudanças no papel social do homossexual, na vivência das relações homossexuais, na sociabilidade e na militância política” (SIMÕES & FRANÇA, 2005, p.309).



Um desses espaços, o bar e mercearia da Preta, exerce uma função interativa no “gueto homossexual”, pois, além deles consumirem bebidas, cigarros e salgadinhos, há geralmente músicas que acompanham as conversas e animam o local, e principalmente, o fato de Preta e sua namorada Gláucia informarem o grupo acerca de seus “clientes”, seus “bofes”, já que, o ponto comercial é um ambiente de intensa circulação de pessoas. Quando eu, fui pela primeira vez com Drica na barraca em frente ao bar da Preta, perguntei-lhe: É aqui que vocês ficam? E, Drica respondeu-me:

É... atentando! Deixa eu acender meu cigarro rapidinho?!... [Drica segue para o bar da Preta]. [No bar] Oi Gláucia... Pretinha, me dá teu fogo! Preta, o moreno veio?

São nesses momentos, na barraca, no banco e na casa de Chechéu que conversam acerca de seus casos amorosos, suas atividades, seus anseios, as brincadeiras, as “novidades”, como também, ocorre conflitos entre os mesmos. Algumas das tensões, presenciadas por mim entre eles, decorre de “uma bicha furar o olho da outra”, ou seja, ficar com o parceiro fixo de outro gay; uma prática “desvalorizada” no grupo, logo, isso gera discussões, o afastamento de uma das partes (geralmente aquele que flertou) das atividades desenvolvidas em grupo. Além disso, observam-se os deslocamentos desses sujeitos, nas beiras de maré, em casas distantes do centro da vila e, é frequentemente nessas casas que as relações sexuais entre eles e os pescadores se efetivam.

Não é por acaso que estes lugares são escolhidos pelo grupo gay. Há de se considerar que a Pontinha dificilmente seria esse local de encontro, haja vista, a alta

discriminação sofrida por eles. Gia, por exemplo, confia a mim seus ressentimentos em relação à sua família:

Meus familiares da parte do meu pai são os piores que têm... Porque eu não gosto de tá perto deles nenhum minuto. Eu vou falar a verdade: pra mim aquele pessoal não são nem um pingo parentesco meu! Tu conhece o [fulano] né? Eu tenho nojo da cara daquele [fulano], muito preconceituoso! Falando que num gostava e eu: sim mano, tu num me assustenta! Eu não bebo e não como à custa de ti. Tu não me deu nem uma colher de leite no tempo que eu precisava, agora quer botar na gente, quer assim criar/falar igual a um pai da gente. (...) Eu assumi com dezoito... Teve um certo tempo que eu não aguentei mais guardar aquele babado pra minha família.(...) Quem não aceitava da minha família era o meu pai, que ele era muito racista! Pra mim chegar no que eu queria ser mesmo, um gay de verdade! Pra mim chegar como eu tô aqui hoje em dia, todo montado de mulher, eu sofri muito! Sofri demais! Corria na frente de espingarda, de faca! Aí, teve um certo tempo que eu não aguentei mais aquilo de tá correndo na frente do meu pai, falei: eu vou parar e vou enfrentar hoje! Aí cheguei junto com ele e falei: pro senhor me aceitar do jeito que eu sou e que eu quero... Eu sou gay!

O desabafo de Gia nos demonstra as dificuldades pelas quais viveu até o momento de assumir para a família sua identidade sexual e de gênero. E revela, ainda, como a violência esteve presente em sua vida, logo, a Pontinha e a porção patriarcal de sua família comportam um feixe de representações negativas não apenas para Gia, mas, para os outros gays. Isso se confirma na medida em que Gia e seu irmão Chechéu transferem sua moradia para o centro de Bacuriteua: Gia, frequentemente, consegue trabalhos domésticos na casa de empresários da pesca, até mesmo em Bragança e Chechéu trabalha atualmente num bar, no qual, o dono lhe dispõe uma casa de aluguel. Portanto, no universo da Pontinha constata-se, nitidamente, uma oposição às práticas homoeróticas marcadamente expressas pelos discursos em circulação dos coletores de caranguejo, dos quais, o mais enfático é a não existência de gays no trabalho da coleta. De fato, isto também é argumentado pelos gays, no entanto, eles sugerem que, dentre os coletores, há um gay não assumido e, por sua vez, não vivencia sua sexualidade com outros parceiros. Após esta revelação, tentei por diversas vezes, em minhas incursões em campo, conversar com este coletor, mas sem êxito.

De maneira distinta, Bacuriteua engloba no contexto das relações afetivo-sexuais entre gays e pescadores, a dimensão das práticas de prostituição. Denominado de “clientes”, os pescadores procuram parceiros gays na comunidade, no lado oposto da relação, os gays recebem dinheiro pelo prazer sexual proporcionado. O “comércio erótico” produz-se a partir das diferenças sociais, no sentido que os gays, em sua

maioria, não possuem um trabalho com renda própria, em contrapartida, o comércio do pescado é gerador de renda na região. O dinheiro ganho através da prostituição é uma das formas de sustento, uma vez que outras atividades participam da renda total.

Nesses relacionamentos, os gays sinalizam “sua identidade sexual por meio do uso de objetos relacionados ao sexo oposto no intuito de conseguir parceiros” (FRANÇA, p. 238), de modo que, o uso de objetos “femininos” pelos gays, não se dá somente por este interesse, visto as subjetividades envolvidas nessa construção.

## 1.2 O Cotidiano e as Táticas

*Os discursos são elementos ou blocos táticos no campo das correlações de força.*

*Michel Foucault*

Retomando o princípio dualista de Georg Simmel, pode-se dizer que as leis produzem simultaneamente matrizes opostas. Ao mesmo tempo em que surge um discurso que implementa o homem heterossexual, há também, o homem homossexual. Nesse sentido, podem-se relacionar essas oposições com o conceito de complementariedade de Jacques Derrida descrito por Ricardo Miskolci:

A complementariedade mostra que significados são organizados por meio de diferenças em uma dinâmica de presença e ausência, ou seja, o que parece estar fora de um sistema já está dentro dele e o que parece natural é histórico. Na perspectiva de Derrida, a heterossexualidade precisa da homossexualidade para sua própria definição, de forma que um homem homofóbico pode-se definir apenas em oposição àquilo que ele não é: um homem gay (MISKOLCI, 2009, p.153).

Portanto, os elementos constitutivos das oposições são necessários para seu próprio processo dinâmico. Os ditos subversivos (gays) agem de maneira a criticar a heteronormatividade. E mais uma vez, enfatiza-se a desconstrução desta lógica binária, visto que o humano se reinventa constantemente, gerando coalisões abertas (BUTLER, 1990). Assim, pretende-se quebrar um pouco com a visão da existência de um poder hegemônico único e verificar que o cotidiano está repleto de “maneiras de fazer” dos indivíduos, como disse Certeau: “O cotidiano se inventa com mil maneiras de *caça não autorizada*<sup>50</sup>” (1994, p. 38). Quer dizer, que os implícitos estão lá, e cabe ao pesquisador desvendá-los, sendo assim, as relações de poder estão em todo lugar, mesmo entre um casal, na família. E este poder pode funcionar de diversos modos, numa teia de probabilidades.

---

<sup>50</sup> Grifos do autor.

Michel de Certeau (1994) aborda as práticas do cotidiano enquanto formas de resistência no que ele chama de “processos mudos”, uma arte sábia do sujeito. Por isso, a utilização primordial do conceito cerтеаuniano de “táticas”:

A tática só tem por lugar o do outro. Ela aí se insinua, fragmentariamente, sem apreendê-lo por inteiro, sem poder retê-lo à distância. Ela não dispõe de base onde capitalizar os seus proveitos, preparar suas expansões e assegurar uma independência em face das circunstâncias. O “próprio” é uma vitória do lugar sobre o tempo. Ao contrário, pelo fato de seu não-lugar, a tática depende do tempo, vigiando para “captar no vôo” possibilidades de ganho. O que ela ganha, não o guarda. Tem constantemente que jogar com os acontecimentos para os transformar em “ocasiões” (...) mas, a sua síntese intelectual tem por forma não um discurso, mas a própria decisão, ato e maneira de aproveitar a “ocasião” (CERTEAU, 1994, p. 46-47).

Deve-se conceber que a tática se faz no dia-a-dia, em casa, na igreja, no supermercado com práticas comuns, dizer, escrever; e por um sujeito astuto que cria condições de resistência rompendo com o que está dado. A resistência, nesse caso, não é plenamente consciente, mas cultural. Por conta disso, a afirmativa de Certeau, segundo a qual, a tática não tem a forma de um discurso, escancarado. Ela é silenciosa, tirando proveito das circunstâncias. E, nesse momento aquele considerado fraco exerce seu poder de transformar, mesmo que circunstancialmente. Trata-se de um movimento constante nas relações que se operam na conjuntura sujeito-grupo-cultura. De certa forma, o sujeito constitui um lugar político de atuação por intermédio da tática. Essa concepção nos proporciona um modo de analisar as práticas dos homoeróticos frente à comunidade de Bacuriteua.

### 1.3 Os jogos de identidade como táticas

A pesquisa de campo revelou que as festividades desempenham um ponto central na vida da comunidade, e representam a ocasião onde as “monas” mais exercem seu poder. Pois, mostram-se, expõem suas personalidades através do modo que se “montam”, confeccionam as roupas. É nas festas que suas vontades e posicionamentos são atendidos, ouvidos. Em um dos concursos que acompanhei, observei que o som contratado para animar a festa havia faltado, com isso, Josieldo e Preta que estavam



na organização do concurso começaram a pedir às pessoas para ajudar a encontrar outra “carretinha de som” para substituí-lo. E, logo, um pescador se disponibilizou a ir até em Bragança para chamar uma “carretinha de som”. No mesmo evento, Gia e Araponga precisavam de um lugar para se maquiar, já que, o concurso era no campo de futebol ao lado do banco onde o grupo se encontra. Assim, pediram para a mulher de um pescador que morava em frente ao campo que pudesse ajudá-los disponibilizando um espaço na sua casa. A mulher os ajudou sem pestanejar. Note-se que aqueles que representam a transgressão moral marcam seu lugar em conluio com as práticas sociais. Logo, é pertinente apontarmos os festejos enquanto espaços de “valorização simbólica”, já que constituem momentos de socialização totalmente apreciados pelos indivíduos que os produzem e recebem (THOMPSON, 1995).

Certa vez, em meio a conversas no banco, Jaime e Drica contaram-me o seguinte:

Antes, logo assim, no começo das bichas se rasgarem, se assumirem, todas se assumir! Até um tempo ai atrás, esses pessoal era muito preconceituoso, principalmente esses grupinho assim [grupo de rapazes]. (Jaime interfere): Esses que agora beijam, que chegaram aqui, esse moreno... Eles eram despeitados horrores! Agora, meu amor, onde as bichas passam é beijando. (Drica continua): A gente sempre andava junta eu e ela [Jaime]. Aí teve uma vez, no Festival do Marisco aqui, a gente tava tudo na escada do palco, aí começaram a falar um monte coisa, aí essa daqui [Jaime] voltou e falou: bora lá Drica arrasar! Falou, falou, falou... Até hoje, mana, são amiguíssimos da gente! (Jaime continua): Eu odiava ele, ele me odiava! Mas, nesse dia, eu me encaralhei com ele. Ele? Hum... Aí pronto. Depois ele veio me pedir desculpa, depois passou... Ficava com fresco, horrores! Só por despeito. Acho que é a vontade que eles tem de ficar...

Eles indicam o preconceito que as “bichas” sofriam e que hoje está mais “atenuado” na vila e que, a partir, de uma discussão com alguns rapazes, devido às agressões verbais no momento de uma das festas tradicionais de Bacuriteua, o festival do Marisco, a relação de preconceito modificou-se para uma relação de amizade e de namoros. Jaime pontua para a sugestão de que o “despeito” com os gays, na verdade, seria uma forma de camuflar um interesse afetivo-sexual por parte de alguns homens da comunidade. Isso, no entanto, não se trata de uma única razão ou justificativa para os preconceitos e discriminações em relação ao homoerotismo. Atento-me para os tipos de emprego que são oferecidos aos gays: Brunete corta cabelo, Jaime trabalha como servente numa escola local, Gia realiza trabalhos domésticos. Não significa dizer que tais trabalhos não sejam dignos, mas, a questão é que não há outro tipo de trabalho,

como se estivesse cristalizado nas práticas desses trabalhos que são os únicos modos de fazer condizentes aos gays, cuja representação efeminada está direcionada aos empregos convencionalmente femininos, concorrendo também, para o preconceito na divisão do trabalho entre homens e mulheres tão discutidos nos movimentos feministas.

Acerca disso, Araponga representa uma exceção aos exemplos de empregos citados. Trabalha em uma escola, situada numa região de alto índice de violência em Bragança, como professor de dança de meninas (3<sup>a</sup> à 6<sup>a</sup> série).



Na escola é chamado de professor Fábio, e nesse contexto, Araponga deixa de lado as roupas justas, contudo, no modo de falar persistem as estilizações próprias do seu jeito de ser, como o tom de voz fino e baixo acompanhado de gestualidades. E, por esse motivo, vi em suas aulas vários garotos imitarem suas falas com deboche. Mesmo na posição de professor, Araponga era motivo de risos sarcásticos por conta de sua “homossexualidade percebida”. Há, nesse conjunto de arranjos construídos pelos gays, situações opostas, pois, na medida em que conseguem adentrar outros espaços que não lhes eram “consentidos”, deparam-se com novos processos interativos, nos quais, o

conflito é o caráter marcante. Muitas vezes, essa tensão está relacionada ao estilo efeminado da pessoa, apoiado na associação estereotípica feminilidade-homossexualidade. “Perguntada” se ele se considerava uma mulher, Drica disse o seguinte:

Às vezes, não sempre! Ah, quando eu me monto e quando eu tô com meu namorado, eu me sinto!

Drica não absorve a identidade de uma mulher, entretanto, atribui o “montar”, que significa usar o conjunto ligado ao universo feminino (maquiagem, roupas, acessórios). E, na relação sexual relaciona as posições atividade/masculinidade e passividade/feminilidade à uma perspectiva binária.

Na produção de subjetividades e identidades, a partir da adoção de estilos convencionalmente masculinos ou femininos conferidas nas sociabilidades, direciona-se, agora, para as relações estritamente vivenciadas na vila de Bacuriteua, no qual, a metáfora “jogo das bichas contra os bofes” sugere de maneira dúbia para as negociações entre esses agentes, assim como, os jogos de vôlei enquanto formas de sociabilidade e de táticas cotidianas:



(Jaime chama um colega): Ei Tom... Por favor, Tom. Bora marcar um jogo pra gente jogar domingo aqui?! É, com as bicharadas todinha. Bora marcar um jogo aí, das bichas contra os bofes. Domingo? Tá! À noite! Tem que vê se tá reservado o campo, tá?!

Assim, Jaime articula os jogos de vôlei na comunidade. Ao que parece, à primeira impressão, uma relação antagônica (bichas *versus* bofes) atua promovendo

relações agregadoras de grupos relativamente contrários entre si. Essa iniciativa dos “viados” constitui uma tática, uma vez que, ao reconhecer a presença das “bichas”, o discurso de negação da existência se dissolve. Do mesmo modo, opera um “estar junto”, isso não significa que as diferenças sejam postas de lado, mas, são reconhecidas e se fazem valer na ocasião do jogo, pois, as bichas “tiram brincadeiras com os bofes” e vice-versa. Contudo, há rapazes “heterossexuais” que não aceitam jogar, mas, que ficam observando à distância.

Essas subversões, observadas em campo de pesquisa, indicam que o modo de dizer e produzir cotidianamente quem são, os ditos “gays assumidos”, está relacionado ao jogo de identidades. Uma forma de agir, taticamente, para modificar as relações normativas na vila. Uma das circunstâncias que denotam as relações fixadas, diz respeito, ao que o cartorário da comunidade, conhecido como Lamparina<sup>51</sup> me disse:

Muitos pouco que trabalham... Eles trabalham mais é isso né, é cortam cabelo! Eles se envolvem mais pra esse trabalho. Até porque o próprio comércio, o próprio emprego é fechado pra esse tipo de pessoa.

O cartorário faz referência à discriminação dos comerciantes do local que não oferecem oportunidades aos homens, cujas práticas e identidades homoeróticas são publicitadas. No entanto, é nesse panorama que as “bichas” jogam com suas identidades, assumindo a identidade “masculina” para obter espaço nos trabalhos locais. Desse modo, mudam o vestuário com a inserção de roupas largas, adereços comumente mais utilizados por homens, como é o caso de bonés e assinalam para uma identidade “aceita”. Isso é evidenciado por Elias, quando este, delinea uma nova face da relação anteriormente citada:

Eles tem um outro lado muito diferenciado... Que são muito comunicativos. Eles são de pessoas muito abertos pra, eu digo assim, pra se doar. Mas, eles trabalham aqui na comunidade! Dizem que, inclusive, até líder! Diz que é líder de religião, líder religioso. É complicado falar de religião ca-tó-li-ca. Mas só que esse outro aí, ele é mais... Usa mais... Vou soltar um ‘engavetado’. Até porque a própria igreja não aceita! Já teve desfiles dele aqui na comunidade. Geralmente, o que... Quando eles têm maior espaço é quando tem o festival que a gente faz, o Festival do Marisco. Sempre tem. E quando tem também... E onde que eles gostam mais de se expressar, quando tem a festa junina né! Que tem a quadrilha. Outra coisa que tem é o carnaval... Que tem os ‘incubados’ que aproveitam também né ((risos)) de se extravasar.

---

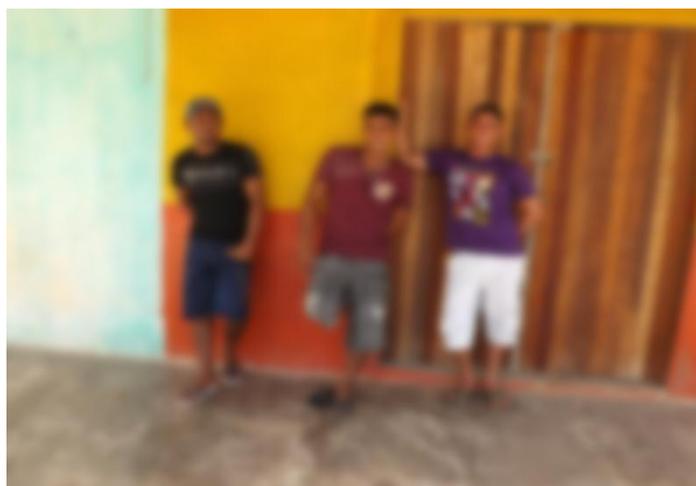
<sup>51</sup> Filho de Dona Inezila, José Elias tem 45 anos, é casado e tem um filho. Trabalha no cartório de Bacuriteua.

Esse trecho sublinha o episódio de que o “gay” que está lá, ocupando um espaço na instituição que o repreende é “engavetado/incubado/imbutido”, ou seja, ele é mais discreto, não insinua sua identidade, porém, as pessoas o reconhecem enquanto um homoerótico. Aspecto este que presenciei no círio de Nossa Senhora de Nazaré em Bacuriteua, que tinha como ponto de partida a empresa Rio Caeté na Pontinha, com percurso da procissão ao longo da Pontinha até a chegada à igreja de São Sebastião no centro da vila, quando notei a presença de Jaime como um dos puxadores da corda que rodeava a berlinda da santa.



Após o término da procissão, iniciava a missa na igreja, momento que aproveitei para circular pelo centro da vila para encontrar o grupo de Drica, tendo em vista, que o único “gay” localizado na procissão foi Jaime (ocupando uma posição de importância no evento). Assim encontrei Araponga toda “trabalhada no luxo” com óculos de sol coloridos, de calça comprida e blusa rosa justa, conversando com três homens em frente a uma taberna de vendas que se encontrava fechada. Apresentou-me como amiga da

universidade e eles como sendo seus amigos pescadores. Vendo que eu estava com a câmera fotográfica, Araonga fez pose e pediu-me que a fotografasse. Depois de fotografada, eu indaguei se “ela” poderia se juntar aos amigos pescadores para tirar outra foto e, rapidamente, em resposta negativa, disse-me que poderia trazer problemas. Contudo, os pescadores aceitaram posar para a foto (está desfocada para a preservação das faces dos mesmos), separados de Araonga.



A dualidade simmeliana, isto é, a convivência e a produção dos contrários trazem as imagens do sagrado ao lado do profano, a missa e as práticas homoeróticas desenvolvendo-se na vila. De toda forma, retomando os jogos de identidade, outra festividade que congrega relevância para os “viados” é o carnaval. Representando um dos momentos de grande participação e expressividade, e como aponta a fala de Lamparina, é o evento que alguns homens aproveitam para descontrair-se, libertar-se, ou seja, o carnaval se apresenta como oportunidade de transgressão de regras e quebra de interditos. Essas formas cotidianas mostram como as máscaras são assumidas (entenda-se máscaras não enquanto falseamento, mas, como as posições e/ou identidades que o sujeito opera) para usufruir de uma determinada situação. Na igreja, a “bicha” deve silenciar sua identidade, contudo, “suas artimanhas” são exercidas a fim de realizar paulatinamente suas transformações. Verifica-se que o distanciamento efetuado pelos discursos não é, de todo modo, segregador das práticas e vivências homoeróticas, ao contrário, as táticas trazem à luz práticas integradoras desses agentes com a comunidade como um todo.

Todavia, o jogo de identidades (homem, mulher, gay) faz emergir uma observação fundamental: a utilização de “citações” femininas provoca uma reação mais

intensa da sociedade, esta constringe, emprega rótulos e exclui. Quer dizer, produzem de certa forma, normatizações no comportamento “gay”, ou seja, é permitida a presença do homoerótico apenas quando este faz usos de uma performatividade “contida”, ou melhor, “masculina”. Nessa discussão, França (2010) somatiza a seguinte reflexão:

Sérgio Carrara (2005), ao se colocar a pergunta de se ‘apenas os viris e discretos serão amados’, localiza na rejeição dos ‘afeminados’ no plano erótico e político detectada em pesquisas realizadas nas Paradas do Orgulho GLBT uma complexa resposta à discriminação e ao estigma que ronda a homossexualidade. A rejeição aos ‘afeminados’ teria o efeito de desviar o preconceito e promover um afastamento dos ‘viris’ da associação entre homossexualidade e feminilidade, em parte responsável por outras associações da homossexualidade com pecado, doença e desvio (op. cit., p.182).

O preconceito aos “homossexuais” como um todo é, então, direcionado para os “gays efeminados” que, de acordo, com o discurso heterossexual é o “querer ocupar o lugar da mulher”. Ambiguamente, este desvio de preconceitos aponta para a não ontologização da identidade, pois, considera-se que há maneiras diferentes de ser gay, assim, as diversas congruências entre identidade de gênero e de sexualidade observadas no terceiro capítulo são dispositivos que modelam estes modos de ser.

Nesse processo, recai a almejada regulação da vida dos sujeitos pela sociedade. Ao mesmo tempo em que o gay “deve assumir-se” enquanto tal, este não “deve ser efeminado”. Quais são os limites entre público e privado na vida pessoal? “Sair ou não sair do armário”, eis a questão.

Um dado interessante abstraído a partir de entrevistas com os pescadores cearenses de passagem por Bacuriteua, é que existem gays na pesca, mas, o fato/a sua presença, era omitido. Levando em consideração tal afirmativa, torna-se claro que os pescadores não pertencentes à comunidade ou que não se reconhecem como tais, não agregam os valores do lugar, na medida em que, falar sobre “viados” para eles demonstrava ser um assunto sem interdições. De forma antagônica, os pescadores e coletores de caranguejo de Bacuriteua distanciavam-se do assunto. Saber ou não se algum coletor de caranguejo e/ou um pescador de Bacuriteua era gay, para mim, significava um divisor de águas na pesquisa, pois o discurso de negação tornar-se-ia controverso, caso houvesse homens que fazem sexo com outros homens desempenhando estes trabalhos. Em contrapartida, para eles a revelação de uma identidade gay (re) significa as relações no convívio social. Desse modo, as perguntas

pujantes acerca da sexualidade e identidade de gênero das pessoas, principalmente, no que se refere às práticas homoafetivas interferem no modo de como os considerados “heterossexuais” irão lidar pessoalmente, institucionalmente e economicamente com os homoeróticos. Nessa reflexão, ocupa lugar de destaque, o estudo de Eve Sedgwick (2007), intitulado “A epistemologia do armário”, no qual, o armário “é a estrutura definidora da opressão gay no século XX”, que faz surgir um panorama de binarismos carregados de sentidos: público/privado, segredo/revelação, masculino/feminino, maioria/minoria, heterossexual/homossexual. Logo, o armário liga-se a um sentimento “homofóbico”.

Para compreender qual a importância atribuída ao par segredo/revelação dentre os gays da comunidade, perguntei à Drica se havia a presença de outro “fresco” no seu contexto escolar: “Eu sou o único da minha sala, eu acho. Não sei as incubada que tem... Teve um ano que estudei com quatro, cinco comigo!”. Drica não demonstra uma necessidade em descobrir se alguém é “bicha” ou “incubado”, no entanto, na vila a exposição de práticas homoeróticas deliberam consequências para àqueles que expõem ou não essa vivência. Neste processo, Sedgwick considera que:

Mesmo uma pessoa gay assumida lida diariamente com interlocutores que ela não sabe se sabem ou não. É igualmente difícil adivinhar, no caso de cada interlocutor, se, sabendo, considerariam a informação importante. No nível mais básico, tampouco é inexplicável que alguém que queira um emprego, a guarda dos filhos ou direitos de visita, proteção contra violência, contra “terapia”, contra estereótipos distorcidos, contra o escrutínio insultuoso, contra a interpretação forçada de seu produto corporal, possa escolher deliberadamente entre ficar ou voltar para o armário em algum ou em todos os segmentos de sua vida (SEDGWICK, 2007, p.22).

A autora esboça sua incompreensão e indignação diante das coerções sociais que, pressionam o sujeito a sair ou ficar no armário. Isto explica as formas de controle repressivas da sociedade. No entanto, a observação participante me conduz para a reflexão de que a questão do armário não constitui um elemento de relevância para as “bichas” em Bacuriteua, e sim para àqueles que trabalham na coleta de caranguejo e/ou na pesca, os quais eu não consegui falar e que desconheço, e provavelmente, vivem nesse dilema. Portanto, a presença de práticas discursivas “homofóbicas” na localidade, mais precisamente na Pontinha, contribui para manutenção de um regime do armário. Embora isso me cause certa estranheza e inquietação, através das táticas praticadas no cotidiano por cada um dos gays compreendo que cada grupo (homossexuais e

heterossexuais) produzem suas subjetividades e práticas, por sua vez, esses opostos compõem a lógica cultural da vila. Minha intervenção, se assim posso denominar, se corporifica no presente texto, no qual exponho e reflito acerca da complexidade quanto ao gênero e à sexualidade no âmbito da comunidade de Bacuriteua, entretanto, as ações que conduzem para as transformações de tais relações devem ser operadas pelos agentes sociais desse lugar. Por isso, minha intenção não é de delegar culpados ou inocentes, mas, problematizar algo pré-estabelecido numa comunidade amazônica que não está aquém das relações globalizadas, ao invés disso, dialoga com as práticas discursivas de outros lugares como pôde ser verificado nos estudos citados, fazendo valer suas singularidades locais.

## À GUIA DE CONCLUSÃO

Nas linhas finais da presente dissertação reconstituo o motivo propulsor da pesquisa: a problematização de uma prática discursiva que afirmava a não existência de gays numa comunidade ribeirinha. A partir disso, iniciei minha trajetória cotejando as interfaces entre a antropologia, os estudos de gênero e os estudos culturais. Tarefa esta que não foi fácil, mas, que me despertou para um mundo amplo de perspectivas e reflexões. E, uma das grandes reflexões que esta pesquisa faz surgir por meio do conjunto de imagens complexas da vila de Bacuriteua, da Amazônia bragantina, cercada pelos manguezais de lama pastosa e mole por onde circula entre “os galhos de pau duro”, Ataíde, o ser assombroso, e as relações de gênero é justamente afirmar e confirmar a diversidade de culturas e, nestas, de práticas e de pessoas. Que as identidades com “s” são incontestáveis, mas, uma identidade universal, esta sim é passível de múltiplas contestações. Nas relações humanas, de pessoas e de gêneros:

A homossexualidade constitui, mais profundamente, uma declaração de guerra ao esquema substancialista que marcou o Ocidente: o Ser, Deus, O Estado, as Instituições, o Indivíduo – poderíamos prosseguir, à vontade, com uma lista de *substâncias* servindo de fundamento a todas as análises dominantes. Que queiramos ou não, que sejamos ou não conscientes, a ONTOLOGIA é o ponto de partida dessas análises. Em resumo, só o que é duradouro, estável, consistente, merece atenção. O INDIVÍDUO é seu último avatar. Ele é o Deus-Pai moderno, e a IDENTIDADE, seu modo de expressão (MAFFESOLI, 2007, p. 7).

Maffesoli reúne sob esta afirmativa as peças-chave que norteiam este trabalho, no qual, a premissa de uma ontologia do ser gay advém de um longo processo histórico operando com discursos legitimadores e dominantes nas relações de poder por àqueles citados pelo autor – Deus, Estado, Instituições – conjecturando, dessa forma, assimetrias pautadas numa identidade definidora. E, penso, ao final, o que é mais importante em toda esta discussão? Mais uma vez, Maffesoli me responde: “É a integridade do ser que está em questão na noção de homossocialidade”. É por esta integridade que os movimentos sociais reivindicam direitos e é, na movimentação política dos grupos LGBTs, assim como, no cotidiano da vila de Bacuriteua como demonstraram os dados da pesquisa que se torna perceptível as variedades identitárias de monas, viados, gays, bichas, frescos. Enfim, entender uma realidade complexa é pensar em políticas públicas. As pessoas estão “se dizendo” com o intuito de serem ouvidas na busca de seus direitos. Nesse turbilhão de identidades formam-se coalisões abertas:

Uma coalisão aberta, portanto, afirmaria identidades alternativamente instituídas e abandonadas, segundo as propostas em curso; tratar-se-á de uma assembleia que permita múltiplas convergências e divergências, sem obediência a um *telos* normativo e definidor (BUTLER, 1990, p. 37).

Essa concepção de coalisão aberta me faz lembrar o princípio de interseccionalidade em Brah, haja vista, que ambos os conceitos apontam para convergências/contingências de raça, classe, gênero, sexualidade. Isto significa dizer



que, por exemplo, os grupos LGBTs não lutam por uma “causa gay”, mas, englobam um universo variado de agentes que convergem entre si outros marcadores sociais (BRAH *apud* FACCHINI). O mesmo ocorre em Bacuriteua, onde observei dentre as “bichas” que convivi, um grupo miscigenado em

negras, brancas, pardas, com características indígenas, de classe baixa, com diversos modos de vivência da sexualidade (bissexual, ativo, passivo). Nessa direção, constatei a partir da sociabilidade gay que os sujeitos com práticas homoeróticas não estão invisibilizados na comunidade, pelo contrário, são grandes chamarizes de público, produzindo outras novas relações.

Por fim, ressalto a construção com meus interlocutores, por meio do processo dialógico, de uma relação peculiar, de confiança e amizade. Por certo, minha presença na comunidade, de início, desafiadora para mim e de desconfiança para eles transformou-se em um bem-querer de ambas as partes, de trocas afetivas resultantes de uma “razão sensível” ao longo da pesquisa. Nesta perspectiva, recordo as palavras de Maffesoli, proferidas em uma conferência<sup>52</sup> que acompanhei, no qual, o pensador desenvolvia a reflexão, de que, os “intelectuais” não devem conceber a sociedade como “ignorante”, ao ponto de indicar como deveriam ser ou viver. Portanto, o presente trabalho, afasta-se dessa pretensa intelectual e segue na direção de proposição para novos diálogos, tendo em vista, que a alteridade é essencial para a construção de relações menos engessadas e ríspidas, e sim, mais “humanas” entre as pessoas.

---

<sup>52</sup> Conferência Internacional “Pós-modernidade: a comunicação e alteridade no mundo digital”, realizada no dia 18 de setembro de 2012 em Belém (Pa).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALENCAR, Edna. “Gênero e trabalho nas sociedades pesqueiras”. In: *Povos das Águas. Realidade e perspectivas na Amazônia*. FURTADO, Lourdes; LEITÃO, Wilma; FIUZA DE MELLO, Alex de. (Orgs.). Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1993, pp. 63-81.
- ARAÚJO, A.F.; TEIXEIRA, M.C.S. *Gilbert Durand e a pedagogia do imaginário*. Letras de Hoje, Porto Alegre, v. 44, n. 4, p. 7-13, out./dez. 2009.
- BACHELARD, Gaston. *A água e os sonhos: ensaio sobre a imaginação da matéria*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- BAKHTIN, Mikhail Mikhailóvitch (V. N. Volochínov). *Marxismo e Filosofia da Linguagem*. 3ª ed. São Paulo: Editora Hucitec, 1986.
- \_\_\_\_\_. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*; Trad. de Yara Frateschi Vieira. 4ªed. São Paulo: Hucitec; Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1999.
- BENJAMIN, Walter. *O narrador*. In: Obras escolhidas. Magia e técnica, arte e política. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987, p. 197-221.
- BENTO, Berenice. *A reinvenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual*. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.
- BOHM, David. *A totalidade e a ordem implicada. Uma nova percepção da realidade*. São Paulo: Cultrix, 2007.
- BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade: Lembranças dos velhos*. 3ªed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: Feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1990, p. 15-60.
- CAMARGOS, Moacir Lopes de. *Sobressaltos: caminhando, cantando e dançando na f(r)esta da Parada do Orgulho Gay de São Paulo*. Campinas, SP: [s.n.], 2007. Disponível em: <[www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=vtls000410723](http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=vtls000410723)>, acessado em abril de 2011.
- CAMPOS, Ipojuca D. *André Tavares da Gama: História de Vida de um homem da natureza*. In: A História Agora – A Revista de História do Tempo Presente, vol. 10, 2010, p.520-540.
- CANCELA, C. D. ; SILVEIRA, F. A.; MACHADO, A. *Caminhos de uma pesquisa acerca da sexualidade em aldeias indígenas no Mato Grosso do Sul*. Revista de Antropologia, São Paulo, USP, 2010, v. 53 n° 1.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O Trabalho do Antropólogo*. São Paulo/Brasília: Editora da Unesp/Paralelo 15, 1998.

\_\_\_\_\_. *Caminhos da identidade: ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo*. São Paulo: Editora Unesp; Brasília: Paralelo 15, 2006.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: I. artes de fazer*; trad. Ephraim Alves. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

CHAUÍ, Marilena. *Convite à filosofia*. São Paulo: Ed. Ática, 2000.

CLASTRES, Pierre. “O arco e o cesto”. In: *A sociedade contra o estado*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.

COELHO, Maria do Carmo P. *As narrações da cultura indígena da Amazônia: lendas e histórias*. Tese de doutorado, PUC, São Paulo, 2003.

COSTA, Jurandir Freire. *A inocência e o vício: estudos sobre o homoerotismo*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1992.

DAMATTA, Roberto. *O que faz o brasil, Brasil?* Rio de Janeiro: Rocco, 1986.

DURAND, Gilbert. *As Estruturas Antropológicas do Imaginário: introdução à arquetipologia geral*. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

\_\_\_\_\_. *Situação atual do símbolo e da imagem*. In: *A fé do sapateiro*. Brasília: Editora da UnB, 1995, pp. 25-53.

\_\_\_\_\_. *Campos do Imaginário*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

\_\_\_\_\_. *O imaginário: ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem*. Trad. Renée Eve Levié. 4ªed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2010.

ELIADE, Mircea. *Mito do eterno retorno*. Trad. José A. Ceschin. São Paulo: Mercuryo, 1992.

\_\_\_\_\_. *Tratado de história das religiões*. Trad. Fernando Tomaz, Natália Nunes. 4ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

FACCHINI, Regina. *Entre umas e outras: mulheres, (homo) sexualidades e diferenças na cidade de São Paulo*. Tese de doutorado, Campinas, SP, 2008.

FAVRET-SAADA, Jeanne. *Ser afetado*. Trad. Paula Siqueira; Cadernos de campo, n. 13, 2005, p. 155-161.

FERNANDES, José G.S. *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, Paulo Rogers. *Os afectos mal-ditos: o indizível nas sociedades camponesas*. São Paulo: Editora Hucitec/Fapesp, 2008.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Trad. Roberto Machado. 28 ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

\_\_\_\_\_. *História da sexualidade I: A vontade de saber*; trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

\_\_\_\_\_. *Arqueologia do saber*; Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. 7 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

FRANÇA, Isadora Lins. *Consumindo lugares, consumindo nos lugares: homossexualidade, consumo e subjetividades na cidade de São Paulo*. Tese de doutorado, Campinas, SP, 2010.

FRY, Peter & MACRAE, Edward. *O que é Homossexualidade?* São Paulo: Editora Brasiliense, (Coleção Primeiros Passos), 1983.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GIDDENS, Anthony. *A transformação da intimidade: sexualidade, amor & erotismo nas sociedades modernas*; trad. de Magda Lopes. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1993.

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

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*; trad. Tomaz Tadeu da Silva, Guacira Lopes Louro. 10 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

HARTMANN, Luciana. *Comunidade narrativa de fronteira: a dinâmica da oralidade entre contadores e ouvintes na região pampeana*. Sociedade e Cultura, v.11, n.1, jan/jun. 2008, p. 61-69.

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. (Orgs.). *Gente, Ambiente e Pesquisa. Manejo transdisciplinar no manguezal*. Belém: UFPA/NUMA/MADAM, 2005, pp. 139-154.

JOLLES, André. *Formas Simples*. São Paulo: Cultrix, 1930.

KIMMEL, Michael S. *A produção simultânea de masculinidades hegemônicas e subalternas*. In: Horizontes Antropológicos/UFRGS. IFCH. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Porto Alegre: PPGAS, 1998, p. 103-118.

LOURO, Guacira Lopes. *Gênero, sexualidade e educação: Uma perspectiva pós-estruturalista*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

MACHADO, Denise. *Catadoras de caranguejo e saberes tradicionais na conservação de manguezais da Amazônia brasileira*. Revista Estudos Feministas, Florianópolis, 15(2): 240, 2007.

MAFFESOLI, Michel. *O poder dos espaços de representação*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, nº116, 1994.

\_\_\_\_\_. *A conquista do presente*. Natal (RN): Argos, 2001a.

\_\_\_\_\_. *O imaginário é uma realidade*. Revista FAMECOS, Porto Alegre, nº 15, 74-82, 2001b.

\_\_\_\_\_. *A sombra de Dioniso: contribuição a uma sociologia da orgia*; trad. Rogério de Almeida. 2ªed. São Paulo: Zouk, 2005.

\_\_\_\_\_. *Homossocialidade: da identidade às identificações*. Revista Bagoas: Estudos gays, gêneros e sexualidade. V. 1, n1, jul/dez. 2007, p. 1-10. Disponível em: <[http://www.cchla.ufrn.br/bagoas/v01n01art01\\_maffesoli.pdf](http://www.cchla.ufrn.br/bagoas/v01n01art01_maffesoli.pdf)>.

MANGUEL, Alberto. O espectador comum: a imagem como narrativa. In: *Lendo imagens: uma história de amor e ódio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, pp.15-33.

MALIGHETTI, Roberto. *Etnografia e trabalho de campo*. Caderno Pós Ciências Sociais. São Luís, v. 1, n. 1, jan./jul. 2004, pp. 109-122.

MARTIN, Emily. *A mulher no corpo: uma análise cultural da reprodução*. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.

MARTINS, Paulo Henrique. *A sociologia de Marcel Mauss: Dádiva, simbolismo e associação*. Revista Crítica de Ciências Sociais, 73, dezembro 2005, 45-66.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. Com uma introdução à obra de Marcel Mauss, de Claude Lévi-Strauss; trad. Lamberto Puccinelli. São Paulo: EPU, 1974.

MISKOLCI, Richard. *A Teoria Queer e a Sociologia: o desafio de uma analítica da normalização*. Sociologias, Porto Alegre, ano 11, nº 21, jan./jun. 2009, p. 150-182.

MORIN, Edgar. *Ciência com consciência*. 8ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

MOTTA-MAUÉS, Maria Angélica. *Pesca de homem/peixe de mulher(?): repensando gênero na literatura acadêmica sobre comunidades pesqueiras no Brasil*. Etnográfica, Vol. 3 (2), 1999, pp. 377-399.

OLIVEIRA, Maria O. E. *Vocabulário terminológico cultura da Amazônia paraense: com termos da área de Bragança*. V. 3, Belém: EDUFPA, 2005.

PADOVANI, Natália C. *No olho do furacão: conjugalidades homossexuais e o direito à visita íntima na Penitenciária Feminina da Capital*. Cadernos Pagu, vol.37, jul/dez, 2011, p. 185-218.

PEREIRA, José F. C. *Mitologia clássica e mitologia amazônica: um estudo comparativo aplicado às narrativas orais da vila de Ajuruteua, Pará*. Trabalho de Conclusão de Curso (Letras), UFPA, 2007.

PERES, Ariadne. *Estudo Antropológico de uma comunidade na abrangência da Reserva Extrativista Marinha Caeté-Taperaçu (Bragança-Pará-Brasil)*. Tese de Doutorado (Ciências Sociais). UFPA, Belém, 2011.

PROPP, Vladimir. *Morfologia do conto maravilhoso*. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 1984.

RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa*. São Paulo: Papyrus, 1994.

\_\_\_\_\_. *A memória, a história, o esquecimento*. Trad. Alain François (et al.). Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

ROCHA, A. L. C. da; ECKERT, C. *Os jogos da memória*. ILHA, Florianópolis, n.1, dez. 2000, p. 71-84.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Modernidade, Identidade e a Cultura de Fronteira*. In: *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. 7 ed. São Paulo: Cortez, 2000.

\_\_\_\_\_. *Um discurso sobre as ciências*. 5ª ed. São Paulo: Cortez, 2008.

SCOTT, Joan. *Gênero: uma categoria útil de análise histórica*, Educação e realidade. Porto Alegre, 16 (2), jul-dez, 1990, p. 71-98.

SEDGWICK, Eve Kosofski. *A epistemologia do armário*. In: MISKOLCI, Richard, SIMÕES, Júlio & SEDGWICK, Eve. *Dossiê Sexualidades Disparatadas*. Cadernos Pagu. n. 28, Campinas, jan/jul. 2007, p.9-63.

SEVERINO, Antônio Joaquim. *O uno e o múltiplo: o sentido antropológico do interdisciplinar*. In: BIANCHETTI, Lucídio & JANTSCH, Ari Paulo (orgs). *Interdisciplinaridade: para além da filosofia do sujeito*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

SILVEIRA, Flávio A. *A paisagem como fenômeno complexo, reflexões sobre um tema interdisciplinar*. In: CANCELA, Cristina D. & SILVEIRA, Flávio A. (org.). *Paisagem e cultura: dinâmica do patrimônio e da memória na atualidade*. Belém: EDUFPA, 2009, pp.71-83.

\_\_\_\_\_. *As paisagens fantásticas e o barroquismo das imagens. Estudo da memória coletiva dos contadores de causos da região missioneira do Rio Grande do Sul*. Tese de Doutorado (Antropologia Social). UFRGS, 2004.

- SIMMEL, Georg. *Sociologia*. Org. Evaristo de Moraes Filho. São Paulo: Ática, 1983.
- SIMÕES, Maria do Socorro. *Lendas e mitos da Amazônia*. Revista Litteris Literatura, n. 5, julho, 2010.
- SIMÕES, Júlio A.; FRANÇA, Isadora L. Do gueto ao mercado. In: GREEN, James N.; TRINDADE, Ronaldo. *Homossexualismo em São Paulo e outros escritos*. São Paulo: Unesp, 2005, pp. 309-336.
- SOARES, Lenin Campos. *Homoerotismo e homossexualismo, a historicidade de um conceito*. In: Artciencia.com, ano 3, nº 7, março 2008. Disponível em: <[www.artciencia.com/index.php/artciencia/article/view/243](http://www.artciencia.com/index.php/artciencia/article/view/243)>.
- THOMPSON, John B. *Ideologia e cultura moderna: teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.
- TUAN, Yi-Fu. *Paisagens do medo*. São Paulo: Ed. UNESP, 2005.
- VANDENBERGHE, Frédéric. *As sociologias de Georg Simmel*; trad. Marcos Roberto F. Peres. Bauru, SP: Edusc; Belém: EDUFPA, 2005.
- VELHO, Gilberto. *Projeto e Metamorfose*. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1994.
- VERGER, Pierre. *Roger Bastide*. In: Verger-Bastide: dimensões de uma amizade. Trad. Rejane Janowitz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002, pp.255-257.
- WOORTMANN, Ellen. *Da complementaridade à dependência: a mulher e o ambiente em comunidades "pesqueiras" do Nordeste*. Brasília: Série Antropologia, nº111, 35p, 1991.