



'Cria(da)s', 'Casadas'
"Meninas", "circulação" e "entrega" em Breves (Marajó)



Belém - Pará - Amazônia
2022



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA E
ANTROPOLOGIA

AVELINA OLIVEIRA DE CASTRO

‘Cria(da)s’, ‘Casadas’
“Meninas”, “circulação” e “entrega” em Breves (Marajó)

BELÉM-PARÁ-AMAZÔNIA
2022

AVELINA OLIVEIRA DE CASTRO

‘Cria(da)s’, ‘Casadas’
“Meninas”, “circulação” e “entrega” em Breves (Marajó)

Tese apresentada como requisito para a obtenção do título de doutora em Antropologia, no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA), área de concentração em Antropologia, da Universidade Federal do Pará.

Linha de pesquisa: Gênero, geração e relações etnicorraciais.

Orientadora: Profa. Dra. Maria Angelica Motta-Maués

Co-orientadora: Telma Amaral Gonçalves

Belém-Pará-Amazônia

2022

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBDSistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Pará

Gerada automaticamente pelo módulo Ficat, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

C355c Castro, Avelina Oliveira de.
'Cria(da)s', 'Casadas' : "meninas", "circulação" e "entrega", em Breves (Marajó) / Avelina Oliveira de Castro. —2022.
249 f. : il. color.

Orientador(a): Prof^a. Dra. Maria Angelica Motta-maués
Coorientação: Prof^a. Dra. Telma Amaral Gonçalves Tese
(Doutorado) - Universidade Federal do Pará,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-
Graduação em Sociologia e Antropologia, Belém, 2022.

1. Meninas. 2. Crias de Família. 3. Casamento. 4.
Circulação. 5. Colonialidade. I. Título.

CDD 301

‘Cria(da)s’, ‘Casadas’
“Meninas”, “circulação” e “entrega” em Breves (Marajó)

AVELINA OLIVEIRA DE CASTRO

Banca Examinadora de Tese

Profa. Dra. Maria Angelica Motta-Maués

Orientadora

Profa. Dra. Telma Amaral

Co-orientadora

Profa. Dra. Ana Lúcia Nauar Pantoja

Examinadora externa

Profa. Dra. Rosaly de Seixas Brito

Examinadora externa

Prof. Dra. Edna Maria Ramos de Castro

Examinadora interna

Profa. Dra. Luísa Maria Silva Dantas

Examinadora interna

Prof. Dra. Voyner Ravena Cañete

Examinadora interna (suplente)

Profa. Dra. Danila Gentil Rodriguez Cal

Examinadora externa (suplente)

Belém, Pará, Amazônia, 30 de maio de 2022.

Aos meus pais, Enoia e Eurico, referenciais de vida; à minha filha e amor maior, Júlia; e a todas as adolescentes e mulheres que foram minhas interlocutoras e emprestaram as histórias de suas vivências para dar vida à construção deste estudo

Agradecimentos

Considero o agradecimento um gesto importante na vida, seja para se declarar afetos e a importância que as pessoas têm em nossa caminhada, seja como uma forma de retribuir às muitas dádivas que recebemos ao longo do caminho, sobretudo quando se fecha um ciclo, como este que estou encerrando com a finalização deste estudo. E a manifestação do agradecimento se torna ainda mais importante nesse período de pandemia de Covid-19, que nos atravessou a todos, trazendo medos e inseguranças, além da dor da perda de pessoas queridas, o que tornou a realização e conclusão desta tese ainda mais difícil.

Foram seis anos de estudos – atravessados pela pandemia e as adversidades da vida –, mas foi também um período de muitos aprendizados, alegrias e satisfação em ter tido a oportunidade de fazer uma imersão em “minha ilha”, Breves (Marajó) e, da forma como foi possível, conhecer e conviver com pessoas que, em outras circunstâncias, talvez, não fosse possível essa troca que, para mim, tem uma importância que vai muito além do regimento acadêmico. A minha gratidão a todas essas pessoas é imensurável!

Agradeço, primeiramente, a Deus, pela força e por ter me guiado e me conduzido nessa caminhada, com muitos obstáculos, mas também de muitas dádivas, que me trouxe até aqui. Minha fé só aumentou nesse percurso.

Um agradecimento especial à todas as adolescentes que me receberam em suas casas, me acolheram, junto com suas famílias, e me permitiram o convívio, a observação e a escuta de suas vivências. Foram essas “meninas” que deram vida – e alma – a este trabalho, me emocionando com suas histórias, em diversos momentos. Minha gratidão a essas meninas e mulheres é enorme. E se estende também a todos os demais interlocutores, que contribuíram de alguma forma para a materialização do sonho de fazer essa tese.

Aos meus pais, Enoia e Eurico, que são meus maiores referenciais de vida e a razão principal de eu ter chegado até aqui. Sou muito grata por ter tido a sorte de ser filha dessas duas pessoas que me repassaram tantos ensinamentos importantes de vida e amor, e que me estimularam também o gosto pelos estudos. Esse mundo é mais bonito e a caminhada é, sem dúvida, mais segura, tendo vocês por perto.

À minha filha, Júlia, meu amor maior e minha fonte de inspiração em minhas pesquisas, minha “adolescente” de sempre, companheira, com quem tenho bons debates e por quem eu me esforço para ser uma pessoa melhor. Agradeço muito por ela ter passado, junto comigo, todas as dificuldades desse período de doutorado e de pandemia.

Aos meus irmãos, Marizete, Petronio, Evaldo e Emerson, e minha “cunhada-irmã”, Fernanda, por dividirem comigo a mesma família e fazerem parte de minha caminhada, ainda que nem sempre estejamos tão perto e presentes, fisicamente, sobretudo pelo tempo roubado nesse processo de escrita de uma tese.

Um agradecimento mais que especial à minha orientadora Maria Angelica Motta-Maués, uma ‘mãe’ que a academia – e a vida – me deu e que também é uma espécie de “co-autora” desta tese e que segurou a minha mão durante toda esta caminhada, sempre acreditando em mim, permitindo e orientando o meu vôo. Sou, imensamente, grata a Deus e ao Glorioso São Benedito, de quem ela é tão devota, pelo nosso encontro – que aconteceu, primeiramente, por meio de seus estudos sobre “crias de família”, com os quais tive contato e que foram meus referenciais ainda no mestrado – e que depois se tornou presencial, e a minha admiração só aumentou. Foram muitos cafés de orientação deliciosos, cheios de amor e aprendizados – que estão para além da academia, se estendendo para a vida – e que me conduziram até aqui, de forma tão doce, por essa “Diva da Antropologia”.

À minha co-orientadora, Telma Amaral, que participou de minha banca de qualificação, com o rigor e a elegância que a caracterizam e, mais tarde, aceitou a difícil tarefa de co-orientar uma tese na sua etapa final de escrita. Agradeço o acolhimento, a escuta atenta e as boas orientações de leitura e reflexões que me desafiaram e me conduziram a buscar sempre mais conhecimento. Que felicidade a minha ter uma antropóloga tão sensível e competente me orientando nesse percurso!

A todas as minhas professoras e professores do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA), pelos ensinamentos, reflexões, referenciais bibliográficos e carinho com que partilharam seus conhecimentos em sala de aula. E em nome do antropólogo e professor Heraldo Maués quero agradecer a minha introdução intelectual no campo da Antropologia, pois foi a partir de suas aulas de Teoria Antropológica, no Laboratório de Antropologia Arthur Napoleão Figueiredo (Laanf) que eu tive os primeiros contatos com os autores clássicos dessa importante

área do conhecimento, que se tornou, para mim, uma paixão e mudou o meu olhar em relação ao mundo.

Aos meus colegas, de caminhada doutoral, da turma de 2016, do PPGSA, Shirley, Gisele, Cristiano, Silvio, Carla, João, Zé Maria, Marcelo, Margareth, Michel e Andreici, pela parceria e trocas de informações, leituras, ideias e sentimentos que reverberam ao longo de todo esse processo.

Ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA) pela acolhida de minha pesquisa e por ter me permitido a realização dessa pós-graduação, que também é um sonho.

Aos servidores atenciosos e carinhosos da secretaria do PPGSA, Rosângela e Edileuza, e ao querido e saudoso Paulo (*in memoriam*) – que partiu durante o meu percurso doutoral – por nunca terem medido esforços para ajudar em todas as questões burocráticas da vida acadêmica que estavam alcance deles.

Aos meus ‘hospedeiros’ em Breves, Carlos & Francimara, e Dynny, que, com muita generosidade, abriram as portas das suas casas – e me acolheram em suas famílias – para me recepcionar em todos os períodos em que precisei conviver e fazer as minhas observações de campo, naquela cidade marajoara, pela qual tenho um enorme carinho. E mais que isso: abriram os seus corações e se tornaram amigos queridos, que eu levarei para a vida toda. Sem eles, esse estudo não teria sido possível.

À minha amiga-irmã Shirley Penaforte, que trilhou esse caminho acadêmico comigo, na mesma turma, também segurando a minha mão. Minha gratidão à ela é enorme, não só por dividir comigo todas as “dores e delícias” desse momento, mas também pela caminhada de amizade que já atravessa mais de duas décadas e que, espero, siga ao infinito e além porque é muita sorte ter alguém como ela por perto.

Aos meus amigos “saborosos”, da estrada da vida e com quem divido a atividade de docência superior, Nelson, Tatiana, Danuta, Flávio, Gisele, Jorge, Robson, Heverton e Loanda. A vida é mais leve, com eles por perto, trocando estudos, leituras, mas também risadas e passeios deliciosos.

Aos meus fisioterapeutas e educadores físicos do Centro de Pilates, Camila, Vanessa e Brunno, que com seus conhecimentos e exercícios que estimulam não só o corpo, mas a mente e a alma, e possibilitaram que a minha caminhada fosse mais saudável e com maior bem estar.

Ao meu professor de yoga, Rogério Chimionato, pela acolhida e por me permitir momentos de meditação e silêncio, importantes para manter a mente bem para conseguir fechar esse ciclo.

Ao meu psicólogo Arthur pelo carinhoso acolhimento e por ter me ajudado a manter a minha saúde mental boa, em especial nessa reta final, e por ter me ajudado a “destravar” a mente durante o percurso.

À minha equipe de trabalho e amigos queridos, de todos os dias, do Portal Cultura, Camila, Lourival, Julianna, Denys, Soraya, Fabrício, Thamires, Mateus, Vanessa e à diretora Larissa e ao coordenador Reinaldo, por todo o carinho e compreensão comigo durante esse momento de estudos.

Às queridas com quem trabalho, diretamente, no projeto Telessaúde, Socorro Castelo Branco e Nayara Faro, pela compreensão comigo na reta final do período de doutoramento.

À Julianna Fernandes, *designer* maravilhosa e amiga, pela capa¹ linda que fez para esta tese e que conseguiu colocar em sua arte toda a emoção que está presente neste estudo.

Aos meus queridos Max, da xerox do PPGSA e Edivan, da xerox do Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Cultura e Amazônia (PPGCOM) pelas muitas ajudas que me deram com seus excelentes trabalhos.

E ao Lennon, meu amor (e “filho”) de patas, por ser meu ‘companheirinho’ em todos os momentos, nos últimos quase seis anos e, em especial, no período de escrita da tese, em que ele sempre esteve comigo, ao lado de minha escrivaninha, até nas madrugadas.

Muito obrigada!

¹ Importante informar que a foto central da capa é da autora desta tese e, por essa razão, o seu rosto e o de seu irmão caçula (que aparece com ela na foto) estão à mostra. Todas as imagens das interlocutoras e interlocutores, por questões éticas, foram preservadas neste trabalho.

Estamos nos movendo em um tempo de encruzilhadas, de vermos umas às outras na diferença colonial construindo uma nova sujeita de uma nova geopolítica feminista de saber e amar.

María Lugones

“Rumo a um feminismo decolonial”, 2019

RESUMO

A presente tese identifica e interpreta, antropológicamente, narrativas e vivências de “circulação” e de “entrega” de adolescentes do gênero feminino, acerca da sexualidade, construídas no cotidiano, no município de Breves, no Marajó. Trata-se de uma etnografia que foi realizada entre os anos de 2016 e 2020, na sede do referido município, utilizando como metodologia, a observação direta e participante. A pesquisa contemplou como interlocutores principais 36 pessoas, sendo 26 mulheres e 10 homens, além de ter ouvido em dinâmicas de rodas de conversa outros 26 adolescentes – 15 meninas e 11 meninos – e mais 18 crianças de escolas públicas de ensino do município, além de diversos moradores com os quais houve convivência, observações e escuta ao longo dos períodos de realização da pesquisa de campo no local. A partir de referenciais teóricos do feminismo e dos estudos de colonialidade foi observado e analisado dentro do processo de circulação, alargado nesta tese, o movimento de entrega, não só de “crias de família”, como também o de entrega das adolescentes para o casamento. Os dois movimentos – e rituais – de entrega possibilitam visualizar relações atravessadas por reflexos da colonização brasileira, observados, tanto em uma espécie de “cultura da escravidão”, como também por relações de colonialidade, em todas as suas dimensões, assim como de gênero, uma vez que essas dinâmicas são, predominantemente, com as meninas, em um processo que as objetifica, mas no qual também se observa ações delas no sentido do enfrentamento e resistência às opressões vividas.

Palavras-chave: Meninas, Crias de Família, Casamento, Circulação, Colonialidade, Marajó.

ABSTRACT

The presented thesis identifies and reads, anthropologically, narratives and livings of "circulation" and "deliver" of female adolescents, around sexuality, built in the day-to-day, in Breves town, in Marajó. Its an ethnography that has been realized between the years of 2016 and 2020, in the refered town, using as methodology, the direct and participant observation. The research contemplated as main interlocutors 36 people being 26 women and 10 men, besides listening dynamics in conversation wheel another 26 adolescents – 15 girls and 11 boys – and another 18 children from public schools and also a number of residents with whom there has been coliving, observation and listening throughout the period of realization of the research in the field. Through theoretical references from feminism and studies of coloniality it has been observed and analyzed inside the process of circulation, enlarged in this thesis, the movement of deliver, not only of "crias de família" but also the deliver of teenage girls to the marital purposes. Both movements – and rituals – of delivery possibilitate visualizing relationships crossed by reflexes of Brazilian colonization, observed, in a type of "enslavery culture", but also by relationships of coloniality in all of its dimensions, such as genre, once these dynamics are, mainly, with girls, in a process that objetifies them, but in which also can be observed their actions in the sense of confrontation and resistance to the lived opressions.

Keywords: Girls, Crias de família, Wedding, Circulation, Coloniality, Marajó.

RÉSUMÉ

Cette thèse identifie et interprète, anthropologiquement, les récits et les expériences de "circulation" et de "livraison" des adolescentes, sur la sexualité, construits dans la vie quotidienne, dans la municipalité de Breves, à Marajó. Il s'agit d'une ethnographie qui a été réalisée entre 2016 et 2020, au siège de ladite commune, en utilisant l'observation directe et participante comme méthodologie. La recherche a inclus 36 personnes comme interlocuteurs principaux, 26 femmes et 10 hommes, en plus d'avoir entendu 26 autres adolescents - 15 filles et 11 garçons - et 18 enfants des écoles publiques de la municipalité dans des cercles de conversation, en plus de plusieurs résidents avec qui il y a eu cohabitation, observation et écoute tout au long des périodes de réalisation de l'enquête de terrain sur le lieu. Sur la base des références théoriques des études sur le féminisme et la colonialité, il a été observé et analysé dans le processus de circulation, prolongé dans cette thèse, le mouvement de livraison, non seulement des «enfants de la famille», mais aussi la livraison des adolescents pour le mariage . Les deux mouvements – et rituels – de reddition permettent de visualiser des relations traversées par des reflets de la colonisation brésilienne, observées, tant dans une sorte de « culture esclavagiste », que par des relations de colonialité, dans toutes ses dimensions, ainsi que de genre. , puisque ces dynamiques sont, majoritairement, avec les filles, dans un processus qui les objective, mais dans lequel leurs actions sont également observées dans le sens d'affronter et de résister aux oppressions vécues.

Mots-clés: Filles, Jeune Famille, Mariage, Circulation, Colonialité, Marajó.

LISTA DE FIGURAS

- Figura 1 – Dom Azcona faz denúncia na CPI da Pedofilia da Alepa**
- Figura 2 – Estudantes da Escola Gerson Peres durante o horário de intervalo**
- Figura 3 – Fachada do Creas de Breves**
- Figura 4 – Mapa de Breves do início do século XX**
- Figura 5 – Mapa do Arquipélago do Marajó**
- Figura 6 – Mapa atual de Breves**
- Figura 7 – Imagem da orla de Breves**
- Figura 8 – Mapa da Cidade Nova 1 e 2, cortada pela rua Lourenço Borges**
- Figura 9 – Capa do livro “Revivendo nossa história”**
- Figura 10 – Capa do capítulo do livro sobre a Cidade Nova**
- Figura 11 – Rua Lourenço Borges sem asfalto**
- Figura 12 – Crianças brincam no canal**
- Figura 13 – Crianças brincam próximo a varal de roupas**
- Figura 14 – Carro-pipa da prefeitura distribui água nos bairros**
- Figura 15 – Banner da Rádio Santana**
- Figura 16 – Procissão de Santo Antônio, em Breves**
- Figura 17 – Página do Instagram**
- Figura 18 – Fachada da Escola Estadual de Ensino Médio Prof. Gerson Peres**
- Figura 19: Adolescentes que participaram das rodas de conversa, no horário de intervalo das aulas**
- Figura 20 – Catamarã (lança) da empresa Bom Jesus usada para ir e vir de Breves**
- Figura 21 – Mercantil de venda de açaí e motos circulando pela cidade**
- Figura 22 – Mototaxista que trabalha em Breves**
- Figura 23 – Imagem de N. Sra. Sant’ana**
- Figura 24 – Igreja Matriz de Nossa Senhora Sant’ana**
- Figura 25 – Reportagem sobre o caso Sefer**
- Figura 26 – Reportagem sobre o discurso de defesa do deputado Luiz Sefer**
- Figura 27 – Praça do Operário, à noite, repleta de jovens**
- Figura 28 – Crianças brincam, à noite, nos brinquedos da Praça do Operário**
- Figura 29 – Adolescentes fazendo “selfie” na praça da “beira”**
- Figura 30 – Crianças desenhando a sua realidade**

Figura 31 – Desenho feito por João

Figura 32 – Rua do bairro Cidade Nova 2, onde moram pessoas das camadas pobres

Figura 33 – Avenida Rio Branco

Figura 34 – Luana estudando

Figura 35 – Eu quando fui “cria de família” (com meu irmão caçula)

Figura 36 – Maria da Graça enfrentou a violência doméstica em seu casamento

Figura 37 – Fabíola foi entregue para ser cria de família e para casar

Figura 38 – Bianca segue firme no trabalho na igreja e nas vendas *online*

Figura 39 – Moradores da Cidade Nova 2 conversam nas embarcações

Figura 40 – Crianças brincam nas águas da Cidade Nova 2

Figura 41 – Adolescentes brincam no canal da Cidade Nova 2

Figura 42 – Fátima estendendo roupas

Figura 43 – Fátima nos afazeres domésticos de adolescente casada

Figura 44 – Jaqueline constituiu casamento após várias fugas

LISTA DE QUADROS

Quadro 1: Demonstrativo com as(os) principais interlocutoras(es)

SUMÁRIO

Dedicatória.....	6
Agradecimentos.....	7
Epígrafe.....	11
Resumo.....	12
Lista de Figuras.....	15
Lista de Quadros.....	16
Sumário.....	17
Uma pauta da vida: falando de sexualidade de adolescentes à guisa de introdução.....	19
CAPÍTULO 1 – Tecendo o referencial teórico.....	30
1.1 - Sexualidades de ontem: meu encontro com o tema.....	30
1.2 - Percorrendo os caminhos: da ideia de infância e adolescência.....	36
1.3 - Sexualidades e gênero: estudos que norteiam esta pesquisa.....	43
1.4 - O debate sobre sexualidade e gênero na Antropologia.....	50
1.5 - Pensando o amor, namoros e enlaces.....	60
1.6 - Sobre uma “Cultura da escravidão” e relações de colonialidade.....	70
1.7 - Colonialidade e gênero: um feminismo decolonial em análise.....	75
1.8 - Pensando sobre o título.....	81
CAPÍTULO 2 – O lugar e as relações de colonialidade.....	86
2.1 - Reflexões sobre a etnografia construída em “minha ilha”	86
2.2 - “Minha ilha”: o Arquipélago do Marajó e sua colonização.....	91
2.3 - O lugar da circulação e a circulação do lugar.....	100
2.4 - Os rios e o sentimento de “povo marajoara”	110
2.5 - As relações de colonialidade Brasil-Amazônia e Belém-Breves.....	116
2.6 - A chegada em “minha ilha”	127
CAPÍTULO 3 – As crias: circulação e rituais de ‘entrega’.....	135
3.1 - “Criias” marajoaras e relações de colonialidade.....	135
3.2 - Meu primeiro contato com as “crias” pelos jornais impressos.....	138
3.3 - Entre desenhos e vivências: a circulação marajoara.....	142

3.4 - Os rituais de “entrega” das “crias” e dos “casamentos”	149
3.5 - As “crias marajoaras” que vem dos rios e da ilha.....	154
3.6 - Crias e mais crias... dos rios e de outros lugares.....	161
3.7 - Quando eu fui “cria”	168
CAPÍTULO 4 – Casamentos: gênero e resistências.....	177
4.1 - Casando em Breves: entre “meninas” & “meninos”, entre famílias.....	177
4.2 - Vivências que se entrecruzam: circulação e entrega.....	184
4.3 - Entregas para casamentos e resistência às opressões.....	203
4.4 - Entregas e mais entregas para “casamentos”	211
4.5 - De geração em geração: histórias de circulação e de entrega.....	223
5 – “Circulação” e “entrega”: tecendo algumas (finais) observações.....	232
Referências.....	240

Uma pauta da vida: falando de sexualidade de adolescentes à guisa de introdução

Que nada nos limite. Que nada nos defina. Que nada nos sujeite. Que a liberdade seja a nossa própria substância.

Simone de Beauvoir²

O tema abordado na presente tese é a sexualidade de adolescentes (e por vezes, crianças) exercitada em vivências de circulação que estão relacionadas à cultura da escravidão (MOTTA-MAUÉS, 1997) e a relações de colonialidade (QUIJANO, 2005; GUERRERO ARIAS, 2010; LUGONES, 2014), entre outros) e, portanto, de servidão, objetificação e de assujeitamento de corpos, em especial os de meninas, para as quais a pesquisa está voltada, por meio de uma perspectiva de gênero, que possibilita refletir também sobre relações de poder – e resistência – presentes nas vivências das adolescentes³. A análise observa vivências cotidianas, como a circulação de adolescentes – e por vezes, crianças – em situação de “crias de família” (MOTTA-MAUÉS, 2004, 2004b, 2006, 2009, 2012, 2021; CASTRO, 2014); e também nas suas relações de namoro, que resultam em casamentos realizados de maneira informal, segundo as observações de campo, sem a formalização jurídico-cristã dos rituais religiosos e nem mesmo civis. Mas são pensados, referidos como casamentos.

Nas duas situações vivenciadas, observadas e analisadas nesta tese, ocorrem rituais de “entrega” das meninas⁴, seja para as famílias para onde elas vão

² Escritora, filósofa e teórica feminista francesa e um dos referenciais teóricos deste estudo, que traz em todas as aberturas de capítulos epígrafes com teóricas feministas. A inserção das mesmas segue a linha cronológica de meu encontro com as autoras e da construção desta tese.

³ Em função da maioria das interlocutoras desta tese serem adolescentes as imagens de seus rostos foram preservadas e, por questões éticas, isso se estendeu a todas as interlocutoras. Nesse sentido, é importante informar que a foto que aparece de forma central na capa desta tese é da autora, quando era adolescente e, por essa razão, o seu rosto e o de seu irmão caçula (que está com ela na foto) está à mostra. Além disso, vale destacar também que todas as interlocutoras tiveram as identidades preservadas e para isso foram usados pseudônimos para a identificação das mesmas nos relatos de suas histórias.

⁴ O termo “meninas” é usado ao longo deste estudo porque é como as interlocutoras e os interlocutores se referem às adolescentes, uma vez que o termo “adolescente” não foi observado em uso pelas pessoas observadas e entrevistadas. Vale ressaltar que o uso de “meninas” não possui um sentido de “infantilização” das mesmas, mas seu uso foi observado como uma espécie de

morar e serem criadas, com o intuito de estudar, em troca de serviços domésticos, que são as chamadas “crias” (também ditas “crias de casa de família”), ou seja, para os seus futuros maridos, com quem formarão uma união reconhecida, localmente, como casamento – mesmo que seja feito de maneira informal, sem os rituais religioso e/ou civil – no município de Breves, no Marajó. Os detalhamentos desses rituais de entrega são apresentados no capítulo 3 desta tese.

Orientada por um olhar antropológico, a pesquisa contemplou 36 interlocutores principais, sendo 26 mulheres e 10 homens, grupo com o qual tive convivência e observação mais próxima. Além disso, 26 adolescentes participaram de rodas de conversa – 15 meninas e 11 meninos – e mais 18 crianças, que também tiveram participação na pesquisa, no momento inicial, em atividades com desenhos, sendo 09 de cada gênero. As interações com o grupo principal de interlocutores foi, quase que na totalidade, nos bairros Cidade Nova 1 e Cidade Nova 2, na periferia de Breves, que são comunidades de extensão uma da outra, conforme é mostrado no capítulo 2.

Quadro 1: Demonstrativo com as(os) principais interlocutoras(es)⁵

NOME	IDADE	ESTADO CIVIL	OCUPAÇÃO PRINCIPAL
Luíza	16	Solteira	Estudante
Rosiane	17	Solteira	Estudante
Pablo	n/i	Casado	Psicólogo do CRAS/Breves
Dione	n/i	Casada	Antropóloga marajoara
Josiane	21	Casada	Dona-de-casa
Dynny	n/i	Solteira	Professora
Irmã Malu	n/i	Solteira	Freira
Paula	16	Solteira	Estudante
Carlos	n/i	Casado	Servidor público federal
Marcela	n/i	Casada	Pedagoga
Marcelo	n/i	Casado	Pedagogo
João	8	Solteiro	Estudante
Luana	17	Solteira	Estudante

‘generalização’ ou de um certo desleixo em nominá-las. Entretanto, a maioria das vezes elas são referenciadas por seus nomes.

⁵ As informações deste quadro foram levantadas entre os anos de 2016 e 2020 e, em função da passagem do tempo e do curso da vida, as idades já estão com variações. O mesmo pode ter ocorrido com as informações de estado civil, uma vez que algumas delas estavam namorando e com desejo de casar. Além disso, pode ter ocorrido também separações de casais, visto que houve um decurso de tempo de dois anos desde a conclusão dos levantamentos dos dados.

Cláudia	n/i	Casada	Dona-de-casa
Mário	16	Solteiro	Estudante
Fabíola	29	Casada	Diarista
Maria da Graça	37	Casada	Dona-de-casa
Inara	21	Solteira	Dona-de-casa
Avelina	49	Solteira	Antropóloga/Jornalista
Júlio	39	Casado	Mototaxista
Sebastião	30	Casado	Ajudante de carpinteiro
Bianca	22	Solteira	Estudante
Enderson	24	Solteiro	Estudante
Rosilene	20	Solteira	Dona-de-casa
Luciano	24	Solteiro	Serralheiro
Franciele	16	Casada	Dona-de-casa
Manuela	18	Casada	Dona-de-casa
Ana Maria	15	Solteira	Estudante
Maria das Dores	n/i	Casada	Dona-de-casa
Fátima	19	Casada	Dona-de-casa
Cleide	17	Casada	Dona-de-casa
Clara	21	Solteira	Dona-de-casa
Clarice	38	Casada	Dona-de-casa
Raimundo	n/i	Casado	Mototaxista
Maria da Consolação	47	Casada	Dona-de-casa
Jaqueline	12	Casada	Dona-de-casa

Fonte: Arquivos e cadernos de campo da autora.

Importante destacar também que a pesquisa de campo se deu entre os anos de 2016 e 2020, mas parte do processo de levantamentos bibliográficos, sobretudo pós-qualificação da tese, realizada em 2019, assim como a escrita deste texto final se deu no período de vigência da pandemia de Covid-19, desde o seu início difícil – ainda sem perspectiva de uma vacina – e transcurso da mesma, que nos confinou, por vários períodos em nossas casas, cercados de medos e incertezas, reflexos esses que continuam a se espalhar até os dias presentes, mesmo já tendo cobertura vacinal, com muitos registros anunciados pela mídia, em saúde mental.

Dito isso e para explicar melhor a quem me lê o tema e seus múltiplos olhares de análise, narrarei, aqui, o percurso feito por mim com essa questão que tenho chamado de “tema de vida”, pois desde a minha prática profissional, como jornalista e exercendo a função de repórter em jornais impressos de grande circulação, em Belém, sempre foquei minhas atenções em reportagens sobre esse tema.

Ao mudar o meu percurso profissional de redação jornalística para o campo acadêmico também trouxe comigo esse tema, que foi trabalhado, inicialmente, por mim no mestrado⁶, quando analisei os discursos dos jornais O Liberal e Diário do Pará sobre casos de violência sexual contra crianças e adolescentes. E agora, no doutorado, dei seguimento aos meus estudos sobre o tema, desta feita de forma mais aprofundada, realizando uma etnografia sobre vivências de sexualidade de adolescentes marajoaras, não mais restrita às situações de violência – embora elas também estejam presentes – mas também em relações de namoro e de exercício e construção de afetos (AMARAL GONÇALVES, 2011; LAGO, 2002; PANTOJA, 2007; MACHADO, 2014).

Nesse sentido, percebendo a pertinência e a necessidade de se investigar mais a fundo as vivências das adolescentes, no âmbito das suas diversas expressões de sexualidades, numa perspectiva de gênero, dialoguei com esses e outros estudos e pesquisas citados nesta tese para buscar responder a muitas indagações que me acompanharam ao longo de toda a minha pesquisa (desde o mestrado). Nesse sentido, busquei saber como é a vida cotidiana das adolescentes, em Breves? O que sonham e almejam para as suas vidas? O que pensam sobre sexualidade? O que pensam as mães e pais dessas adolescentes sobre as vivências em torno da sexualidade? Ou será que tudo se resume a questão da exploração sexual de crianças e adolescentes, que ficaram conhecidas, midiaticamente, como “balseiras” e que isso seria uma espécie de ‘sina’ das adolescentes do município? E mais do que todas essas perguntas, a indagação maior de todas e que vem a ser a minha questão-problema: em um município como Breves, no Marajó, marcado pelo estigma da exploração sexual de suas crianças e adolescentes, conhecidas midiaticamente e popularmente como “balseiras”, como se dão as diversas vivências e discursos, em especial relativos ao corpo das adolescentes, em torno da sexualidade?

Para refletir sobre todas essas indagações, no primeiro capítulo faço um apanhado da história da construção da ideia de infância (que aparece na pesquisa,

⁶ Dissertação de mestrado, que teve como título “Crianças do abuso na Amazônia: os (ab)usos discursivos da imprensa paraense na cobertura de casos de violência sexual contra crianças e adolescentes” (CASTRO, 2014), na qual foi analisada, ainda que de forma limitada, a questão do abuso sexual de crianças e adolescentes, por meio de discursos jornalísticos. Foi defendida pela autora, em março de 2014, no Programa de Pós-Graduação Comunicação, Cultura e Amazônia (PPGCOM) da Universidade Federal do Pará (UFPA), orientada pela Profa. Dra. Netília Silva dos Anjos Seixas.

embora não seja o seu foco) e adolescência (ARIÈS, 2011), além de apresentar as diversas ideias de sexualidade, na visão de autores e autoras, como Foucault (2011), Giddens (1993), Machado (2014), Heilborn (2006), entre outros autores.

É aqui também que teço uma espécie de diálogo com estudos que abordam a questão da sexualidade e teóricas do feminismo, como Beauvoir (2016) e Butler (2003), que foram importantes para as discussões em torno da desigualdade de poder e de direitos entre homens e mulheres, mas amplio e avanço, ao longo da tese, para considerar teóricas do feminismo decolonial, como Maria Lugones, no sentido de pensar esse feminismo e essas relações de desigualdade e opressão femininas numa perspectiva que pense as questões de gênero, mas também, as interseccionalidades de raça, classe social, sexualidade e as relações de colonialidade, que atravessam essas dinâmicas do feminismo, pensando a realidade histórica de colonização nos países da América do Sul e América Latina, onde o Brasil está inserido, mesmo não se enxergando sempre nesse lugar.

Minha trajetória antropológica com o tema da sexualidade, se inicia, no entanto, com autores clássicos, como Malinowski (1983) e Mead (2015), assim como com as diversas pesquisas realizadas no Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA) e fora dele, no Pará e no Brasil, que tratam de questões sobre sexualidade que, ainda que não estejam voltadas, exatamente, para o meu foco de pesquisa, mas que ajudaram a refletir sobre a questão e a construir esta tese.

Esse capítulo – que funciona como uma espécie de apresentação do tema e dos estudos de que lancei mão para a construção da tese – inicia a narrativa que faço, ao longo de toda a tese, de como foi o meu encontro com o tema e a trajetória que construí durante o processo da etnografia, detalhando o encontro com as vivências e narrativas das adolescentes e também com estudos e teóricos, a maioria mulheres (escolha que fiz para esta pesquisa).

O esforço foi também no sentido de privilegiar o diálogo com autoras latinas feministas – mas não de forma exclusiva – que pensam o feminismo numa perspectiva decolonial, alinhada à discussão de gênero, atravessada pelas interseções de raça, classe social e sexualidade, dentro de uma dinâmica de colonialidade e que também têm aproximação com os estudos do chamado feminismo negro. Tal escolha foi um desafio, até mesmo em função da circulação do

conhecimento sobre esses estudos e acesso a essas autoras – que são muitas – e tenho consciência que precisaria aprofundar mais nesse campo, mas, ainda que de forma limitada, fiz questão de contribuir, nesta tese, com um olhar para esses estudos feministas que, penso eu, nos ajudam a compreender melhor a nossa realidade como mulheres latinas. É também nesse processo de construção e de escolhas teóricas da tese que eu me construo como uma mulher, uma sujeita (assim, no feminino) feminista.

Sobre essa escolha em privilegiar a leitura e diálogo com estudos de autoras (mulheres) é importante também destacar a dificuldade que se tem para fazer uma escrita feminista, pois a nossa linguagem também é sexista e, muitas vezes, não dá conta de expressar e traduzir, adequadamente, essa escolha, com o destaque/realce que se quer e que ela merece. Em muitos casos fui obrigada a usar pronomes masculinos para abranger autoras e autores – mesmo quando estes últimos eram minoria – ou ter que usar formas de escrita sem destacar o gênero. Considero pertinente fazer, aqui, esse destaque para mostrar o quanto esse sistema de dominação patriarcal exerce seus poderes em todos os setores, inclusive na língua, nos discursos. Isso é tão forte que, por vezes, eu mesma me vi caindo nesse erro em relação à língua, à escrita, e se, mesmo com todo o esforço feito para desenvolver, aqui, uma escrita feminista, tiver passado algo nesse sentido, peço desculpas.

Um dos encontros teóricos importantes que trago, aqui, se dá com uma discussão que é central neste trabalho, que é o conceito de cultura da escravidão, cunhado pela antropóloga Maria Angelica Motta-Maués (1997) – que orienta esta tese – e que demonstra os hábitos, práticas e vivências que atravessam o tempo, desde o período colonial brasileiro, até os dias atuais, atualizando o racismo e as desigualdades raciais, hábitos, práticas e vivências que também são observadas nos estudos e debates sobre colonialidade.

Faço, nesta tese, um diálogo entre os conceitos de “cultura da escravidão” – pensado pela antropóloga brasileira e amazônica, Angelica Motta-Maués, em sua tese doutoral, defendida em 1997 – e o de “colonialidade”, que foi pensado pelo Grupo Modernidade/Colonialidade (M/C), constituído no final dos anos 1990, formado por intelectuais latino-americanos, de diversas universidades das Américas, mas cujas discussões só chegaram, com mais destaque no Brasil, nos anos 2000,

pois o país se mantém em uma posição de um certo afastamento, em vários setores, não só o acadêmico, em relação aos demais países da América do Sul. Ambos conceitos pensam sobre os reflexos da colonização, que atravessam as sociedades colonizadas, tendo a questão racial como um elemento fundante de dominação, mesmo após o fim do regime colonial, o que será mostrado, mais detidamente, no capítulo 1.

No entanto, é importante dizer que o grupo M/C fez um movimento epistemológico fundamental para a renovação crítica e utópica das ciências sociais na América Latina no século XXI, pensando o argumento pós-colonial no continente por meio da noção de “giro decolonial” que se dá nas dimensões epistêmica, teórica e política, “para compreender e atuar no mundo, marcado pela permanência da colonialidade global nos diferentes níveis da vida pessoal e coletiva” (BALLESTRIN, 2013).

Assim, faço o diálogo entre os dois conceitos, no sentido de que observo uma aproximação teórica (embora não reconhecida oficialmente), com o objetivo de possibilitar uma melhor compreensão das dinâmicas e vivências brasileiras de séculos, que continuam sendo atualizadas e, particularmente observadas por mim, no município de Breves, no Marajó. E, dentro dessa dinâmica, junto nesse diálogo e importante debate, a teórica argentina feminista decolonial Maria Lugones (2014), que propõe uma observação sobre as interseccionalidades que atravessam a discussão do feminismo, como gênero, classe social e raça, entre outros aspectos.

A discussão é longa e envolta de muitas complexidades, mas assumi os desafios de fazê-la. Neste sentido, trouxe para a discussão do tema, como já referi, anteriormente, autores e autoras decoloniais latino-americanos, porque penso que as realidades regionais desse território (América Latina) tão colonizado e explorado, historicamente, possuem muitas similaridades – embora divergências também – sobretudo no que diz respeito às formas e reflexos da colonização, que impõem seus desdobramentos até nossa contemporaneidade.

Por fim, reforço que fiz o exercício de narrar, nesta tese, a construção da etnografia dessas vivências de adolescentes, em Breves, no Marajó, sendo fiel à ordem como as coisas foram acontecendo e como foram se dando os meus encontros com interlocutoras, vivências, leituras e teorias, como já referido. Nesse sentido, iniciei os estudos sobre sexualidade e gênero, com autoras clássicas, como

Beauvoir e Butler, com seus apontamentos importantes e necessários, que problematizam e fazem reflexões, da mesma ordem, sobre as desigualdades e problemas conjunturais nessa questão. Mas, à medida em que fui desenvolvendo a minha pesquisa de campo e observando o que ali se passava, senti a necessidade de estender e ampliar o debate, regionalizando-o para o território da América Latina, com teóricos decoloniais, como uma forma de demarcar bem o lugar de onde estou fazendo essa pesquisa, em um movimento que é intelectual, mas também é político, como bem pontuam Quijano (2005) e Guerrero Arias (2010), em seus estudos.

Neste sentido, trabalhei muito nesta tese com o feminismo decolonial, cujas discussões foram encampadas por Maria Lugones e se expandiu para várias outras autoras latinas, como Maria Elvira Diaz-Benitez, Gayatri Spivak e Lélia Gonzalez, entre outras feministas do Sul que, a partir dos anos 1990, criticaram com força o “feminismo hegemônico”, de um etnocentrismo do Norte global, que tendiam a homogeneizar o conceito de “mulher do Terceiro Mundo”, como beneficiária do desenvolvimento. Esse movimento teve “muitos impulsos da escola desconstrutivista, assim como das feministas negras, chicanas e lésbicas dos Estados Unidos dos anos 1980, que foram as primeiras a insistir na diferença” (BARRAGAN, LANG, CHÁVEZ E SANTILLANA, 2020).

No entanto, mesmo trazendo em meu estudo, um olhar feminista focalizado com mais destaque para o feminismo decolonial, penso que é possível fazer essa escolha teórica e epistêmica sem deixar de considerar a importância das discussões feitas pelas autoras europeias, destacando o que cada estudo traz de importante para o entendimento da questão de gênero, exercitando o que a orientadora desta tese (MOTTA-MAUÉS) sempre diz, não em páginas de livro, mas na convivência, nas ‘páginas da vida’: “não se deve jogar fora o bebê com a água do banho”.

No segundo capítulo, começo mostrando as reflexões que fiz sobre o fazer etnográfico, que me possibilitaram a construção metodológica desta tese, além de uma tomada de consciência maior da responsabilidade do trabalho etnográfico (GEERTZ, 1997; MALINOWSKI, 1983); MEAD, 2015; PEIRANO, 1985; TODOROV, 1992; WAGLEY, 1988), entre outros. Depois, sigo a narrativa de minha chegada em campo desde a descida da embarcação e o pisar em Breves. Além da apresentação do campo e das muitas dádivas (MAUSS, 2010) com que me deparo no contato com os meus interlocutores – mais ‘minhas’ que ‘meus’ –, começo as primeiras

observações, que vão se somando a muitas outras, ao longo dos períodos de vivências que tive em “minha ilha”.

Desse modo, apresento as informações sobre história, população, geografia, economia e política, mas também os costumes, os modos de vida da gente de Breves, da gente marajoara, que é cantada em verso e prosa... e em pesquisas também (PACHECO, 2009; LEÃO, 2009; FERRÃO, 2016; entre outros).

É no capítulo 2 que também falo do lugar – Amazônia-Marajó-Breves – e toda a sua importância, inclusive como uma afirmação e um posicionamento político de contraposição à lógica da colonialidade (ESCOBAR, 2005), em um processo de contradiscurso teórico-epistêmico. É, aqui, também que narro o desembarque que fiz do catamarã, após sair de Belém para mergulhar nas águas da Baía do Guajará rumo a uma imersão muito maior que é na vida do povo de Breves, que reivindica o título de “povo marajoara”, como algo que está muito além de apenas uma demarcação geográfica, conforme analiso.

Sigo a narrativa, como já disse, anteriormente, na ordem dos encontros e observações, e apresento os bairros da Cidade Nova 1 e Cidade Nova 2, que foram os principais – embora não os únicos – onde convivi, interagi, observei e analisei a vida cotidiana das adolescentes de Breves. Para mostrar um pouco da história dos dois bairros, foi necessário recorrer a um livro publicado sobre a história do povoamento dos bairros de Breves, junto com o relato dos moradores e lideranças comunitárias e religiosas, em especial sobre o Cidade Nova 2, cuja história não consta em nenhum livro e nem na Prefeitura de Breves há levantamentos atualizados sobre o mesmo. Porém, fiz o esforço de fazer o levantamento sobre a história do referido bairro que, em alguma medida, acaba sendo uma extensão do primeiro, só que com origem, formas e períodos diferentes, conforme explico no decorrer deste capítulo.

Ressalto que, sigo narrando a construção da etnografia desta tese, conforme os encontros com o povo marajoara e os teóricos, com quem dialogo, aqui, foram acontecendo. A ideia é que seja possível a quem me lê observar todo o percurso feito por esta pesquisadora, que assumiu o desafio de observar e analisar vivências de circulação de adolescentes e, em alguns casos, mesmo de crianças, atravessadas pela sexualidade, o que amplia, ainda mais, as dificuldades de observação.

No capítulo 3, após a apresentação do lugar, do território e sua história, especificidades e relações de colonialidade, partimos para a apresentação das vivências que observei e analisei. O destaque, aqui, é para as “crias de família” ou “crias”, que diz respeito às meninas adolescentes (algumas são crianças, ainda) que saem de cidades do interior (ou de áreas rurais) para a capital, Belém ou para as sedes dos municípios (área urbana), para serem entregues à outras famílias, com o objetivo de serem “criadas” e “estudar”. Mas, a realidade dessa prática secular (SALLES, 2005) demonstra que ela é envolta em muitas formas de exploração e até violência, incluindo a de ordem sexual, em muitos casos, como refere MOTTA-MAUÉS, em artigo publicado pela primeira vez, em 2007, e republicado, em 2020.

No entanto, antes de partir para as histórias das crias, apresento o conceito de “crias de família” e sigo para uma apresentação inicial do campo que foi feita a mim pelas crianças, por meio de seus desenhos, pois naquele momento ainda não tinha fechado o meu corpus de pesquisa em adolescentes. O contato com os pequenos e as pequenas foi muito rico e pude ver, através de seus traços e cores, uma Breves que ainda não conhecia e que até mesmo meus “hospedeiros solidários” pouco sabiam. Trata-se de lugares bastante periféricos em relação à parte central da sede do município, onde as casas são palafitas, em áreas com canais, braços de rios e alagados, o que não se vê, caminhando e trafegando pelas áreas mais centrais da “capital do Marajó”, como muitos moradores se referem à Breves, em função de sua localização geográfica central no arquipélago e por ser um município-polo, com um pouco mais de serviços e políticas públicas, como saúde e educação.

É no capítulo 3 que eu também apresento o que estou chamando de “rituais de entrega” das meninas, nos dois tipos de vivências que foram observadas e analisadas nesta tese, que são as das crias e as dos casamentos – a maioria deles constituídos de maneira informal, ou seja, sem rituais de formalização do matrimônio no âmbito religioso e nem no civil –, mas considerados como casamento, sem distinção. Com base nas observações, vivências e falas das adolescentes e jovens, pude perceber as diversas nuances e “regramentos” desses rituais, que funcionam como uma espécie de “negociação” de entrega das meninas. E observo nesse processo o quanto essa prática objetifica os corpos das meninas que, segundo minha análise estão atravessados por uma relação de colonialidade, não só na

dinâmica de gênero (LUGONES), como numa dinâmica que chamo de “colonialidade de corpos”, pois é sempre o corpo feminino que é dado, ou melhor, “entregue” para servir ao outro.

Sigo para a narrativa sobre as crias de família que vem “dos rios”, como lá se fala, para Breves e desta cidade marajoara para Belém. Aqui são narradas diversas histórias de adolescentes marajoaras. Nesse momento da construção da etnografia observei que as duas vivências se entrecruzavam, pois muitas das adolescentes que são entregues para a consumação de casamentos – constituídos em sua maioria sem registro religioso e civil –, tiveram um histórico de circulação quando crianças e adolescentes, e vivenciaram a experiência de terem sido “crias de família”. As histórias de algumas dessas “personagens” com as quais convivi, observei e escutei, serão contadas tanto no capítulo 3, dedicado às histórias das crias quanto no capítulo 4, no qual conto as histórias dos namoros e casamentos, como eles são vividos por elas. Destaco, aqui, que todas as histórias focalizadas neste estudo são de relações heterossexuais, não tendo sido observada e analisada uniões com outras configurações.

Destaco que, bem depois desse processo da escrita etnográfica sobre as adolescentes marajoaras, “crias de família”, tive uma espécie de “*insight*” ou de “revelação”, por assim dizer, em que me dei conta – em um processo com um misto de emoções boas e também difíceis – que eu também já fui uma “cria”. Essa “descoberta”, esse momento em que, como popularmente se diz, a “ficha caiu”, de que eu fui também uma cria, fez as observações, a convivência e as falas daquelas meninas fazerem muito mais sentido para mim, porque essas eram, também, as minhas vivências, as minhas falas e os meus sentimentos em minha própria experiência como cria. No meu caso, a circulação não foi no Marajó, nem de Breves para Belém, mas de Belém para Teresina, capital do Piauí, para “morar” e “estudar” na casa de um tio materno. O lugar de circulação é diferente, mas as nuances e dinâmicas são as mesmas, conforme analiso nesta tese.

E, por fim, após analisar a vida cotidiana dessas meninas, incluindo, neste rol, eu mesma, parto para o capítulo 4, no qual conto as histórias das adolescentes em suas vivências de casamentos, geralmente realizados sem cerimônias no civil e religioso. Nesse sentido, analiso a trajetória percorrida por elas ao namorarem, engravidarem – em alguns casos – nas situações em que a relação fica “séria” ou

nos casos de fugas, e que resultam na “entrega” da menina, por sua família aos seus futuros maridos.

A partir daí, elas assumem essa união e passam a desempenhar os “papeis” estabelecidos culturalmente em uma sociedade de desigualdades de gênero, como sendo o de cuidar da casa, do marido e dos filhos que o casal tiver. Os “estudos”, na maioria dos casos observados, são abandonados, embora o sonho de estudar e ter uma profissão ainda esteja sendo acalentado na cabeça (e nos corações) de algumas delas, o que, às vezes, pode até se concretizar⁷. Trago, portanto, aqui, o debate em relação à vivência dos ditos “casamentos precoces”.

Assim, por meio desse fio condutor, que narra os quatro capítulos, na ordem em que os encontros com as interlocutoras (e, por vezes com interlocutores) – e também com as teorias e leituras – foram acontecendo, busco tentar compreender, por meio de um olhar antropológico, como se dão as vivências das “crias de família” e os casamentos das adolescentes de Breves, que estão inseridas em uma região, como o Marajó, que está atravessada por relações de colonialidade, que reverberam por dinâmicas da vida, como as pesquisadas nesta tese.

⁷ A antropóloga Dione Leão, é um exemplo de quem seguiu com os estudos mesmo tendo engravidado e casado aos 18 anos. Em uma entrevista concedida para esta tese, em Breves, em 2020, sobre a formação dos bairros Cidade Nova 1 e Cidade Nova 2 (ela tem um livro publicado sobre os bairros daquele município marajoara), contou que, ao ficar grávida, sua mãe tinha receio que ela interrompesse os estudos, o que não ocorreu e ela seguiu até o doutorado, é professora de uma escola, em Breves, e está casada há mais de 25 anos. A antropóloga Ana Lídia Nauar Pantoja (2007), em sua tese doutoral, ao pesquisar o evento da gravidez na adolescência, em uma escola da rede pública estadual, em Belém, observou casos como o de uma professora, que engravidou quando ainda estava estudando, mas que, com muita determinação, conseguiu se formar e seguir a sua carreira profissional.

CAPÍTULO 1 – Tecendo o referencial teórico

1.1 - Sexualidades de ontem: meu encontro com o tema

A possibilidade não é um luxo. Ela é tão crucial quanto o pão.

Judith Butler⁸

Antes de apresentar a pesquisa que desenvolvi sobre vivências de sexualidade de adolescentes⁹ (e crianças, em alguns casos), em processos de circulação e entregas de meninas – como crias de família e em casamentos – no município de Breves, no Arquipélago do Marajó, gostaria de contar, aqui, como essa temática passou a ser objeto de minhas observações e análise.

Em primeiro lugar, é preciso dizer que essa escolha não é nova e nem foi feita apenas por ocasião do doutorado. Esse tema que pensa a sexualidade de adolescentes, tem estreita relação com minha trajetória e começou a ser observado por mim quando ainda estava atuando como jornalista, na função de repórter, em redações de jornais impressos, entre os anos de 1994 e 2011. Naquela época, as narrativas em relação a essa temática se davam, especialmente, em situações de violência e integravam as crônicas policiais dos periódicos. No entanto, todo esse percurso trabalhando com o tema da sexualidade de crianças e adolescentes me fez perceber a importância do estudo desse tema em si, observando-o e analisando-o em suas diversas faces, seja em situações atravessadas pela violência ou em vivências de afetos, como namoros, casamentos e outros enlacs e arranjos amorosos.

Em minha trajetória profissional, a curiosidade e a sensibilidade em relação às narrativas de casos de violência sexual contra crianças e adolescentes sempre fizeram com que estivessem no centro de meu interesse, dentro do escopo de temas

⁸ Filósofa estadunidense, uma das principais teóricas contemporâneas do feminismo e teoria *queer* e uma das referências deste estudo.

⁹ Esta pesquisa foca sua análise em vivências que envolvem adolescentes, muito embora crianças também apareçam, em menor quantidade em minhas observações de campo e trabalho etnográfico. A exclusão de crianças não se dá de forma total em função do fato da vida vivida no mundo real, com todas as suas especificidades – em especial em uma localidade como o Marajó, na Amazônia – encontrar dificuldades de se enquadrar, rigidamente – em normas regulamentadoras, como o Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA) – as fases do desenvolvimento humano que separam a vida em faixas etárias muito rígidas.

relacionados aos direitos humanos. Neste sentido, crianças e adolescentes sempre tiveram prioridade na escolha dos assuntos a serem reportados por mim. E sempre me instigou à reflexão ver tantos casos de violência sexual envolvendo crianças e adolescentes e poucas explicações ou mesmo debates e problematizações acerca da questão, que era tratada como, apenas, mais uma, nas muitas escritas de dor das páginas policiais.

Lembro-me de vários casos, muitos deles analisados em minha dissertação de mestrado (CASTRO, 2014), conforme falarei mais adiante. E os textos, em sua maioria, sempre apresentavam os acusados com adjetivos como “monstro” e “tarado” e descreviam o horror vivido pelas vítimas, em uma narrativa que colocava esses casos dentro de um cenário de “naturalização” dessas violências, deixando muitas lacunas e muitas dúvidas, sem nenhuma tentativa de resposta ou mesmo algum debate mais aprofundado sobre tais práticas.

Em 2008, junto com uma equipe de jornalistas – no total de três mulheres – eu, que já havia realizado várias pautas diárias sobre violência sexual contra crianças e adolescentes, resolvi inscrever um projeto de pauta para o Prêmio Tim Lopes de Investigação Jornalística¹⁰, que contempla com a premiação, exatamente, pautas sobre este tema. E, para nossa honra, o projeto foi selecionado e premiado. A premiação, naquele ano, nos possibilitou um curso de formação, com especialistas na temática, dentro da ótica de direitos humanos e seguindo o que preconiza o Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA). Em 2010, participamos, mais uma vez, desta mesma premiação e fomos também agraciadas com menção honrosa. Os aprendizados nessas duas experiências só ampliaram, ainda mais, meu interesse em compreender como se dão essas práticas.

Por essa razão, em 2011, ao participar da seleção para o mestrado no Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Cultura e Amazônia (PPGCOM), desenvolvi um projeto de pesquisa com o objetivo de pensar, um pouco mais, sobre esse tema. No contexto da pesquisa realizada para minha dissertação de mestrado,

¹⁰ O **Concurso Tim Lopes de Jornalismo Investigativo** é uma realização da Agência de Notícias dos Direitos da Infância (ANDI) e da Childhood Brasil (Instituto WCF). A iniciativa conta com o apoio do Fundo das Nações Unidas para Infância (UNICEF), da Organização Internacional do Trabalho (OIT), da Federação Nacional dos Jornalistas (FENAJ) e da Associação Brasileira de Jornalismo Investigativo (ABRAJI). Em 2008, recebi dois títulos, na categoria “Temática Especial” – que na ocasião propunha investigações sobre “Tráfico Humano de crianças e adolescentes” – e “Mídia Alternativa” e, em 2010, “Menção Honrosa”.

que teve como título “Crias do abuso na Amazônia: os (ab)usos discursivos da imprensa paraense na cobertura de casos de violência sexual contra crianças e adolescentes” (CASTRO, 2014)¹¹, pude observar, ainda que de forma limitada, a questão do abuso sexual de crianças e adolescentes, por meio de discursos jornalísticos.

Na dissertação de mestrado analisei, entre outros discursos, os da cobertura dos dois periódicos paraenses sobre os trabalhos desenvolvidos pela Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) da Pedofilia, da Assembleia Legislativa do Estado do Pará (Alepa)¹². A CPI foi instalada, em 2008, a partir de denúncias do bispo da Prelazia do Marajó, à época, Dom José Luiz Azcona (Figura 1), que denunciou a existência de uma rede de exploração sexual, no Arquipélago do Marajó, com destaque para o município de Breves, onde haveria um fenômeno que, depois, ficou conhecido midiaticamente como “meninas balseiras”, em referência às meninas que são exploradas sexualmente nas balsas e embarcações que atracam no porto da ilha.

Figura 1: Dom Azcona faz denúncia na CPI da Pedofilia



Diário do Pará, 23, dez. 2008, p. A3.

¹¹ Dissertação defendida pela autora, em março de 2014, no Programa de Pós-Graduação Comunicação, Cultura e Amazônia (PPGCOM) da Universidade Federal do Pará (UFPA), orientada pela Profa. Dra. Netília Silva dos Anjos Seixas.

¹² No dia 23 de dezembro de 2008 (conforme mostra a figura 1) o jornal Diário do Pará estampou uma notícia anunciando que Sefer estava fora da CPI da Pedofilia da ALEPA, de onde foi suplente por poucos dias. A manchete fazia referência também ao depoimento do bispo do Marajó, Dom Luiz Azcona, autor das denúncias que resultaram na implantação da CPI, da qual também se tornou um dos símbolos.

As denúncias e a CPI ganharam muita repercussão local e nacional e, de lá para cá, já somam-se várias narrativas sobre essas vivências de sexualidade, tanto em textos jornalísticos, como acadêmicos, conforme veremos mais adiante, uma vez que tais práticas também estão sendo observadas no estudo atual que venho desenvolvendo para esta tese.

Um dos fatos que também me chamou a atenção, à época, foi o de que a maioria dos casos de violência sexual contra crianças e adolescentes noticiados pelos jornais O Liberal e Diário do Pará, analisados na pesquisa, eram contra **meninas**, o que me permitiu perceber uma questão de gênero presente nesse tipo de prática, mas que, em função da delimitação de meu corpus de pesquisa, não tive como observar e analisar, devidamente, naquela ocasião. E isso suscitou em mim muitos questionamentos, que me provocaram e me conduziram a prosseguir com esse tema também, agora, no doutorado.

Em minha dissertação, observei que nas violências sexuais cometidas contra crianças e adolescentes, sobretudo no abuso sexual enunciado nos discursos jornalísticos, havia uma forma semelhante de execução. Na maioria dos casos, as vítimas eram abordadas na rua pelo abusador, quando estavam transitando para algum lugar, como escola ou casa de familiares, e eram levadas para um terreno baldio ou alguma área de matagal, com pouca movimentação de pessoas, para serem violentadas.

Na ocasião da pesquisa observei que essa narrativa não era estranha, pois ela atualizava uma rede de memórias discursivas, na qual está inscrito o conhecido conto de fadas “Chapeuzinho Vermelho”, de Perrault, que narra a história de uma menina que usa um capuz vermelho – que ganhara da avó – e que sai de casa para levar doces para essa amada vovozinha. Mas, no caminho, ao andar pelo bosque, é abordada pelo Lobo Mau, que descobre o endereço para onde ela está indo e se adianta para chegar antes ao local, onde depois de devorar a pobre velhinha, se veste com as roupas da avó da menina e a espera na cama. Nessa versão, a história termina com o Lobo Mau “comendo” a Chapeuzinho Vermelho¹³ (MENESES,

¹³ O conto de Perrault “Chapeuzinho Vermelho” possibilita a oferta de vários sentidos em sua narrativa, além de ter sofrido alteração em relação ao final da história. Seu autor original, Perrault, viveu de 1628 a 1703 e a publicação da sua coletânea de contos é de 1697. Porém, segundo a autora, em 1812, Grimm publicou também um conto “Chapeuzinho Vermelho”, numa versão em que a

2010). Vale destacar que este conto foi produzido em linguagem literária, por Perrault, a partir de narrativa que já circulava, por meio da oralidade, há muito tempo, entre os camponeses europeus.

Ao analisar o conto “Chapeuzinho Vermelho”, a pesquisadora Adélia Bezerra de Meneses (2010) destaca que na narrativa de Perrault, a menina e o Lobo Mau deitaram juntos na cama e que o enunciado desse conto de fadas dá a ver, hoje, que a ação do Lobo Mau de “comer” a Chapeuzinho Vermelho propõe o sentido de realização de ato sexual, o que na gíria brasileira também é chamado de “comer”, sentido que consta no dicionário como um termo “chulo”. A autora, em suas análises, acolhe o sentido de “comer” no conto de fadas como a realização de um ato sexual.

O antropólogo Roberto DaMatta (1986, p. 40), em sua obra “O que faz o Brasil, Brasil?”, ao fazer uma análise “sobre mulheres e comidas” também ressalta o sentido sexual do verbo comer, ao dizer que “as comidas se associam à sexualidade, de tal modo que o ato sexual pode ser traduzido como um ato do “comer”, abarcar, englobar, ingerir ou circunscrever totalmente aquilo que é (ou foi) comido”. E ampliando ainda mais a análise de Meneses (2010), observei em minha pesquisa que o enunciado nos dá a ver também que essa relação sexual se enquadra, na verdade, em um caso de abuso sexual, já que o lobo praticara sexo com a menina à força e usando como subterfúgio o disfarce de avó da personagem infantil.

Ao utilizar como metodologia de pesquisa a Análise do Discurso de vertente francesa, coube a mim observar, naquele momento, as inscrições desses discursos jornalísticos em uma rede de memória discursiva que nos atravessa enquanto sujeitos em nossas formações, pois como bem destaca Meneses (2010, p. 268) os contos de fada, transmitidos de pais a filhos, de forma oral, “foram se constituindo num patrimônio precioso de cultura, veiculando experiência humana”. A literatura sempre foi um discurso que contribuiu para a construção de (nós) sujeitos. Em meus levantamentos observei que há vasta literatura (e pesquisas também) que falam do modo de vida da região do Marajó, como citarei mais adiante, porém não voltados para a questão da sexualidade de adolescentes na perspectiva que trabalhei nesta

avó e a menina, ao final, são salvas pelo caçador, que mata o Lobo Mau e abre a barriga dele para retirá-las de dentro. Na narrativa primeira, de Perrault, no entanto, o final da história é a menina sendo comida pelo Lobo Mau.

pesquisa, da circulação, dos rituais de entrega e relações de colonialidade, que proponho, aqui, pensar sob uma nova dimensão, que estou chamando de “colonialidade de corpos”, como explicarei melhor mais adiante.

No entanto, minhas observações, neste trabalho, no campo da Antropologia, como já informei anteriormente, focaram em vivências de sexualidade de adolescentes, não mais restritas à situações de violência, embora elas também apareçam. O *lócus* escolhido para a pesquisa foi o município de Breves, no Marajó, que nos primeiros anos deste século XXI, foi denunciado pelo bispo Dom José Luiz Azcona – quando ainda respondia pela Prelazia do Marajó¹⁴ – como um local de existência de uma rede de exploração sexual de crianças e adolescentes, que a mídia passou a chamar de “balseiras”. Porém, desde que essas denúncias foram feitas, intrigou-me como seria a vida e as vivências de sexualidade de adolescentes, de um modo geral, naquele município, algo como o outro lado da situação, longe da rede de exploração sexual.

Assim, no trabalho etnográfico desenvolvido por mim busquei como objetivo geral: compreender, em um município como Breves, no Marajó, marcado pelo estigma da exploração sexual de crianças e adolescentes – conhecidas midiaticamente e popularmente como “balseiras” – como se dão (e quais as relações existentes entre elas) as diversas vivências em torno da sexualidade de adolescentes, em especial, as relativas aos corpos femininos.

A partir dessa inquietação passei a investigar a importância e o significado do sexo (tal como definido pelo grupo pesquisado) na prática social da sexualidade; a identificar as diferenciações de gênero existentes acerca da percepção da sexualidade e das vivências sexuais, e sua influência na efetivação das diferentes práticas; assim como, também, buscar compreender que relações e dinâmicas as interligam naquela sociedade.

Nesse sentido, desde que iniciei as vivências de campo, em Breves, passei a observar, tanto quanto possível, a vida e o cotidiano das pessoas daquele município

¹⁴ A Prelazia do Marajó foi criada pela Santa Sé, aos cuidados da Ordem dos Agostinianos Recoletos, pela Bula “Romanus Pontifex”, do Papa Pio XII. Atualmente, Dom Evaristo Pascoal Spengler é o Bispo Prelado do Marajó. Já Dom José Luís Azcona Hermoso é o Bispo Prelado Emérito do Marajó. Os municípios que compõem a Prelazia são: Anajás, Afuá, Bagre, Chaves, Breves, Melgaço, Portel, Salvaterra e Soure, onde está a Catedral e Cúria da Prelazia. Informações recolhidas em: <http://cnbbn2.com.br/prelazia-do-marajo/>. Acesso em: 15 fev. 2022.

e suas vivências as mais diversas, com foco central na pesquisa sobre vivências de circulação por dentro de núcleos de suas famílias e fora dele, em situação de crias, e, também, as vivências relacionadas à sexualidade em enlaces afetivos, como namoros e casamentos, constituídos, em geral, de maneira informal, sem realização das cerimônias religiosa e civil.

Quando iniciei o trabalho de campo em Breves, estava com o olhar voltado para a observação dessas duas categorias: crianças e adolescentes, porém, com o passar do tempo, percebi que as práticas relacionadas à sexualidade que estava analisando, se davam de forma mais frequente com adolescentes, fase da vida que pelo Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA) começa a partir dos 12 anos até os 18 anos incompletos. Porém, como já referi, anteriormente, na vida cotidiana, em Breves, essas fases, assim pensadas, não possuem essa demarcação rígida ou mesmo são referidas pelos moradores como demarcadores importantes, uma vez que as vivências breveses e marajoaras se dão em lógicas diferentes das que vivenciamos em centros urbanos e nas camadas sociais médias, com experiências culturais outras, conforme veremos ao longo desta tese ao contar as histórias de vida das interlocutoras. Por conta desse cenário, delimitei, então, a pesquisa em vivências que envolvam, especialmente, adolescentes, muito embora crianças possam, eventualmente, aparecer nas narrativas.

Nesse sentido, como essas categorias “criança” e “adolescente” não são muito rígidas no “mundo real”, em especial, para a consideração deste estudo, no território marajoara e amazônico, onde muitas vezes as pessoas nessas faixas etárias nem são referidas pelos adultos ou por elas mesmas por esses rótulos, considero necessário mostrar, aqui, como o fiz em minha dissertação, como é recente na história da humanidade o surgimento dessas categorias enquanto fases da vida humana.

1.2 - Percorrendo os caminhos: da ideia de infância e adolescência.

De acordo com o historiador francês Philippe Ariès (2011), em sua obra de referência, no assunto, “História Social da Criança e da Família”, durante muitos séculos a infância e a adolescência não eram reconhecidas como “idades da vida”. O sentido que vigorava era o de uma espécie de “adulterização” da vida humana, na

qual a criança era vista como um “pequeno adulto”. O autor destaca, ainda, que o interesse da sociedade por essas fases da vida se mistura com o sentido de família que, segundo ele, e como sabemos, é uma construção social e o que a faz existir é um sentimento compartilhado pelos indivíduos.

O sentimento da família, que emerge assim nos séculos XVI-XVII, é inseparável do sentimento da infância. O interesse pela infância (...) não é senão uma forma, uma expressão particular desse sentimento mais geral, o sentimento da família (ARIÈS, 2011, p. 143).

Ariès (2011) toma como referência para seus estudos a iconografia a partir de diversas obras de arte para mostrar que, até por volta do século XII, a arte medieval desconhecia a existência do que se conhece, na contemporaneidade como infância. Uma das obras analisadas por ele é “O Evangelho de Oto III”, cujo tema é a cena do Evangelho em que Jesus pede que deixem ir a Ele as criancinhas. Porém, segundo o autor, a cena representada na tela não condiz com a imagem que se tem, hoje, de criança.

O miniaturista agrupou em torno de Jesus oito verdadeiros homens, sem nenhuma das características da infância: eles foram simplesmente reproduzidos numa escala menor. Apenas seu tamanho os distingue dos adultos (ARIÈS, 2011, p.17).

Em sua análise, no entanto, Ariès (2011) explica que não se trata, no caso citado, de uma questão de “incompetência” ou mesmo de “falta de habilidade” do artista em retratar crianças, mas que não haveria lugar para a infância naquele mundo (ARIÈS, 2011, p. 17). A valorização da família na sociedade ocidental, segundo o autor, acontece, simultaneamente, ao desenvolvimento da classe burguesa e de seus valores, a partir do século XVI. Porém, como essa categoria foi sendo construída ao longo de séculos, não há como afirmar que exista um marco histórico que sinalize a consagração do conceito de infância.

Os estudos de Ariès (2011) apontam que esse conceito era desconhecido na Idade Média e que a sua descoberta, embora tenha tido início no século XIII, só no final do século XVI, e ao longo do XVII, a história da arte e da iconografia revelaram a presença de sinais significativos da infância, embora ela só tenha sido fortalecida mesmo no século XIX.

A ideia de adolescência – categoria com a qual trabalho mais detidamente nesta pesquisa – também é considerada, historicamente, recente, datando, mais precisamente, do século XVIII, pois, antes disso, assim que a criança deixava de depender da mãe ou da ama, já passava a integrar, prematuramente, o grupo dos adultos.

Não se possuía a ideia do que hoje chamamos de adolescência, e essa ideia demoraria a se formar. Já a pressentimos no século XVIII, com duas personagens, uma literária, Querubim, e a outra social, o conscrito (...) O primeiro adolescente moderno típico foi o Siegfried de Wagner: a música de Siegfried pela primeira vez exprimiu a mistura de pureza (provisória), de força física, de naturismo, de espontaneidade e de alegria de viver que faria do adolescente o herói do nosso século XX, o século da adolescência (ARIÈS, 2011, p. 14).

Ariès (2011) nos revela, portanto, que no século XVIII começa-se a perceber os primeiros sinais de reconhecimento da existência da adolescência, mas foi no século XX que, de fato, ela se consolidou como uma fase de desenvolvimento da vida. Os estudos do autor também o levam a crer que cada século teve uma idade privilegiada. A juventude seria a idade da vida privilegiada pelo século XVII, a infância seria a do século XIX e a adolescência a do XX.

Além da demora no reconhecimento social da infância e da adolescência como “idade da vida”, a separação entre as duas fases de desenvolvimento também foi tardia. Ariès (2011) ressalta que a infância teve duração curta por muito tempo e que “passados os cinco ou sete primeiros anos, a criança se fundia sem transição com os adultos: esse sentimento de uma infância curta persistiu ainda por muito tempo nas classes populares”. Assim, o autor afirma:

Até o século XVIII, ao menos, muito dessa mentalidade sobreviveu na vida e nos hábitos escolares. Vimos como a divisão em classes separadas e regulares foi tardia, como as idades continuavam misturadas dentro de cada classe, freqüentada ao mesmo tempo por crianças de 10 a 13 anos e adolescentes de 15 a 20 (ARIÈS, 2011, p. 124).

Nesta citação de Ariès é possível perceber uma mistura nas escolas entre crianças dessa fase maior infantil, com adolescentes no início de sua faixa etária, o que continua sendo visto até hoje e foi observado, também, em Breves nas escolas públicas de ensino fundamental, sobretudo, em função da repetência escolar e de outros problemas relativos à acesso e evasão escolar com retorno tardio. Esse

assunto é abordado pela pedagoga Marcela, coordenadora pedagógica da Escola Municipal de Ensino Fundamental Lauro Sodré, que destaca essa mistura de crianças e adolescentes com idades diferentes, nas mesmas turmas escolares, em Breves, como veremos mais adiante, nesta tese.

Em suas análises, Ariès (2011) chama a atenção para a existência de um sistema disciplinador da infância, endurecido a partir do século XV e que se estendeu até o século XVII, tendo como “três características principais: a vigilância constante, a delação erigida em princípio de governo e em instituição e a aplicação de castigos corporais”. Além disso, Ariès (2011) também ressalta que a partir do século XVII as crianças, sobretudo as de famílias burguesas ou nobres, passaram a usar trajes diferentes dos adultos, pois a ideia era isolar as crianças e separá-las do “mundo dos adultos”, como que por uma espécie de uniforme que as identifique (ARIÈS, 2011, p. 36).

E em relação à sexualidade – tema desta pesquisa - essa separação da criança, do mundo do adulto, também é relativamente nova, em tempos históricos. Ariès (2011) mostra em sua pesquisa, como a sociedade caminhou, ao longo dos séculos, de uma relação de verdadeiro “despudor” à “inocência”, em relação à forma de ver a infância. O autor destaca que Jean Heroard, médico do rei da França, Henrique IV, anotava no diário os fatos corriqueiros da vida do jovem Luís XIII e relata detalhes da grande liberdade com que se tratava as crianças:

Luís XIII ainda não tem um ano: “Ele dá gargalhadas quando sua ama lhe sacode o pênis com a ponta dos dedos”. Brincadeira encantadora, que a criança não demora a dominar (...)

Luís XIII tem um ano: “Muito alegre”, anota Heroard, “ele manda que todos lhe beijem o pênis”. Ele tem certeza que todos se divertem com isso (ARIÈS, 2011, p. 75).

O historiador francês ressalta, ainda, que atitudes como as do futuro rei da França, à época, Luís XIII, seriam reprovadas pela moral contemporânea, assim como também por uma série de aparatos jurídicos de proteção às crianças e adolescentes. No entanto, Ariès (2011, p. 78) chama a atenção para o fato de que “a atitude diante da sexualidade, e sem dúvida a própria sexualidade, variam de acordo com o meio, e, por conseguinte, segundo as épocas e as mentalidades”.

A questão da sexualidade aparece nos estudos do filósofo francês Michel Foucault que analisa, entre outros aspectos, as relações de poder que estão

inseridas nessa questão, seja na ideia, nos discursos e também nas práticas. E mesmo o autor não abordando em suas análises, diretamente, a questão de gênero, em especial no que diz respeito ao feminino, considero pertinente tomar seus estudos sobre sexualidade para dialogar com autoras que pesquisam gênero, uma vez que este tema ainda é revestido de muitos tabus, como chama a atenção o filósofo. E também porque na relação de poder existente entre homens e mulheres, nós (a autora incluída) estamos em posição social de desfavor, o que coloca nossos corpos (ou pode fazê-lo) em uma posição de sujeição, conceito que é pensado e estudado por ele, conforme mostrarei mais adiante, quando estiver abordando mais detidamente a questão de gênero em minhas análises nesta tese.

Michel Foucault (2011, p. 9-10), portanto, ao falar dos tabus e dos jogos de interdições discursivas que permitem que algo seja dito e que outra fala seja silenciada, em determinado período histórico, destaca a sexualidade como um dos temas em que a interdição é mais forte:

Notaria apenas que, em nossos dias, as regiões onde a grade é mais cerrada, onde os buracos negros se multiplicam, são as regiões da sexualidade e as da política: como se o discurso, longe de ser esse elemento transparente ou neutro no qual a sexualidade se desarma e a política se pacifica, fosse um dos lugares onde elas exercem, de modo privilegiado, alguns de seus mais temíveis poderes. Por mais que o discurso seja aparentemente bem pouca coisa, as interdições que o atingem revelam logo, rapidamente, sua ligação com o desejo e com o poder (FOUCAULT, 2011, p. 9-10).

Neste sentido, como já dissemos anteriormente, Foucault (2011) destaca que há uma forte relação de poder atravessando a sexualidade e disciplinando-a, discursivamente, determinando aquilo que pode e não pode ser dito em determinada época. Segundo ele (1988, p. 10-11), nos séculos XIX e XX, a história da sexualidade deve ser lida como uma espécie de crônica da repressão, pois os lugares de tolerância para falar sobre o assunto teriam ficado limitados ao *rendez-vous* e à casa de saúde, pois “fora desses lugares, o puritanismo moderno teria imposto seu tríplice decreto de interdição, inexistência e mutismo”. O autor explica que o que não é regulado para uma determinada geração, como as crianças, “não possui eira, nem beira, nem lei. Nem verbo também. É ao mesmo tempo expulso, negado e reduzido ao silêncio”. Como ele nos diz:

As crianças, por exemplo, sabe-se muito bem que não têm sexo; boa razão para interditá-lo, razão para proibi-las de falarem dele, razão para fechar os olhos e tapar os ouvidos onde quer que venham a manifestá-lo, razão para impor um silêncio geral e aplicado. Isso seria próprio da repressão e é o que a distingue das interdições mantidas pela simples lei penal: a repressão funciona, decerto, como condenação ao desaparecimento, mas também como injunção ao silêncio, afirmação de inexistência e, conseqüentemente, constatação de que, em tudo isso, não há nada para dizer, nem para ver, nem para saber. Assim, marcharia, com sua lógica capenga, a hipocrisia de nossas sociedades burguesas (FOUCAULT, 1988, p. 10).

De acordo com o filósofo francês (1988, p. 11), o sexo é reprimido com tanto rigor por ser considerado incompatível com uma colocação no trabalho, já que, em uma época em que se explora fortemente a força do trabalho, não poderia ser tolerado que a classe trabalhadora fosse “dissipar-se nos prazeres, salvo naqueles, reduzidos ao mínimo, que lhe permitem reproduzir-se”.

Em sua obra “História da Sexualidade (Volume 1 – A vontade de saber)”, Foucault (1988, p. 9), destaca, também, que no início do século XVII ainda vigorava uma certa franqueza nas práticas ligadas à sexualidade, pois não havia um segredo, “as palavras eram ditas sem reticência excessiva e as coisas, sem demasiado disfarce, tinha-se com o ilícito uma tolerante familiaridade”, muito diferente do século XIX, quando a sexualidade mudou-se para “dentro de casa”.

A sexualidade é, então, cuidadosamente encerrada. Muda-se para dentro de casa. A família conjugal a confisca. E absorve-a, inteiramente, na seriedade da função de reproduzir. Em torno do sexo, se cala. O casal, legítimo e procriador, dita a lei. Impõe-se como modelo, faz reinar a norma, detém a verdade, guarda o direito de falar, reservando-se o princípio do segredo. No espaço social, como no coração de cada moradia, um único lugar de sexualidade reconhecida, mas utilitário e fecundo: o quarto dos pais. Ao que sobra só resta encobrir-se; o decoro das atitudes esconde os corpos, a decência das palavras limpa os discursos (FOUCAULT, 1988, p. 9-10).

Esses comportamentos e mudanças em relação à sexualidade disciplinam os corpos. E como já dissemos, anteriormente, ainda que o autor não trate em sua análise da questão de gênero, em especial o feminino, seus estudos nos permitem dialogar com outras ideias de autoras que observam essas relações de poder atravessando os corpos femininos e promovendo a sua sujeição.

Ainda para demonstrar a sequência que, em alguma medida, minha tese, está fazendo das pesquisas que eu iniciara, mesmo que de forma limitada, acerca da questão da sexualidade de crianças e adolescentes a partir dos discursos dos

jornais, destaco os estudos da pesquisadora brasileira da Análise do Discurso (AD) de vertente francesa, Maria do Rosário Gregolin, que é uma das referências em estudos sobre a obra de Michel Foucault no Brasil. Ela destaca a importância de seus estudos para o entendimento dessas relações de poder que nos atravessam a partir dos discursos, incluindo os jornalísticos e literários, assim como os de oralidade, músicas, entre outros, e que se transformam em práticas e contribuem na formação de culturas e modos de viver que, em muitos casos, se dão por meio da subjetivação do ser humano na nossa sociedade.

Nesse sentido, de acordo com a autora, é possível apreender que os saberes produzidos, discursivamente, das mais diversas formas, funcionam como um modo de subjetivação dos sujeitos, processo esse que foi foco de interesse de Foucault, como observa a autora:

Foucault procurou produzir uma história dos diferentes modos de subjetivação do ser humano na nossa cultura, segundo a análise das relações entre a produção dos saberes e o controle dos poderes. Ele se pergunta pelo **como** se processou a longa História de fazer do sujeito um objeto de conhecimento pelo estudo dos “modos de subjetivação”, das formas que “inventaram o homem”, seja como objeto de saber, seja como sujeito normalizado pelo poder, seja como sujeito de uma sexualidade (GREGOLIN, 2007, p. 46, grifo da autora).

Com essa citação de Gregolin (2007) encerro minha incursão por alguns dos estudos acerca da sexualidade de crianças e adolescentes, que tenho trazido como reflexão dos meus estudos feitos no mestrado para se somar a outros estudos que fiz no campo da Antropologia, no processo de construção desta etnografia.

Destaco, nesse sentido, que os estudos de Foucault sobre os “modos de subjetivação” humana e as formas que “inventaram o homem”, inclusive como “sujeito de uma sexualidade” levaram-me a dialogar, em um primeiro momento, com a autora feminista clássica, Simone de Beauvoir (2016), que publicou, pela primeira vez a obra “O segundo sexo”, em 1949, na qual fala sobre o “tornar-se mulher” em nossa sociedade, o que também é uma construção social, histórica, dentro de uma sociedade patriarcal, que coloca todas nós mulheres em posição inferior numa relação assimétrica de poder, inclusive institucional, ou seja, de forma desfavorável em relação aos homens e em situações e práticas de sujeição, em especial em relação às vivências de sexualidade, como veremos mais adiante durante a minha análise.

1.3- Sexualidades e gênero: estudos que norteiam esta pesquisa

Outra pesquisadora da questão de gênero, com quem iniciei os meus estudos para a construção desta tese e que também dialoga com Foucault (1988) e Beauvoir (2016) – embora também faça críticas aos dois autores – é a filósofa norte-americana Judith Butler (2003), que, em seus estudos, faz importantes reflexões sobre o sujeito do feminismo e algumas de suas categorias, além dos conceitos de sexo, gênero e desejo:

Explicar as categorias fundacionais de sexo, gênero e desejo como efeitos de uma formação específica de poder supõe uma forma de investigação crítica, a qual Foucault, reformulando Nietzsche, chamou de genealogia. A crítica genealógica recusa-se a buscar as origens do gênero, a verdade íntima do desejo feminino, uma identidade sexual genuína ou autêntica que a repressão impede de ver; em vez disso, ela investiga as apostas políticas, designando como origem e causa categorias de identidade que, na verdade, são efeitos de instituições, práticas e discursos cujos pontos de origem são múltiplos e difusos. A tarefa dessa investigação é centrar-se e descentrar-se nessas instituições definidoras: o falocentrismo e a heterossexualidade compulsória (BUTTLER, 2003, p. 9).

A genealogia trabalhada por Butler (2003), portanto, pressupõe uma análise relacional de gênero, que não comporta as definições estáveis de “feminino” e de “mulher”. Uma das críticas centrais da autora é em relação ao sujeito do feminismo, que estaria definido desde o início do movimento como sendo a “mulher”. Ocorre que, segundo Butler (2003) não se pode tratar dessa categoria/sujeito como algo universal e absoluto, pois são muitas as conformações de identidades das “mulheres” (no plural). A autora chama a atenção para o fato de que, além das ficções “fundacionistas” que sustentam a noção de sujeito, “há também o problema político que o feminismo encontra na suposição de que o termo mulheres denote uma identidade comum” (BUTLER, 2003, p. 20). Além disso, Butler ressalta que mesmo ao descrever e representar, mulheres – no plural – esse termo enquanto sujeito do feminismo é problemático e esse ponto tem sido bastante questionado pela filósofa e por outras estudiosas de gênero.

Se alguém “é” uma mulher, isso certamente não é tudo o que esse alguém é; o termo não logra ser exaustivo, não porque os traços predefinidos de gênero da “pessoa” transcendam a parafernália específica de seu gênero, mas porque o gênero nem sempre se constituiu de maneira coerente ou

consistente nos diferentes contextos históricos, e porque o gênero estabelece interseções com modalidades raciais, classistas, étnicas, sexuais e regionais de identidades discursivamente constituídas. Resulta que se tornou impossível separar a noção de “gênero” das interseções políticas e culturais em que invariavelmente ela é produzida e mantida (BUTLER, 2003, p. 20).

Essas relações políticas (e de poder) e culturais que Butler aponta como considerações necessárias para uma compreensão melhor da questão de gênero foram observadas em campo, em minha pesquisa em Breves, no Marajó. A filósofa norte-americana refuta a ideia da existência de “uma base universal para o feminismo” e de que “a opressão das mulheres possui uma forma singular, discernível na estrutura universal ou hegemônica da dominação patriarcal ou masculina”. Butler (2003, p.20) ressalta, inclusive, que “a noção de um patriarcado universal tem sido amplamente criticada em anos recentes, por seu fracasso em explicar os mecanismos da opressão de gênero nos contextos culturais concretos em que ela existe”.

As reflexões de Butler e sua sugestão de que para analisar contextos de gênero (e sexualidade) é necessário observar as interseções políticas e culturais (raciais, classistas, étnicas, sexuais e regionais de identidades discursivamente constituídas) foram observadas durante a construção dessa etnografia, ao identificar e analisar as vivências de “crias de família” e meninas em situação de namoro, nas quais nos dois casos são “entregues” pelas suas famílias a outras famílias e aos seus futuros maridos. Tais observações se fazem necessárias porque a realidade social, econômica, cultural, racial, étnica e regional da cidade de Breves, assim como de todo o Arquipélago do Marajó, não só difere da realidade de Belém, como também possui com esta uma relação de colonialidade, que atravessa e reverbera por várias dinâmicas da vida, incluindo as vivências das adolescentes, analisadas neste estudo.

Por essa razão, minhas análises buscaram considerar todas essas interseções que atravessam a questão de gênero, sem fazer julgamentos ou juízos de valor, e muito menos desqualificar as dinâmicas presentes nas vivências marajoaras por elas serem diferentes da lógica e dinâmica nas quais estou eu inserida como “mulher”.

Neste sentido, chamo a atenção para o fato de que ser uma adolescente, em Breves e no Marajó é diferente – mesmo que não em grau absoluto – de sê-la em

Belém. As perspectivas, desejos, sonhos, informações, experiências e práticas culturais são diferentes de uma comunidade para a outra, se levarmos em consideração as interseccionalidades de cada um dos lugares. Tal diferença apareceu muito evidentemente – e de forma verbalizada – nas falas das adolescentes estudantes do ensino médio, em Breves, com as quais realizei rodas de conversa, conforme será detalhado mais adiante, nesta tese.

Estas considerações trazidas até, aqui, mostram o percurso de aproximação, estudos e pesquisa que fiz ao longo da vida em relação ao tema e que tenho explicado, neste estudo, como forma de mostrar que, diretamente ou indiretamente, a temática desta tese tem sido meu objeto de interesse acadêmico – e dos estudos que realizei na atividade profissional como jornalista – seja no mestrado – focando a questão da sexualidade, exclusivamente, em situações de violência contra crianças e adolescentes, a partir dos discursos dos jornais paraenses (CASTRO, 2014) –, ou seja, agora, no processo de doutoramento, quando aprofundei os meus estudos no campo (até onde foi possível fazê-lo nas circunstâncias em que foi possível realizá-lo) para uma melhor compreensão e interpretação da questão, que não está sendo mais observada/analisaada no âmbito da violência, mas nas relações cotidianas ditas normais.

Durante o percurso, observei e identifiquei – assim como li e analisei – a existência de uma bibliografia, relativamente, vasta sobre o tema da sexualidade de crianças e adolescentes, com especial destaque para o campo da Antropologia e Sociologia, porém nenhum deles pensado ou feito no Marajó e com a abordagem e perspectiva com que trabalhei nesta etnografia. Mesmo assim trago para meus estudos nesta tese aqueles que, não de forma direta, abordam a temática que, aqui, estudo, mas que se aproximam dela, como ao abordar o Marajó e outros aspectos de vivências do público que estou estudando.

Lembro que o primeiro contato que tive com a temática, no campo da Antropologia, foi com os estudos do antropólogo polonês Bronislaw Malinowski, que partiu para a sua primeira experiência de campo nos moldes da observação participante, em 1915, nas Ilhas Trobriand, que ficam a leste da Nova Guiné. Desde o relato de sua chegada, falando para os leitores imaginarem o seu barco se distanciando da ilha, onde não há a presença de homens brancos, e apenas nativos, Malinowski (1978, p. 23), fez uma verdadeira imersão na vida dos trobriandeses

para observar e interpretar a forma de vida daquele povo. Vale destacar que um dos resultados dessa sua imersão, seu estudo etnográfico “A vida sexual dos selvagens”, desenvolvido no início do século XX, e publicado, pela primeira vez, em 1929, já mostrava, naquela ocasião, experiências de vivências sexuais de crianças e adolescentes.

O antropólogo mostra que os meninos e meninas dessas ilhas possuíam um nível de independência que lhes permitia “iniciar umas às outras nos mistérios da vida sexual e isso de maneira direta e prática e desde a mais tenra idade” (MALINOWSKI, 1983, p. 82). Ou seja, há, segundo este antropólogo, uma vivência amorosa ou, como costumamos referir hoje, afetivo-sexual entre eles muito antes de estarem realmente capacitados a realizar o ato sexual.

A liberdade e a independência das crianças de Trobriand estendem-se também à esfera sexual. Em primeiro lugar, as crianças ouvem falar muito de coisas relacionadas com a vida sexual dos mais velhos e até assistem frequentemente a algumas de suas manifestações. Em sua própria casa, onde os pais não têm possibilidade de isolar-se, a criança tem múltiplas ocasiões de adquirir informações práticas sobre o ato sexual. Nenhuma precaução especial é tomada para impedir que as crianças assistam como testemunhas oculares às relações sexuais de seus pais (MALINOWSKI, 1983, p. 81).

De acordo com Malinowski (1983), seus informantes disseram a ele que as meninas iniciavam sua vida sexual nas ilhas Trobriand quando vestiam o saio de fibras pela primeira vez, mais ou menos entre os 4 e 5 anos de idade. Além disso, em suas observações ele descreve que as crianças são emancipadas muito cedo e que possuem uma espécie de comunidade independente, onde vivem muitos momentos juntas e experimentam, entre outras coisas, suas primeiras vivências afetivas e sexuais.

Margaret Mead (2015), por sua vez, também estudou as vivências de adolescentes. Ela foi uma das primeiras antropólogas (mulheres) a fazer trabalho de campo, com destaque para o arquipélago de Samoa, para onde foi, em 1925, pesquisar o comportamento e o modo de vida de adolescentes, em especial as meninas. A antropóloga foi em busca de tentar responder questões da Pedagogia Americana sobre os ‘problemas’ com a adolescência, a chamada “crise da adolescência”, pois queria saber se a adolescência era sempre uma época de tumulto, de conflito e estresse emocional em todas as sociedades e se os ‘distúrbios’

vivididos pelos adolescentes deviam-se à uma natureza própria da adolescência ou à civilização.

Não havia estudos antropológicos sobre a adolescência até aquele momento histórico. Acreditava-se que por determinação biológica/hormonal, os adolescentes, com destaque para as meninas (objeto de estudo da antropóloga), tinham o comportamento afetado e elas acabavam expressando rebeldia e conflitos existenciais. Porém, o estudo de Mead (2015), que foi publicado pela primeira vez, em 1928, revelou que, em Samoa, a adolescência era (na consideração local) o melhor período da vida. Isso por três razões: 1) a cultura era bem relaxada e informal; 2) o sistema educacional não apresentava punições severas; 3) as relações sexuais entre adolescentes eram vistas com naturalidade em quantidade e qualidade, como uma espécie de pré-experiência, até que escolhessem seus parceiros permanentes para casar. Portanto, o estudo da autora, revelou que a passagem pela adolescência, em Samoa, se dava de forma tranquila.

Sua pesquisa permitiu que ela observasse que, ser uma adolescente em Samoa não era a mesma coisa que ser uma adolescente nos Estados Unidos. Que os questionamentos sobre a vida e as escolhas são mais complexos em sociedades consideradas “civilizadas”, com formação complexa. Já em sociedades menores e mais simples, como era o caso de Samoa, as adolescentes não sofriam com conflitos existenciais e nem possuíam neuroses, como as americanas.

A antropóloga fez um detalhado relato de suas observações sobre o modo de vida das adolescentes samoanas. Um dos destaques é o modo menos emocional das meninas da ilha, em relação às norte-americanas. Mead (2015) explica esse comportamento pela maneira com que as crianças são criadas, de forma coletiva, por mães, tias, primas e outros parentes, passando “de mão em mão”, sem ter uma atuação mais específica e referencial apenas, ou predominantemente, dos pais. A sua abordagem questiona aspectos da pedagogia e da psicologia, que criaram espécies de “padrões” comportamentais da adolescência, expondo-a de forma generalizante, sem considerar as diferenças culturais entre as sociedades. Para Mead, a cultura precisa ser observada com relatividade e atentando para as peculiaridades de cada sociedade, sem fazer comparações indevidas, qualificando-as como superiores ou inferiores, tomando como referencial o modelo dos Estados

Unidos e da Europa. Vale registrar que os resultados dos estudos de Mead indisputam os ânimos de muitos ocidentais quando o livro foi publicado, em 1928.

Os estudos clássicos, por assim dizer, datados da primeira metade do século XX, realizados por Malinowski e Mead me permitiram perceber uma forma de estudo de campo, de construção e realização do fazer etnográfico, trabalhando com a temática da sexualidade de crianças e adolescentes, que é um assunto tão delicado, e como já vimos na introdução desta tese, envolto em muitos tabus e interditos. Porém, eles nos permitem observar a importância de estudar essa temática para uma melhor compreensão das nossas sociedades.

Antes de entrar mais propriamente nos estudos sobre sexualidade de crianças e adolescentes e ainda sobre a questão do fazer etnográfico, considero importante destacar que também tomo como referência neste sentido, os estudos de Geertz (1997), que me auxiliaram na observação e análise do que me foi falado e praticado pelas minhas interlocutoras, pois busquei alcançar uma compreensão dessas dinâmicas a partir do olhar nativo (GEERTZ, 1997), ou seja, de uma forma que, como alerta o autor, o pesquisador tenha que “não se deixar envolver por nenhum tipo de empatia espiritual interna com seus informantes”, mas compreender o que eles pensam sobre o que fazem.

Em “O saber local”, Geertz (1997) aborda a questão da importância da compreensão do “ponto de vista dos nativos” na etnografia, respeitando-os, sem estabelecer comparações indevidas. E é dessa forma que desenvolvi o meu trabalho de campo, em Breves, onde observei com atenção, as vivências de crianças e adolescentes, em minhas experiências de convivência com a comunidade, observando os comportamentos, as brincadeiras de rua, as rodas de conversa, os desenhos e todas as formas que crianças e adolescentes usam para se expressar e que estiveram ao meu alcance observar e registrar. Também sempre me coloquei na condição de “ouvinte” do que elas todas têm a dizer sobre sexualidade. O mesmo foi feito em relação às famílias.

A questão é epistemológica. Se é que vamos insistir – e, na minha opinião, devemos insistir – que é necessário que antropólogos vejam o mundo do ponto de vista dos nativos, onde ficaremos quando não pudermos mais arrogar-nos alguma forma unicamente nossa de proximidade psicológica ou algum tipo de identificação transcultural com nossos sujeitos? (GEERTZ, 1997, p. 86).

Nesse sentido, empreendi esforços em meus estudos e observações em campo para analisar – “enxergar” as vivências atravessadas pela sexualidade de adolescentes, assim como, na medida do possível, observar também as formas simbólicas que traduzem essas vivências expressas em suas falas, desenhos, páginas nas redes sociais, e instituições, como família e escola, além dos comportamentos, em geral, para perceber – e compreender – como eles se representam para si mesmos e para os outros, em Breves, no Marajó.

Vale ressaltar que, segundo Geertz (1989), as culturas são construídas de forma diferente no tempo e no espaço, o que torna necessário buscar a compreensão das vivências de cada uma delas a partir do ponto de vista dos nativos, respeitando-os, sem estabelecer comparações indevidas. Ou seja, culturas não são estáticas, são dinâmicas. Cabe lembrar que, como sabemos, o conceito de cultura defendido por Geertz é essencialmente semiótico, pois, assim como para Max Weber, e já tantas vezes citado, para ele também “o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu” (GEERTZ, 1989, p. 15).

O conceito de cultura que eu defendo, e cuja utilidade os ensaios abaixo tentam demonstrar, é essencialmente semiótico. Acreditando, como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado. É justamente uma explicação que eu procuro, ao construir expressões sociais enigmáticas em sua superfície (GEERTZ, 1989, p.15).

Além disso, Geertz (1989) destaca que “etnografia é uma descrição densa”, pois, segundo o autor, o que de fato o etnógrafo enfrenta é uma multiplicidade de estruturas conceituais complexas, tecidas, amarradas umas às outras e que são também estranhas e irregulares, multiplicidade essa que precisa ser apreendida e depois apresentada, por quem faz pesquisa antropológica.

E isso é verdade em todos os níveis de atividade de seu trabalho de campo, mesmo o mais rotineiro: entrevistar informantes, observar rituais, deduzir os termos de parentesco, traçar as linhas de propriedade, fazer o censo doméstico... escrever seu diário. Fazer a etnografia é como tentar ler (no sentido de “construir uma leitura de”) um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos, escrito não com os sinais convencionais, mas com exemplos transitórios de comportamento modelado (GEERTZ, 1989, p. 20).

Foi assim, então, que, tomando como base esse conceito de descrição densa de Geertz (1989) eu enfrentei, com muita dedicação, o meu trabalho de campo. E, apoiada nele, busquei interpretar além do que está demonstrado no desenho e enxergar além das tramas das estruturas, presentes no olhar, no sorriso e até mesmo no silêncio, buscando ler o sentido dessas vivências para as adolescentes. Isso foi o início dos meus levantamentos, que foram seguidos das observações e entrevistas com outras interlocutoras, e diversos atores sociais do município.

O esforço para conseguir colocar em prática essa teoria foi desafiador, pois para Geertz (1989), a etnografia não se resume a um método, uma sequência de técnicas, mas trata-se de um esforço intelectual que representa um risco, também, porque precisa dar conta de uma interpretação que vá além do que está dito, demonstrado, pois o que interessa é analisar as estruturas, as significações e sentidos dados pelas pessoas de uma determinada localidade.

Em “A interpretação das culturas”, Geertz faz referência aos estudos de Gilbert Ryle sobre descrição densa, e usa como exemplo as piscadelas de garotos. Três garotos podem estar piscando com o olho direito, mas o primeiro pode ser por conta de um tique nervoso, o segundo para conspirar e se comunicar com alguém, já o terceiro poderia estar imitando o tique do primeiro, brincando com a situação, promovendo uma espécie de farsa. Ora, em uma análise sem profundidade, em uma descrição superficial, os garotos estariam apenas flexionando as suas pálpebras. No entanto, em uma descrição densa, mais importante do que descrever o movimento das pálpebras é apreender e interpretar os sentidos dessas piscadelas e em que estruturas de significados e simbolismos elas estão inseridas.

1.4 – O debate sobre sexualidade e gênero na Antropologia

Como referi, anteriormente, além do aprendizado sobre o fazer etnográfico, que é tão importante, os antropólogos clássicos como Malinowski e Mead, reforçaram em mim a importância de trabalhar a temática da sexualidade de crianças e adolescentes em si, que é um assunto tão delicado, e como já vimos em minhas considerações iniciais, envolto em muitos tabus e interditos. Porém, eles nos possibilitam uma compreensão melhor das nossas culturas e sociedades.

A antropóloga Maria Andréa Loyola (1998) em seu livro “A sexualidade nas Ciências Humanas” possui um artigo, intitulado “Sexo e sexualidade na Antropologia”, no qual, de forma semelhante ao que fiz nesta tese, faz um levantamento das discussões em torno da sexualidade no campo antropológico, começando por Malinowski e Mead, que foram precursores em pesquisas sobre sexualidade em comunidades ditas primitivas. A autora mostra que as pesquisas sobre esse tema giraram sempre, muito fortemente, dentro das relações sexualidade & reprodução e sexualidade & gênero.

Loyola (1998, p. 18) destaca que o fato de a Antropologia sempre estudar um “outro”, distante culturalmente, com linguagem, maneiras de ser, pensar e se organizar socialmente, “possibilitou aos antropólogos olharem para o sexo e a sexualidade como objeto de estudo, quando esses temas eram ainda cercados de silêncios e tabus, inclusive nos meios acadêmicos”. Nesse sentido, a autora exalta a importância do estudo da temática da sexualidade, destacando o trabalho de Malinowski e Mead:

Não obstante a crítica de que foram alvo, tanto Mead quanto Malinowski colocam problemas importantes para o estudo da sexualidade, atualmente. Um deles é o de que a relação entre os sexos varia e pode ser mais ou menos contrastante de acordo com o modelo de relação que vigora na sociedade mais ampla ou que é socialmente dominante (GODELIER apud LOYOLA, 1998, p. 24).

A autora segue a sua análise sobre sexo e sexualidade na Antropologia, destacando um outro aspecto importante das pesquisas que estudaram organização social, família e parentesco e que constitui problema para a sexualidade, hoje, “é que toda sociedade distingue e organiza (através de normas e sanções) uma sexualidade conjugal e uma sexualidade pré e extra conjugal que comportam (ou não) um sem-número (ainda que não ilimitado) de variações” (ano, pag.). Nesse sentido, segundo Loyola é importante conhecer como essas relações e organizações se dão nas sociedades, ao longo de sua história e em cada momento e contexto.

A antropóloga também discute em seu artigo autores da contemporaneidade que tratam da questão da sexualidade, como Carol Vance, Jeffrey Weeks, Gayle Rubin, Françoise Héritier, Maurice Godelier, entre outros, sendo que, este último

realizou estudos na Nova Guiné, onde observou uma assimetria de poderes entre homens e mulheres:

Nas sociedades onde existe uma dominação dos homens sobre as mulheres e onde se exercem em permanência formas particulares de violência ideológica social e material dos homens sobre as mulheres, a sexualidade é, sem cessar, solicitada a manter um discurso que faça aparecer essa dominação como perfeitamente legítima aos olhos dos homens que a exercem e das mulheres que a sofrem (LOYOLA, 1998, p. 32).

Como observa-se nesta tese, a “dominação dos homens sobre as mulheres” não é uma realidade apenas na Nova Guiné, estudada por Godelier, mas está ainda, fortemente, presente, na sociedade contemporânea. Por isso, segundo a autora é importante e desafiador estudar a sexualidade, “seja porque ela está subordinada às condições de reprodução das relações sociais, seja porque, como indica Foucault, ela constitui hoje um dispositivo de poder, seja porque ela está impregnada por relações assimétricas entre os sexos” (ano, pag.).

Anthony Giddens também corrobora com a importância de estudar essa temática. Em seu conhecido e referencial trabalho “A transformação da intimidade: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas” (1993, p.9) ele destaca que a sexualidade é um tema que poderia ser considerado irrelevante, considerado algo da esfera essencialmente privada. No entanto, segundo o autor – isso considerando o ano da obra – ocorreu nas últimas décadas uma verdadeira “revolução sexual” e “as esperanças revolucionárias têm conduzido à reflexão sobre a sexualidade muitos pensadores, para os quais ela representa um reino potencial da liberdade, não maculado pelos limites da civilização atual”.

Giddens (1993) define:

Sexualidade: tema que poderia parecer uma irrelevância pública – questão absorvente, mas essencialmente privada. Poderia ser também considerada um fator permanente, pois se trata de um componente biológico, e como tal, necessária à continuidade das espécies. Mas, na verdade, o sexo hoje em dia parece continuamente no domínio público e, além disso, fala a linguagem da revolução (GIDDENS, 1993, p. 9).

O autor conta que começou a escrever sobre sexo e acabou também escrevendo sobre amor e sobre os gêneros masculino e feminino, e critica que alguns estudos, escritos por homens, não façam nenhuma menção ao amor e as

discussões e reflexões de gênero apareçam apenas como um adendo. Nesse sentido, meu esforço de pesquisa foi trabalhar, observando e buscando analisar também essas vivências (de amor), a partir da perspectiva de gênero, que Giddens discute em seus estudos sobre o que chama de “revolução sexual”, fazendo referência a uma “sexualidade plástica”, que ele define como sendo a sexualidade dissociada, apartada da ligação intrínseca que teve por muito tempo com a reprodução.

A emergência do que eu chamo de sexualidade plástica é crucial para a emancipação implícita do relacionamento puro, assim como para a reivindicação da mulher ao prazer sexual (...) é a sexualidade descentralizada, liberta das necessidades de reprodução. Tem as suas origens na tendência iniciada no final do século XVIII, à limitação rigorosa da dimensão da família; mas torna-se mais tarde mais desenvolvida como resultado da difusão da contracepção moderna e das novas tecnologias reprodutivas (GIDDENS, 1993, p. 10).

Ao analisar a mudança social e o comportamento sexual da sociedade, Giddens (1993, p.19) faz referência ao fato de que a virgindade antes do casamento ter sido algo que era apreciado por ambos os sexos, durante muito tempo, o que levava as garotas a aguardarem por um momento especial para “perdê-la”¹⁵, o que tem reduzido a força ao longo do tempo, embora ainda permaneça um olhar social discriminatório/classificatório, separando as “decentes” das “vadias”, de acordo com as suas práticas e vivências sexuais.

Quando observamos a atividade sexual dos adolescentes, hoje, a distinção da garota decente/garota vadia ainda se aplica em certo grau, assim como a ética da conquista masculina. Mas outras atitudes, por parte de muitas adolescentes em particular, mudaram radicalmente. As garotas acham que têm o direito de se envolver na atividade sexual, incluindo a relação sexual, em qualquer idade que lhes for apropriada (GIDDENS, 1993, p. 19).

¹⁵ Em meus achados de campo, tenho relatos de adolescentes que referem o desejo de esperar/escolher um parceiro amoroso que atenda a certos requisitos para compartilhar esse momento do primeiro encontro afetivo-sexual. O estudo de Syane Lago (2016, p.26) discute sobre ‘o namoro pra escolher com quem casar’ a autora mostra que suas interlocutoras apontam que nessa busca/escolha são levados em consideração os laços de afinidade, “os gostos devem coincidir. O mesmo tipo de passeios, as mesmas músicas, as mesmas fantasias sexuais, o mesmo projeto de vida”. A antropóloga Ana Lídia Nauar Pantoja também encontrou um certo pré-requisito de suas interlocutoras em relação ao perfil dos rapazes para estabelecer um relacionamento de compromisso, pois “para a maioria das meninas entrevistadas e suas famílias, há um desprezo por rapazes que apenas estudam e não trabalham” (PANTOJA, 2007, p. 204).

O autor analisa as mudanças sexuais a partir de uma perspectiva de gênero, que mostra diferenças de dimensão e sentimentos que adolescentes dos gêneros masculino e feminino dão para as mesmas vivências sexuais. De acordo com Giddens, o conceito de “amor romântico” e a busca por ‘viver um romance’, ainda tem forte influência nessas vivências, como a perda da virgindade que, segundo ele, para os rapazes é considerada uma adição, um ganho, um dentre outros símbolos da capacidade masculina, já para as garotas ainda é considerada uma “entrega”, e o mais importante não é realizá-la (como ocorre com os meninos), mas como escolher o momento e as circunstâncias certos.

Os estudos de Giddens, assim, foram utilizados por mim para ajudar nas observações em campo e para analisar as vivências das adolescentes de Breves, no Marajó, que são atravessadas pela sexualidade, e que permitem observar aspectos culturais fortes que marcam os corpos das meninas daquele município e região, conforme veremos mais detalhadamente adiante, quando as interlocutoras e suas histórias aparecerem neste texto, seja nas “entregas” para serem “crias de família”, seja para a constituição de casamentos, geralmente constituídos sem cerimônias oficiais no civil e no religioso .

No cenário nacional, para pensar sobre o aprendizado da sexualidade, Maria Luíza Heilborn (2006) é uma referência importante, com os seus estudos sobre a sexualidade de adolescentes e jovens brasileiros de camadas populares, nos quais destaca também alguns elementos importantes que apontam a necessidade de intensificar os estudos dessa temática. De acordo com ela, “a sexualidade é um dos principais domínios que incitam o jovem a criar a esfera de autonomia individual relativamente à família de origem”. A autora analisa essas e outras mudanças comportamentais e sociais dos adolescentes, observando que na sociedade brasileira, uma das formas de vivência amorosa que pode resultar em vivências sexuais é o namoro, uma forma de engajamento social, que segundo Heilborn apresenta transformações históricas, quando nos diz que:

O aprendizado da sexualidade, contudo, não se restringe àquele da genitalidade, tampouco ao acontecimento da primeira relação sexual. Trata-se de um processo de experimentação pessoal e de impregnação pela cultura sexual do grupo, que se acelera na adolescência e na juventude. O aprendizado constitui-se na familiarização de representações, valores, papéis de gênero, rituais de interação e de práticas, presentes na noção de cultura sexual (HEILBORN, 2006, p. 35).

A partir dessa avaliação da autora sobre a importância do estudo da sexualidade de adolescentes é que, em campo, observei brincadeiras, desenhos e rituais de interação de crianças e adolescentes na cidade de Breves, além de observar outras formas de interação, que se dão no âmbito da família e da escola. Tais observações se fizeram necessárias, neste sentido, tendo em vista que Heilborn (2006) destaca que os processos e formas de socialização para a sexualidade são diferentes entre adolescentes do gênero masculino e feminino.

As diferenças de gênero, segundo a autora, podem ser observadas desde a obtenção das primeiras informações sobre sexualidade, gravidez, menstruação, contracepção, entre outros assuntos ligados ao tema. A família, em especial pais e mães, desempenham papéis de destaque nessas primeiras informações. Diz Heilborn:

As diferenças de gênero na socialização à sexualidade são igualmente bem nítidas, ainda que não assumam imprescindivelmente as formas esperadas. A mãe é sempre uma das principais fontes de informação das adolescentes do sexo feminino, mas exerce também papel importante na socialização dos meninos, sobretudo no que diz respeito à gravidez e à contracepção. Homens e mulheres se diferenciam entre si porque o pai também funciona como fonte de informação para os primeiros, enquanto seu papel é nulo para as adolescentes do sexo feminino. Além disso, o grupo de amigos(as) e de colegas exerce um papel mais relevante junto aos rapazes do que junto às moças, sendo seu peso relativo mais forte, nesse caso, que o da mãe, no que se refere à relações sexuais em geral (HEILBORN, 2006, p. 158).

Essas e outras diferenças de gênero observadas por Heilborn (2006) também foram encontradas por mim, junto às adolescentes do município de Breves, nas vivências atravessadas pela sexualidade que observei, conforme explicarei mais adiante.

Considerando outro tipo de fonte, refiro aqui que a edição nº. 2.002, de janeiro de 2017, da revista *National Geographic* foi especial e trouxe como título “A revolução do Gênero – Novas identidades e comportamentos mudam a cara dos jovens do século 21”. A reportagem especial sobre gênero ocupa as 114 páginas da revista, com histórias de pessoas em várias regiões do mundo e até um glossário com 15 denominações de gênero, que foi organizado por meio de consultas com o Centro de Estudos de Sexualidade Humana, da Universidade Widener, da Pensilvânia e com o Centro de Educação, Expansão e Serviços para Lésbicas, Gays, Bissexuais e Transgêneros, no Ithaca College de Nova York. A reportagem

especial da revista é também uma demonstração de que a discussão sobre gênero está na ordem do dia.

A antropóloga brasileira Lia Zanotta Machado (2014, pag.) destaca em seu artigo intitulado Interfaces e deslocamentos: feminismos, direitos, sexualidades e antropologia, que nos últimos anos, “o direito à diversidade cultural se constituiu em discurso globalizado e politizado”. Machado chama a atenção para a existência de acordos internacionais, nos quais o direito à diversidade cultural estaria se constituindo em uma espécie de moeda de troca para acalmar os ânimos dos movimentos sociais que reivindicam direitos individuais à igualdade de gênero e acesso a direitos sexuais. Diz a autora:

A diversidade cultural tem sido reivindicada especialmente por estados nações onde os interditos da divisão sexual e dos lugares das mulheres são postos não somente como regulados pelos costumes tradicionais e orais, mas sim por leis seculares e códigos religiosos (MACHADO, 2014, p. 16).

A autora (2014, pag.) também destaca que antes do feminismo dos anos 1970, “a diferença de gênero era a diferença de sexo posta no biológico”, ou seja, era vista como a diferença percebida como inferioridade do sexo feminino ou mesmo como “complementaridade dos sexos na divisão sexual do trabalho”. No entanto, segundo Machado (2014), nos estudos de gênero e de sexualidade na antropologia feita no Brasil, existe uma articulação, que aponta para o entendimento de que as fronteiras de gênero ultrapassam quaisquer diferenças entre homens e mulheres, assim como também entre heterossexuais e homossexuais. Além disso, a autora ressalta que, hoje, se fala em uma produção cultural de gêneros diversos e explica:

Ao se pensar na constituição de gênero, a questão da sexualidade, mais do que simplesmente sexo, entra fortemente através das opções ou das orientações de sexualidade. Permite que o gênero seja e abarque, como diz a filósofa americana Judith Butler (1990), uma proliferação de gêneros, homens e mulheres, heterossexuais e homossexuais, lésbicas, gays, travestis, transexuais, transgêneros e várias outras categorias. No campo atual das conceituações teóricas e dos estudos etnográficos, a questão de gênero implica não só o modo pelo qual “eu/ele” me constituo como estilo feminino, masculino, como “eu/ele” me visto, como “eu/ele” penso etc., mas também implica em determinadas formas de sexualidade que se exercem. Hoje, estamos longe da ideia de que haja uma diferença eterna entre homens e mulheres, biologicamente assentada e simbolicamente reproduzida. A igualdade politicamente é que é importante. O fundamental é que se tenha a capacidade de valorizar politicamente, da mesma forma, todas as nomenclaturas possíveis de gênero da sociedade atual, todas as

É por essa razão que, segundo a antropóloga, na atualidade, tanto se fala e se reivindica respeito à diversidade e à igualdade, pois a busca por igualdade seria a busca, não por uma identidade única, mas uma busca por igualdade política de direitos e o respeito à diversidade de formas de exercer a sexualidade. E é neste sentido que esta tese está sendo construída, ou seja, observando a produção cultural dos diversos gêneros e as peculiaridades que os envolvem. No entanto, como já referi, anteriormente, o foco de minha análise são as vivências das meninas marajoaras –, que, por sua vez, ainda estão em processo de formação como sujeitos (preferia poder usar o termo no feminino: “sujeitas”) –, em especial as adolescentes, que têm direito à igualdade política e expressões de sua sexualidade, mas que em muitas das situações analisadas estão, na realidade, sendo assujeitadas em relações, como veremos adiante, que estão atravessadas por dinâmicas de gênero e colonialidade.

A antropóloga amazônica Maria Angelica Motta-Maués já pesquisava relações de gênero, na década de 1970, quando pouco se falava sobre esse conceito. Em sua dissertação de mestrado, que resultou na obra “Trabalhadeiras” & “Camarados”: relações de gênero, simbolismo e ritualização na Amazônia”, a autora mostrou como a comunidade de Itapuá, no interior do Pará, construiu socialmente e culturalmente, ao longo do tempo, as diferenças de status e de papéis desempenhados por homens e mulheres nas relações de trabalho e nas vivências comuns do cotidiano.

Motta-Maués (1993 [1977]) revela que, por volta dos oito ou nove anos, as crianças já começam a ser socializadas e tratadas a partir de uma lógica de diferença entre os sexos. Os meninos gozam de um período maior de “liberdade” e sem obrigações em relação aos afazeres domésticos, já as meninas iniciam cedo o desempenho de suas primeiras tarefas domésticas, que é a de “tomar conta” dos irmãos menores para que as mães possam ser liberadas para outras atividades, como a de trabalhos agrícolas nas roças de mandioca. As relações de gênero já eram observadas, portanto, pela pesquisadora, que destacava uma hierarquização das tarefas desempenhadas por homens e mulheres, no sentido da consideração social que tinham na comunidade itapuaense.

A mulher itapuaense, de um modo geral, vive sempre sob a autoridade de um homem. Quando ainda solteira, deve obediência ao pai e, na falta deste, a um irmão mais velho ou outro parente que seja credenciado para isso. Ao casar, tem que prestar contas de seus atos ao marido. Se ela ficar viúva, ainda jovem, volta a dever obrigações ao pai, mesmo que não more em sua casa, até que case novamente (o que invariavelmente acontece); se já estiver com mais idade, provavelmente, terá um filho adulto, a quem deverá satisfação também (MOTTA-MAUÉS, 1993, p. 67).

As observações de Motta-Maués ([1977], 1993) são interessantes para se pensar como essas construções sociais e culturais dos modelos femininos são criadas em uma comunidade amazônica e como muitos desses elementos observados pela pesquisadora, nas relações de sujeição feminina, em Itapuá, nos meados da década de 1970 do século XX¹⁶, são atualizados e ainda norteiam muitas comunidades amazônicas, como a marajoara, no século XXI, nas quais as mulheres, desde a infância e adolescência, são colocadas em situações e vivências de ‘servidão’ aos homens e de status social inferior, impondo-lhes condições nas quais os homens seriam os seus “donos”, como veremos mais adiante neste estudo. Sobre Itapuá, a autora afirma:

Uma vez que na ideologia dos itapuenses, a mulher é representada da forma como foi vista ao longo deste estudo e considerando que a ideologia não pode ser separada da própria realidade social, pode-se dizer que o tipo de atuação a que se acha limitada a mulher, em Itapuá, em consequência de sua classificação simbólica, reflete e determina, ao mesmo tempo, o tipo de posição que ela ocupa em seu grupo social, que lhe acarreta a atribuição de um status de inferioridade e dependência em relação ao homem (...). Toda a organização do sistema social está estruturada no sentido de opor um papel masculino ativo e dominante, a outro passivo e dependente das mulheres (MOTTA-MAUÉS, 1993, [1977], p. 207).

A partir dessa análise de Motta-Maués sobre o sistema social que hierarquiza a relação de poder entre homem (dominante) e mulher (dominada), é possível pensar também as relações de poder existentes nas mais diversas comunidades em nossa contemporaneidade, uma vez que o mesmo sistema ou modelo patriarcal e masculino continua a atravessar a sociedade brasileira.

Simone de Beauvoir (2016), em sua célebre obra “O segundo sexo”, datada de 1949, reflete sobre o que seria ser uma mulher, ou melhor, tornar-se uma mulher, e analisa, com base em fatos e mitos difundidos discursivamente e historicamente, que ser esse “segundo sexo” implicaria em ser “o outro”, algo que não teria uma

¹⁶ A pesquisa de campo de Motta-Maués decorreu entre dezembro de 1975 e abril de 1976.

essência e uma autonomia própria, cabendo a essa categoria uma posição hierárquica de inferioridade.

O homem é pensável sem a mulher. Ela não, sem o homem. Ela não é senão o que o homem decide que seja; daí dizer-se o “sexo” para dizer que ela se apresenta diante do macho como um ser sexuado: para ele a fêmea é sexo, logo ela é o absolutamente. A mulher determina-se e diferencia-se em relação ao homem, e não este em relação a ela; a fêmea é o inessencial. O homem é o Sujeito, o Absoluto; ela é o Outro (BEAUVOIR, 2016, p. 12-13).

A análise de Beauvoir (2016) analisa o pensamento de vários autores, alguns clássicos, que referem-se à mulher como sendo um ser inferior, como Aristóteles, que diz que “a fêmea é fêmea em virtude de certa carência de qualidades”, e São Tomás de Aquino, que afirma que a mulher é um “homem incompleto”, fazendo referência ao livro bíblico do Gênesis, quando diz que Eva teria sido extraída da costela de Adão, entre outros autores e seus discursos que difundem e atualizam os discursos de uma hierarquia de poder superior do homem em relação à mulher, que estaria em posição de inferioridade, de incompletude (BEAUVOIR, 2016, p. 16). A autora, em sua análise, ressalta também uma posição de servidão da mulher em relação ao homem:

Ora, a mulher sempre foi, se não escrava do homem, ao menos sua vassala; os dois sexos nunca partilharam o mundo em igualdade de condições, e ainda hoje, embora sua condição esteja evoluindo, a mulher arca com um pesado handicap. Em quase nenhum país seu estatuto legal é idêntico ao do homem, e muitas vezes este último a prejudica consideravelmente. Mesmo quando os direitos lhe são abstratamente reconhecidos, um longo hábito impede que encontrem nos costumes sua expressão concreta (BEAUVOIR, 2016, p. 17).

A teórica feminista francesa destaca, ainda, que, economicamente, homens e mulheres pertencem a uma espécie de “castas” diferentes, pois eles têm inúmeras vantagens a mais, como salários mais altos e possibilidades maiores de êxito do que nós mulheres, pois além de estarem mais presentes em cargos de chefia e espaços de comando e decisão, como a política, há ainda um prestígio que é ensinado e atualizado na criação das crianças, como foi muito bem demonstrado na análise de Motta-Maués (1993/1977) ao analisar a sociedade itapuense e as lógicas de trabalho e aprendizado do mesmo e da vida. Nos dias atuais, apesar de certas mudanças, essas diferenças e privilégios dos homens ainda se mantêm, assim

como o seu poder e dominação em relação à mulher, o que também foi observado por mim no Marajó, nas vivências que analiso.

Também faço um diálogo com os estudos do historiador alemão Peter Gay (2001), em sua conhecida e referencial obra “Guerras de prazer – A experiência burguesa: da rainha Vitória a Freud, organizada em cinco volumes, na qual o autor estuda as mudanças ocorridas dentre as camadas sociais burguesas que assumiram destaque principal no século XIX, por conta das transformações desencadeadas pela industrialização, revoluções liberais e difusão da cultura romântica. O historiador estudou, entre outras coisas, documentos públicos e privados, como cartas, poesias, romances, narrativas históricas, músicas, óperas, diários, confissões, depoimentos delirantes de loucos, criminosos e amantes apaixonados, entre outros relatos para compreender aspectos culturais europeus que, em grande medida, moldaram as formas de prazer estético que ainda são as nossas.

1.5 - Pensando o amor, namoros e enlaces

Giddens (1993), por sua vez, nos ajuda a pensar essas vivências de namoros e casamentos de adolescentes marajoaras, por meio das análises que faz das mudanças sexuais a partir de uma perspectiva de gênero, que apontam diferenças de dimensão e sentimentos que adolescentes dos gêneros masculino e feminino dão para as mesmas vivências sexuais.

Para observar essas dinâmicas, em Breves, durante o trabalho de campo, ao realizar rodas de conversas com adolescentes do gênero feminino, na Escola Estadual de Ensino Médio Prof. Gerson Peres, em Breves, (Figura 2) ouvi muitos relatos de moças com idade em torno dos 15 e 16 anos, ressaltando a importância da virgindade e da escolha da pessoa certa e do momento certo para ter a primeira relação sexual. Destaco que essa questão da perda da virgindade foi mencionada pelas interlocutoras sem considerar, necessariamente, o casamento, mas pensadas em relações de namoro.

Luíza¹⁷, de 16 anos, conta que para ela – que ainda é virgem – a “primeira vez” é algo muito importante e “esse momento precisa ser muito especial, como nos contos de fadas porque, afinal de contas, essa é a minha honra”. Estudante do 1º ano do ensino médio, ela conta que a escolha precisa ser criteriosa porque “é preciso que seja com a pessoa certa, não pode ser com qualquer um”, pois para ela trata-se de um evento que vai marcar a história de sua vida.

Figura 2: Estudantes da escola Gerson Peres durante o horário de intervalo



Fonte: Arquivo da tese, 2017

Essa fala de Luíza também foi repetida várias vezes por outras meninas do 1º ano, nas diversas vezes em que foram realizadas as rodas de conversa. Quando perguntadas sobre onde aprenderam ou ouviram falar sobre a questão da “honra”, citada por elas, as meninas não souberam informar com precisão. Luíza diz que não sabe onde ouviu falar sobre “honra” e sua amiga de turma, Carla, de 15 anos, diz que “talvez, tenha ouvido a minha mãe falar ou alguma tia, não sei ao certo, mas eu concordo com isso, acho que precisa ser um momento especial mesmo porque a gente se guarda para esse momento”.

¹⁷ Luíza é um nome fictício. Usei esse recurso com todas as interlocutoras e interlocutores (quando esses também aparecem em relatos nesta tese), com o intuito de proteger a identidade das pessoas com as quais tive convivência, interação e gravei entrevistas.

A antropóloga Maria Angelica Motta-Maués em sua dissertação de mestrado, intitulada “Trabalhadeiras e Camarados” – relações de gênero, simbolismo e ritualização numa comunidade amazônica”, defendida em 1977 – e só publicada em 1993 –, observou e analisou a vida dos moradores da comunidade de Itapuá, no município de Vigia (focalizando o ‘status’ das mulheres, em relação aos homens), e, segundo a autora, “as relações entre os jovens são revestidas de grande informalidade e, desde muito cedo, às vezes antes mesmo da puberdade, eles começam a manter ligações de namoro, em que não é raro chegarem às relações mais íntimas” (MOTTA-MAUÉS, [1977], 1993, p. 64).

A virgindade, para a comunidade de Itapuá, na década de 1970, não era vista como algo que precisasse ser preservado ou rigidamente “vigiado” pelos pais da adolescente e jovem itapuaense, no sentido de impedir a prática sexual, conforme diz a autora:

Essas relações, se não reconhecidas formalmente pelos pais, também não chegam a ser proibidas ou desencorajadas. As oportunidades e condições que propiciam esse tipo de comportamento são sempre muito frequentes, pois a “vigilância” que os adultos exercem é apenas formal (MOTTA-MAUÉS, [1977], 1993, p. 64).

Sobre essa questão, MOTTA-MAUÉS explica que essa referida “vigilância formal” é realizada, apenas, no sentido de dar uma satisfação aos outros, mas não chega a se constituir como um empecilho para aquele tipo de relacionamento.

Vale observar, aqui, que o tema da sexualidade está imbricado, envolvido em muitos outros e esse entrelaçamento de temas é percebido em vários estudos. A antropóloga Telma Amaral Gonçalves (2011, p. 39) ao pesquisar sobre amor e relações amorosas, na contemporaneidade, para sua tese de doutorado, também observou o entrelaçamento do seu tema de pesquisa com outros, como casamento, família, parentesco, sexualidade, afetividade, assuntos que também aparecem envolvidos na temática da sexualidade de adolescentes que estou trabalhando.

Amaral Gonçalves (2011) pesquisa a construção dos discursos e da ideia de amor, destacando inclusive a ideia do amor romântico, como retratado em filmes e na literatura, entre outras formas de expressões artísticas que nos atravessam e nos constituem como sujeitos. E ao pensar, refletir e analisar vivências de adolescentes, no Marajó, atravessadas pela sexualidade e algumas de suas expressões e práticas,

também percebo uma relação com a ideia de amor, como referi nos relatos de adolescentes, durante rodas de conversas citadas anteriormente.

Luíza, que em 2019, quando participou das rodas de conversa, falou que a perda da virgindade e a primeira relação sexual teriam que ser com “a pessoa certa” e não com “qualquer um” estava referindo-se também ao fato de que teria que ser com uma pessoa que ela amasse, uma relação permeada pelo amor – falado em outros momentos da roda de conversa – e todos os outros componentes juntos a ele, como confiança, respeito, companheirismo, entre outros, que também foram falados pelas adolescentes ao longo das conversas. A relação/influência da família, parentesco e casamento também aparecem imbricadas ao se pesquisar a sexualidade.

Syane Lago (2002) ao pesquisar as ideias e práticas de namoro de jovens das camadas populares urbanas de Belém do Pará, na virada do século XX para o século XXI, também identificou ideias, discursos e práticas de namoro que estariam relacionadas a uma noção de “namoro à antiga”, com destaque para o controle dos pais sobre esses namoros. A autora também observou tratamentos diferentes das famílias em relação aos namoros dos meninos e das meninas, o que também me foi destacado pelas adolescentes de Breves, nas rodas de conversas que realizei no município.

Ao que parece o namoro das meninas é “para dentro” (da casa delas), ou seja, a família procura ficar mais atenta, e investe em cuidados, com vistas ao “perigo do namoro”; Já as famílias dos meninos tendem a manter-se à distância destas relações, nestes termos “é para a fora” e se delega os cuidados para a outra família – a da menina; que deve “prender” sua “ovelha” (LAGO, 2002, p. 11).

Além das diferenças na criação de meninas e meninos, em relação ao namoro, Lago (2002, p. 11) também observa que há uma preocupação das meninas com a gravidez chamada “precoce”, ainda na adolescência, e que isso aparece nas falas de várias meninas e mães, entrevistadas por ela na comunidade Riacho Doce, que ela chama em sua pesquisa de RD.

Interessante notar que, entre as meninas do RD a gravidez, aparece como um dado importante, na medida em que, mesmo onde ela não existe, efetivamente, enquanto fato concreto, ela quase sempre existe como possibilidade, e está presente nas falas das jovens com as quais estive em contato (...). A ocorrência da gravidez, neste período liminar da vida de um indivíduo, não só transtorna seus projetos de vida, como também, é sinal de

mudança de status e de papéis sociais, como noto nos depoimentos acima, sobre as expectativas que uma gravidez tem na vida destes jovens (LAGO, 2002, p. 11-12).

A preocupação com a ocorrência de gravidez, citada por Lago (2002) também está sendo observada por mim, em Breves, inclusive as mudanças de vida e status resultantes dela, em especial com as meninas, para quem, como a autora refere em sua pesquisa seria um dos “perigos do namoro”.

Nas rodas de conversa também foi falado sobre gravidez. Júlia, de 16 anos, que foi uma das mais “tagarelas” durante as dinâmicas, diz que as mães de todas elas morrem de medo delas engravidarem porque “na verdade, acho que o medo maior delas é que aconteça com a gente o mesmo que aconteceu com elas, que engravidaram muito novas, ainda adolescentes”. A avaliação de Júlia é apoiada pelas colegas que participam e que também contam que essa é uma realidade comum, em Breves: a gravidez na adolescência. O fato, em muitos casos, acaba resultando na entrega das meninas para os namorados/famílias deles para constituírem casamentos, como detalharemos no capítulo 4, que está voltado para a análise desta vivência das adolescentes marajoaras.

Lembro que durante essas conversas, Rosiane, de 17 anos, também fez referência à perda da virgindade e aos reflexos desse evento em seu status na escola e na comunidade, de modo mais amplo. A menina contou que já perdeu a virgindade com o atual namorado, mas que o fato acabou ganhando uma repercussão grande entre os colegas, na escola, e que ela ficou “mal falada” porque

ele (o namorado) me convidou para ir à casa de um amigo dele, que estava sozinho porque os pais haviam saído. E aí acabou acontecendo. Não foi como eu imaginava, como vi nos filmes. Mas o que me deixou mal mesmo foi que no outro dia todo mundo no colégio já sabia do que tinha acontecido e as pessoas estavam me olhando e me tratando mal.

Rosiane lembra com tristeza do episódio e revela que acabou tendo uma imagem junto à comunidade escolar, como “vadia”, no sentido referenciado por Giddens (1993), pois para ela houve uma quebra de confiança e uma exposição grande de sua intimidade porque “a questão é que ele contou para o melhor amigo dele, e a informação acabou se espalhando”. A adolescente terminou, imediatamente, o namoro, mas depois de muitas conversas com o namorado e vários pedidos de desculpas dele, acabou resolvendo continuar namorando-o.

Em entrevista concedida a mim em um dos momentos de pesquisa de campo, em Breves, o psicólogo Pablo Cardoso Maia, que atua no Centro de Referência Especializado em Assistência Social (CREAS) daquele município marajoara (Figura 3), avalia que os vínculos familiares naquele município são muito “tênués”, pois segundo ele, as famílias acabam se revelando mais como um grupo de pessoas morando junto do que, propriamente, o sentido de família, de proteção. Nesse sentido, ele conta que é bastante comum as famílias “entregarem” as filhas ainda adolescentes quando estas engravidam porque

é comum quando uma menina de família bem pobre engravida, a família chamar o rapaz que a engravidou e ‘entregar’ para ele a moça grávida para ele assumi-la a partir daquele momento. E quando as famílias são mais abastadas, de classe média, a família da menina grávida chama a família do rapaz e também entrega a sua filha para que a família dos meninos a assumam, só que neste último caso, a negociação de ‘entrega’ passa a ser entre famílias, e não mais direto com o rapaz que a engravidou.

Interessante destacar que, a fala de Pablo Maia me anunciou, ainda em 2016, quando estive em Breves pela primeira vez, uma dinâmica que passou a ser enxergada, observada e analisada por mim ao longo dos quatro anos em que eu estive, em diferentes momentos e períodos, e convivi naquele município. A observação e interação com as adolescentes me permitiu observar e detalhar melhor, em minha análise, esses “rituais de entregas” das meninas para a constituição de casamentos, muitos deles sem a realização de cerimônias no civil e religioso.

Figura 3: Fachada do Creas de Breves



Fonte: Arquivo da tese, 2016

No momento em que eu estava fazendo os levantamentos, ainda iniciais, de campo, foi divulgada uma pesquisa que demonstra o local de destaque do Pará em casos de gravidez no período da adolescência. No dia 5 de fevereiro de 2017, um estudo do IBGE, intitulado “Estatísticas do Registro Civil” foi divulgado na capa do jornal O Liberal¹⁸, com a manchete “Estado do Pará lidera casos de gravidez na adolescência”. Os dados da pesquisa, divulgados no final de 2016, são referentes a 2015, e mostram que em números absolutos 33.009 bebês nasceram de mães com idade até 19 anos, o que equivale a 25,26% dos nascidos vivos daquele ano. Outro fato da pesquisa que chama a atenção é que 1.592 bebês nasceram de adolescentes com idade abaixo dos 15 anos, número que coloca o Pará em terceiro lugar no *ranking* nacional, ficando atrás apenas de São Paulo (3.054) e Bahia (2.201).

Essa pesquisa realizada pelo IBGE traz dados de nascimentos de bebês de mães adolescentes que ajudam a comprovar que as vivências sexuais se iniciam com idade ainda bem jovem. No caso do Pará, as mães com idade inferior a 15 anos colocam o estado em terceiro lugar nacional. Vale destacar que mesmo sendo

¹⁸ A reportagem completa pode ser lida no Portal ORM, no link: <http://www.ormnews.com.br/noticia/para-segue-no-topo-da-gravidez-precoce>. Acesso em: 11, fev. 2017.

números altos, o estudo foi feito com base no número de nascimentos vivos, o que ignora os casos de gestações interrompidas por abortos naturais e provocados.

Os dados da pesquisa também se contrapõem à ideia muito presente no senso comum de que crianças e adolescentes não têm vivências de sexualidade e estão envoltas em uma aura de “pureza”, no sentido de castas. Em sua pesquisa “Sexualidade e Juventude na França”, Brigitte Lhomond (2000) observou alguns comportamentos que mostram a iniciação da vida sexual na adolescência. A pesquisa ouviu 6.182 jovens, em 1992, que haviam nascido entre 1972-73 e que tinham idades entre 15 e 18 anos. Os levantamentos apontam que em 50% das situações, moças e rapazes beijaram pela primeira vez por volta dos 14 anos. No que diz respeito às primeiras carícias (não-genitais), os rapazes demonstraram ser um pouquinho mais rápidos: 15 anos e 7 meses para os meninos e 15 anos e 11 meses para as meninas. Já para o primeiro coito, a idade mediana era, à época, de 17 anos e 3 meses para os rapazes e de 17 anos e 6 meses para as moças (LHOMOND, 2000, p. 82).

Elaine Reis Brandão (2006), em seus estudos sobre adolescentes no contexto do processo de individualização, destaca que existe um apagamento em sua sexualidade, sobretudo quando esta vivência não se encontra submetida ao casamento como fora outrora. No caso das meninas, quando esta sexualidade é visibilizada está acompanhada do temor de uma gravidez, que “implicaria a assunção de um papel social de adulto – de pai e mãe – e que ela não estaria “pronta”, pois a adolescência desperta no imaginário coletivo atributos como instabilidade, imaturidade, crise” (BRANDÃO, 2006, p. 62).

A antropóloga Ana Lúcia Nauar Pantoja (2007) em sua tese de doutorado “Sendo mãe, sendo pai: sexualidade, reprodução e afetividade entre adolescentes de grupos populares em Belém” destaca que o tema da sexualidade, em especial da gravidez/maternidade na adolescência, não é novo e tem sido assunto de inúmeros debates, sobretudo na área da saúde reprodutiva, além de ser bastante popularizada pelos meios de comunicação, como vimos na pesquisa divulgada pelo jornal O Liberal e apresentada, aqui, anteriormente. Porém, a autora critica a forma da abordagem midiática em relação ao tema.

Esta visibilidade (midiática) tem se pautado em um discurso vitimizador, padronizador e alarmista, atribuindo ao evento um caráter sempre negativo, instaurador de mudanças radicais na vida das adolescentes e de suas famílias. No âmbito desse discurso, o abandono dos estudos tem sido referido como um dos principais prejuízos sociais causados por este evento durante a adolescência. Ainda, no discurso, o foco recai nas mulheres, enquanto os homens, em geral, apenas de forma superficial, são referidos como agentes no processo que desencadeia uma gestação. Quero dizer que a ênfase nas meninas é importante e devo inicialmente lembrar que neste trabalho também é mantida, apesar da visibilidade que procurarei dar à participação dos rapazes no contexto do evento mencionado, já que, não é possível desconsiderar que há uma nítida diferenciação de gênero entre eles e elas em termos dos desdobramentos que acompanham uma gravidez (PANTOJA, 2007, p. 20).

A autora chama a atenção para a necessidade de uma abordagem mais aprofundada e que ouça essas adolescentes para compreender melhor o fenômeno, o que ela fez em sua etnografia. Em sua análise, Pantoja (2007, p. 23) trabalha com um outro olhar sobre o evento, no sentido de que leva em consideração diferentes trajetórias, contextos e desdobramentos da gravidez durante a adolescência, entre eles o desejo de ‘ter filho’, a alegria/festejo e encantamento diante da chegada de uma criança, os conflitos, os impasses, os arranjos, re-arranjos e as redes de relações estabelecidas em torno desse evento, no âmbito da família e da escola”.

Além disso, a autora põe em relevo as lógicas culturais presentes nas experiências, expressas, em especial, pelas diferenciações de gênero. E é em consonância com essa abordagem que estou fazendo minhas observações de campo e análises, uma vez que nas relações de namoro e outros enlaces afetivos atravessados pela sexualidade, que estou observando, a gravidez/maternidade de adolescentes também aparece e desencadeia em práticas culturais de arranjos familiares, muitas vezes, fora do padrão de casamento formal.

Alexandre Maurício Fonseca de Azevedo (2014, p. 121-125), ao fazer um estudo etnográfico sobre crianças especiais na Ilha do Marajó, relata a observação dessas primeiras vivências de sexualidade em crianças e adolescentes da ilha. Além disso, o pesquisador também relata falas de familiares de meninas e meninos sobre essas práticas e experiências que constroem a sexualidade, pois segundo ele “as famílias, também se transformam na medida em que a infância vai se sucedendo pela adolescência dos filhos”.

Quando a idade e o mistério do sexo despertam o interesse das crianças, logo as histórias chegam às conversas de família, daí proliferam-se as fórmulas de coerção que não disfarçam o interesse em preservar as crianças de experiências que os pais consideram negativas em termos de iniciação sexual. Por outro lado, tais cuidados não são levados a cabo com extremo rigor, havendo sempre uma pequena margem de tolerância, inclusive muitos pais, em determinadas situações, sobretudo no caso dos meninos, fazem “vista grossa” às traquinagens, dando seu consentimento velado. (AZEVEDO, 2014, p. 123).

Mesmo não sendo o foco principal da pesquisa de Azevedo (2014), a sexualidade de crianças e adolescentes configura-se como um elemento importante a ser observado para uma melhor compreensão das dinâmicas sociais e culturais, os modos de viver, de uma comunidade. Isso se torna ainda mais relevante, sobretudo, em função dos interditos e apagamentos discursivos, sociais e culturais em relação a essa temática.

No entanto, mesmo sendo um tema tabu, Heilborn (2006, p. 29) destaca que, no Brasil, a gravidez na adolescência não é um fenômeno recente. Sobre isso a autora cita a pesquisa sobre Demografia e Saúde, realizada nos períodos de 1950 e 1975, em países da América Latina. Essa pesquisa mostrou que o Brasil é um dos países que apresentou um aumento na taxa de fecundidade adolescente, junto com a Bolívia e o Haiti, o que mostra que essa é uma realidade antiga na América Latina.

Marcel Mauss ([1937], 2010, p. 243) também chamou a atenção há tanto tempo, para a necessidade de se estudar o fenômeno das gerações, em especial a criança que, ao longo da história muda o vocabulário e até a forma de se comunicar, entre outras mudanças sociais e relacionais. Diz ele:

De todos os pontos de vista, o estudo da criança e do jovem como meio social é um estudo tão importante quanto o estudo dos moralistas ou dos historiadores ou das literaturas, os quais servem, mesmo assim, para a educação ensinar a moral e os usos que se quer que a criança adquira (MAUSS, 2010, p. 244).

No entanto, observo que essa moral ensinada para ser adquirida pela criança e adolescente (minha pesquisa foca nas adolescentes) varia de acordo com o contexto social e cultural em que essas crianças e esses adolescentes estão inseridos. Na Amazônia, região em que se insere o espaço físico e social em que desenvolvi o meu estudo etnográfico, há, como em cada sociedade, peculiaridades desse comportamento moral e que se reflete em práticas sociais – e sexuais -, como

analisando nesta tese e, portanto, considero importante tal observação, sobretudo para compreender dinâmicas sociais que se dão em uma região que tem sido invisibilizada e mal retratada pela mídia nacional (DUTRA, 2001).

Para ampliar ainda mais a análise sobre o universo dessa fase trago para diálogo o estudo de Rosaly Brito (2014)¹⁹ e de outros pesquisadores da região, que tratam de temáticas que abordam a questão da sexualidade de pessoas que se encontram em fases peculiares da vida, já que este ainda é um tema com poucas pesquisas realizadas na Amazônia. Brito (2014) pesquisou sobre juventude, suas vivências e representações midiáticas, que revelam diversas construções de sentidos sobre essa “idade da vida” na cena metropolitana, em processos de negociações que geram, entre outras coisas, alguns apagamentos desse grupo, levando em conta, também, em suas análises, tema de meu interesse aqui, contribuindo para as minhas observações.

1.6 – Sobre uma “Cultura da escravidão” e relações de colonialidade

Para Geertz (1989), a etnografia não se resume a um método, uma sequência de técnicas, mas trata-se de um esforço intelectual que representa um risco, também, porque precisa dar conta de uma interpretação que vá além do que está dito, demonstrado, pois o que interessa é analisar as estruturas, as significações e sentidos dados pelas pessoas de um determinado local.

Neste sentido, faço aqui um diálogo metodológico e epistemológico também com o autor Patrício Guerrero Arias (2010), que nos ajuda a pensar nossas formas de fazer etnografias e de realizar a escuta do outro. O autor propõe em seus estudos e reflexões que se una razão e sentimento, conhecimento e afetividade, o que considero importante para lidar com uma temática tão delicada e que envolve crianças e adolescentes marajoaras. Neste sentido, Guerrero Arias (2010, p. 5) destaca que a colonialidade de matriz colonial-imperial – que foi vivida na América Latina, incluindo o Brasil – opera com o objetivo do controle absoluto da vida, nos campos econômico, político, cultural, da natureza e até da espiritualidade, com o fim

¹⁹ Refiro-me à tese de doutorado de Rosaly de Seixas Brito, intitulada “Diferentes, desiguais e conectados (?) Vivências juvenis, representações midiáticas e negociação de sentidos na cena metropolitana” e defendida em 2014, no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA) da Universidade Federal do Pará (UFPA). Em sua pesquisa, ela mostra, a partir de vários autores, como as categorias de crianças, adolescentes e de juventude surgem ao longo da história.

de controlar saberes, subjetividades, imaginários e corpos, assim como as afetividades. E é essa colonialidade e seus reflexos que tenho observado, em Breves, no Marajó, nas vivências de crianças e adolescentes em relação a sua sexualidade e afetividades.

Una de las formas más perversas de la colonialidad del poder y del ser ha sido la negación de la afectividad en el conocimiento, al fragmentar la dimensión de lo humano en nombre de la razón cartesiana occidental hegemónica, mientras que las sabidurías chamánicas consideran que los seres humanos no somos sino “estrellas con corazón y con conciencia”(GUERRERO ARIAS, 2010, p. 5).

Seguindo esse entendimento, o autor propõe “corazonar” o conhecimento como uma resposta política de enfrentamento às colonialidades do poder, do saber e do ser, desconstruindo a hegemonia da razão e mostrando que a humanidade surge e se ergue a partir da relação entre a afetividade e a razão. “Corazonar”, portanto, seria mais do que “coraçonar” (traduzindo para o português e remetendo a ideia de ligação com o coração, com a emoção) o sentido das epistemologias dominantes do conhecimento e contribuir para a construção de uma nova proposta acadêmica, mas também de outros sentidos para a própria existência humana. E é esse exercício que busquei levar a campo e para os meus estudos etnográficos para exercitar a empatia e a alteridade em minhas observações e análises das vivências e relações de adolescentes marajoaras, considerando as suas subjetividades nos seus processos relacionais.

Nessa mesma linha de pensamento, Mignolo (2017) também considera, em seus estudos decoloniais, a importância de ‘descolonizar o pensamento’, no sentido de fazer uma espécie de ruptura com esse pensamento sobre a modernidade, que não enxerga o Outro, em um processo de dominação, de colonialidade, essa chamada pelo autor de “o lado escuro da modernidade”. Ou seja, segundo ele, “modernidade” é uma narrativa complexa, de origem europeia e que constrói a ideia de civilização ocidental a partir das conquistas (colonizadoras) enquanto esconde o seu lado ‘mais escuro’, a “colonialidade”. Por conta desse cenário de dominação, o autor propõe uma ruptura com esse pensamento, uma “descolonização”. Diz o autor:

o pensamento e a ação descoloniais focam na enunciação, se engajando na desobediência epistêmica e se desvinculando da matriz colonial para

possibilitar opções descoloniais – uma visão da vida e da sociedade que requer sujeitos descoloniais, conhecimentos descoloniais e instituições descoloniais (MIGNOLO, 2017, p. 6).

Nesse sentido, Mignolo (2017) ressalta que o pensamento descolonial – e pensar descolonialmente – representam um esforço analítico para entender, com o intuito de superar, a lógica da colonialidade “a partir da transformação da economia do Atlântico e o salto de conhecimento ocorrido tanto na história interna da Europa como entre a Europa e as suas colônias” (MIGNOLO, 2017).

Outrossim, observando a questão da sexualidade e, em especial, as relações de poder atravessadas nessa prática social, que é regulada pelo sistema capitalista, faço um esforço nesse sentido de “coraçonar” (GUERRERO-ARIAS, 2010) e de “descolonizar o pensamento” (MIGNOLO, 2017), trazendo o diálogo com esses e outros autores em meu estudo. E, assim, trago o conceito de Guerrero Arias (2010) de “colonialidade do ser” para minha análise. De acordo com ele, trata-se de um nível de colonialidade que não opera de forma estrutural, diretamente, através das instituições políticas, econômicas, culturais, religiosas, linguísticas e da natureza, mas de uma forma considerada a mais perversa pelo autor, pois se instaura no mais profundo de nossas subjetividades e de nosso imaginário, na sexualidade e nos corpos “para fazer-nos cúmplices conscientes ou inconscientes da dominação”. Essa forma subjetiva de dominação, segundo o autor, tem como objetivo impor a colonialidade do poder e do saber existentes nas instituições e aparatos repressores do estado (tribunais, bancos, ONGs, igrejas, escolas, universidades, exército, polícia e meios de comunicação).

No que tange à colonialidade de poder, Anibal Quijano (2005), analisa o capitalismo colonial-moderno e eurocêntrico, como sendo um sistema de exploração do trabalho, com forte predominância da questão da raça/racismo como elemento de opressão do povo.

De acordo com Quijano (2005), a classificação racial da população e “a velha associação das novas identidades raciais dos colonizados com as formas de controle não pago, não assalariado, do trabalho, desenvolveu entre os europeus ou brancos a específica percepção de que o trabalho pago era privilégio dos brancos”. Sobre essa questão o autor explica:

A inferioridade racial dos colonizados implicava que não eram dignos do pagamento de salário. Estavam naturalmente obrigados a trabalhar em benefício de seus amos. Não é muito difícil encontrar, ainda hoje, essa mesma atitude entre os terratenentes brancos de qualquer lugar do mundo. E o menor salário das raças inferiores pelo mesmo trabalho dos brancos, nos atuais centros capitalistas, não poderia ser, tampouco, explicado sem recorrer-se à classificação social racista da população do mundo. Em outras palavras, separadamente da colonialidade do poder capitalista mundial (QUIJANO, 2005, p. 120).

A questão racial, portanto, aparece como um elemento determinante de dominação no sistema capitalista colonial moderno. Segundo o autor, na América, “a ideia de raça foi uma maneira de outorgar legitimidade às relações de dominação impostas pela conquista” (QUIJANO, 2005, p. 3). A constituição da Europa e a expansão do colonialismo europeu ao resto do mundo conduziram à elaboração da perspectiva eurocêntrica que, historicamente, “significou uma nova maneira de legitimar as já antigas ideias e práticas de relações de superioridade/inferioridade entre dominantes e dominados” (QUIJANO, 2005, p. 3).

Quijano (2005) afirma que essa construção histórica da ideia de inferioridade racial se mostrou ser a mais eficaz forma de dominação social universal. A modernidade eurocêntrica capitalista e colonial lançou mão de diversas formas de exploração do trabalho, nas quais estão presentes as diferenciações por raça, de maneira que o capitalismo proporcionou e se beneficiou mais de uma divisão racial do trabalho, de que propriamente de uma divisão social do trabalho.

Para o autor, os reflexos dessa relação/exploração do trabalho continuam presentes até hoje. O colonialismo acabou, mas as relações de poder que ele engendrou estão presentes na forma que a colonialidade assumiu na atualidade. Quijano (2005) faz referência ao modelo de Estado-Nação que seguimos e ao modelo de família (burguesa), além das questões de racismo, etnocentrismo e as relações de trabalho análogas à escravidão.

Outrossim, exercitei pensar também em relações de trabalho específicas observadas em Breves, como a questão das “crias de família”, situação em que as crianças e adolescentes são dadas/entregues pelas famílias de origem para serem “criadas” por outras famílias, com o objetivo de “estudar” e que acabam sendo exploradas no trabalho infantil – e até sendo abusadas sexualmente – dentro e fora daquele município.

As observações e dados de campo desta pesquisa não focam, de maneira tão aprofundada, na questão racial, porém foi observado – além da questão de gênero –

que quase a totalidade das adolescentes na prática das crias de família são negras, assim como foi observado em outros estudos sobre o tema (MOTTA-MAUÉS, DANTAS e IGREJA, 2008). Além disso, é notório que Breves, assim como todo o arquipélago do Marajó, é uma região amazônica, na qual há a predominância do fenótipo de pessoas negras e/ou com traços indígenas – resultantes do processo de colonização em que negros e indígenas foram escravizados e fortemente dizimados, contexto de colonização que é apontado nos estudos de Quijano como sendo os principais componentes raciais desse eixo de dominação capitalista moderno, classificado por ele como colonialidade do poder. Isso sem contar que se trata de uma comunidade no arquipélago do Marajó, na Amazônia, região que está inserida em uma relação de colonialidade em relação às regiões Sul-Sudeste do país (LOUREIRO, 2019) e mesmo em relação aos países estrangeiros, tradicionais exploradores da região amazônica, conforme discuto mais adiante, nesta tese.

Guerrero Arias, portanto, traz reflexões importantes para pensar as relações de colonialidade presentes nas diversas vivências de crianças e adolescentes, em especial, nas que estão relacionadas à sexualidade, sendo mercantilizadas ou não. O autor acredita que a dicotomia, que está assentada na diferença colonial, se expressa no fato de os europeus terem sido determinados como civilizados, e os não-europeus como primitivos; os europeus são aqueles que estão na história, e os não europeus estão na pré-história; os europeus são os que possuem cultura, e os não europeus folclore; os europeus têm a ciência e os não europeus, mitos; os europeus possuem medicina, e os não europeus magia. Essa dicotomia seria, portanto, a matriz colonial do poder e a colonialidade é uma forma de dominação para o controle absoluto da vida. Essa colonialidade opera, segundo o autor, de quatro formas: do poder, do saber, da alteridade e do ser.

Vale destacar que a colonialidade da alteridade se expressa na radical ausência do outro, que é invisibilizado, produzido como inexistente e é despojado de humanidade e dignidade. Deste modo, as observações em campo e as reflexões sobre o que observei e registrei, me possibilitaram enxergar uma espécie de “colonialidade de corpos”, que têm sido postos, historicamente, de forma central em diversas relações sociais, inclusive mercantilizados/explorados pelo sistema capitalista colonial moderno, de forma “naturalizada” e “invisibilizada”. E mesmo em relações que, a princípio, estariam “fora do sistema”, como no caso das que são

construídas em vivências de afetividade, de formação familiar, ainda assim são os corpos femininos, em muitos casos ainda adolescentes, que são “dados” ou “colocados” como “moeda de troca” pelas famílias para a manutenção das relações familiares e sociais da comunidade.

Guerrero Arias propõe o combate à colonialidade da alteridade, tornando visível a presença do outro e de seus saberes e horizontes de existência, por meio do diálogo e aprendizado com o mesmo. Para o autor é necessário que se faça uma espécie de “pacto de amor com a vida”, a partir dos saberes do coração. É o que ele chama de “Corazonar” o conhecimento, que significaria também uma decolonização da vida. Segundo Guerrero Arias (2010, p. 6) “uma das expressões mais perversas da colonialidade do poder, saber e do ser é a de erigir a razão como o único universo, não só da explicação da realidade, mas, também, da própria constituição da condição do humano”.

Um olhar de-colonial do cosmos de sentido, da força cultural das emoções nos coloca desafios políticos, teóricos, metodológicos e éticos, para irmos construindo propostas que permitam de-colonizar os instrumentos epistêmicos, metodológicos, e as práticas de uma ciência instrumental ao poder (GUERRERO ARIAS, 2010, p. 10).

E é nesse sentido que teci os meus estudos etnográficos para tentar dar visibilidade a essas relações que são estabelecidas com adolescentes, e por vezes com crianças, no Marajó, atravessadas pela sexualidade e por questões de gênero.

Nesse sentido, vale destacar que, inicialmente, as teorias de colonialidade não levaram em consideração as questões de gênero – que estou considerando – no processo de construção das dicotomias de poder observadas nas dimensões de poder, saber e ser. No entanto, estudos mais atuais fazem reflexões importantes sobre o gênero como categoria de dominação, categoria fundamental na instituição e fundação do grupo Modernidade/Colonialidade, que suscitou todas essas discussões acerca da colonialidade em suas múltiplas dimensões.

1.7 – Colonialidade e gênero: um feminismo decolonial em análise

A autora argentina Maria Lugones é professora na universidade de Binghamton, em Nova York, integra o grupo Modernidade/Colonialidade e acrescentou o conceito de colonialidade de gênero às formas de colonialidade do

ser, do poder e do saber. E um dos seus pensamentos principais é o conceito de sistema colonial/moderno de gênero, e também a intersecção das categorias raça, gênero e colonialidade.

Eu compreendo a hierarquia dicotômica entre o humano e o não humano como a dicotomia central da modernidade colonial. Começando com a colonização das Américas e do Caribe, uma distinção dicotômica, hierárquica entre humano e não humano foi imposta sobre os/as colonizados/as a serviço do homem ocidental. Ela veio acompanhada por outras distinções hierárquicas dicotômicas, incluindo aquela entre homens e mulheres. Essa distinção tornou-se a marca do humano e a marca da civilização. Só os civilizados são homens ou mulheres. Os povos indígenas das Américas e os/as africanos/as escravizados/as eram classificados/as como espécies não humanas – como animais, incontrolavelmente sexuais e selvagens. O homem europeu, burguês, colonial moderno tornou-se um sujeito/agente, apto a decidir, para a vida pública e o governo, um ser de civilização, heterossexual, cristão, um ser de mente e razão. A mulher europeia burguesa não era entendida como seu complemento, mas como alguém que reproduzia raça e capital por meio de sua pureza sexual, sua passividade, e por estar atada ao lar a serviço do homem branco europeu burguês. A imposição dessas categorias dicotômicas ficou entretecida com a historicidade das relações, incluindo as relações íntimas (LUGONES, 2014, p. 936).

É esse o sentido do que foi observado nas vivências de adolescentes, em Breves, que estão atravessadas em seus corpos e sua sexualidade, conforme explicarei mais detalhadamente durante a análise nessa pesquisa. Por essa razão, estou tomando os estudos da autora argentina também como referência para buscar uma compreensão maior da dinâmica de colonialidade que atravessa os corpos femininos das adolescentes no Marajó.

Para Lugones (2014) pensar a colonialidade do gênero é uma forma de complexificar ainda mais a compreensão de Quijano sobre o sistema de poder capitalista e a colonialidade de poder. Ou seja, a autora argentina também critica a compreensão daquele autor sobre gênero, visto por ele “só em termos de acesso sexual às mulheres”. Lugones (2014, p. 5) explica que ao usar o termo colonialidade a sua intenção “é nomear não somente uma classificação de povos em termos de colonialidade de poder e de gênero, mas também o processo de redução ativa das pessoas, a desumanização que as torna aptas para a classificação” (LUGONES, 2014, p. 5). Ou seja, resumindo, seria fazer uma referência “ao processo de sujeitificação e a investida de tornar o/a colonizado/a menos que seres humanos”.

Diferentemente da colonização, a colonialidade do gênero ainda está conosco; é o que permanece na intersecção de gênero/classe/raça como

construtos centrais do sistema de poder capitalista mundial. Pensar sobre a colonialidade do gênero permite-nos pensar em seres históricos compreendidos como oprimidos apenas de forma unilateral. Como não há mulheres colonizadas enquanto ser, sugiro que enfoquemos nos seres que resistem à colonialidade do gênero a partir da “diferença colonial”. Tais seres são, como sugeri, só parcialmente compreendidos como oprimidos, já que construídos através da colonialidade do gênero (LUGONES, 2014, p. 939).

A partir desta reflexão central colocada na citação acima, a autora propõe um enfrentamento à colonialidade de gênero, que invisibiliza pessoas e desconsidera a intersecção gênero, sexualidade, raça, classe social e colonialidade. E como consequência, Lugones (2014) propõe a descolonização do gênero.

Descolonizar o gênero é necessariamente uma práxis. É decretar uma crítica da opressão de gênero racializada, colonial e capitalista heterossexualizada, visando uma transformação vivida do social. Como tal, a descolonização do gênero localiza quem teoriza em meio a pessoas, em uma compreensão histórica, subjetiva/intersubjetiva da relação oprimir ← → resistir na intersecção de sistemas complexos de opressão. Em grande medida, tem que estar de acordo com as subjetividades e intersubjetividades que parcialmente constroem e são construídas “pela situação”. Deve incluir “aprender” sobre povos. Além disso, o feminismo não fornece apenas uma narrativa da opressão de mulheres. Vai além da opressão ao fornecer materiais que permitem às mulheres compreender sua situação sem sucumbir a ela (LUGONES, 2014, p. 940).

O pensamento de Lugones se mostra bastante interessante para se pensar as relações construídas na sociedade latino-americana, pensando de forma especial no Brasil e de forma mais especial, ainda, na Amazônia, em uma comunidade do Arquipélago do Marajó, que foi campo desta pesquisa e na qual foram observadas várias situações vividas pelas interlocutoras, que não sucumbiram e resistiram à opressão que estavam vivendo, como será melhor detalhado no Capítulo 4 desta tese.

A autora Letícia Otero Dias (2014) tem se dedicado à tradução e também aos estudos da obra de Lugones, sobretudo para explicar o conceito de “colonialidade de gênero” criado pela autora e as construções de gênero no pensamento colonial e ao feminismo decolonial. Segundo Dias (2014) explica, Lugones faz críticas à visão binária de gênero, que considera apenas homem e mulher e que também difunde a visão universal e hegemônica dessa mulher e desse homem brancos e burgueses, desconsiderando negros e indígenas e a interseccionalidade de cor e classe social.

Dias (2014) destaca que para Lugones, o sistema de colonização ao se utilizar da questão de gênero como um dos elementos para dominação, exclui pessoas da participação da sociedade, deixando-as excluídas em cidadania e direitos. Estão aí incluídos negros e indígenas, sendo que ao falar por meio da perspectiva de colonialidade de gênero, conceito de Lugones, o sistema capitalista moderno exclui, em especial, as mulheres negras e indígenas. Segundo Dias (2014, p. 4), Lugones afirma que “as indígenas e as negras não estão representadas nem na categoria universal de ‘mulher’, nem nas categorias ‘índio’ e ‘negro’, daí porque se faz necessário segundo a autora argentina, outra classificação que seja especificamente representativa, como é o caso de seu conceito colonialidade de gênero, que abarca essas pessoas excluídas.

O pensamento da autora é importante para demonstrar como a construção do conceito de gênero foi utilizada pelos colonizadores para legitimar a dominação e transformar as estruturas sociais das sociedades colonizadas. Também, como o sistema colonial de gênero apagou e destruiu identidades, e continua a ser perpetuado pelas sociedades como sendo a única forma de interpretação e vivência. É importante também para fazer-se uma reflexão sobre as sociedades atuais, para compreender o quanto de colonial ainda existe nessas sociedades, o quanto esses conceitos são naturalizados e até que ponto as crenças e sistemas atuais são realmente válidos e livremente construídos. Além disso, seus textos chamam a atenção para a naturalização de estereótipos hegemônicos de gênero como sendo universais. Por exemplo, quando mulheres com todo tipo de diferença são consideradas universalmente na categoria “mulher” (que é construída como a mulher branca burguesa frágil, dominada, que precisa de proteção), sem considerar as especificidades de cada sociedade e cada grupo de mulheres (DIAS, 2014, p. 12).

E é com base nessa linha que compreendo as dinâmicas de gênero e colonialidade que atravessam as vivências de sexualidade de adolescentes no Marajó, uma vez que observo, claramente, todas essas dimensões da colonialidade de poder, saber e ser, assim como também de gênero, uma vez que o homem e a mulher marajoaras se enquadram nessa relação de exclusão, de não visibilização dentro de uma visão eurocêntrica, que não considera os diferentes do padrão homem e mulher brancos e burgueses. Outro conceito de Lugones que vai ao encontro dessa reflexão é o de “*world-travelling*” que significa viajar-entre-mundos, e que convoca os estudiosos decoloniais, sobretudo os voltados para as questões de gênero, a pensar um novo feminismo, não eurocêntrico e universal, que permita sair do mundo ao qual estamos acostumados para um mundo onde somos vistos como “*outsiders*” e somos considerados diferentes do *mainstream*. Dias (2014, p. 13)

revela que esse conceito foi formulado pela autora Maria Lugones em 1987, quando ela pesquisou as mulheres de cor residentes nos Estados Unidos, que devido à sua diferença, estão constantemente viajando-entre-mundos.

A filósofa socialista estadunidense, Angela Davis, em seu livro “A liberdade é uma luta constante” conta como se deu a luta das mulheres negras, na sociedade norte-americana para serem reconhecidas na categoria “mulher”, assim como outras mulheres, como as indígenas e latinas. Sobre essa reivindicação, a autora lembra:

O problema era que muitas de nós pensávamos, então, que o que precisávamos fazer era expandir a categoria “mulher” para que barcasse as mulheres negras, as mulheres latinas, as mulheres indígenas, e assim por diante. Pensávamos que, ao fazer isso, teríamos tratado do problema de exclusividade da categoria de modo efetivo. O que nós não percebemos na época foi que teríamos de reescrever toda a categoria, não simplesmente incorporar mais mulheres em uma categoria inalterada do que significa “mulher” (DAVIS, 2015, p. 93).

A autora lembra que essa luta, no fim do século XX, pelo reconhecimento das mulheres negras, indígenas e não europeias, na categoria “mulher” teve também uma “certa resistência por parte das mulheres de minorias étnicas e também por parte das mulheres brancas pobres e da classe trabalhadora para se identificar com o movimento feminista emergente” (DAVIS, 2015, p. 92). Segundo a filósofa:

Em alguns sentidos, a luta pelos direitos das mulheres foi ideologicamente definida como uma luta pelos direitos das mulheres brancas de classe média, expulsando mulheres pobres e da classe trabalhadora, expulsando mulheres negras, latinas e de outras minorias étnicas do campo do discurso coberto pela categoria “mulher” (DAVIS, 2015, p. 92).

Nesse sentido, Davis (2015) chama a atenção para a necessidade de um feminismo que enxergue e que seja capaz de abarcar todas as interseções e as diversidades desse ser “mulher”, pois há muitas “mulheres” (assim, no plural), que precisam ser consideradas nessa categoria. E mais que isso: o feminismo precisa ser também uma ferramenta de enfrentamento ao capitalismo e todas as formas de opressão estruturais. Sobre isso, diz a autora:

O feminismo envolve muito mais do que a igualdade de gênero. E envolve muito mais do que gênero. O feminismo deve envolver a consciência em relação ao capitalismo – quer dizer, o feminismo a que me associo. E há múltiplos feminismos, certo? Ele deve envolver uma consciência em relação ao capitalismo, ao racismo, ao colonialismo, às pós-colonialidades, às capacidades físicas, a mais gêneros do que jamais imaginamos, a mais

sexualidades do que pensamos poder nomear. O feminismo não nos ajudou apenas a reconhecer uma série de conexões entre discursos, instituições, identidades e ideologias que tendemos a examinar separadamente. Ele também nos ajudou a desenvolver estratégias epistemológicas e de organização que nos levam além das categorias “mulher” e “gênero” (DAVIS, 2015, p. 99).

Por essa fala de Davis se pode observar que o feminismo negro e sua luta pelos direitos das mulheres negras – e também indígenas e latinas – dialoga bastante com o feminismo decolonial, ao pensar as interseccionalidades da questão de gênero, como raça, sexualidade e classe social e todas as múltiplas possibilidades possíveis para abarcar os direitos das “mulheres” (com toda a sua pluralidade possível). E é essa discussão que eu trouxe para este estudo para me ajudar na compreensão das vivências das adolescentes de Breves (Marajó).

Nesse estudo, busquei compreender tais vivências e suas dinâmicas, observando também o regime colonial brasileiro e os seus possíveis reflexos e atravessamentos na contemporaneidade. Desse modo, é importante destacar que a historiadora Mary Del Priore (2009) ao pesquisar a história da mulher no Brasil, em especial ao se referir ao período colonial, na obra “Ao sul do corpo”, destaca que a mulher, nesse período colonial brasileiro, passou por um “processo de adestramento”, por meio de discursos que impunham padrões ideais de comportamentos importados da Metrópole. Esse processo de adestramento teve como principais porta-vozes discursivos de moralistas, pregadores e confessores, ligados à igreja católica, que teve participação de destaque no processo de colonização brasileira, e os médicos, que contribuíram com o seu discurso normativo sobre o funcionamento do corpo, dando uma espécie de “caução” ao discurso religioso, uma vez que “asseverava cientificamente que a função natural da mulher era a procriação” (DEL PRIORE, 2009, p. 23-24). E dessa forma, “a mentalidade colonial foi sendo lentamente penetrada e impregnada por esse tipo de discurso”, que tem eco até os dias de hoje.

A interdependência estreita entre as estruturas sociais e aquelas sexuais e emocionais mostrava que os comportamentos femininos não podiam estar dissociados de uma estrutura global, montada sobre uma rede de tabus, interditos e autoconstrangimentos sem comparação com o que se vivera na Idade Média. Adestrar a mulher fazia parte do processo civilizatório, e, no Brasil, este adestramento fez-se a serviço do processo de colonização (DEL PRIORE, 2009, p. 24).

Ainda sobre a questão do processo de colonização brasileiro na construção das diferenciações de gênero, que colocaram a mulher em situação de inferioridade, a autora diz:

O modelo escravista de exportação vinculava as relações de gênero. Além dele, a tradição androcêntrica da cultura ibérica e os objetivos da empreitada colonial estimulavam os homens – padres, governantes, cientistas – a estabelecerem um papel identificado com o esforço de colonização para todas as mulheres, indiscriminadamente (DEL PRIORE, 2009, p. 22).

E mais adiante, Del Priore (2009, p. 22) também destaca:

É importante destacar que parte do contingente feminino – a quem tanto o Estado quanto a Igreja ultramarina se dirigiram, recomendando que se casasse e constituísse famílias – chegava aos homens pelo caminho da exploração ou da escravização, acentuando, assim, nas suas desigualdades, as relações de gênero. Tais diferenças foram importantes na constituição dos papéis femininos e serviram para a fabricação de estereótipos bastante utilizados pela sociedade colonial e mais tarde incorporados pela historiografia.

Com seus estudos e análises, Del Priore (2009) mostra como esse processo de colonização brasileiro atravessa os corpos femininos, historicamente, envolvidos em situações de exploração, violência e regulações de sua sexualidade, muitas vezes, usados dentro da lógica sistêmica de exploração e relação de poder e econômica. Nesse sentido, trazemos para este debate das vivências de adolescentes no Marajó, atravessadas por questões de sexualidade e gênero, os estudos latinos de colonialidade e de feminismo decolonial, como demonstrado, anteriormente.

1.8 – Pensando sobre o título

Após apresentar todo o percurso que me levou e me conduziu ao tema e mostrar alguns dos autores e pesquisas que contribuíram com as reflexões que fiz nesta pesquisa doutoral, em especial os referenciais teóricos que trabalham com sexualidade, gênero e colonialidade, considero importante explicar como se constituiu o título desta tese e as conexões que estou fazendo e que são determinantes na sua construção.

Ressalto que a explicação do título está sendo feita “só” agora, neste momento e espaço, porque julgo necessária a apresentação conceitual que fiz,

anteriormente, para um melhor entendimento das referências e dos conceitos que trabalho neste estudo etnográfico. Na verdade, trata-se não só, meramente, de explicar um título, mas para além disso, apresentar as discussões e conceitos que estão sendo trabalhados por mim e que estão, dentro do possível, sintetizados no título ‘Meninas’, ‘Cria(da)s’, ‘Casadas’ – Adolescentes, “Circulação” e “entrega” em Breves (Marajó).

Em primeiro lugar, é necessário explicar o primeiro termo do título ‘Meninas’, que é a forma com que as pessoas em Breves, em especial as minhas interlocutoras, pensam, consideram e se referem às adolescentes. Observei o termo ‘meninas’ sendo usado de uma forma generalizante, ou seja, quando elas não são nominadas, uma a uma, por seus nomes próprios.

O segundo termo do título é ‘Cria(da)s’. Trata-se de um jogo com as palavras “crias” e “criadas” (nos seus dois sentidos). A primeira é definida pelo Dicionário Aurélio (2004, p. 276) como sendo “s.f. Animal que ainda mama./ Bras. Pessoa geralmente pobre, criada em casa alheia”. No entanto, nas narrativas orais e populares o termo “cria” é também usado no sentido de “filho(a)” e, para além do verbete do dicionário também estou trabalhando com o conceito, amplamente, estudado pela antropóloga paraense Maria Angelica Motta-Maués (2012), referente à prática secular existente na Amazônia, de famílias, sobretudo de classes mais abastadas, que trazem para seus lares, em Belém, crianças e adolescentes do interior do Estado (o Marajó, em especial) com o objetivo de “criar” ou de colocá-las para “estudar” na capital. São as chamadas “crias de família” ou apenas “crias”²⁰. Todas essas referências estão sendo pensadas nesta tese em relação à palavra “crias” usada no título.

Já o termo ‘criadas’ está sendo pensado de duas formas: 1) no sentido de “criação” (s.f. Ato ou efeito de criar, de tirar do nada) e 2) com a conotação de servidão, que está sendo bastante trabalhada nesta pesquisa ao tratar da colonialidade (QUIJANO, 2005) e da “cultura da escravidão” (MOTTA-MAUÉS, 1997), que remetem ao período colonial e seus reflexos na contemporaneidade, como já referido anteriormente e que no dicionário: “criadas é o plural de criada. O

²⁰ Importante destacar que os estudos sobre “crias” mostram que elas são ‘encaminhadas’ por suas famílias para outras. A família que a encaminha e a que recebe, o faz com dois objetivos: de ‘ajuda nas tarefas domésticas’ e de ‘estudo’. As famílias que recebem, não o fazem – e isso é sabido pelas duas partes – para “criar” as meninas, no sentido que se considera que é criar uma menina em outra circunstância.

mesmo que: aias, camareiras. Mulher contratada para trabalhos domésticos; empregada”.

Pois bem, o jogo com as palavras “crias” e “criadas” está diretamente relacionado com o conceito de “cultura da escravidão”, que foi proposto pela antropóloga Maria Angelica Motta-Maués, em sua tese de doutorado, defendida em 1997, na qual analisou a questão racial no Brasil e o pensamento de vários autores renomados sobre o tema. Em sua pesquisa, a antropóloga – que também analisa vários discursos, incluindo os midiáticos, a partir dos jornais impressos – analisa, para isso, de forma central três intelectuais: Gilberto Freyre, Florestan Fernandes e Otávio Ianni, entre outros também considerados em suas observações e reflexões.

Motta-Maués (1997) destaca a força que tem o mito da democracia racial trabalhado por Freyre, que suavizou o processo de dominação e exploração, bem como a ideologia racista relacionada às relações entre brancos e não brancos. O autor, segundo a antropóloga, parecia não contar com a imposição da cultura do branco, a exploração sexual das mulheres indígenas e negras, as torturas, maus-tratos e assassinatos de negros escravos “uma vez que tudo isso foi suavizado pelo “óleo lúbrico da profunda miscigenação”, como se esta tivesse tido o dom de realizar uma democracia racial” (MOTTA-MAUÉS, 1997, p. 60-61). Essa “suavização” em relação ao sistema de exploração escravocrata brasileiro e o racismo sistêmico é feita por Freyre com base na ideia de uma “herança da escravidão”, ideia contraposta pela antropóloga.

A autora também faz contrapontos às ideias de Florestan Fernandes de que o racismo e as desigualdades raciais no Brasil estariam se perpetuando no país por conta do capitalismo, que mantém as mesmas estruturas arcaicas, herdadas do sistema escravocrata. De acordo com a autora, Fernandes defende a ideia da “influência da situação brasileira de capitalismo dependente para essa persistência das mesmas velhas estruturas” (MOTTA-MAUÉS, 1997, p. 76-77). Ou seja, para ele, o racismo e a desigualdade racial seriam o resultado da “combinação de uma ideologia racial arcaica (herdada da sociedade senhorial), com uma ordem social moderna própria da sociedade competitiva”.

Ianni também defende na mesma linha de associação da desigualdade racial com o capitalismo, fazendo uso da visão marxista, e segundo Motta-Maués (1997),

seguindo “a linha de análise que prioriza a determinação de classe na interpretação da situação de desigualdade sofrida pelo negro”.

Trago, aqui, ainda que de forma resumida, um pouco das ideias dos três autores sobre as relações raciais e seus reflexos em todo o país para refletir sobre o quanto esse sistema escravocrata brasileiro ainda se atualiza, culturalmente, e nas mentes dos brasileiros, em suas práticas e também de forma institucional, conforme afirma Motta-Maués (1997) em sua tese, ao fazer referência a uma “cultura da escravidão”.

Motta-Maués (1997) argumenta, por sua vez, que para compreender as relações raciais no Brasil, é preciso considerar que as marcas da escravidão, que existiu no país por mais de 400 anos, de alguma forma, deixaram seus reflexos que “permanecem no plano mais sedimentado do ethos brasileiro, ajudando daí o racismo no cotidiano das relações entre negros e brancos, como uma ética e uma etiqueta peculiares”. Sobre isso destaca a autora:

Quero chamar atenção, assim, para o que vejo como uma "cultura da escravidão", no sentido de presença nesse ethos brasileiro de uma sociedade de passado escravista como a nossa - mas onde a mudança de regime não foi acompanhada por uma revolução individualista, moderna, e que se rege, além disso, por uma matriz cultural judaico-cristã - consegue preservar, de alguma forma, o que nos faz a todos, incluindo os próprios, lidar com os negros e pensar a seu respeito como alguém hierarquicamente (porque "naturalmente") diferente (MOTTA-MAUÉS, 1997, p. 303).

A definição de Motta-Maués de uma espécie de “cultura da escravidão” se contrapõe às ideias de desigualdade racial e de racismo como uma “herança da escravidão” ou como algo inerente ao sistema capitalista, que herdara estruturas arcaicas concebidas no período feudal escravocrata, pois para a antropóloga a questão é cultural e vem sendo (re)construída e atualizada, culturalmente, em práticas sociais e discursos os mais diversos (incluindo piadas), o chamado “racismo recreativo”, que utiliza anedotas racistas para inferiorizar negros, atualizando discursos de dominação racial, no cotidiano, ocasionando sofrimento para as vítimas, pessoas negras.

O conceito de “cultura da escravidão” – que orienta esta tese – está, portanto, segundo a análise que fiz sobre as vivências de sexualidade de adolescentes no Marajó, relacionado e dialoga com a ideia de “colonialidade” (QUIJANO, 2005). Ambos conceitos consideram, pensam, os reflexos da colonização nos países

latinos colonizados, como o Brasil, que viveu em regime escravocrata por quase quatro séculos. Neste sentido, mesmo com o final do regime colonial – que se deu por meio de uma dominação racial, que impunha uma superioridade racial de pessoas brancas em relação às negras, enquanto sistema político e econômico – a ideia permanece viva nas mentes dos colonizados – e sendo atualizada em discursos e práticas sociais – atravessando as sociedades, de forma cultural, ao longo do tempo. E a relação entre esses dois conceitos teóricos (cultura da escravidão e colonialidade) se materializa socialmente em práticas de sexualidade de adolescentes no Arquipélago do Marajó, que tem seus corpos femininos colocados em relação de ‘servidão’ e disponibilidade para “entrega”, seja como “crias de família” ou para casamentos, geralmente, constituídos de maneira informal, sem cerimônia religiosa e civil.

O terceiro termo do título ‘Casadas’ faz referência à forma como são considerados os casamentos constituídos pelas adolescentes a partir de um ritual de ‘entrega’ e que, mesmo sendo realizado, em geral, sem cerimônia religiosa ou civil, possui consideração e reconhecimento de um casamento, no qual as ‘meninas’ chamam os seus companheiros de ‘maridos’.

Exposto isto, à guisa de explicar o título, estou também trazendo à luz o eixo principal da pesquisa teórica e de campo desenvolvida no município de Breves, no Marajó, lugar do qual passarei a falar no capítulo que se segue.

CAPÍTULO 2 – O lugar e as relações de colonialidade

2.1 - Reflexões sobre a etnografia construída em “minha ilha”

Temos que falar sobre libertar mentes tanto quanto sobre libertar a sociedade.

Angela Davis²¹

No capítulo anterior tratei da trajetória que percorri até a definição do tema, e que ao meu ver – e segundo tentei demonstrar – é bem mais do que um tema de pesquisa acadêmica, mas um tema de vida, que atravessa minha trajetória como mulher, jornalista e pesquisadora – agora no campo da antropologia – minha nova paixão intelectual. Nele, também apresentei os referenciais teóricos de que fiz uso para observar pensar, refletir, buscar compreender e analisar vivências de adolescentes no Marajó, atravessadas pela sexualidade e dinâmicas de gênero e colonialidade, como as situações das “crias de família” e das que estabelecem casamentos, geralmente, sem cerimônias religiosas e civis.

Neste capítulo, porém, pretendo tratar de minha chegada – e minha experiência – em campo, mostrando os percursos que trilhei, desde as primeiras observações, os estranhamentos e as escolhas que fiz durante as vivências que tive em Breves e que me conduziram para o recorte desta pesquisa que, aqui, apresento. Trata-se de uma forma de mostrar o percurso metodológico e os esforços que empreendi, no sentido de construir uma etnografia acerca do pesquisado.

Considero importante destacar algumas reflexões sobre o trabalho etnográfico, que me desafiaram durante todo o processo e me constituíram no campo da antropologia. Minha reflexão começa a partir de Teresa Pires do Rio Caldeira (1998), que avalia que o trabalho do/da antropólogo(a), na contemporaneidade, está mudando. De acordo com a autora “as regras implícitas que regem a relação entre autor, objeto e leitor, e que permitem a produção, a legibilidade e a legitimidade do texto etnográfico está mudando” (CALDEIRA, 1998, p. 133). E essa mudança, segundo Caldeira está ligada à uma reflexão que eu mesma também fiz no campo, sobre o fazer antropológico, um “processo de

²¹ Filósofa socialista estadunidense e ativista feminista e antirracista, que alcançou notoriedade mundial na década de 1970 como integrante do Partido Comunista dos Estados Unidos Panteras Negras. Integra o rol de autoras referenciais deste estudo.

autocrítica por que passa a antropologia, em que os mais variados aspectos de sua vida prática, vêm sendo questionados e desconstruídos” (CALDEIRA, 1998).

Caldeira, também, destaca que as mudanças porque passa o campo da Antropologia tem promovido uma mudança nos temas pesquisados e na maneira de encará-los, pois “os antropólogos contemporâneos se preocupam com transformações, com história, com sincretismo e encontros, com práxis e comunicação, e principalmente com relações de poder” (CALDEIRA, 1998, p. 136). E, pensando nessas reflexões de Caldeira, observo as dinâmicas de relações de poder presentes nas injunções de gênero, no que diz respeito às vivências de adolescentes atravessadas pela sexualidade que já referi no início deste capítulo.

Para pensar o trabalho do/da antropólogo(a) na contemporaneidade, Caldeira (199) faz um resgate das diversas formas de atuação de antropólogos(as) ao longo do tempo até que fosse desenvolvido um método que desse a essa atividade um caráter profissional e científico.

A legitimação da figura do antropólogo profissional, conseguida basicamente por Malinowski (1976 [1922]) veio junto com a legitimação de um método para o conhecimento de “outras culturas”: a observação participante. A ideia que legitima o método é a de que apenas através da imersão no cotidiano de uma outra cultura o antropólogo pode chegar a compreendê-la. O antropólogo profissional deve passar por um processo de transformação pelo qual ele, idealmente, torna-se nativo. Mas se essa transformação é condição essencial para o conhecimento, ela não é suficiente. A experiência do cotidiano não é sistemática, e até que a cultura apareça retratada coerentemente no texto etnográfico, um longo caminho há que ser percorrido (CALDEIRA, 1998, p. 136-137).

Essa reflexão de Caldeira (1998) me deu a medida do desafio a que me lancei no Marajó, com um trabalho de muita responsabilidade, em função das diversas características delicadas do tema, como tabus e interditos de toda ordem, mas por outro lado, revelou-se uma experiência muito rica e transformadora.

Antes de decidir viajar para campo pela primeira vez, me peguei pensando sobre a viagem e o que ela representaria. E logo me veio à cabeça a reflexão de Tzvetan Todorov (1992) ao questionar “o que não é uma viagem?”. O autor fala da antiguidade dessa prática de viajar, de se deslocar no espaço – e no tempo – em um processo, permanente de mudança, alargando o conceito de viagem, em uma espécie de metáfora da passagem da vida à morte, mostrando que as mudanças são, tanto no outro, quanto em nós mesmos.

A viagem no espaço simboliza a passagem do tempo, o deslocamento físico, a mutação interior. Tudo é viagem, mas trata-se de um tudo sem identidade. A viagem transcende todas as categorias, até, e inclusivamente, a da mudança, do mesmo e do outro, já que desde a mais alta antiguidade são postas lado a lado viagens de descoberta, explorações do desconhecido e viagens de regresso, reapropriação do familiar: os Argonautas são grandes viajantes, mas também Ulisses o é (TODOROV, 1992, p. 93).

Observo, nesta passagem do texto de Todorov, a referência que ele faz às várias possibilidades dessa viagem, seja de caráter espiritual e material ou do interior e do exterior, e que nos atravessam e nos conduzem até a narrativa. O Ulisses, de Dante, é citado pelo autor como metáfora para mostrar que “mesmo sendo condenado a sofrer no oitavo círculo do inferno, parece ter estabelecido uma relação perfeitamente equilibrada entre viagem interior e exterior” (TODOROV, 1992, p. 99). Ou seja, em sua reflexão, ele segue destacando que a viagem, em sentido amplo, possibilita a melhor forma de aperfeiçoarmos o nosso cérebro no contato com o outro, uma vez que “é ao explorar o mundo que começamos a descobrir-nos”.

Todorov (1992) também faz crítica ao aspecto colonizador, etnocêntrico das narrativas de viagens, a forma como os observadores/narradores colocam-se em posição superior aos sujeitos observados/narrados. De acordo com ele, as narrativas de viagens, da primeira à última linha, “deixam transparecer o sentimento da nossa superioridade”.

O autor destaca, ainda, que esses discursos de narrativas de viagens, mesmo sendo vistos hoje como discursos colonizantes, nos atravessam e acabam tendo algum tipo de influência em diversas narrativas, na literatura, na poesia, na história e demais tipos de narrativas. Por isso, ele considera necessário questionar “como vivemos, nós, hoje em dia, a nossa relação com os outros?” (TODOROV, 1992, p. 104).

Sobre esse atravessamento discursivo ao longo do tempo, Ilka Boaventura Leite (1996) relata em seus estudos sobre os escravos e libertos em Minas Gerais no século XIX, que até hoje

parte das representações sobre o Brasil, sobretudo do século XIX foram produzidas no contexto de viagens, ou seja, por autores que se propuseram a elaborar relatos capazes de transmitir aos que ficaram as experiências

vividas em lugares pouco acessíveis e ainda desconhecidos” (LEITE, 1996, p. 38).

Isto posto, pensar sobre a viagem e as narrativas feitas a partir dela, contribui para a reflexão sobre os estudos antropológicos. Mariza Peirano (1985), ao discutir, também, o fazer antropológico, ressalta o encontro etnográfico com o diálogo teórico, encontro este que esteve, constantemente, em minhas inquietações e reflexões em relação à pesquisa de campo, em Breves, assim como também no processo de escrita. A autora reconhece o aspecto de empatia que o antropólogo manifesta em relação ao grupo ou comunidade pesquisada, o que segundo ela é resultado de uma “relação existencial, frequentemente, profunda e marcante que se desenvolve durante a pesquisa de campo”.

Peirano faz referência aos estudos desenvolvidos por Vincent Crapanzano, na África do Sul, sobre o *apartheid*, porém tentando adotar uma postura de distanciamento, de estranhamento, buscando não se deixar levar por essa empatia ou por qualquer viés ideológico de ambos os lados da questão, evitando dualismos. Desse modo, segundo a autora, Crapanzano buscou estudar, “não a relação de dominação, mas ‘o discurso da dominação’, tentando ver o *apartheid* em sentido amplo, social e epistemologicamente”, buscando fugir dos estereótipos que são criados em relação aos dois lados desse conflito (PEIRANO, 1985, p. 250).

Ao observar nuances nos trabalhos de pesquisa de diversos autores, Peirano chama a atenção para a forma como se faz etnografia e pesquisa de campo, que, segundo a autora está “intimamente ligada à forma como se escreve, ou melhor, como se constrói etnografias como textos” (PEIRANO, 1985, p. 252). Ou seja, estão diretamente ligados ao processo de construção etnográfico desde a escolha do objeto até a pesquisa de campo, a escrita e o papel do leitor.

Neste contexto, a linguagem volta a merecer uma atenção especial. De novo é preciso lembrar que a dimensão literária nunca esteve ausente da antropologia, como atestam os trabalhos de autores clássicos, de Malinowski e Bateson a Lévi-Strauss e Geertz. No entanto, a questão da ‘literalidade’ da antropologia e, especialmente, da etnografia é hoje mais que uma questão de estilo (PEIRANO, 1985, p. 253).

Em relação a essa reflexão, Peirano destaca que a construção da escrita, da narrativa, não se resume apenas a uma questão de estilo, pois está ligada também a uma questão de alteridade, de relação com o “outro”, que não deixa de ser um “nós”.

A autora diz que Crapanzano promete em seus estudos na África escrever um “romance”, porém frustra o leitor, nesse sentido, e frustra também no que diz respeito à construção etnográfica, porque os depoimentos são colocados na escrita sem a discussão do contexto (PEIRANO, 1985, p. 257). Assim, a autora segue com as suas reflexões, a partir da problemática da auto-reflexão antropológica, no sentido do encontro etnográfico em si.

A preocupação antropológica da auto-reflexão pressupõe instâncias específicas dos discursos desenvolvidas, segundo Peirano (1985, p. 260), a partir de três personagens básicos: o antropólogo, o informante e o leitor. Ou seja, essas três instâncias discursivas formam o contexto da auto-reflexão, e não uma “visão de mundo” e estão ligadas a momentos distintos do processo etnográfico.

Pensar a etnografia, portanto, é pensar em todo o processo que vai desde a pesquisa de campo e a coleta de dados, o que Geertz (2006) chama de “estar lá” até o processo de escrita, o “estar aqui”. O autor destaca a questão do status de verdade que os textos antropológicos carregam e que, em muitos casos, são mais valorizados por terem estado em locais de difícil ou quase nenhum acesso do que pelo aparato teórico que utilizam para fazer suas análises e escrita.

A capacidade dos antropólogos de nos fazer levar a sério o que dizem tem menos a ver com uma aparência factual, ou com um ar de elegância conceitual, do que com a capacidade de nos convencer de que o que eles dizem resulta de haverem realmente penetrado numa outra forma de vida (ou se você preferir, de terem sido penetrados por ela) – de realmente haverem, de um modo ou de outro, “estado lá”. E é aí, ao nos convencer de que esse milagre dos bastidores ocorreu, que entra a escrita (GEERTZ, 2006, p. 15).

Pensando nessa relação entre “estar lá-estar aqui” e nessa legitimidade dada ao/à antropólogo(a) como autor de uma verdade sobre um determinado grupo e comunidade, Geertz (2006) dialoga em seus estudos com o filósofo Michel Foucault, por meio de seu artigo “*What is an Author?*”, dizendo que ele (Foucault) distingue dois campos de discurso: “o da ficção (mas também da história, da biografia, da filosofia e da poesia) – no qual o que ele chama de “função-autor” continua razoavelmente forte, pelo menos por enquanto, e outro, especialmente o da ciência, em que na maioria dos casos, tal função não se preserva” (GEERTZ, 2006, p. 18-19).

A partir desses dois campos discursivos, Geertz (2006) diz estar claro que a antropologia encontra-se ao lado dos discursos literários, e não dos científicos, pois a função-autor permanece forte ainda na produção discursiva antropológica. No entanto, o autor questiona a questão da autoria, da assinatura dos textos a partir de duas reflexões: 1) como se evidencia no texto o autor (função-autor)? e 2) de que o autor é autor?

Geertz (2006) também dialoga com Roland Barthes para pensar sobre a questão da autoria e da escrita etnográfica, problematizando sobre a distinção entre “autores” e “escritores”, que para Foucault está na dicotomia entre “fundadores de discursividade” e “produtores de texto particulares”. Ou seja, os antropólogos estão inseridos na primeira categoria porque sua escrita não se resume apenas a um livro ou obra, mas a uma teoria, uma escola de pensamento, como é o caso de Claude Lévi-Strauss, por exemplo, cujos escritos estão ligados ao estruturalismo. Além do antropólogo francês, Geertz também toma como exemplos para a sua análise Evans-Pritchard, Bronislaw Malinowski e Ruth Benedict e os trabalhos de “estar lá” que desenvolveram em diversas comunidades pelo mundo.

“Estar lá”, em termos autorais, enfim, de maneira palpável na página, é um truque tão difícil de realizar quanto “estar lá” em pessoa, o que afinal exige, no mínimo, pouco mais do que uma reserva de passagens e a permissão para desembarcar, a disposição de suportar uma certa dose de solidão, invasão de privacidade e desconforto físico, uma certa serenidade diante de excrescências corporais estranhas e febres inexplicáveis, a capacidade de permanecer imóvel para receber insultos artísticos, e o tipo de paciência necessária para sustentar uma busca interminável de agulhas invisíveis em palheiros invisíveis. E o tipo autoral do “estar lá” vem ficando cada vez mais difícil (GEERTZ, 2006, p. 38-39).

E foi com essas reflexões sobre a relação entre a pesquisa de campo e a escrita, que cheguei em Breves, no Arquipélago do Marajó, para o meu “estar lá” de observações, coleta de dados e aproximações com interlocutoras – em maioria – e interlocutores.

2.2 – “Minha ilha”: o Arquipélago do Marajó e sua colonização

O Arquipélago do Marajó está, inteiramente, situado no Estado do Pará e constitui-se, segundo o Plano de Desenvolvimento Territorial Sustentável do

Arquipélago do Marajó (2007), como uma das mais ricas regiões do país em termos de recursos hídricos e biológicos. O Arquipélago é formado por um conjunto de ilhas, que, em seu todo, constitui a maior ilha fluvio-marítima do planeta, com 49.606 Km². Sua área é de 104.606,9 km² e possui 16 municípios.

Nesta tese, trabalho com a expressão “Arquipélago do Marajó”, usada pelo historiador Agenor Sarraf Pacheco, da Universidade Federal do Pará (UFPA), que em seus estudos mostra que naquela região, em função de características geográficas e culturais, existe, não um, mas muitos “Marajós” (PACHECO, 2009, p. 20). De acordo com ele, a região conhecida como “Ilha de Marajó”, na foz do rio Amazonas, com quase 50 mil quilômetros quadrados, tem em sua área regiões de campos naturais, zonas de matas, praias, rios e mar. Toda essa diversidade geográfica e cultural levou o pesquisador a definir dois “Marajós”: o Marajó dos Campos, na parte oriental da região, e o Marajó das Florestas, no lado ocidental²².

No Arquipélago do Marajó estão concentrados os municípios mais pobres do estado do Pará e do Brasil, que apresentam os menores índices de desenvolvimento humano (IDH). Trata-se de uma região com graves carências econômicas e sociais (PARÁ, 2012, p. 4), registrando o menor PIB per capita do estado.

De acordo com levantamentos constantes no Plano²³, elaborado por uma comissão interministerial do governo federal para pensar políticas públicas para a região, a área foi “descoberta pelo espanhol Vicente Pizón e batizada como Ilha Grande de Joanes e recebeu o nome de Marajó em 1754, que em tupi significa *barreira do mar*”.

²² O Marajó dos Campos é composto pelos municípios de Soure, Salvaterra, Cachoeira do Arari, Santa Cruz do Arari, Ponta de Pedras e Muaná, Já o Marajó das Florestas é integrado pelos municípios de São Sebastião da Boa Vista, Bagre, Currálinho, Breves, Portel, Melgaço, Anajás, Gurupá e Afuá. Esses e outros estudos de Agenor Sarraf Pacheco constam em sua tese de doutorado, “Em el corazón da Amazônia: identidades, saberes e religiosidades no regime das águas marajoaras”, defendida em 2009, na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP).

²³ Segundo esse documento, grande parte da população indígena da época da colonização foi dizimada durante as guerras ocorridas entre os portugueses e os Aruãs ou Aruac e Nhambiquaras, nações indígenas bastante numerosas que habitaram a então Ilha Grande de Joanes. Essa população foi duramente escravizada pelos portugueses que tomaram para si grandes áreas de terras por meio de concessões de sesmarias. Entre 1721 e 1740 foram distribuídas mais de 50 sesmarias. Desde o período colonial, a Região Amazônica integrou-se ao mercado mundial como frente de exploração mercantil. A evolução socioeconômica da mesorregião do Marajó processou-se de forma cíclica, com sucessivas fases de prosperidade e depressão, baseadas principalmente no comportamento da pecuária (nas áreas de campos naturais da Ilha do Marajó) e do extrativismo (nas áreas de floresta). A agricultura também apresentou algum desenvolvimento naquela época (BRASIL, 2007).

Sobre esse período escravocrata de formação do município de Breves, o pintor, advogado e historiador paulista Theodoro Braga (1911), que desenvolveu vários estudos e trabalhos artísticos renomados sobre o Pará, escreveu uma obra “O município de Breves (1738-1910)” relatos, informações e arquivos importantes sobre a história do município, com destaque especial para o período colonial e o sistema escravocrata na região. A monografia, publicada em 1911 e organizada a partir de documentos oficiais reunidos por ele, assim como outras obras ditas “vulgarizadas”, refere-se logo no início da narrativa à carta que Padre Antonio Vieira²⁴ escrevera falando sobre a região do Marajó.

Theodoro Braga traz em sua obra um precioso e raro mapa (Figura 4), que mostra Breves, com as suas divisões por áreas de ocupação(bairros?), além dos limites com os municípios de Melgaço, Currálinho, Anajás e o rio Amazonas.

²⁴ Na referida obra, Theodoro Braga diz: Padre Antonio Vieira, escrevendo ao Rei de Portugal a 28 de Novembro de 1659, dando-lhe conta das missões a seu cargo, em relação à grande ilha de Joannes ou Marajó, a maior destas regiões relatava o seguinte: ‘Na grande embocadura do Rio das Amazônas acha-se lançada em travez uma ilha mais comprida e mais larga que todo o Reino de Portugal, e habitada por várias tribos de índios, que pela dificuldade e diversidade de suas linguagens são denominados pelo nome genérico de Nheengaibas’. A sua costa ocidental apresenta alagadiços em muitos pontos ao passo que a costa oriental e meridional são acidentadas e a do norte desabrida (BRAGA, 1911, p. 6).

Figura 4: mapa de Breves do início do século XX



Fonte: <http://www.fcp.pa.gov.br/2016-11-24-18-22-47/o-municipio-de-breves>

A obra de Braga (1911) está em acordo com os levantamentos que constam também no Plano de Desenvolvimento Territorial Sustentável do Arquipélago do

Marajó (2007)²⁵, já citado aqui, ao se referir ao período colonial, em Breves, no qual também houve expressões de resistência à escravidão mediante fugas, o que teria dado origem à formação dos quilombos e mocambos em diversas regiões do arquipélago.

Como é possível observar na narrativa do Plano citada acima, a região possui uma forte atividade econômica na pecuária, embora também desenvolva na área da pesca, caça e extrativismo, bem como na agricultura de subsistência. No entanto, chama a atenção no documento a informação de que, “em função de sua relativa proximidade, a maior parte da população migrante marajoara se direciona para Belém e sua área metropolitana (BRASIL, 2007).

Tais dados são interessantes para se pensar, entre outras coisas, na dinâmica da circulação de crianças, em especial as chamadas “crias de família”, que são crianças e adolescentes que são trazidas do interior dos estados (a região do Marajó se destaca nessa prática) para Belém, tema de análise nesta pesquisa.

Município-polo do Arquipélago do Marajó, Breves (Figuras 5 e 6) é chamado pelos moradores de “capital do Marajó”. O título, pelo que me contaram por lá, se deve ao fato da cidade congregar o maior número de serviços e políticas públicas, para onde se dirigem moradores das demais cidades quando precisam de algum atendimento público melhor, sobretudo nas áreas de saúde e educação.

Pelo mapa atual e geral do arquipélago é possível observar que Breves localiza-se no que se conhece como Marajó das florestas, no centro da região marajoara, o que facilita também o trânsito de moradores do arquipélago para a capital. Já de Belém para Breves, por via marítima, há duas opções de chegada: de barco, com preços que, em 2020, variavam entre 80 reais (acomodação em rede) e 130 reais (acomodação em cama), com capacidade para 557 pessoas e a viagem dura em média 12 horas; e de lancha (catamarã), que custa 120 reais a acomodação em poltrona, tem capacidade para 114 pessoas e a viagem tem o

²⁵ O documento traz em seu texto que a economia marajoara dependia da exploração de vários produtos naturais, principalmente da coleta da borracha, da castanha do Pará. Até a década de 1960, a pecuária na Amazônia era praticada apenas em campos naturais, como os campos aluviais do Marajó, onde a exploração pecuária data do século XVII. Os latifúndios, surgidos nestas zonas, passaram por herança aos proprietários atuais. O caráter histórico de manutenção desses latifúndios aparece também nas relações de trabalho. Os atuais vaqueiros e capatazes descendem, na maioria, de antigos escravos que passaram tecnicamente à condição de agregados e dependentes após 1888 (Ximenes, 1997). O pagamento de seus serviços se dá parcialmente em espécie, parcialmente em autorizações para pesca, caça e extrativismo, bem como para a agricultura de subsistência e para a pecuária em pequena escala nos domínios do patrão. Ademais, não é rara a prática do aviamento, isto é, do endividamento do vaqueiro no armazém da fazenda (BRASIL, 2007).

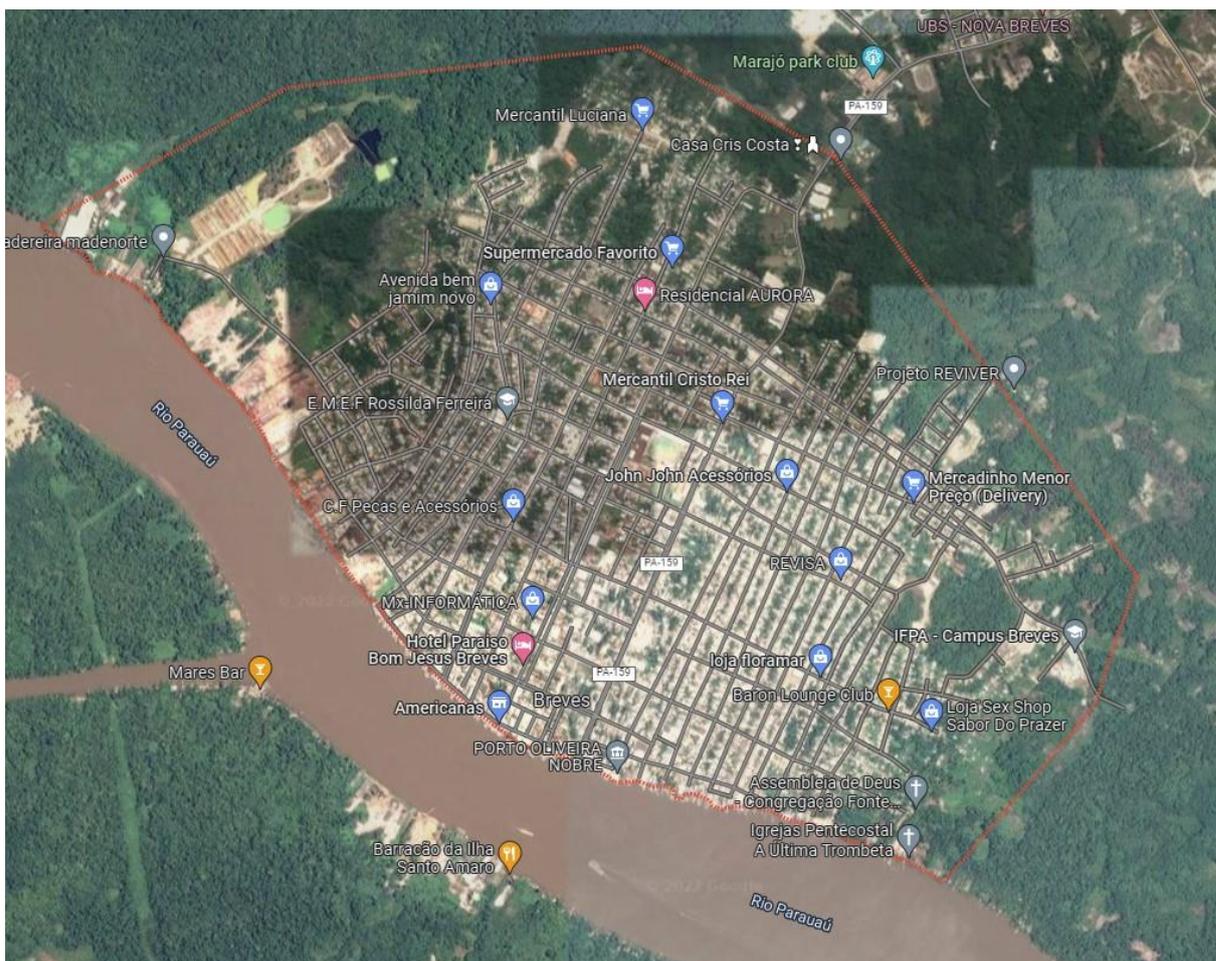
tempo de chegada reduzido pela metade em relação à primeira opção, durando cerca de seis horas.

Figura 5: Mapa do Arquipélago do Marajó



Fonte: www.movimentomarajoforte.blogspot.com . Acesso em: 23. nov. 2018.

Figura 6: Mapa atual de Breves



Fonte: Google Maps

Sobre o nome do município, levantamentos históricos apontam que Breves era nome de uma família portuguesa, residente na missão dos Bocas em princípios do século XVIII²⁶. Os irmãos Manoel e Ângelo e a mulher deste Inês de Souza, teriam se estabelecido na sesmaria concedida ao primeiro pelo Capitão-general João de Abreu Castelo Branco, em 19 de novembro de 1738, e confirmada pelo rei de Portugal em 30 de março de 1740.

Consta que Manoel Breves Fernandes junto com o irmão e a cunhada fundaram um pequeno engenho e fizeram plantações de roças. Outros parentes se juntaram e a propriedade tornou-se conhecida como lugar dos Breves. Por Portaria de 20 de outubro de 1738, o Capitão-general José de Nápoles Tello de Menezes, atendendo a requerimento da família Breves, concedeu à propriedade predicamento de lugar, passando a denominar-se “Lugar de Sant’ana dos Breves”.

²⁶ Informações obtidas no site: <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/dtbs/para/breves>. Acesso em: 23 nov. 2018.

A partir dessa categoria, Breves foi-se desenvolvendo durante o período colonial, até a proclamação da Independência, quando passou a fazer parte do município de Melgaço e depois do de Portel. Pela lei provincial nº 172, de 30 de novembro de 1850, foi elevada à freguesia, e, em 25 de outubro do ano seguinte, pela Resolução nº 200, foi também elevada à categoria de vila e, conseqüentemente, sede do município. E em 10 de novembro de 1909, a lei estadual nº 1.122, concedeu foros de cidade à sede do município²⁷.

A antropóloga Dione Leão (2014)²⁸ ao pesquisar narrativas orais e escritas sobre Breves mostra que a região sempre se destacou por “um forte comércio fluvial e as trocas culturais aconteciam nas margens do rio Parauaú de Breves desde o século XVII, antes do lugar se constituir como cidade” (LEÃO, 2014). A antropóloga também destaca que “em cidades ribeirinhas como Breves é pelo espaço portuário que desembarcam mercadorias, pessoas, ideias” (LEÃO, 2014, p. 14), o que também é observado por mim na pesquisa desta tese.

Refleti bastante sobre essa relação entre crenças e o mundo da realidade mais dura, vivida no cotidiano – que sempre vem junto com muitos desafios – antes de pisar em Breves pela primeira vez. E o relato do antropólogo norte-americano Charles Wagley (1988) sobre a “sua Itá”, no Marajó (em Gurupá), suas primeiras impressões e descrições, me vem em mente ao pensar sobre a “minha ilha” Breves:

Vista do rio a cidade é uma pausa repousante na monótona sucessão de matas que cobrem as margens do Amazonas. Destaca-se nítida e colorida, do fundo verde-escuro da vegetação. A igreja, branca e luminosa, com seu telhado cor de barro, é o primeiro edifício que se distingue (...). Os navios fluviais que atracam em Itá utilizam sempre o trapiche municipal, que possui um pequeno armazém coberto. Assim, vista do rio, a cidade parece um quadro emoldurado pela folhagem verde-escura das mangueiras enormes e das palmeiras majestosas que lhe guarnecem as beiras. Parece um recanto sedutor. Mas, quando se deixa o barco e se atravessa a prancha, esfuma-se o cenário romântico e surge a realidade.

²⁷ Observo, aqui, que Breves passou a ser cidade e sede de município no mesmo dia do meu aniversário, informação que para mim, como pesquisadora e estudiosa desse local, foi recebida como mais um elo de afinidade e afeto com “minha ilha”.

²⁸ A autora traz em sua dissertação de mestrado experiências cotidianas vivenciadas por diferentes sujeitos na área portuária de Breves e seu entorno no período de 1940 a 1980. A autora analisa depoimentos orais, textos jornalísticos, crônicas, documentos oficiais e imagens, sendo que as últimas demonstram vários momentos da vida histórica do município, como a da procissão na festividade de Sant’ana, padroeira do município, cuja imagem está erguida em monumento bem na orla da cidade e pode ser visualizada ao chegar de embarcação ao local.

A narrativa de Wagley (1988) é sobre Itá, mas poderia ser sobre a bela imagem que se vê ao chegar em Breves e se deparar com a orla da cidade (Figura 7). Com a diferença de que à frente do prédio da “igrejinha branca e luminosa, com seu telhado de barro” está a imagem de Nossa Senhora Sant’ana, padroeira do município e também louvada e adorada por todo o povo marajoara.

Figura 7: Imagem da orla de Breves.



Fonte: Arquivo da tese, 2016.

A cena da orla de Breves é tão acalentadora que não se tem ideia, à primeira vista, da dura realidade de exclusão social e de problemas vividos por aquela comunidade, como observamos em nossas vivências naquele município. Eu mesma, após várias idas a Breves, sinto uma grande alegria e paz no coração quando visualizo aquela linda orla – hoje já tão familiar a mim – e a imagem de Sant’ana, de quem já me tornei devota.

Beleza e estranhamento, deslumbre e distanciamento parecem mesmo caminhar juntos no ofício do etnógrafo. Esse estranhamento inicial no campo, em minha chegada a “minha ilha”, também faz parte desse trabalho tão minucioso de observação e interpretação antropológicas, como assinala o antropólogo Claude Lévi Strauss (1996), em sua obra “Tristes Trópicos” ao falar “como se faz um

etnógrafo” a partir de seu percurso na área, depois de ter passado pela filosofia, e finalmente descobrir a sua vocação como etnógrafo:

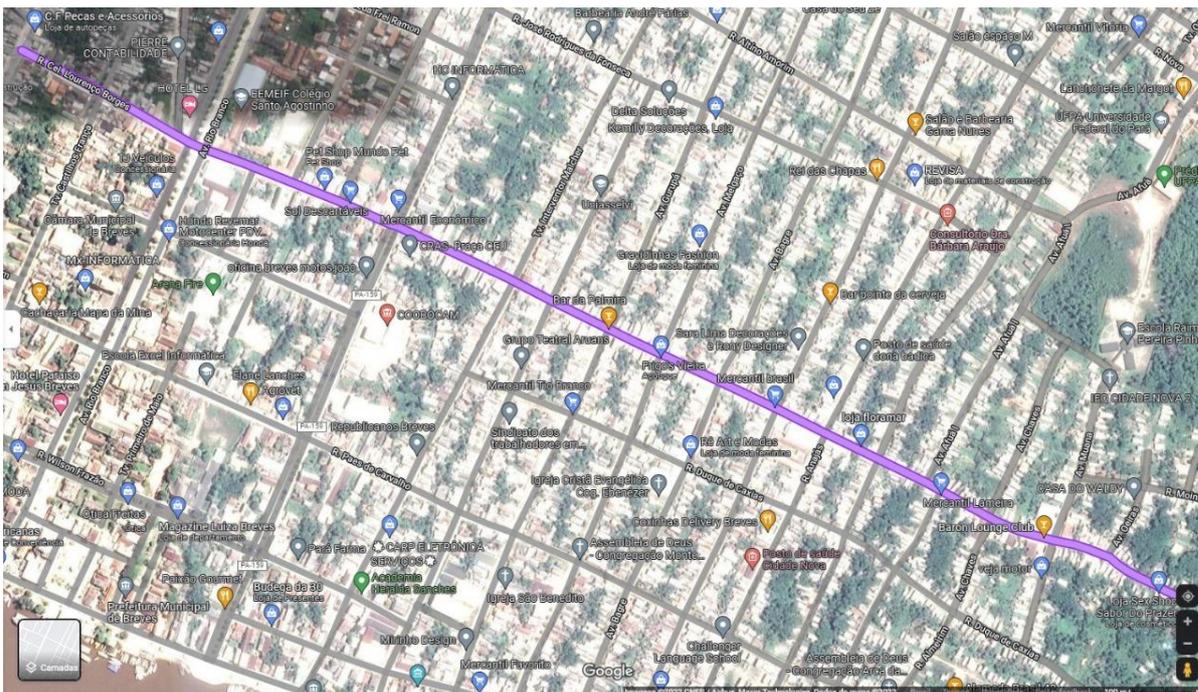
Sempre se considerando humano, o etnógrafo procura conhecer e julgar o homem de um ponto de vista elevado e distante o suficiente para abstraí-lo das contingências próprias a esta sociedade ou àquela civilização. Suas condições de vida e de trabalho o isolam fisicamente de seu grupo por longos períodos; pela brutalidade das mudanças a que se expõe, ele adquire uma espécie de desarraigamento crônico: nunca mais se sentirá em casa, em lugar nenhum, permanecerá psicologicamente mutilado. Como a matemática ou a música, a etnografia é uma das raras vocações autênticas. Podemos descobri-la em nós, ainda que não nos tenha sido ensinada por ninguém (LÉVI-STRAUSS, 1996, p. 58-59).

Esta reflexão sobre o trabalho etnográfico e sobre como vamos nos “comportar” como etnógrafos em nossas relações em campo e com nossos interlocutores é algo que nos acompanha ao longo de todo o trabalho até que, finalmente, se descubra a nossa “vocação” etnográfica, como destaca Lévi-Strauss (1996). Essa e todas as leituras, aqui, citadas me acompanharam durante todo o processo de construção desta etnografia.

2.3 – O lugar da circulação e a circulação do lugar

Breves é um município marajoara com cerca de 100 mil habitantes, por isso, considero importante falar, mais detalhadamente, sobre os dois bairros em que convivi e fiz a maior parte – mas não todas – das minhas observações e entrevistas. Refiro-me, aqui, especificamente, aos bairros Cidade Nova 1 e Cidade Nova 2 (Figura 8), que é todo cortado pela rua Lourenço Borges. No entanto, é importante destacar que escolhi fazer nesta tese uma narrativa que informa como se deu o processo de construção da etnografia feita por mim com as adolescentes marajoaras. Nesse sentido, será possível observar que alguns dos meus diálogos e observações se deram também com pessoas em outros bairros, percorridos, inicialmente, por mim, como é o caso do Jardim Tropical e do Castanheira, pelo encaminhamento a que, como sabemos, a própria pesquisa nos conduz.

Figura 8: Mapa da Cidade Nova 1 e 2, cortada pela rua Lourenço Borges



Falando dos bairros Cidade Nova 1 e Cidade Nova 2, portanto, é preciso dizer que são áreas periféricas extensas da cidade e que possuem características de povoamento e perfis de moradores que são importantes para se buscar uma compreensão maior das dinâmicas das vivências de crianças e adolescentes e suas famílias. Na Prefeitura de Breves, segundo me foi informado pela equipe do setor de cadastro, não há o levantamento populacional de cada uma dessas áreas.

A antropóloga Dione Leão, que mora em Breves, realizou uma pesquisa com seus alunos do Colégio Santo Agostinho, que resultou na edição do livro “Revivendo nossa história: um estudo sobre os bairros de Breves – Marajó-PA” (Figura 9), no qual faz um levantamento (o único que consegui no município) sobre o povoamento e a divisão dos bairros na cidade até o início dos anos 2000.

Figura 9: Capa do livro Revivendo nossa história



Fonte: Arquivo da tese, 2020.

É importante destacar que o bairro Cidade Nova 2, onde fiz parte das minhas observações de campo, não consta no referido livro, pois a sua história é mais recente e, segundo a própria autora e os moradores do local, embora seja grande e em constante expansão, o bairro existe há apenas 14 anos. Por essa razão, trago nesta tese informações sobre o bairro, conseguidas por mim, a partir de relatos dos moradores, lideranças religiosas e comunitárias, com as quais conversei e tive contato durante os quatro anos que convivi, por alguns períodos, no local, além dos relatos da antropóloga Dione Leão, que segue sendo uma pesquisadora sobre o município e moradora atenta de Breves.

O título deste capítulo faz uma alusão ao estudo do pesquisador argentino Arturo Escobar (2005) “O lugar da natureza e a natureza do lugar”, no qual ele destaca a importância do lugar como um espaço de vivências e de construção e reprodução cultural, econômica e política.

O fato é que o lugar – como experiência de uma localidade específica com algum grau de enraizamento, com conexão com a vida diária, mesmo que sua identidade seja construída e nunca fixa – continua sendo importante na vida da maioria das pessoas, talvez para todas. Existe um sentimento de pertencimento que é mais importante do que queremos admitir (ESCOBAR, 2005, p. 69).

Importante destacar que a reflexão de Escobar (2005) se deve ao fato das inúmeras críticas que têm sido feitas ao “lugar” por pensadores de diversas áreas, em seus estudos sobre globalização que trabalham o debate sobre a intersecção do ambiente e do desenvolvimento, que teria significado para a maioria das pessoas um rompimento do lugar. O autor acredita que é preciso levar em consideração os modelos da natureza baseados no lugar²⁹, assim como as práticas e racionalidades culturais, ecológicas e econômicas que as acompanham para se pensar o desenvolvimento, a globalização, que são objetos de seus estudos.

Escobar (2005), acrescenta sobre essa questão que as teorias de globalização e modernidade, não só não reconhecem esse Outro, como também fazem uma espécie de marginalização do lugar e, por essa razão, o autor defende a importância do lugar como uma categoria que leva em consideração a experiência que as pessoas têm com o lugar, sua conexão, sua identidade, seu enraizamento e sentimento de pertencimento. Importante ressaltar que observei em minhas convivências, observações e entrevistas com interlocutoras/interlocutores esse sentimento de pertencimento em relação à região, pois é muito comum a população local se autorreferenciar como “povo marajoara”, em uma atitude de afirmação de poder e de resistência ao sistema de dominação.

A antropóloga marajoara, Euzalina Ferrão (2016), em sua tese de doutorado, intitulada “Vaqueiros, compadres, criadores de gado e transformações nos campos do Marajó. Relações sociais em mudança” também destaca a importância de considerar a natureza do lugar para um melhor entendimento sobre as dinâmicas de vida marajoara. Segundo a autora, essa crítica da separação entre natureza e cultura, na modernidade, não se sustenta em sua tese porque “não se pode explicar o homem marajoara somente pelo prisma social, ou seja, pela cultura, sem o natural, como faces de uma mesma moeda” (FERRÃO, 2016). A autora, ainda acrescenta que, no Marajó, a convenção da superioridade do homem em relação à natureza

²⁹ Escobar faz uma crítica ao desaparecimento do ‘lugar’ nos estudos que pensam e discutem globalização e modernidade. O autor retoma em seus estudos a importância de discutir o lugar como um espaço da cultura local, que pode ser considerado como “o outro” da globalização, e propõe uma discussão do lugar como um elemento que oferece uma perspectiva importante para se repensar a globalização e as possíveis alternativas ao capitalismo e à modernidade. Nesse sentido, o autor diz existir uma assimetria entre o ‘global’ e o ‘local’, evidenciada na maior parte dos estudos contemporâneos sobre a globalização, nos quais o ‘global’ está associado ao espaço, ao capital, à história e à ação humana, enquanto que o ‘local’, contrariamente, “é vinculado ao lugar, o trabalho e as tradições (ESCOBAR, 2005, p. 76). O mesmo ‘desaparecimento’, a mesma invisibilidade, também é percebida, segundo o autor, com as mulheres, as minorias, os pobres e poder-se-ia acrescentar, as culturas locais, nesses estudos sobre globalização e modernidade.

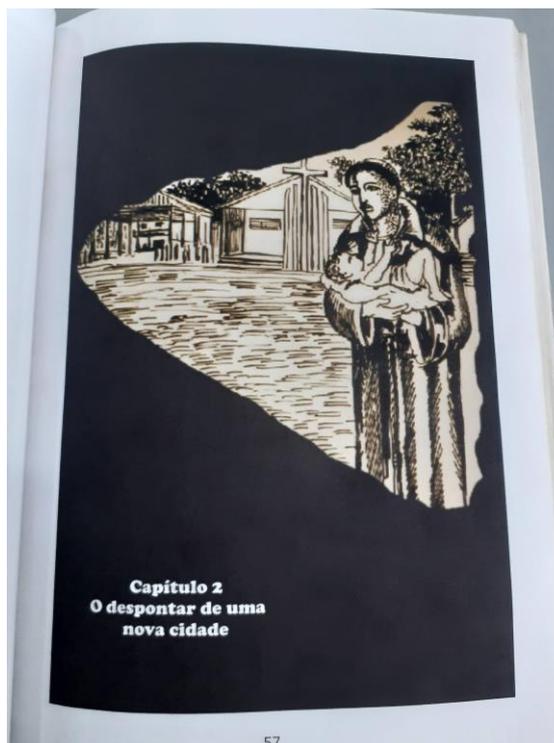
perde a sua dimensão e ganha novos traços e contornos, no cotidiano de vida do povo, muito embora o ponto de vista do capitalismo de hierarquização entre pessoas, com a inferiorização étnico-racial, esteja mantido e seja uma realidade na região marajoara.

Nesse sentido, observo que o lugar é importante de ser pensado para se entender melhor as dinâmicas das vivências das famílias de cada espaço, em especial adolescentes – e por vezes crianças – como aparecem em minha pesquisa.

Voltando ao livro de Dione Leão, destaco que o segundo capítulo faz referência ao bairro Cidade Nova, escrito sem referência nenhuma à numeração 1 e 2, pois quando o levantamento foi feito por ela e seus alunos ainda não havia a área conhecida como bairro Cidade Nova 2, que como veremos a seguir é uma extensão do primeiro, porém com características diferentes quanto à ocupação.

A capa do capítulo do referido livro chama a atenção por ter uma imagem de São Benedito, segurando o menino Jesus, em frente a uma capela (Figura 10). Abro, aqui, um parêntese para falar do quanto observo Breves como um lugar de muita relação com o catolicismo. A própria entrada da cidade, como já disse e mostrei, tem uma imagem enorme de Nossa Senhora Sant'ana, padroeira da cidade, erguida na beira ou beirada, que chama a atenção de longe, nos rios, para quem chega nas embarcações.

Figura 10: Capa do capítulo sobre Cidade Nova



Fonte: Arquivo da tese, 2020.

No livro também é possível perceber o destaque dado à construção da Igreja de São Benedito, em 1990, como um importante espaço de formação e de condução dos moradores no catolicismo, como informa a autora:

Além do auxílio religioso, a igreja, através das diversas pastorais que mantém em ação, como a Pastoral Familiar, Pastoral Catequética, Pastoral da Criança, desempenha um trabalho social de orientação e acompanhamento de famílias no bairro (LEÃO, 2009, p.66).

Além de referir o trabalho de orientação da igreja junto aos moradores do bairro Cidade Nova (1), a autora também fala que a comunidade anseia por iniciativas e “projetos sociais que incluam a juventude do bairro e ofereçam novas oportunidades para tirá-los da linha das drogas e da violência tão comuns no bairro” (LEÃO, 2009, p. 66).

Pensando a lógica do lugar como um espaço de desenvolvimento, com vivências culturais, econômicas, sociais e políticas (ESCOBAR, 2005, p.69) é importante ressaltar que, até meados da década de 1960, o Brasil era um país rural, com cerca de 90% das pessoas morando na zona rural. Essa realidade também foi vista em Breves, onde na década de 1970 passou-se a ter um forte êxodo rural

(LEÃO, 2009, p. 59) proporcionado pela oferta de empregos gerada pela atividade madeireira.

No entanto, a ocupação do bairro Cidade Nova (1) começou em 1945 e a sua história é contada por Leão (2009) por meio de moradores mais antigos, como Maria Josefina Castro e Genésio Caetano, que lembram que o bairro surgiu no local onde havia um igarapé conhecido como Goiabal e uma grande propriedade, uma espécie de fazenda de propriedade de um judeu de prenome Jacó. Na propriedade havia um chalé e alguns bois e cavalos. No local, hoje, encontra-se a Escola Municipal de Ensino Fundamental Professor Estevão Gomes e a Avenida Portel, que ficam no bairro Cidade Nova 1.

Os moradores lembram que não havia energia elétrica e eles utilizavam lanternas para caçar pacas e outros bichos, à noite. Além disso, o nome do igarapé (Goiabal) se deve ao fato de que havia muitas goiabeiras na área. No igarapé, que era bem largo, passava o barco José Júlio, que trazia bois para o local, onde também se matava bois. Muitas das construções no bairro Cidade Nova (1) foram feitas às margens desse igarapé Goiabal.

O fato é que, ao perceber o fluxo de pessoas que começaram a habitar o local, o prefeito, à época, Carlos Estácio resolveu lotear o terreno (LEÃO, 2009). Em conversa com a pesquisadora, em 2020, em sua casa, no bairro universitário, Dione me contou que “a Cidade Nova 1 foi feita a partir de loteamento feito pela prefeitura, à época. Segundo a pesquisadora, os terrenos loteados foram vendidos a preços baixos para facilitar a construção de habitações nesta área da cidade. Foi o segundo bairro de Breves.

A Cidade Nova 1, quando foi loteada, não tinha energia elétrica, água encanada e nenhum tipo de saneamento. As condições eram bem precárias e os próprios moradores começaram a aterrar, de forma improvisada e sem nenhuma supervisão técnica, utilizando moinhas e casqueiros (como são chamados os rejeitos de serrarias). Havia muitas serrarias na região, em função da grande atividade madeireira no município. As ruas do bairro recebem os nomes dos municípios do Arquipélago do Marajó, em forma de homenagem à região.

As mudanças mais significativas de melhorias no bairro só começaram a ser vista na década de 1980 (LEÃO, 2009, p. 64), na gestão do prefeito Gervásio Bandeira, quando chegou energia elétrica nas principais ruas. O aterramento pela

prefeitura só começou a ser feito a partir da década de 1990, dando fim às dezenas de pontes que havia por lá.

O livro não fala da Cidade Nova 2, como já observei, anteriormente. Porém, em conversa com Dione Leão, em sua casa, em Breves, ela me contou que esse bairro é uma extensão do Cidade Nova 1, mas que suas ocupações se deram de forma diferente. Enquanto no primeiro foi feito um loteamento e os terrenos foram vendidos a preços populares, no segundo não foi feito nenhum loteamento ou planejamento. A população vive nesse bairro em condições bastante precárias, sem água encanada e saneamento.

Figura 11: Rua Lourenço Borges sem asfalto



Fonte: Arquivo da tese, 2020.

A migração das pessoas também se deu em momentos diferentes. Na Cidade Nova 1, as pessoas migraram para Breves, na década de 1970, mais fortemente, em função do setor madeireiro, que teve um grande crescimento no município e região. Já na Cidade Nova 2, a migração para povoamento ocorreu no final dos anos 1990 e

início dos anos 2000, muito em função da crise do setor madeireiro e da busca por novas oportunidades de emprego e renda na sede do município, nas madeireiras que restavam e também em outros empreendimentos. Observa-se, aqui, que o setor madeireiro regeu as migrações “dos rios” – e de outros municípios do Marajó – para os dois bairros.

Na Cidade Nova 2 apenas a rua principal, a rua Lourenço Borges, é asfaltada. E, mesmo assim, não em toda a sua extensão, pois como a cidade tem crescido para os lados desse bairro, há uma parte da via que é de terra e segue até uma área de igapó, onde tem um canal, em que as casas são construídas em estruturas de palafitas e com muitas pontes. No local é comum ver as crianças brincando no canal, jogando-se das pontes, fazendo piruetas e disputas dos melhores saltos (Figuras 12 e 13).

Figura 12: Crianças brincam no canal



Fonte: Arquivo da tese, 2019.

Figura 13: Crianças brincam próximo a varal de roupas



Fonte: Arquivo da tese, 2019.

As imagens falam por si e mostram no bairro Cidade Nova 2, um estilo de vida muito semelhante ao que essas famílias viviam nas comunidades “dos rios”, como elas chamam. As observações de campo desta tese também foram realizadas, em menor quantidade e convivência, em outros dois bairros: Riacho Doce e Jardim Tropical, que são próximos à Cidade Nova 1 e 2.

É importante destacar que, mesmo o município de Breves estando localizado em um arquipélago e ser todo entrecortado por rios e onde a água existe em abundância na natureza, os moradores da cidade de Breves padecem de falta de água encanada em quase todos os bairros. Para tentar minimizar a situação a Prefeitura de Breves disponibiliza água por meio de carros-pipa (Figura 14) e mesmo assim a quantidade é insuficiente para atender a toda a população.

A cena chama a atenção por ser algo mais comum de ser visto em municípios do sertão nordestino que enfrentam a seca e a escassez de chuvas em quase todo o ano, conforme é mostrado, muito comumente, em reportagens de telejornais nacionais. A fotografia a seguir foi feita em frente à Escola Municipal de Ensino Fundamental Ruth Helena da Silva Fernandes, no bairro Castanheira, mas a distribuição de água em carros-pipa é uma realidade que faz parte da rotina do povo brevense.

Figura 14: Carro-pipa da prefeitura distribui água nos bairros



Fonte: Arquivo da tese, 2018.

Os moradores quando veem o veículo da gestão municipal se aproximar, correm com camburões, baldes, panelas, bacias e vasilhas de todo tipo para juntar um pouco de água para fazer comida, tomar banho, lavar roupa e todas as necessidades diárias que necessitam de água.

2.4 – Os rios e o sentimento de “povo marajoara”

A Irmã Malu, da Paróquia São José e Santa Terezinha do Menino Jesus conta que mais de 100 rios são atendidos pela paróquia. “Eu nem sei dizer os nomes desses rios todos porque atendemos mais de 100 rios, com comunidades organizadas no seu interior. As pessoas não conseguem entender a dimensão disso porque são muitos”. A religiosa é da congregação Comunidade Missionária Providência Santíssima e está em Breves, atuando na evangelização do povo marajoara há oito anos.

Dione Leão (2009) também me fala da dificuldade que as pessoas têm de entender essas peculiaridades. Doutora pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) da Universidade Federal do Pará (UFPA) e com pesquisa

sobre migração, em Breves, ela pondera que “o Marajó é muito diverso, por mais que se coloque mapas nas nossas pesquisas e se escreva, tem coisas que só as pessoas vindo, aqui, e vivenciando para entender porque as palavras não dão conta”.

Josiane, tem 21 anos, mora no bairro Cidade Nova 2 e é uma das muitas pessoas que migraram “dos rios” para a sede de Breves. Ela nasceu no rio Arapijó e foi morar na cidade quando já tinha uns seis para sete anos. De uma família de quatro irmãos, dos quais três são mulheres, apenas a caçula, de 10 anos, ainda não é casada.

Ela está casada e tem 2 filhos, sendo o primeiro, como ela diz, foi resultado de “uma festa” que ela foi no rio Caruaquim, que fica a cerca de duas horas da sede de Breves:

Eu engravidei em um momento de festa. Eu não tive convivência com o pai do meu primeiro filho. Foi só um momento de festa mesmo. Já o meu segundo filho eu também conheci lá no (rio) Caruaquim. Eu queria morar com ele, mas ele não quis. Eu queria por causa do meu filho porque eu precisava de alguém para me ajudar a criar o meu filho.

A relação de Josiane e sua família com as comunidades dos rios é grande. Ela frequenta com certa constância alguns deles, onde moram familiares e amigas dela, em especial a prima Marta, com quem ela tem uma relação de irmã. Com o pai do primeiro filho ela não teve nem convivência e o filho seria resultado de uma “ficada”, como se diz no jargão popular, em Belém. Mas, ela recebe uma pensão de R\$ 100 dele.

O segundo filho ela também teve em uma história de “ficada” parecida com a do primeiro. Conheceu o pai do filho também no rio Caruaquim, durante visitas de férias e feriados que ela foi fazer à prima Marta. Dessa vez, ela quis casar, não queria criar o filho sozinha, experiência que já vivia com o primeiro. Mas, ele não quis e “já estava até com outra mulher” quando ela descobriu que estava grávida. Desse, ela não recebe nenhuma pensão.

Ela conheceu o marido na Cidade Nova 2, onde mora. Ele lhe foi apresentado por uma amiga de quem ela frequenta a casa, distante duas ruas da dela. A aproximação com o companheiro foi acontecendo, aos poucos:

A gente se conheceu, aqui, na Cidade Nova 2 mesmo e foi conversando, se encontrando, até que a gente decidiu morar junto. Acho que está sendo bom, ele é bom pra mim, não bebe. O único problema é que no momento ele tá desempregado, mas faz uns bicos quando aparece e, assim, a gente vai vivendo como Deus quer.

O casamento de Josiane, portanto, não veio dos rios, como vieram dos rios os seus dois filhos. Mas ela continua frequentando a comunidade dos rios sempre que pode, visitando familiares e amigos. O vai-e-vem é constante. Esse emaranhado de comunidades organizadas nos diversos rios, no município de Breves é uma característica forte e gera muita migração e circulação de moradores entre elas. Essa característica dos muitos rios na região marajoara aparece na historiografia sobre o arquipélago do Marajó, como bem destaca Pacheco (2010) ao fazer referência ao período de colonização e de enfrentamento dos povos originários ao ataque dos colonizadores:

O labirinto de ilhas, os “Marajós”, e seus habitantes cravados na foz do território a ser conquistado, não assistiram, passivamente, àquelas estranhas chegadas de gentes tão diferentes de suas visões humanas. Experientes em contatos e guerras tribais anteriormente vividas, entre si e com outras nações, Aruãns, Sacacas, Marauanás, Caiás, Araris, Anajás, Muanás, Mapuás, Pacajás, entre outras e os batizados de Nheengaibas, enfrentaram as armas portuguesas por quase 20 anos (PACHECO, 2010, p.18).

Destaco, aqui, o caráter de luta e resistência dos povos indígenas que habitavam os Marajós (PACHECO, 2010, p. 11) e que, me parece, está bem demarcado até hoje entre o povo da região, em especial de Breves, ao se referirem como “povo marajoara”.

Durante os meus períodos de convivência e observações de campo, em Breves, observei no cotidiano e nas constantes falas das pessoas a autorreferência como “povo marajoara”. Nunca os vi referindo-se como “paraenses”, “nortistas” ou “amazônidas”. A fala é sempre de “povo marajoara” ou “marajoara”, e pode ser vista expressa em vários espaços, inclusive em peças publicitárias da rádio da igreja, a Rádio Santana (Figura 15), e remete aos povos tradicionais da região, que foram colonizados e em grande parte dizimados, mas cuja história tem sido contada por historiadores, arqueólogos, sociólogos e religiosos, ao longo da história, como bem conta Pacheco (2011, p. 14) ao falar “das motivações de nações, grupos e homens, ao pretenderem viajar, desbravar, povoar, colonizar, catequizar, (re)cristianizar a

Amazônia Marajoara no correr dos séculos XVI ao XXI” e analisar a história da região a partir do olhar das margens, e não mais do colonizador/conquistador, como é o mais comum na historiografia universal. Note-se que aparece no texto de Pacheco uma outra expressão: “Amazônia Marajoara”, que é uma outra forma de cunhar o pertencimento a esse lugar, numa expressão que pode ser vista também como um enunciado de resistência.

Figura 15: Banner da Rádio Santana



Fonte: Arquivo da tese, 2018.

Na peça publicitária da Rádio Santana é possível ver o slogan “Semeando a cultura de pentecostes no coração marajoara”, dando a ver o caráter catequizador da igreja católica (PACHECO, 2010, p.14), ainda bastante presente em Breves e região. Essa expressão e identificação do povo como “marajoara” é também cantada em verso e prosa, como revela a Irmã Malu, ao cantarolar o refrão do cântico católico “Igreja Marajoara”, do cantor de Breves, Bruno Diego³⁰, que é bastante cantado nas celebrações e conhecido pelos seus paroquianos:

³⁰ Bruno Diego é um cantor católico conhecido no município de Breves e tem um canal no YouTube, com 1,29 mil inscritos. A música “Igreja Marajoara” aparece no mesmo como uma composição do Pe.

*Igreja Marajoara
Formada por todos nós
Igreja Marajoara
Levanta a tua voz*

A música católica possui apenas três estrofes, mas o refrão acima é repetido várias vezes, como um reforço do lugar a que pertencem e em relação ao qual propagam o pertencimento, com orgulho. A igreja católica reproduz essa expressão com muita força. Certa vez, em um dos meus momentos de vivências breveses, ou melhor, “marajoaras” participei de uma procissão de Santo Antônio (Figura 16) e a certa altura do trajeto, o padre que conduzia os fiéis, bradou: “Caminhemos, povo marajoara!”. Essa expressão ficou em minha mente por muito tempo, inicialmente, como um estranhamento e me trouxe inquietações, questionamentos, mas depois, com o passar do tempo de convivência, passou a ser vista por mim como algo comum, bastante expressado pelo povo.

Figura 16: Procissão de Santo Antônio, em Breves



Fonte: Arquivo da tese, 2018.

Para além da fala evangelizadora católica³¹, observo nas falas dos moradores, mais do que uma simples expressão, observo que ela carrega um sentimento de pertencimento e uma identidade com a região, com aquele território, com aquele chão, por assim dizer. Há nessas falas também um certo sentimento de orgulho em pertencer, em ter nascido no Marajó.

É dessa forma orgulhosa e identitária que a pesquisadora Dione Leão se define como marajoara em suas pesquisas e eventos onde se apresenta:

Eu, por exemplo, quando vou me referenciar em minhas pesquisas eu digo Breves-Marajó-Pará, eu não digo só Breves-Pará. Dizer que eu sou do Marajó é o que me diferencia. Se tu disseres lá fora, eu sou do Marajó, tu consegues mais visibilidade do que se tu disseres que é do Pará. Aqui em Breves a gente não tem essa ideia de Pará. A gente se define mesmo como povo do Marajó.

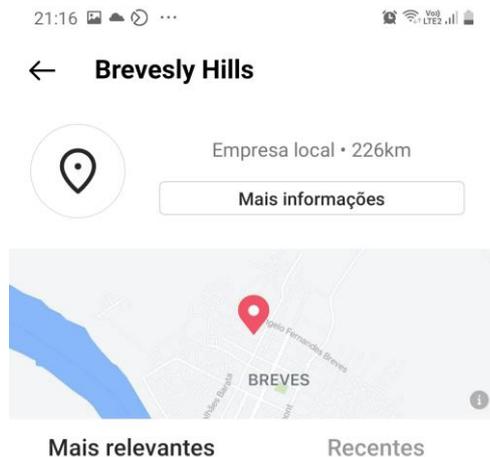
O relato de Dione foi feito durante conversa na casa dela, em Breves, e deixa bastante claro o caráter identitário e o sentimento de pertencimento dela – assim como dos moradores observados durante as minhas vivências de campo – naquele município. Esse sentimento representa um posicionamento também de orgulho em viver no arquipélago e, em especial, em Breves.

O afeto expressado/sentido por Breves foi percebido também na convivência, presencial, no município, e na observação também virtual. Dynny, que foi uma das pessoas que me hospedou em diversos momentos por lá, sempre exalta a cidade em seus *posts* na página da rede social *Instagram*, o que também observei em *posts* de outros moradores, que colocam como identificação de Breves em suas postagens “*Brevesly Hills*” (Figura 17), fazendo um trocadilho com o nome em referência à cidade norte-americana de Beverly Hills, que é uma cidade rica, de alto padrão econômico.

Ao navegar pelo Instagram e pesquisar por essa localização “*Brevesly Hills*” é possível ver centenas de postagens, que variam de passeios – observadas como a maioria – à experiências do cotidiano da cidade.

Figura 17: Página do Instagram

³¹ Importante destacar que, mesmo o Marajó tendo tido – e tem até hoje – uma presença muito forte do cristianismo (católico e evangélico), não só esse é praticado pelo povo marajoara, como mostra o livro de Zeneide Lima “O mundo místico dos caruanas da Ilha do Marajó”, que apresenta outra vivência religiosa, presente na cultura daquele povo.



Fonte: Instagram, Acesso em: 08, dez. 2021.

Lembrando que, como já informei nesta tese, os moradores breveses referem-se ao município como a “capital do Marajó”, por ser um município-polo, onde está a maior concentração populacional e os melhores equipamentos públicos de atendimento básico, que são buscados pelos moradores de outros bairros, em especial, quando precisam de atendimento de saúde e educacional.

E é nesse cenário, com esse povo marajoara tão dono de si e de sua identidade que observei as vivências de adolescentes em situações diversas de circulação, entregas e enlaces.

2.5 – As relações de colonialidade Brasil-Amazônia e Belém-Breves

A discussão de colonialidade feita pelos pesquisadores do grupo Colonialidade/Modernidade, e que trago nesta tese para pensar as dinâmicas das vivências das adolescentes marajoaras, tem como um dos pontos centrais o lugar, o reconhecimento e afirmação do mesmo e a análise crítica de sua relação de dependência com lugares centrais dentro do sistema capitalista moderno, seja numa dinâmica econômica e política, portanto de poder, assim como também nas dimensões de saber e ser e também de gênero, já referidas, anteriormente, aqui.

Escobar (2005) faz referência em suas reflexões sobre as teorias de globalização, que trazem em suas discussões uma espécie de marginalização do lugar. A socióloga amazônida Edna Castro (2017), que tem vasta pesquisa sobre a Amazônia, em artigo intitulado “Amazônia na encruzilhada: saque colonial e lutas de resistência”, faz reflexões importantes sobre o lugar Amazônia, ao observar a

alteração territorial presenciada, nos dias atuais, mudanças que ocorreram na sociedade e na economia nas últimas décadas. Entre elas, a autora destaca

as dinâmicas do mercado mundial de diferenciação interna de produtividade e valor que alteraram os processos de produção, os sistemas de uso da terra e a estrutura da propriedade. Seu entendimento requer que se considere a interação entre os processos locais e a dinâmica dos mercados globais, dimensão fundamental para se identificar as conexões lógicas que explicam os fluxos transnacionais e a pressão de estruturas e de agentes econômicos sobre os recursos naturais (CASTRO, 2017, p.19).

Nesse sentido, Castro (2017) faz uma análise das políticas estatais e dos processos nacionais de incorporação de novas fronteiras ao mercado, para mostrar os pontos de interseção da realidade brasileira e amazônica com os países de fronteira amazônica referente à produção de *commodities* agrícolas e minerais, como uma forma de “entender a dinâmica de agentes e agências sociais a partir dos conflitos e dos processos de dominação em curso” (CASTRO, 2017, p. 20). Sobre essa questão, a autora explica:

O que está em jogo e agora de forma mais explícita nas políticas governamentais, inclusive de países com região amazônica, é a ocupação pelo mercado de territórios da Pan-Amazônia, essa imensa região privilegiada pela sua floresta tropical e rico potencial mineral, hídrico e de biodiversidade. Essas políticas consideram que a infraestrutura de transportes permitirá a ligação física do Atlântico ao Pacífico e, também, a incorporação de novos territórios ao mercado de terras (CASTRO, 2017, p.20).

A análise de Castro (2017) destaca que a região amazônica ocupa, hoje, uma posição central na geopolítica brasileira e sul-americana, ou seja, é um espaço estratégico de integração no âmbito de uma economia mundializada e isso aumentou, ainda mais, os interesses por parte de grandes empresas e corporações, que também são estimuladas pelo governo brasileiro para se instalar na região. Uma realidade que se observa ao longo de todo o processo de ocupação da Amazônia, ao longo do tempo. Nesse sentido, a autora exemplifica que, pela primeira vez, na região amazônica, o Estado brasileiro repassou a construção e a gestão de um grande empreendimento do setor de energia hidráulica para a iniciativa privada, como foi o caso da Usina de Belo Monte³².

³² A autora chama a atenção ao fato de que isso nunca havia ocorrido, antes, no Brasil, pois a hidrelétrica de Tucuruí, até os dias atuais, permanece sob a administração da Eletronorte; e as usinas

Nas últimas décadas, segundo Castro (2017), as políticas nacionais para a região, focaram em programas neodesenvolvimentistas com fortes investimentos de infraestrutura e foi iniciado “um novo momento de expansão mais rápida do capital comprometido com a produção intensiva de commodities agrícolas e minerais, entre outras, de uso intenso de recursos naturais” (CASTRO, 2017, p. 20), ou seja, a região segue funcionando como um lugar de fornecimento de matérias-primas naturais para o mundo. A autora destaca que esse modelo desenvolvimentista reproduz uma visão colonial que ainda é forte no país:

Na Amazônia existe uma enorme diversidade social e étnica. Mas a visão colonial que ainda subjaz na cultura da sociedade brasileira não permite o reconhecimento dessa pluralidade. São grupos sociais que compartilham uma experiência histórica cuja relação com o território tem um lugar central em seu modo de vida. Seus territórios têm sido palco de processos conflitivos e de confrontos que atravessam a região e que objetivam, por parte deles, garantir a integridade de identidades e territorialidades (CASTRO, 2017, p. 36-37)

Sobre essa questão, a autora ressalta que esses confrontos com a ordem de poder institucionalizado têm forte interveniência do Estado. De acordo com Castro (2017, P. 37) “o avanço da modernidade e do neocolonialismo na Amazônia atual impõe um padrão referido à lógica de mercado que a transforma, de modo restrito, em lugares de negócios”. A autora prossegue, falando da importância de se fazer uma leitura sobre esse modelo desenvolvimentista na Amazônia, observando a dinâmica colonial que é atualizada, historicamente:

É necessário empreender novas leituras sobre a Amazônia capazes de frear as interpretações lacunosas e equivocadas da ciência, e dos discursos dominantes que realimentam, ainda, as ideias coloniais de Amazônia homogênea, vazia e fonte inesgotável de recursos. O Estado reforça assim o modelo de produção de bens para o mercado de *commodities*, inclusive na contramão das novas perspectivas de mercado que se formam em torno de bens e serviços ambientais que podem ser gerados pela floresta (CASTRO, 2017, p. 38).

Nessa linha, a autora destaca que a “América Latina e o Caribe têm dado, nessas últimas décadas, lições extraordinárias contra as estratégias globalizantes e hegemônicas do pensamento neoliberal” (CASTRO, 2017, p. 46), pois, segundo Castro, estão sendo observadas importantes transformações na luta dos

de Balbina e Samuel se mantém na Eletrobrás. A usina de Belo Monte foi construída através de um protocolo que incentiva a relação entre o sistema público e o privado, justificando assim a viabilização de seu financiamento (CASTRO, 2017, p. 24).

movimentos sociais e os governos mais comprometidos com a história, a integridade e o respeito ao multiculturalismo, em especial nas fronteiras, têm tido uma atuação de destaque nos processos políticos e na formulação das políticas sociais. Sobre essa questão diz a autora:

As Américas, enquanto territórios de conquista, e de riquezas “infinitas”, tornaram-se parte da modernidade, da invenção da Europa como sistema de poder pelas riquezas apropriadas das Américas garantiu à Europa, ainda que para tal tivesse de aniquilar o outro, de o subjugar, de o saquear. Este outro, de mentes vazias e corpos indolentes, de deuses pagãos e conhecimentos inferiores à ciência pois mágicos e insuficientes (CASTRO, 2019, p. 26).

A autora ressalta, portanto, a importância de se pensar e conduzir nossas pesquisas, na América Latina, adotando uma postura de ruptura com essa forma pensada e praticada pelo conhecimento eurocêntrico e fazer o esforço de adotar uma prática que leve em consideração o lugar e seu contexto social, cultural, étnico, econômico, político, os sujeitos e suas identidades, e a vida social, em geral.

Do ponto de vista interno, brasileiro, a socióloga Violeta Loureiro (2019) faz uma importante reflexão sobre a situação de colonialidade do lugar Amazônia, que, historicamente, foi convertida no “Outro” em relação ao país Brasil, condição esta observada não só em relação aos estrangeiros como também em relação aos próprios brasileiros do restante do país. A pesquisadora analisa como se deu esse processo ao longo da história, que converteu a região em colônia do Brasil, uma condição poucas vezes admissível em pleno século XXI. Entretanto, ressalta que as origens desse processo vêm do período colonial, mas “permaneceu depois dele, fixou suas estruturas a partir dos anos 70 do século XX, estando atualmente sedimentado nessa condição” (LOUREIRO, 2019, p. 1). Nesse sentido, explica a autora:

As distâncias, o linguajar diferenciado, a predominância indígena e cabocla da população, a forma de vida condicionada ao rio e à mata, a precária formação escolar e intelectual da população em geral, sua intensa articulação com a natureza, enfim, o “atraso” amazônico em relação ao resto do Brasil e outras características, acabaram por identificar a região como o polo negativo e inferiorizado da dicotomia “moderno-atrasado”, em que o Centro-Sul do Brasil representava o primeiro elemento do binômio. (LOUREIRO, 2019, p. 201).

Em sua análise, Loureiro (2019) aponta várias questões, além do aspecto de dependência econômica, no que diz respeito à produção industrial do Centro-Sul do país, como uma condição de não autonomia na escolha do próprio modelo de produção para a região e o pouco posicionamento dos governos regionais em fazer frente a essa situação, entre outros fatores. O fato é que a análise mostra o quanto o lugar Amazônia se torna o “Outro inferior”, não só para quem não a conhece como também para os que sabem dela. Isso é observado, segundo a socióloga, desde “os conquistadores dos séculos passados até os governantes, políticos e planejadores dos dias atuais”, em uma história marcada por muita opressão:

A história da Amazônia tem sido marcada pelo enorme, penoso e permanente esforço para modificar a realidade original da região e o que dela ainda perdurar – índios, florestas, modos de vida. Trata-se de uma tentativa de domesticar o homem e a natureza da região, moldando-os à visão e à expectativa de exploração e lucro de estrangeiros e brasileiros no passado e no presente (LOUREIRO, 2019, p. 198).

A colonialidade observada por Loureiro durante toda a história da região amazônica se dá, portanto, não só na esfera econômica, mas em um processo complexo e que “apresentou várias fases, materializadas por leis e programas e ações governamentais” (LOUREIRO, 2019, p. 6). A Amazônia que no período colonial, assim como o Brasil, era colônia de Portugal e obedecia aos interesses da coroa portuguesa, passou a estar em relação de subalternidade ao governo central brasileiro, que ignorou, ao longo de seus vários governos as especificidades e os anseios do povo da região.

Dessa forma, segundo Loureiro (2019, p. 6), ao longo de um histórico processo de dominação em relação à região, “se estabelece uma “relação estrutural de colonialidade entre o Brasil “moderno” e a Amazônia atrasada”, ficando essa no polo subordinado da relação e convertida em colônia do polo mais desenvolvido”. A autora ressalta que as políticas econômicas implementadas no país “aprofundaram as desigualdades regionais em desfavor da Amazônia”.

O Pará ganha destaque na análise de Loureiro como um exemplo de lugar com muita riqueza mineral, mas que, apresenta uma grande contradição: ao mesmo tempo que é “o estado com os maiores investimentos nas atividades preconizadas pelo modelo, apresenta-se entre os estados de piores PIB per capita do país”. Dos

144 municípios do Pará, apenas 5 têm um PIB *per capita* superior à média brasileira (IBGE, 2015, IBGE, 2014).

Ampliando um pouco mais a análise de Loureiro, nesta tese, observei que o Arquipélago do Marajó é a região onde estão os piores índices do PIB *per capita*, não só em relação ao Estado, mas tomando como referência o país. A região também possui, segundo observações de campo, interações com moradores e análise teórica, uma relação de colonialidade em relação à capital do Estado, Belém, onde se encontra, o que podemos também chamar de lugar “moderno”, onde os produtos industriais e mesmo melhorias na área educacional e de saúde são buscados/almejados pelo povo marajoara.

O Marajó, seguindo a lógica de análise de Loureiro (2014), de colonialidade da Amazônia em relação ao centro-sul do Brasil, também se configura como o “Outro” em relação à Belém – e pode-se pensar também em relação ao Pará – na medida em que existem planejamentos governamentais que desconsideram as especificidades e necessidades da região, que é historicamente vista como um lugar do “exótico”, do “atraso”, do “isolamento”.

A antropóloga marajoara Euzalina Ferrão (2016), em sua tese de doutorado, ao analisar o modo de vida dos vaqueiros, compadres, criadores de gado e as transformações nas relações (históricas) de trabalho, nos campos do Marajó, também falou da sua experiência pessoal, como alguém que nasceu e tem bastante vivência no Marajó. A autora tem em seu estudo muitas observações e narrativas da vida cotidiana da região marajoara, em especial do município de Muaná. Nesse sentido, ela fala de sua própria experiência de ter tido uma vida, na qual cresceu, vislumbrando uma vida em Belém, para dar sequência a seus estudos e ter acesso a melhores oportunidades profissionais e de melhoria de vida. Segundo ela, está no imaginário do jovem marajoara a ideia de Belém como um lugar melhor para se viver, um local que possibilitaria uma certa ‘ascensão social’.

Desse modo, ao pensar sobre essa questão, em sua tese, Ferrão (2016), analisa que “o marajoara vive à ‘sombra’ da capital do Estado, projetada, por assim dizer, na área dos campos naturais da ilha, e mesmo aquele que não migra tem presente no seu imaginário a realidade de Belém” (FERRÃO, 2016, p. 16). Neste sentido, a análise de Ferrão (2016) vem ao encontro da discussão que trago nesta tese, no sentido de que essa “sombra” em que o marajoara vive em relação à Belém

é o que estou analisando como sendo uma relação de colonialidade, o que faz com que a região, e no caso de minha pesquisa, Breves, seja um lugar de fornecimento de matérias primas e também de pessoas, como é o caso das “crias de família”, que são (ainda são!) encaminhadas de sua família originária, no município marajoara, para uma outra família, de Belém, com o intuito de estudarem e conseguirem uma vida melhor na capital. E mesmo que nem sempre essa melhoria de vida se concretize (no caso das crias) e que elas voltem para suas casas, no Marajó, muitas seguem alimentando o sonho de dar sequência aos estudos e de morar na capital.

Ferrão (2016) mostra que existe a situação de marajoaras que possuem familiares morando na capital paraense, consanguíneos ou parentes por afinidade, por compadrio, relações construídas pela lógica de dádivas e dons entre padrinho/patrão, madrinha/patroa “sob um sistema de compadrio gerado por trocas simbólicas como forma de retribuição em um convívio hierarquizado de relação com os fazendeiros, um resquício que remonta às tradições originadas nos tempos coloniais” (FERRÃO, 2016, p. 16).

Sobre essa questão analisada por Ferrão (2016) é importante destacar a aproximação dessa relação do compadrio com a dinâmica das “crias de família”, que analiso, neste estudo, uma vez que essa última também considero como uma espécie de ‘resquício’, ‘reverberação’, uma atualização da colonização, que permanece nas ideias e práticas de dominação – com viés racial e de gênero –, na contemporaneidade, ou seja, vivências marajoaras cotidianas nas quais pode-se observar uma relação de colonialidade.

Importante também ressaltar que existe uma assimetria de poder nessa relação do Marajó “à sombra” de Belém (FERRÃO, 2016), analisada neste estudo como uma relação de colonialidade, pois até mesmo as ações e políticas públicas são pensadas e executadas, desconsiderando a realidade e características locais, e dando uma atenção menor, para a região. Um episódio, vivido pela Irmã Malu, da Paróquia de São José e Santa Terezinha do Menino Jesus, em Breves, ilustra bem a desconsideração das especificidades e necessidades do povo do Marajó. Ela conta que há alguns anos, que ela não sabe precisar quantos, foram enviados para as escolas dos “rios” ônibus para fazerem o transporte escolar das crianças.

Na época a gente até riu da situação porque o que as crianças precisavam mesmo era de embarcações para que elas fossem transportadas para as

escolas. Carros nessa região ‘dos rios’ não têm utilidade nenhuma porque a mobilidade dos moradores é toda feita pelos rios. Isso mostra, claramente, o descaso e o quanto a região não é enxergada pelos governantes.

A freira, que vive no Marajó há oito anos considera o Marajó “um mistério” porque segundo a avaliação dela o povo só vive por conta de “um milagre” porque o descaso governamental, em todas as esferas, é grande. Breves, assim, como toda a região do Marajó, como já mencionado nesta tese, viveu um processo de colonização de muita opressão, com a escravização de negros e indígenas, os últimos sendo dizimados.

A partir da década de 1970 do século XX, quando Loureiro (2019) analisa que se fixaram e sedimentaram as estruturas de colonialidade da Amazônia, em relação ao Brasil, foi quando a indústria madeireira teve o seu grande “boom” de produção, em especial, em Breves, o que gerou a migração de muitas pessoas das comunidades “dos rios” para a sede do município. Nesse período, Breves se configurou como um grande fornecedor de madeira para Belém, assim como de outros produtos também, como açaí, palmito, entre outros. A função de “almoxarifado” – que a Amazônia possui em relação ao Brasil e o mundo – também foi reforçada do município marajoara em relação a Belém.

Além disso, para além do fornecimento de produtos naturais e matérias-primas regionais, Breves – como toda a região – possui também uma história de fornecimento de pessoas para Belém. É o que tem sido observado nas pesquisas sobre circulação de crianças (MOTTA-MAUÉS, 2004; DANTAS, 2008; e CASTRO, 2014). E dentro da observação dessa relação de colonialidade, observo e analiso nesta tese que a dinâmica entre Breves e Belém não se dá apenas no âmbito econômico e político, mas também de “saber” e de “ser”.

Um exemplo disso foi vivido e observado por mim durante a realização de rodas de conversa, que eu realizei com adolescentes, em Breves, nos anos de 2017 e 2018. Durante o evento, que contou com estudantes da Escola Estadual de Ensino Médio Prof. Gerson Peres (Figuras 18 e 19), as manifestações de colonialidade de “saber” e de “ser”, que como já dito aqui, atravessam os conhecimentos, saberes, subjetividades e sentimentos das pessoas, foram bastante presentes em suas falas.

Figura 18: Fachada da Escola Estadual de Ensino Médio Prof. Gerson Peres



Fonte: Arquivo da tese, 2017.

Figura 19: Adolescentes que participaram das rodas de conversa, no horário de intervalo das aulas



Fonte: Arquivo da tese, 2017.

Ao serem perguntadas sobre como era a vida no município, elas foram unânimes em estabelecer uma relação com Belém, colocando Breves em desfavor. Paula, de 16 anos, foi uma das mais enfáticas e logo se manifestou, dizendo que “Não se tem nada pra fazer”, pois a cidade “não oferece opções de lazer e

oportunidades para os jovens como ocorre em Belém”. Em todos os momentos, as meninas fizeram comparações com a capital.

As perguntas foram seguindo, em outros dias, e – mesmo em meio ao orgulho que elas sentem de serem marajoaras – também foram feitas observações de críticas à falta de perspectiva de vida em Breves, em comparação com Belém, que elas apontam como sendo “um lugar melhor para se viver”. Quando perguntadas sobre como era ser uma adolescente em Breves, Paula afirmou que:

É muito difícil ser adolescente, aqui em Breves, porque nós não temos nada para fazer, a única coisa que existe por aqui são festas. Aqui não é como Belém que tem cinemas, shoppings e áreas turísticas para se passear e encontrar os amigos. Sinto muita falta de ter essas coisas aqui.

O detalhe é que Paula nunca esteve em Belém, nunca visitou os parentes que tem no bairro do Jurunas. Mas, ela diz que sabe que a capital possui essas coisas, por meio das mídias tradicionais, redes sociais, contatos com familiares de lá.

A antropóloga Lucélia Ferreira (2017) também observou, em sua dissertação de mestrado, intitulada “Entre o rio e o asfalto: o cotidiano de jovens da Ilha de Cotijuba, Belém-Pará” esse olhar dos jovens da ilha de Cotijuba, distrito de Belém, em relação à capital. De acordo com a autora “Belém é para estes jovens o lugar de possibilidades, o espaço primeiro onde encontram os elementos capazes de “alimentar” os seus projetos de vida” (FERREIRA, 2017, p. 105). Sobre essa questão ela diz:

A referência que possuem sobre o estar em Belém é, principalmente, as relações que se estabelecem no Distrito de Icoaraci, pois sem precisar estender o percurso de suas viagens para outros lugares da cidade, encontram ali, escolas, cursos preparatórios para vestibular, cursos profissionalizantes, que são os principais elementos que buscam atravessando o rio (FERREIRA, 2017, p. 105).

A fala de Ferreira (2017) dá a ver a busca dos jovens de Cotijuba também por estudos e melhoria de vida, que é vislumbrada por eles em Belém, mais especificamente no distrito de Icoaraci, que fica mais próximo da ilha, distante em uma travessia de barco que dura menos de uma hora. Além disso, fica evidenciado também a falta de acesso a serviços educacionais na própria ilha, o que segundo a autora “colabora para a construção do pensamento de que o ideal é viver em Belém” (FERREIRA, 2017, p. 106).

Em Breves, em uma das dinâmicas de roda de conversa realizadas com adolescentes do ensino médio, as meninas foram perguntadas sobre os sonhos e planos para o futuro e, mais uma vez – assim como na pesquisa de Ferreira (2017) – Belém aparece como uma meta a ser alcançada para conseguir ter uma vida melhor, como se nela fosse vislumbrado um horizonte quase ideal:

Eu não quero ser professora. Aqui em Breves todos os cursos oferecidos pela universidade (UFPA) são para formar professores, mas não é isso que eu quero. Eu não quero ter que ser obrigada a escolher uma profissão que não é a que eu quero só porque na cidade onde eu moro não tem oferta. Por isso que eu sempre digo para a minha família que eu quero ir pra Belém, para realizar o meu sonho de fazer Medicina.

Paula revela que tem muita vontade de conhecer e de morar em Belém. Os olhos dela chegam a brilhar, ao planejar e sonhar com uma vida na capital. As rodas de conversa se seguiram por vários outros dias e preciso destacar, aqui, que elas também foram realizadas com os meninos, em dias e locais separados das meninas. No entanto, eles também disseram sentir falta das mesmas coisas e sempre apontaram Belém como sendo um local ideal, um lugar que almejam para morar e melhorar de vida.

A antropóloga marajoara Euzalina Ferrão (2016), já referida aqui, em sua tese de doutorado também diz que “Belém é muito frequente no imaginário dos jovens marajoaras, principalmente para aqueles que anseiam a continuidade dos estudos”. A autora fala de sua própria experiência:

Minha vida passou por essa mesma expectativa e realidade. Quando terminei o nível fundamental de ensino, migrei para a capital. Desejosa de estudar em Belém, como o personagem de Dalcídio retratado no romance “Chove nos Campos de Cachoeira”, mudei para a capital na década de 1980, seguindo o caminho vivenciado por muitos marajoaras (FERRÃO, 2016, p. 16).

O relato pessoal da autora mostra de maneira muito evidente o quanto esse ‘desejo’, ‘sonho’ de migrar para Belém para dar seguimento aos estudos e conseguir acesso a uma atividade profissional melhor remunerada e, conseqüentemente melhorar de vida, povoa a mente dos jovens marajoaras e não é de agora. Ferrão (2016) também faz referência à obra do escritor Dalcídio Jurandir³³, ele próprio,

³³ "Chove nos campos de Cachoeira" foi o primeiro romance escrito por Dalcídio Jurandir, que conta a história do personagem Alfredo, ribeirinho do município marajoara de Cachoeira do Arari (Pará), que

originário do Marajó, cujo personagem principal, de nome Alfredo, vive uma saga em busca de estudos e melhoria de vida em Belém. Em seu livro, o autor narra:

Mas Alfredo acorda com aquela cidade cheia de torres, chaminés, palácios, circos, rodas giratórias que lhe encham o sonho e o carocinho. De olhos abertos para o telhado, pensa na sua ida para Belém. Seu grande sonho é ir para Belém, estudar (JURANDIR, [1941], 1991, p. 86).

Nesse relato do livro, o autor segue contando que Alfredo só havia ido uma única vez a Belém, quando ainda era muito pequeno, mas que guarda na lembrança tudo o que viu. O personagem do romance, assim como as adolescentes de Breves, que participaram das dinâmicas da roda de conversa, alimenta o sonho de morar na cidade grande, representada em ambos casos por Belém, que é considerada pelas/os adolescentes como um lugar onde podem ter melhoria de vida. Algumas delas contaram que já vieram a Belém, pelo menos uma única vez, como Alfredo; já outras, como é o caso de Paula, cuja história foi contada, anteriormente, nunca esteve na capital, mas, mesmo assim, alimenta em seu imaginário um cenário de possibilidades muito positivas para uma vida melhor, em Belém.

2.6 - A chegada em “minha ilha”

Para a minha ida a campo, pela primeira vez, fiz um levantamento de preços de passagens e tempo de viagem. E foi, assim, que no dia 18 de julho de 2016, parti para Breves, de catamarã, também chamada de lancha (Figura 20), às 8 horas de uma manhã ensolarada, para iniciar a pesquisa de campo e realizar as primeiras observações.

Figura 20: Catamarã (lancha) da empresa Bom Jesus usada para ir e vir de Breves.

busca estudo e uma vida melhor em Belém. A primeira versão do romance foi concluída em 1929, mas só foi publicada em 1941, após vários ajustes de escrita feitos pelo autor. A obra é considerada um marco da literatura de seu tempo, em especial modernista, e a sua primeira publicação foi feita a partir do Prêmio Vecchi - Dom Casmurro, em júri composto por autores renomados como Jorge Amado e Rachel de Queiroz.



Fonte: Arquivo da tese, 2016.

Era a minha primeira vez por lá. Nunca havia estado naquele município, embora já tivesse ido a outros da região, como Soure, Salvaterra e Curralinho. E, talvez por essa primariedade no local, ao desembarcar em Breves, na tarde daquele dia ensolarado, veio a minha cabeça a descrição do antropólogo polonês Bronislaw Malinowski, na introdução de sua obra “Argonautas do Pacífico Ocidental”, na qual narra o que sentira quando chegou ao litoral sul da Nova Guiné para a iniciação de sua pesquisa de campo:

Imagine-se o leitor sozinho, rodeado apenas de seu equipamento numa praia tropical próxima a uma aldeia nativa, vendo a lancha ou o barco que o trouxe afastar-se no mar até desaparecer de vista. Tendo encontrado um lugar para morar no alojamento de algum homem branco – negociante ou missionário – você nada tem para fazer a não ser iniciar imediatamente seu trabalho etnográfico. Suponhamos, além disso, que você seja apenas um principiante, sem nenhuma experiência, sem roteiro e sem ninguém que o possa auxiliar – pois o homem branco está temporariamente ausente ou, então, não se dispõe a perder tempo com você (MALINOWSKI, 1978, p. 23).

Sei que esse trecho já é bastante conhecido e citado em textos antropológicos, pois o mesmo é considerado um clássico na área, mas não consegui fugir dele, em meus pensamentos, ao me deparar com a “minha ilha”, descendo da lancha, um catamarã da empresa de navegação Bom Jesus. Na verdade, esse trecho da narrativa de Malinowski expressa bem o que eu também senti, ao

desembarcar ali. Só que, diferentemente das Ilhas Trobriand, do antropólogo polonês, que eram terras pouco povoadas, Breves tem grande densidade demográfica³⁴ para uma cidade do interior do estado, é a maior do arquipélago, com quase 100 mil habitantes, o que já me impactou no momento da chegada.

O tamanho da cidade e a densidade populacional, de quase 100 mil habitantes, chamam a atenção – e até assustam –, em um primeiro momento, alguém que está começando a adentrar no fazer antropológico/etnográfico. O terminal hidroviário de Breves fica localizado bem no centro comercial da cidade. O vai-e-vem de pessoas circulando pelo local é grande, além do barulho e da grande movimentação de motos, principal meio de transporte na cidade. Em frente ao porto, do lado esquerdo (olhando do rio para a orla) há muitas lojas e “mercantis” (como são chamados pelos moradores(as) pequenos comércios) que vendem todo tipo de produtos, de roupas a comida, um verdadeiro “furdunço”, com anunciantes das lojas gritando ao microfone suas promoções, pessoas falando e circulando.

Ao adentrar mais na cidade é possível ver que existe uma venda que movimenta a renda no município. Em todos os bairros, do centro aos bairros da periferia mais distantes, se vê muitas placas de cor vermelha, anunciando o açaí, esse produto de presença e comércio dominantes na cidade. Em minhas permanências na cidade, observei o motivo de tanta venda: há demanda mesmo. Os brevesenses tomam açaí em todos os horários possíveis, e imagináveis, eu diria. Muitas vezes como se fosse um suco, sem nenhum acompanhamento, mas, a regra maior na ingestão desse “alimento precioso” para brevesenses e paraenses em geral, é o uso da farinha d’água, de preferência da “baguda” (bem grossa). O uso ou não de açúcar não parece ser um problema para os moradores da cidade, pois eles tomam açaí de todo jeito, não há a “regra” ou “obrigação” de só tomar sem açúcar, como ocorre em muitas cidades do interior do Pará.

O preço do açaí (Figura 21) é bem diferente do praticado em Belém. Enquanto na capital paraense, no bairro da Pedreira, por exemplo, ele era comprado, em 2017, por cerca de 15 reais, na “capital do Marajó”, o açaí era vendido por 4 reais, em abundância, em muitas casas comerciais, os chamados “mercantis” da cidade, em que pode se encontrar de tudo para vender. Em março

³⁴ O município de Breves fica na região norte do Pará, na mesorregião do Marajó e possui uma população estimada pelo IBGE, em 2015, de 98.231 pessoas. Essas e outras informações foram obtidas em: <http://cidades.ibge.gov.br/xtras/perfil.php?codmun=150180>. Acesso em: 26. Jul. 2016.

deste ano (2022) o litro do açaí é encontrado em Belém, no referido bairro, por até 24 reais.

Figura 21: Mercantil de venda de açaí e motos circulando pela cidade



Foto: Avelina Castro
Fonte: arquivo da tese, data

Há também vários portos na beira da baía e uma grande circulação de motos, como já referi. Além das motos particulares, que representam um certo “status social” para as famílias que as possuem, há também um intenso serviço de mototáxi (Figura 22) ofertado aos moradores e visitantes. Quase sempre os motoristas usam camisas de algodão e mangas compridas com o nome “Mototaxi” estampado nas mangas ou na frente e costa da vestimenta, mas, por outro lado, quase ninguém usa capacete ou respeita a capacidade do veículo, que é de duas pessoas. Muitos trafegam com três e até quatro pessoas e também é possível ver muitas motos circulando sem placas.

Assim que descii da lancha e vi a minha lancha ir embora, se distanciando de Breves, peguei o celular para contatar a pessoa que iria me recepcionar na cidade: um homem de nome Carlos, amigo de um amigo meu de Belém, que me fora apresentado, virtualmente, dias antes da viagem. Técnico concursado do campus de Breves da Universidade Federal do Pará (UFPA), o meu primeiro interlocutor

naquela pesquisa de campo já estava me esperando. Eu o avistara e o reconhecera, de imediato, com base na foto que vira dias antes, quando conversamos pela rede social *whatsapp*.

Figura 22: Mototaxista prestando serviços para a pesquisa



Fonte: Arquivo da tese, 2016.

Vale destacar que, ao final do período de observações de campo desta pesquisa, Carlos, que se tornou um grande amigo – assim como toda a sua família – foi aprovado no mestrado, no mesmo campus e também enveredou pelo caminho da pesquisa acadêmica.

Voltando, então, à minha chegada pela primeira vez, em Breves, eu e Carlos nos cumprimentamos de forma rápida e partimos, em sua moto, para a casa da pessoa que iria me hospedar solidariamente, de nome Dynny, e que me fora apresentada por Carlos também, virtualmente, pelas redes sociais. Mas, antes de seguirmos para o nosso destino final, demos uma pequena volta pela cidade e fiz algumas fotos. A primeira delas foi a da imagem de Nossa Senhora de Sant'ana (Figura 23) a padroeira da cidade, que fica na orla e bem em frente à igreja Matriz da santa (Figura 24), cuja festividade ocorre entre os dias 13 e 26 de julho e, portanto, estava em pleno andamento no dia de minha chegada.

Figura 23: Imagem de N. Sra. de Sant'ana



Fonte: arquivo da tese, 2016.

Figura 24: Igreja Matriz de Nossa Senhora Sant'ana.



Fonte: arquivo da tese, 2016.

Após esse pequeno registro, da entrada da cidade, que fica em um lugar chamado pelos moradores de “Beira” ou “Beirada”, onde eles costumam passear à noite, seguimos, então, de moto para a casa de minha “hospedeira solidária”. Com um sorriso enorme no rosto e enrolada em uma toalha de banho, Dynny nos

recepcionou, saindo do banheiro, que fica em uma das entradas de sua casa. Mais cumprimentos e, finalmente, conheci, assim, mais uma pessoa que eu também só conhecia, virtualmente, pelo *whatsapp*. Já passava das três da tarde e ela logo pediu que eu deixasse minha mochila no quarto, providenciou para que eu tomasse um banho e me serviu um pouco de comida que preparara para mim e que guardara do almoço. Atitudes que foram repetidas, com a mesma atenção e carinho, em vários momentos em que estive na cidade para fazer as minhas observações de campo e que a tornaram também uma grande amiga para a vida.

Desde os primeiros contatos que fiz com Carlos e Dynny chamou muito a minha atenção a prontidão em ajudar (uma desconhecida!) e a forma atenciosa e desprendida com que se colocaram a minha disposição, mesmo antes de me conhecerem, presencialmente, o que me fez lembrar muito do ensaio sobre a dádiva de Marcel Mauss (1998), quando o autor fala das chamadas prestações totais, o *potlatch*, que criam vínculos e que destaca possuir 'alma' nas coisas dadas e retribuídas.

O vínculo de direito, o vínculo pelas coisas, é um vínculo de almas, pois a própria coisa tem uma alma, é alma. Donde resulta que apresentar alguma coisa a alguém é apresentar algo de si (...). Compreende-se logicamente, nesse sistema de ideias, que seja preciso retribuir a outrem o que na realidade é parcela de sua natureza e substância; pois aceitar alguma coisa de alguém é aceitar algo de sua essência espiritual, de sua alma (MAUSS [1925], 1998, p. 200).

E foi com essa reflexão de Mauss em mente sobre a dádiva de Mauss (1998) que eu vivenciei o meu contato, desde o início, com Carlos e Dynny, que me ajudaram também a fazer a minha imersão naquela comunidade e a me aproximar das pessoas de lá, o que foi muito importante, pois segundo Malinowski, a pesquisa de campo precisa ser um contato intenso com a comunidade pesquisada, pois o pesquisador precisa “procurar afastar-se da companhia de outros homens brancos, mantendo-se assim em contato o mais íntimo possível com os nativos” (MALINOWSKI, 1978, p. 25). Ou seja, é preciso “procurar a companhia dos próprios nativos” e tentar estabelecer um relacionamento natural com eles.

E foi isso que busquei desde os meus primeiros contatos com Carlos e Dynny. Minhas conversas com eles me levaram a descobrir que, mesmo sendo julho, que era o período de férias escolares, havia uma escola em funcionamento na

cidade. Durante quatro meses, a Escola Municipal de Ensino Fundamental Lauro Sodré esteve em reforma e o ano letivo de 2016 só começou no dia 7 de julho. De posse dessa informação, fui, no dia seguinte, para a escola, tentar fazer as minhas primeiras observações do comportamento das crianças e adolescentes que lá estudam, pois a observação desses comportamentos, segundo Malinowski, é fundamental para a coleta de dados etnográficos:

O comportamento é, indubitavelmente, um fato, e um fato passível de análise e registro (...). Em relação ao método adequado para observar e registrar estes aspectos imponderáveis da vida real e do comportamento típico, não resta dúvida de que a subjetividade do observador interfere de modo mais marcante do que na coleta dos dados etnográficos cristalizados. Porém, mesmo nesse particular, devemos empenhar-nos, no sentido de deixar que os fatos falem por si mesmos (MALINOWSKI, 1978, p. 35).

Com base nessa reflexão de Malinowski, iniciei as minhas primeiras observações em campo e ela seguiu comigo durante todo o percurso de trabalho etnográfico durante os quatro anos de convivências, observações, conversas, escutas, olhares, entrevistas e anotações em cadernos de campo.

CAPÍTULO 3 – As crias: circulação e rituais de ‘entrega’

3.1 – “Criias” marajoaras e relações de colonialidade

Nossa premissa feminista é: eu tenho valor.

Chimamanda Ngozi Adichie³⁵

Após a minha primeira chegada de lancha, para observações de campo e convivência, em Breves, em 2016, muita água rolou, como se diz, por aquele rio Parauaú, que passa em frente ao município. Ao todo, foram cinco períodos de convivência, interações, observações, anotações em cadernos de campo e entrevistas, que se somaram a estudos e leituras para tornar possível uma melhor compreensão das relações e vivências que destaco na etnografia que elaborei. Entre as leituras – na forma e medida como pude fazê-lo – destaco os estudos de colonialidade e do feminismo decolonial que, conforme já explicitado nesta tese, me possibilitaram observar que as adolescentes breveses e marajoaras carregam em suas trajetórias – e em seus corpos – relações de dominação – e também de resistência –, de objetificação, que as colocam imersas em uma situação de desigualdade e até de “servidão”, como observado nas “entregas” delas nas vivências como “crias de família” e também nas relativas aos casamentos, geralmente, realizados sem formalização em cartório ou no religioso.

Neste capítulo, focalizarei na abordagem sobre um movimento de circulação das meninas, no exercício e participação nessa prática conhecida popularmente na região amazônica como a personagem “crias de família” (MOTTA-MAUÉS, 2004, 2006, 2008, 2009, 2021), que diz respeito à crianças ou adolescentes, quase que invariavelmente do sexo feminino, que são ‘dadas’ por suas famílias originárias do interior do Estado, para outras, geralmente mais abastadas, da capital paraense ou das sedes de municípios, para serem (pretensamente) cuidadas e para “estudar”, porém, acabam sendo exploradas no trabalho infantil e, em muitos casos, são também abusadas sexualmente pelos patrões ou filhos dos patrões.

³⁵ Feminista e escritora nigeriana, reconhecida como uma das mais importantes jovens autoras anglófonas, atraindo uma nova geração de leitores de literatura africana. Está entre as autoras feministas que contribuem com as reflexões deste estudo.

Ao consultar o Dicionário Aurélio (2004, p. 276) observa-se o verbete “cria” com a seguinte definição: “s.f. Animal que ainda mama./ Bras. Pessoa geralmente pobre, criada em casa alheia”. Tal descrição de cria não dá conta de explicar a complexidade e peculiaridade desse conceito de “cria de família” ou somente “cria”, como se chama mais comumente aqui na Amazônia. Por essa razão, utilizo o conceito trabalhado pela antropóloga paraense Maria Angélica Motta-Maués (2004, 2006, 2007, 2009, 2012 e 2021) e outras autoras, como DANTAS (2008, 2009, 2011) e IGREJA (2008), além da dissertação que eu também desenvolvi observando, entre outras coisas, esse fenômeno (CASTRO, 2014). Motta-Maués (2004) pesquisa essa prática secular existente na Amazônia, entre as famílias, sobretudo de classes mais abastadas – mas não só elas – que trazem ou recebem para seus lares crianças e adolescentes do interior do Estado com o objetivo de “criar” ou de colocá-las para “estudar” na capital e para ‘ajudar’ nas tarefas domésticas.

De acordo com Motta-Maués (2004), seus estudos revelam que, em função de questões econômicas e de diferenciação social, algumas famílias só doam e outras só recebem essas meninas e meninos (estes em número bem menor). A autora destaca também que a maioria das “crias” é do sexo feminino, e em um levantamento feito, a partir dos registros de sua memória, ao longo de 60 anos, em uma lista com mais de 50 crias nomeadas, apenas quatro eram do sexo masculino.

A pesquisadora observa também que há o registro de situações, em famílias de grupos populares em que as adolescentes, participantes desse circuito da prática da circulação, “podem, eventualmente, se envolver numa relação de namoro, engravidar e seguirem elas mesmas o ciclo, formando seu próprio lar e, para mantê-lo precisarem também de outra irmã, sobrinha, prima” (MOTTA-MAUÉS, 2012, p. 05). Desse modo, elas mesmas seguem o ciclo, formando um lar e trazendo para Belém uma parenta, contribuindo, assim, para a atualização da prática de circulação das “crias de família”.

Chama atenção na história desta já tão antiga e recorrente personagem, não apenas a persistência de sua presença, com o mesmo perfil, estatuto, “destino”, o que já é muito, mas a espécie de naturalização de seu papel como prestadora de serviços (muitas e muitas vezes não só domésticos, mas sexuais; na verdade uma exploração violenta da criança, gravemente não olhada como tal) (MOTTA-MAUÉS, 2012, p. 12).

Motta-Maués (2008, p. 158-159) identificou em sua pesquisa pelo menos cinco tipos de circulação de crianças: 1) o regime de tutela infantil, no qual o juiz (“juiz de órfãos”) entregava a criança a um tutor para criá-la; 2) os encaminhamentos de crianças por seus pais e/ou responsáveis, geralmente vindas de cidades do interior do estado para Belém para morar com uma família e “estudar”, as chamadas “crias de casa de família”; 3) a prática da criação de crianças, pelas obrigações do parentesco ou dever de solidariedade ou mesmo pelo desejo particular de “criar” uma criança: os “filhos de criação”; 4) o costume de “reparar” crianças (cuidar delas), na ausência temporária da mãe, funcionando como “babás” – por vezes as “crias” – que acompanham as crianças por quase todo o dia; e 5) os fluxos mais curtos, mais dinâmicos, fora dos circuitos de parentesco, com ênfase nos filhos de pais separados e com recasamentos, e que transitam entre as casas do pais e da mãe e suas novas famílias.

Vicente Salles (2005), na obra “O negro no Pará: sob o regime da escravidão”, relata o quão antiga é a migração de crianças e adolescentes do interior do estado para trabalhar na capital, após a Abolição da Escravidão, em 1888, no chamado “Corpo de Trabalhadores”, criado em Belém pelas autoridades do governo da Província para executar serviços públicos na capital.

Salles (2005, p. 312) transcreve a fala do conselheiro Jerônimo Francisco Coelho, presidente da Província do Grão Pará (atual estado do Pará) à outrora Assembleia Legislativa Provincial, na ocasião da abertura da sessão ordinária da Sexta Legislatura, no dia 15 de junho de 1848, portanto, século XIX. Na ocasião, o conselheiro fez a denúncia de ter recebido várias reclamações sobre a prática abusiva de arrancar violentamente do seio de famílias miseráveis, sobretudo de mestiços, índios ou tapuios, crianças e adolescentes entre 7 e 14 anos, para trazer para a capital como se fossem “coisas” e explorá-las em regime de servidão.

Sem dúvida, a prática continuou. E alguns desses abusos chegaram aos nossos dias e constituem objeto de estudo sociológico a ser feito com bastante rigor, como a prática da doação de crianças para os serviços domésticos das famílias que as podem sustentar e talvez educar; as normas de contratação de serviços, nos meios rurais, fazendas e estabelecimentos agrícolas, nos seringais e nos barracões de beira-rio, através do costume do aviamento etc. (SALLES, 2005, p. 312).

A composição do chamado “Corpo de Trabalhadores”, em Belém, logo após a abolição da escravatura revela uma situação que Motta-Maués (2008, p. 158)

também destaca em sua pesquisa. A autora acredita que essa dinâmica narrada na obra de Vicente Salles (2005) pode ser considerada precursora das “crias” nas famílias amazônicas.

3.2 – Meu primeiro contato com as “crias” pelos jornais impressos.

Na ocasião da escrita de minha dissertação de mestrado (CASTRO, 2014), já referida aqui, analisei o caso de maior repercussão denunciado, em 2008, à Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) da Pedofilia da Assembleia Legislativa do Estado do Pará (ALEPA), que envolvia o ex-deputado estadual Luiz Sefer (DEM). Trata-se de um caso de abuso sexual contra uma “cria de família”. O político foi acusado, à época, de abusar sexualmente, de uma menina, dos 9 aos 13 anos, que foi trazida por sua família do município de Mocajuba para morar em sua casa, em Belém, para fazer “companhia” à filha do ex-parlamentar e também estudar, conforme mostra reportagem jornalística publicada, à época (Figura 25).

Figura 25: Reportagem sobre o caso Sefer.



Diário do Pará, 06 mar. 2009, p. A4
Fonte: <http://www.dol.com.br>

No texto da reportagem intitulada “Sefer se contradiz em depoimento à CPI”, publicada no *Diário do Pará* (Figura 26), o parlamentar conta que a menina foi “adotada” de forma muito rápida por ele. E quando teria sido questionado durante a oitiva sobre como conseguiu uma “adoção” em apenas 11 dias, o político teria dito que não sabia informar. A resposta de Sefer fez com que, na ocasião do fato, segundo o jornal, o presidente da CPI da Pedofilia do Senado, o senador Magno Malta (PR-ES), promettesse encaminhar o caso ao Ministério Público Estadual (MPE) pedindo informações sobre a adoção. Além disso, a matéria mostra que, em seu depoimento, Sefer confirma a situação de “cria” da menina:

Logo no início, [Sefer] disse que a menina foi trazida do município de Mocajuba para sua casa. Disse que a menor tinha problemas familiares. Falou que ela era muito bem tratada e freqüentava os mesmos lugares que ele e outros membros da família (DIÁRIO DO PARÁ, 06 mar, 2009, p. A4).

Outro trecho da mesma matéria informa que o político teria trazido a menina para sua casa para fazer “companhia” à filha dele. Sobre isso Sefer também foi questionado pelos parlamentares, pois a referida filha do ex-parlamentar morava, na ocasião da “adoção”, no Rio de Janeiro e vinha esporadicamente a Belém.

Em entrevista concedida ao jornal O Liberal, no dia 7 de março de 2009, com a manchete publicada na página 2 do caderno Poder “Deputado se diz vítima de ‘julgamento político’ (Figura 26) o parlamentar defende-se das acusações.

Figura 26: Reportagem sobre o discurso de defesa do deputado Luiz Sefer.

Deputado se diz vítima de “julgamento político” e acredita na Justiça

A CPI da Pedofilia chegou a Belém com uma idéia pré-concebida e já fazendo um verdadeiro “julgamento político”. É dessa forma que o deputado estadual Luiz Afonso Sefer analisou, ontem, o pedido de prisão e até mesmo o comportamento dos membros da comissão do Senado.

Afirmado incisivamente que é inocente, Sefer garante não haver qualquer prova no inquérito policial de 800 páginas que comprove os crimes a ele atribuídos. Acrescenta que todos os 50 depoimentos lidos são favoráveis. Ele relata que a sua filha sofreu uma verdadeira devassa e que permanece com a consciência tranquila, acreditando que a Justiça saberá interpretar o que é excesso e

o que é verdade.

Para Luiz Sefer, os senadores da CPI anteciparam o resultado do processo investigatório ao adotar uma postura marcada pelo juízo de valor pré-concebido. O posicionamento dos parlamentares deveria ocorrer em interrogatório a que foi submetido na última quinta-feira, 5. “Apesar de tudo isso, não vou esmorecer diante do compromisso com a minha família e com o povo. Esse compromisso é muito maior do que toda essa campanha difamatória”, disse, ressaltando que é deputado estadual há cinco mandatos e que, ao longo desses 20 anos, sempre esteve entre os mais votados do Pará.

As contradições apontadas pelos membros da CPI no depoimento de Luiz Afonso Sefer, de acordo com ele próprio, não se sustentam pela fragilidade que apresentam diante dos fatos e das circunstâncias apuradas no inquérito policial, já em mãos do Ministério Público Estadual. Esclarece que os seus três filhos estudaram, sim, parte da vida escolar em estabelecimento público de ensino, da mesma forma que a menor que estava sob sua tutela, isto em resposta à suposição de que a garota não era tratada adequadamente.

O deputado explicou, durante a entrevista, que existe um costume que faz parte da cultura paraense e até da população da região Norte do

país, em acolher menores do interior na capital. Ele ressaltou que há inúmeros casos que podem ser comprovados em centenas de famílias de Belém, inclusive de seus familiares, que oferecem oportunidade de estudo e melhoria de vida a jovens do interior. “Eu reafirmo com todas as minhas forças, com toda a veemência e indignação, que sou inocente e que confio na Justiça do Estado”, reforçou.

COMPANHIA

Sobre a contradição apontada por Malta de que havia uma diferença de idade de sete anos entre a filha e a menor, ele afirma que a intenção foi unicamente de oferecer companhia à sua filha nos

dias em que estava em Belém. Isso não é contradição, acredita o deputado.

Outro ponto citado pelo parlamentar foi a negativa de que seu depoimento ocorresse reservadamente, o que foi pedido com a preocupação de preservar a menor. Essa mesma solicitação foi deferida às duas delegadas que depuseram na CPI.

Ele ressaltou ter estranhado o fato de não lhe ter sido permitido apontar e mostrar trecho de depoimento feito pela avó de um garoto de seis anos, que teria sido molestado pela menor, machucando, inclusive, a genitália do menino. “Reafirmo que este depoimento consta no inquérito e não me foi me permitido apontá-lo”, diz Sefer.

Os 51 depoimentos foram cuidadosamente lidos e analisados por Luiz Sefer e seu advogado. Ambos afirmam que não há, entre os relatos, nada que dê suporte a versão da garota e, ao contrário, seriam provas a seu favor. A mudança de comportamento da menor aconteceu depois que Sefer intensificou a cobrança de seus resultados escolares e impôs limites rígidos de horário, impedindo seus retornos para casa em altas horas da madrugada.

Sefer encerrou renovando o desafio de que lhe mostrem uma única página do inquérito que sustente as denúncias da menor. Disse ainda continuar na posse e em pleno exercício de sua honra, que é seu bem maior.

Ao longo do texto, o político – acompanhado de seu advogado – rebateu uma a uma as acusações que pesavam contra ele, mas acabou admitindo que a menina fora uma “cria de família” (MOTTA-MAUÉS, 2009), situação que ele reconheceu como um costume da região:

O deputado explicou, durante a entrevista, que existe um costume que faz parte da cultura paraense, e até da região Norte do país, em acolher menores do interior na capital. Ele ressalta que há inúmeros casos que podem ser comprovados em centenas de famílias de Belém, inclusive de seus familiares, que oferecem oportunidade de estudo e melhoria de vida a jovens do interior. “Eu reafirmo com todas as minhas forças, com toda a veemência e indignação, que sou inocente e que confio na justiça do Estado”, reforçou (O LIBERAL, 7 mar. 2009, Caderno Poder, p. 2).

O jornal *O Liberal*, um dos dois maiores periódicos paraenses e aliado político de Sefer, à época, abriu um importante espaço para Sefer e seu advogado exporem seus argumentos de defesa.

Motta-Maués, em um de seus artigos, chegou a revelar, corajosamente, uma experiência pessoal que vivera, tendo uma cria de família em sua casa. E, embora a pesquisadora diga que foi breve, de alguns meses, a sua “participação nesse regime, velho e vigoroso, de exploração de crianças” (MOTTA-MAUÉS, 2012, p.13), ela ressalta que durou o suficiente para permanecer em sua memória a imagem daquela que teria servido de “companhia” para as suas filhas:

Ficou, porém, para sempre, a imagem dela, na minha memória – onde andaré hoje? -, na fotografia tirada num dos passeios dominicais com as crianças, nos quais, embora também participasse das brincadeiras e dos lanches com todos, das três meninas – que era o que todas efetivamente eram – só ela tinha obrigações: carregar sacolas, brinquedos, arrumar coisas, como todas as sabe lá quantas centenas de meninas, que seguiram um dia os caminhos dos rios e chegaram à cidade, repetindo secularmente o mesmo movimento (MOTTA-MAUÉS, 2012, p. 13).

O relato da antropóloga mostra, claramente, o quanto é antiga e cultural essa prática das crias de família, entre nós, criando na sociedade amazônica, um ar de “normalidade”, como fora relatado, como uma espécie de justificativa, no jornal paraense pelo deputado Luiz Sefer.

Cláudia Fonseca (2006) explica que a partir do nascimento de uma criança forma-se uma rede social de entrelaçamento geográfico entre a família que está dispersa para garantir a sua sobrevivência e, mais que isso, de acordo com a

pesquisadora, as crianças podem ser utilizadas como elemento de troca para garantir a manutenção dessa rede social (FONSECA, 2006, p. 32). No entanto, a autora faz uma crítica ao determinismo econômico como única forma de explicar a circulação de crianças, tema que precisa ser analisado com maior complexidade, observando aspectos sociais e culturais, entre outros.

Para tanto, é preciso evitar o determinismo econômico, que vê, em práticas como a circulação de crianças, nada além da “anomia”, resultado da pobreza. Em nossa análise sobre a circulação de crianças, a privação econômica é, obviamente, um fator-chave. Todavia, sem um exame cuidadoso dos fatores sociais e culturais através dos quais ela é mediada, a miséria nada pode explicar. Além do mais, a evidência histórica até aqui trazida à baila, embora parca, indica que a circulação de crianças tem sido comum entre os pobres urbanos do Brasil, pelo menos nos últimos dois séculos. Mesmo se certas práticas se iniciaram como estratégias de sobrevivência ad hoc é inconcebível que, depois de dez gerações, não tenham adquirido um significado específico integrado a um modelo cultural (FONSECA, 2006, p. 17).

A análise de Cláudia Fonseca (2006) vai ao encontro de nossa pesquisa no Marajó, onde essa prática também é secular e precisa ser olhada em seus múltiplos fatores de atualização ao longo do tempo. A autora, ao pesquisar dois grupos sociais, em Porto Alegre, com condições econômicas diferentes (FONSECA, 2006, p. 14) observou que, na comunidade economicamente mais pobre, mais da metade das mães biológicas, com 20 anos ou mais tinham “dado” seus filhos para outras famílias criarem, em algum momento da infância delas. Já na comunidade economicamente um pouco melhor, mais da metade das mães já havia recebido crianças de outras famílias para criarem, o que mostra que esse fenômeno é bastante comum no país.

Essa prática das crias de família é bastante antiga, como já referido anteriormente, e foi analisada em vários trabalhos científicos, como o de Almada (1987), que destaca que essa prática remonta ao período escravocrata brasileiro. O autor é citado e comentado pela antropóloga Luísa Maria Silva Dantas (2008), para refletir sobre a antiguidade da prática e seus aspectos históricos e culturais, atualizados ao longo do tempo na região amazônica.

Almada (1987) provoca uma reflexão bastante interessante e fundamental acerca de como, possivelmente, se constituíram as “crias de família” no estado do Pará; a partir de um tempo determinado, de 1870 a 1888 – que data do surgimento da lei do ventre livre à abolição da escravidão. Através da análise de documentos de Vigia (município paraense), o autor enfatiza

que o “menor escravo”, após a lei do Ventre Livre é mantido em condição de exploração através da “tutela”, que seria o instrumento para assegurar o trabalho compulsório e servil, amparado pela ideologia do progresso, tão almejado pelo governo e pelas elites paraenses. Assim, segundo essa análise, ao invés de transformar menores filhos de escravos em livres, colocava os menores livres pobres em situação de igualdade com os escravos (DANTAS, 2012, p. 3).

Essa reflexão nos ajuda a pensar também na importância da observação dessa dinâmica (já secular) na Amazônia Marajoara, que possui um histórico também atravessado pela escravização de indígenas e negros, o que nos ajuda a refletir sobre o fato de que mesmo com o fim o colonialismo, enquanto sistema e estrutura, as relações sociais permanecerem reproduzindo a colonialidade nas dinâmicas de poder, saber e ser, assim como também de gênero, como detalharemos melhor mais adiante.

3.3 - Entre desenhos e vivências: a circulação marajoara

Conforme já mencionado, nesta tese, a escrita etnográfica está sendo feita na sequência em que a etnografia foi sendo construída em Breves. Sendo assim, em julho de 2016, em meu primeiro período de convivência no município, em uma manhã de verão bem quente, fui pela primeira vez, à Escola Municipal de Ensino Fundamental Lauro Sodré, onde, inicialmente, conversei com professores e coordenadores pedagógicos sobre a pesquisa que, ora, estava desenvolvendo. O meu interesse era observar a vida das crianças e adolescentes daquele município. Foram muitas conversas e negociações, escuta de histórias contadas por eles sobre os alunos pequenos daquela instituição e a forma como enxergam a realidade de meninos e meninas nesse período da vida, até que me foi dada a autorização para me aproximar e interagir com os pequenos. E, assim, foram feitos os meus primeiros registros e observações de campo – e que foram muito importantes – naquele momento, tendo como interlocutoras as crianças.

Os coordenadores pedagógicos, de prenomes Marcela e Marcelo, que são irmãos consanguíneos, destacaram em suas falas que “as crianças são criadas muito soltas”, em Breves, e que elas vão para a Praça do Operário (Figuras 27 e 28), que fica na “beira”, às margens do rio Parauaú, que é a “rua” de entrada da cidade. Por lá, elas ficam até tarde, sem nenhum controle, observação ou atenção das suas famílias, segundo seus relatos e crítica observação.

Figura 27: Praça do Operário, à noite, repleta de jovens



Fonte: Arquivo da tese, 2016

Figura 28: Crianças brincam, à noite, nos brinquedos da Praça do Operário



Fonte: Arquivo da tese, data

Segundo Marcela “é um costume elas (crianças) ficarem até tarde na rua, aqui, as famílias criam essas crianças muitos soltas”, um costume que ela diz fazer

parte da rotina da vida dos pequenos, pois, à noite, muitas pessoas vão para a “beira” ou “beirada” para conversar, fazer lanches e levar os filhos para brincar na Praça do Operário e arredores (Figura 28), mas muitas crianças vão sozinhas para o espaço e ficam até tarde.

Figura 29: Adolescentes fazendo selfie (foto) na praça do Operário³⁶.



Fonte: Arquivo da tese, 2016.

Pedagoga e muito atenta ao ensino e aprendizagem dos alunos, Marcela, avalia que esse costume das crianças e adolescentes na cidade acarreta em dificuldade de discipliná-las na escola, onde muitos demonstram dificuldades em obedecer a comandos e em respeitar hierarquias. A Escola Municipal de Ensino Fundamental Lauro Sodré possui cerca de 530 alunos, do 1º ao 5º ano do ensino fundamental, distribuídos em dois turnos e com idade entre 7 e 15 anos. Marcela explica que a idade correta para cursar o 5º ano é de 11 anos, porém em função de repetências e baixo aproveitamento escolar há desníveis entre os alunos e alguns estão com 15 anos no 5º ano.

Após o aceite da equipe pedagógica da escola para que eu pudesse interagir com as alunas e os alunos comecei o meu processo de aproximação com elas/eles

³⁶ Essa é uma foto panorâmica da Praça do Operário, que foi feita para mostrar a movimentação dos adolescentes, à noite, se divertindo, livremente, no local, fato que é bastante comentado pelos moradores da cidade. Nenhum desses(as) adolescentes da foto são interlocutores(as) deste estudo.

e lancei mão da experiência que já tinha tido dando aulas particulares para crianças e também como professora de catecismo na Paróquia de Nossa Senhora do Bom Remédio, no conjunto Satélite, em Belém, local onde morei por mais de 20 anos. Eram as únicas experiências que eu tinha tido, até então, de interação com crianças e, por isso, resolvi usar a mesma metodologia de realização de atividades – sentando em círculos, no chão, com elas – naquela escola de Breves.

A partir dessa memória de minhas experiências de interação com crianças e adolescentes – vivida durante a minha adolescência e início da juventude – decidi que para facilitar o meu processo de aproximação com elas, na escola, faria algumas atividades por meio de desenhos (Figura 30). Comprei papel ofício e giz de cera em um mercantil local, que fica na Avenida Rio Branco – a principal de Breves – bem em frente à escola, e levei para os momentos de observação e contato com elas/eles, nas salas de aula de informática. Vale destacar que essa avenida é a principal de Breves e atravessa toda a cidade, cortando vários bairros.

Figura 30: Crianças desenhando a sua realidade



Fonte: arquivo da tese, 2016.

Ao sentar com as crianças no chão para fazer os desenhos foi inevitável lembrar da antropóloga Margaret Mead (2015), um dos referenciais teóricos com que trabalho nesta pesquisa, e que descreve como foi a sua aproximação com as

meninas nas ilhas Samoa, quando pesquisou a sexualidade das adolescentes daquela localidade. Diz a autora:

Estudei com a máxima atenção as famílias em que as adolescentes viviam. Fiquei mais tempo nas brincadeiras infantis que nos conselhos dos anciãos. Falando sua língua, comendo sua comida, sentando-me descalça e de pernas cruzadas no piso forrado de seixos, fiz o possível para minimizar as diferenças entre nós e para aprender a conhecer e compreender todas as meninas de três aldeias na costa da pequena ilha de Ta'u, no arquipélago Manu'a (MEAD, 2015, p. 25).

E foi com o mesmo modo de agir em campo descrito por Mead (2015), de minimizar as diferenças (entre mim e as crianças e adolescentes da escola), que eu sentei no chão com elas, e na primeira atividade, pedi para que desenhassem as suas casas, tentando fazê-las o mais parecido possível – que conseguissem – da realidade. Também pedi que desenhassem as suas famílias e demais pessoas que porventura morassem na mesma residência. Meu objetivo com essa atividade foi começar a estabelecer um diálogo com elas e eles para buscar saber sobre as suas famílias, as relações de parentesco, o que pensam sobre namoro, casamento, suas vivências afetivas, sexualidades, enfim, como vivem e se constroem como sujeitos(as). Para tal objetivo, esse tipo de roda de atividades e conversas foram realizadas por diversas vezes.

E foram as crianças que me “apresentaram”, inicialmente, o meu local de pesquisa, a “minha ilha”, como antropóloga emergente, conduzindo-me pelas mãos, por meio de seus desenhos, suas falas, suas histórias, reveladores de uma Breves que os adultos – meus primeiros e mais próximos interlocutores – não queriam mostrar, por diversas questões, entre elas a refutação da imagem/estigma da cidade como um local de exploração sexual de suas crianças e adolescentes, as assim chamadas “balseiras”.

Além disso, foram os desenhos dos pequenos que me mostraram a realidade de casas ribeirinhas, construídas em palafitas, em áreas bastante periféricas da sede do município, e dele todo, pouco ou nunca frequentadas por meus interlocutores adultos, com quem morei nos meus períodos de vivência na cidade. Certa vez, ao ver alguns dos desenhos que as crianças fizeram, minha hospedeira, Dynny, se surpreendeu por ver a diversidade de moradias e dos locais que essas

crianças moram, áreas de pouco contato dela, que mora próximo ao centro. E, seguindo a orientação das meninas e dos meninos, fui até as áreas e bairros desenhados por eles, onde também fiz fotos. Ao ver algumas dessas fotos de comunidades de áreas alagadas e com casas em palafitas, Dynny exclamou: “Nossa! Você está desbravando Breves! Estás indo em lugares que eu nunca fui!”.

No decorrer do desenvolvimento das atividades de desenhos com as crianças, algumas delas me chamaram a atenção, como ocorreu com a feita por uma criança do 4º ano (Figura 31). Para resguardar a sua identidade, eu a chamarei, aqui, de João*, um garotinho magrinho e de olhar doce, de apenas 8 anos, que desenhou a sua família. No desenho é possível vê-lo descrito como “filho”, ao lado da “mãe” e do “pai”, sendo que este último aparece, também, com a descrição “avô”. Todos três estão desenhados bem ao lado de uma casa azul, de palafita, arquitetura que vi com frequência em todos os outros períodos de vivência, convivência e imersão que tive em Breves, observando a vida, em especial de adolescentes, nos bairros Cidade Nova 1 e Cidade Nova 2, onde há muitas casas construídas em áreas de igapó e igarapés.

Figura 31: Desenho feito por João*



Fonte: arquivo da tese, 2016

Quando João entregou o desenho dele e me explicou que havia se desenhado bem no meio, entre o pai e a mãe, eu lhe perguntei se ele não tinha irmãos. O estranhamento se deveu ao fato de que durante as conversas com as crianças observei que a maioria delas são oriundas de famílias numerosas, muitas com seis filhos. Foi, então, que João me contou, durante a nossa conversa, que ele se desenhou ao lado dos pais, que eram as únicas pessoas com quem morava. Porém, ao ser indagado por mim se não tinha irmãos, ele acabou me revelando que aquele casal que ele estava chamando no desenho de pai e mãe era, na verdade, seus avós maternos.

João é um menino que representa bem a circulação de crianças, no meio familiar. Ele circulou da casa dos seus pais biológicos para a casa dos avós, que acabaram assumindo o papel de seus pais. Essa circulação é comum no município, e não só nele. Durante todo o processo de convivência com as crianças da escola, nas várias atividades e conversas, ficou muito claro que João considerava como pais os seus avós, o que era falado com muita força por ele, sem abrir concessões para algo diferente disso.

Os pais biológicos não aparecem no desenho de sua família e pouco aparecem também na vida dele. Os seus cinco irmãos moram com a mãe biológica em outra casa e o pai biológico é separado de sua mãe e mora com outra mulher e mais um casal de filhos, seus irmãos por parte de pai.

O caso de João se assemelha ao de “Rosinha”, citado por MAUÉS, DANTAS e IGREJA (2008), ao se referirem às filhas desta, que foi cria e circulou de casa em casa, algumas inclusive de parentes, e, quando adulta, passou a deixar suas duas filhas, de 12 e 14 anos, na casa dos avós para poder ir trabalhar nas casas de famílias. Essa circulação dentro da própria família é bem explicada pelas antropólogas como “obrigações de parentesco” e se assemelha ao caso de João, sendo que este acabou ficando, em definitivo, sob os cuidados e orientações dos avós, que ele chama de “pai” e “mãe”.

Importante dizer que João não desenvolve nenhum trabalho doméstico na casa, diretamente, apenas acompanha os avós nas andanças do dia-a-dia, como idas ao mercantil, supermercado, banco, servindo de companhia. Mas também frequenta a escola e tem seus momentos de lazer, como a ida ao arraial, montado na praça da beira, em julho, durante as festividades de Sant’Ana. Numa dessas

vezes, eu o encontrei numa fila para comprar ingresso para um dos brinquedos. Estava de costas, quando ouvi um grito, muito animado: “Professora!”. Olhei para trás e vi aquele pequeno, me olhando com sorriso largo. Com o dinheiro enrolado e esmagado numa das mãos, ele me contou que sempre frequenta o arraial e brinca nos brinquedos. Mesmo muito pequeno, João estava sozinho, se divertindo de forma “solta”, como a pedagoga Marcela me contou que acontecia em Breves.

3.4 – Os rituais de “entrega” das “crias” e dos “casamentos”

Considero importante explicar, aqui, como se dão o que estou chamando de “rituais de entrega” das meninas, seja em vivências de “crias de família”, seja para constituírem casamentos, que, na maioria das vezes, não se dão em cerimônias formais, no civil ou religioso, embora isso não seja uma regra absoluta, como veremos nas histórias que contarei mais adiante.

Na situação de vivência de crias, as meninas – a maioria é do gênero feminino mesmo – são entregues por suas famílias originárias para irem morar em outras casas de outras famílias ou de sua família estendida. No momento da “entrega”, nesses casos, tudo é feito de maneira muito informal, e sem cerimônia ou algo mais marcante, por assim dizer. Em geral, as conversas giram em torno do desejo da família original, de proporcionar uma vida melhor para as meninas e das habilidades destas em relação aos serviços domésticos, que poderão prestar, nesse processo que chamo de “negociação” entre as famílias. Vale lembrar que nas minhas vivências e observações, em Breves, eu só me deparei com um caso de adolescente masculino como cria, todos os demais são de meninas, portanto é observado nessa dinâmica um demarcador forte de gênero, como bem já abordaram MOTTA-MAUÉS (2004), DANTAS (2009), LAMARÃO (2008), em suas pesquisas sobre o tema.

No entanto, a adolescente Luana, de 17 anos, que assim como todas as demais interlocutoras desta tese, terá o nome real preservado, me contou que, tanto sua mãe, quanto seu pai fizeram-lhe muitas recomendações, antes dela ser “entregue” para ir morar na casa da tia em Breves. A preocupação dos pais sempre foi em relação a sua integridade física porque

Eles me falaram muito para eu ter muito cuidado porque a vida na cidade é muito diferente da que a gente tem lá nos 'rios', onde todo mundo se conhece e é mais difícil alguma coisa ruim acontecer com a gente. A preocupação deles é de que algo de ruim aconteça comigo, que acabe com a minha vida.

As recomendações e cuidados observados pelos pais de Luana fazem referência à possíveis abusos sexuais que ela possa vir a sofrer. Além disso, ela explica que os pais têm muito medo que ela engravide e tenha que casar e interromper os estudos e tenha que sacrificar a possibilidade de ter uma vida profissional e melhor, mas “isso eles nem precisam se preocupar porque eu nem penso em me casar, quero estudar e me formar, primeiro”.

As recomendações – e preocupações – da família originária de Luana foram observadas também nas de várias outras interlocutoras, que tiveram suas histórias contadas, aqui. Observa-se que o “ritual de entrega”, no caso das crias, se dá em um processo de “negociação” com as famílias recebedoras, no que diz respeito às habilidades para serviços domésticos das meninas e também com as próprias meninas, no sentido de tentar garantir sua proteção contra possíveis violências.

É importante destacar que essa circulação das meninas “crias”, em algumas situações se dá com a participação de pessoas – a maioria mulheres, segundo as pesquisas feitas até aqui – que fazem a “intermediação” da entrega (MOTTA-MAUÉS, 2004; DANTAS, 2008), ou seja, aquelas pessoas que são referências nas cidades por serem conhecedoras de famílias que têm meninas que podem ser entregues para serem crias. Nesses casos, o “ritual de entrega” se dá, diretamente, com essa pessoa, com a qual as famílias das “crias” buscam obter informações sobre o caráter, a moral e o grau de confiança da família recebedora das meninas. Chamo a atenção, mais uma vez, para o fato de que esses “rituais de entrega” não podem ser vistos como algo absoluto, que ocorre em todos os casos de entregas de crias, mas foi observado em campo na maioria dos casos, aqui, apresentados. Em alguns casos foi observado, no entanto, que as meninas não tinham informação de como se deu o processo de entrega delas para as famílias nas casas nas quais elas foram morar.

Os rituais de entrega das meninas para os casamentos se dão também em processos de negociação, que revelam preocupações das famílias das meninas com a sua melhoria de vida e proteção em relação à possíveis violências, assim como também a manutenção – ou melhoria – da qualidade de vida delas. As dinâmicas se

dão de forma diferente, conforme foi observado em campo, dependendo da classe social das meninas – ou até mesmo da realidade e da postura de suas famílias.

Relembro que, no primeiro capítulo desta tese, ao apresentar os resultados de rodas de conversa com adolescentes e de apresentar a entrevista que fiz com o psicólogo Pablo Maia, que atua no Centro de Referência em Assistência Social (CRAS) de Breves, ele me falou do costume de “entregar” as meninas para os meninos e/ou as famílias das mesmas. Naquele momento, a fala do psicólogo havia sido o meu primeiro contato com o que vim a chamar de “ritual de entrega” das meninas, e que foi observado por mim e contado pelas minhas interlocutoras durante a construção desta etnografia. As vivências dessas entregas e dos casamentos, a maioria constituídos sem cerimônia civil ou religiosa, eu tratarei, com maior profundidade, no capítulo 4.

As entregas das meninas nas vivências dos casamentos são bem mais “ritualísticas”, por assim dizer, pois existem formas diferentes de serem realizadas, de acordo com a classe social da família. Observei e escutei as meninas contando as suas histórias e falando que, em famílias mais pobres, as meninas são entregues diretamente ao menino, ao homem com quem ela casará. Cabe observar, aqui, que em todas as minhas observações as uniões eram heterossexuais, nenhuma homossexual ou LGBTQIA+.

Em geral, como tenho mencionado – e mostrarei mais detalhadamente no capítulo 4 – as entregas das meninas são feitas aos meninos quando o relacionamento fica “sério”. Isso se apresenta por várias razões, que podem variar desde a fuga³⁷ das meninas para ficarem e morarem com os meninos, seja quando engravidam ou até mesmo quando há insistência em manter um relacionamento que, às vezes, é desaprovado pela família.

Nas histórias das interlocutoras desta tese é possível também observar que essas entregas nem sempre são feitas pela mãe ou pelo pai da menina. Em algumas situações, elas são feitas por um tio, tia, ou até mesmo uma irmã/irmão mais velhos, alguém da família que tenha status de responsável pela adolescente ou jovem.

³⁷ Nos casos de fuga, as adolescentes acabam também sendo entregues pela família para os namorados e/ou famílias desses porque os pais não aguentam mais lidar com a constância desses eventos e a repreensão não resolve mais, conforme mostrarei, mais detalhadamente, no capítulo 4.

Nos casos das famílias mais pobres, que moram em bairros com casas sobre palafitas, como o Cidade Nova 2 (Figura 32), em geral, o que ocorre é que o responsável pela menina chama o menino para uma conversa na casa da adolescente. Durante a conversa é feito o que estou chamando de “negociação” da entrega, como também ocorre no ritual de entrega das crias, só que em bases um pouco diferentes. Nessa conversa com o menino é exigido dele que tenha um trabalho, uma atividade financeira para que possa “assumir” a menina, como eles falam. Em muitos casos, o rapaz está desempregado e é cobrado para que arrume um emprego e isso é colocado como uma certa “imposição” ou “pre-requisito” para que a entrega da menina seja feita a ele.

Figura 32: Rua do bairro Cidade Nova 2, onde moram pessoas das camadas mais pobres



Fonte: Arquivo da tese, 2020.

Além disso, da mesma forma que ocorre nos rituais de entrega das crias, nos casamentos também há uma negociação que gira em torno da preocupação com a proteção e integridade física e emocional da adolescente. Os

familiares/responsáveis pela menina ressaltam durante a conversa que o menino precisa “cuidar bem” dela e “ser bom com ela”. Nessa recomendação há uma preocupação com a possibilidade de violência doméstica, o que foi observado em alguns dos casamentos observados e que serão apresentados, mais detalhadamente, no capítulo 4.

Nas famílias de camadas médias ou classe média, por assim dizer, ou seja, aquelas que moram nos bairros mais centrais de Breves – às proximidades da Av. Rio Branco (Figura 33), que é a principal via da cidade – as entregas se dão, em geral, em “rituais de entrega” entre as famílias envolvidas. A família da adolescente chama a família do adolescente para conversarem e fazer a entrega da menina. Nesses casos é observado, no processo de negociação, também uma preocupação de que a menina continue mantendo o mesmo padrão de vida que ela já tem como solteira, morando na casa dos pais.

Figura 33: Avenida Rio Branco



Fonte: Arquivo da tese, 2018.

Observa-se nessas famílias de camadas médias também uma preocupação das famílias das meninas em que elas continuem os seus estudos. Essa preocupação é revelada, nesses rituais, aos familiares dos meninos ou diretamente às meninas, em aconselhamentos que são feitos antes da mudança delas para a casa dos meninos. Aliás, é importante frisar, aqui, que independente da camada social da família ou da forma como o ritual de entrega se dá, quase que, invariavelmente, é a menina que passa a morar na casa da família do menino, muito embora eu também tenha registrado, nesse estudo, situação em que o rapaz é que foi morar na casa da moça.

Importante reforçar, mais uma vez, que esses “rituais de entrega” não são regras absolutas e podem variar, independente de camada social, pois observei em famílias pobres também, por exemplo, a preocupação com o seguimento dos estudos das adolescentes. Aliás, em praticamente todas as famílias com as quais convivi e observei há uma preocupação grande com os estudos, que são vistos e apontados como uma possibilidade grande – ou a única – de melhorarem de vida. Além disso, a fala de que é preciso que elas estudem “para não depender de ninguém” aparece em muitas das histórias, aqui, contadas.

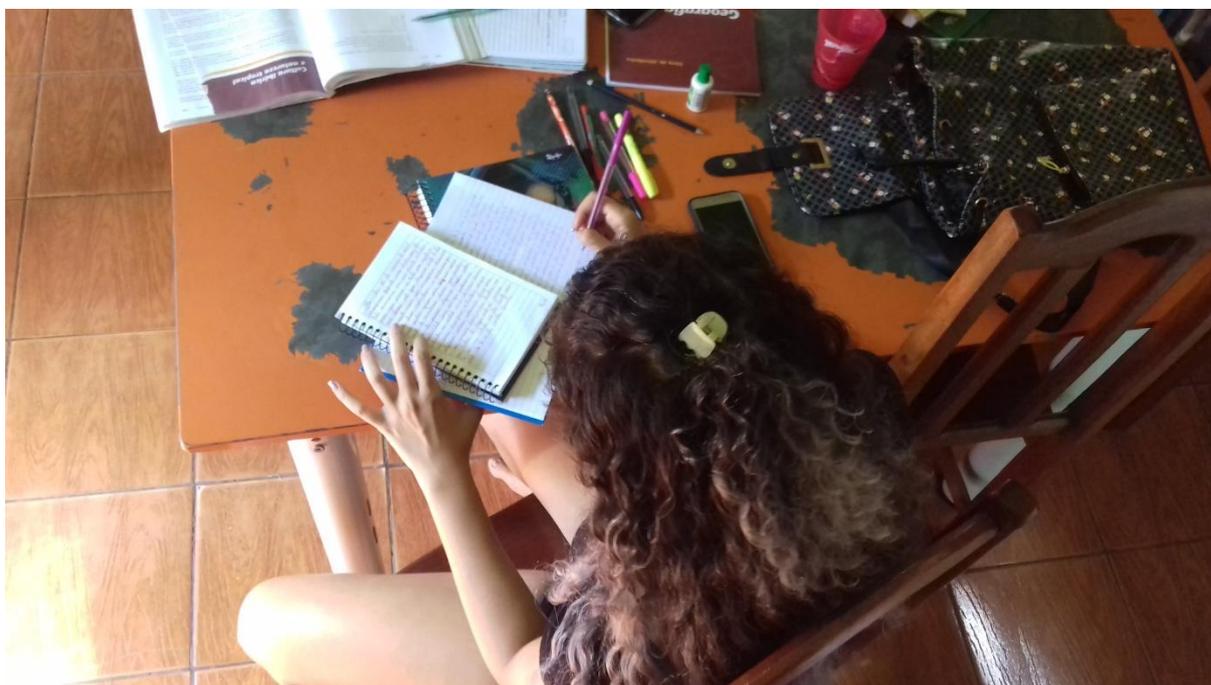
Essas recomendações e preocupações das famílias – e das mães, em especial –, recomentando a importância do seguimento dos estudos e falando da importância dele, aparece também, de forma indireta, nas falas de arrependimento das mulheres que abandonaram os seus estudos após o casamento e a maternidade. Porém, é bom ressaltar que também há casos em que elas retomaram – e até mesmo começaram os estudos – após o casamento e as gestações dos filhos. Portanto, esses rituais precisam ser vistos mais como um marcador ritualístico da passagem dessas meninas de um momento da vida para outro, ressaltando que elas se constituem novos sujeitos (preferia usar sujeitas, como já disse aqui) após essas vivências/experiências, do que como um ritual ou regra absoluta, rígida e seguida à risca.

3.5 – As “crias marajoaras” que vem dos rios e da ilha...

Em março de 2018, eu estava em um de meus períodos de convivência e levantamentos de campo, em Breves, quando conheci a adolescente Luana de 17

anos e que é uma das muitas crias marajoaras que vem “dos rios” para a sede de Breves. Em casa, no seu cotidiano, ela sempre se mostrou uma menina bastante responsável e focada nos estudos, o que é sempre destacado por todos de sua família. Ela tem, inclusive, horário fixo destinado para estudar, sempre à tarde, após o almoço e o término das tarefas domésticas da casa de sua tia, onde mora. É nesse momento que é comum sempre encontrá-la sentada à mesa, rodeada de livros, fazendo as tarefas escolares (Figura 34). A casa onde ela mora, em Breves, é de madeira e bem comprida, com poucos móveis e cômodos, mas com um enorme quintal, embora parte do terreno seja alagado, com palafitas ao fundo.

Figura 34: Luana estudando



Fonte: arquivo da tese, 2016.

Luana nasceu em uma comunidade no “Rio Jaburuzinho”, na área rural de Breves, e desde 2017 foi para a sede do município morar na casa da tia. Ela conta que a mãe a deu para morar com a tia para “estudar, para ter um futuro melhor”, uma prática que é analisada nesta tese e já referida aqui, que é conhecida como “cria de família” ou apenas “cria”. Até os 16 anos, ela morou com o pai, a mãe e as três irmãs na comunidade rural do rio Jaburuzinho, mas “para ter um futuro melhor” precisou ir para Breves morar na casa da tia junto com outras sete pessoas para poder concluir o ensino médio. Na Escola Estadual Gerson Peres, ela participa do

Projeto Mundial, que ministra aulas no turno da noite e garante a conclusão do ensino médio em 1 ano e 8 meses, uma experiência semelhante a que, antigamente, era realizada no que ficou conhecido como “supletivo”.

A adolescente é bastante esperta, tem um jeito seguro e fala sempre com brilho nos olhos e alegria sobre o gosto que tem pelos estudos e a vontade de se formar em Pedagogia e ser professora “para dar aula para crianças”. “O meu sonho é ser professora e dar aula para crianças, sempre sonhei com isso e para conseguir preciso vir para cá para estudar”. Luana diz que ela e sua família sonham que o esforço dê certo e que ela consiga ter um futuro diferente do resto da família, na qual nenhum membro possui formação superior.

O sonho e a disposição de Luana em lutar por um futuro melhor, por uma profissão que lhe possibilite independência financeira e autonomia na sua vida, conforme ela me falou várias vezes durante a nossa convivência, são posturas que estão alinhadas com a ideia de “descolonizar o gênero” de Lugones (2014), definida como uma práxis, “uma crítica da opressão de gênero racializada, colonial e capitalista heterossexualizada, visando uma transformação vivida do social”. Deste modo, a autora destaca que o feminismo decolonial não fornece apenas uma narrativa da opressão que as mulheres sofrem, pois “vai além da opressão ao fornecer materiais que permitem às mulheres compreender sua situação sem sucumbir a ela” (LUGONES, 2005, p. 940), criando formas de enfrentar e de fazer uma resistência a essa opressão.

Na convivência com Luana, observei também que a saudade é um sentimento forte nela, que não o esconde de ninguém e que a faz estremecer, às vezes, embora ela sempre encontre maneiras de driblá-la e seguir em frente em seu propósito:

Eu sinto muita saudade da minha família e da minha casa, eu sou muito apegada a minha família. E a minha mãe, ainda, queria que eu fosse morar em Belém, na casa de uma outra tia, para estudar, mas eu não ia conseguir ficar seis meses longe da minha.

A referência que ela faz aos seis meses que teria que ficar longe da família se deve ao período de cada semestre letivo, tempo que é contado por ela como algo muito longo e um verdadeiro desafio para ela suportar. Já, morando em Breves, em função da proximidade maior com o “rio Jaburuzinho”, Luana visita sempre os familiares nos feriados e com uma certa regularidade, pois tudo é motivo para ela

pegar um barco e ir para a casa dos pais. A menina passa o ano todo sempre a contar os períodos e mesmo os dias que ficam faltando para poder ir rever a família, uma ansiedade muito visível porque ela fala nisso o tempo todo. Sabe todos os feriados de cor e se programa para aproveitar todos ao lado da família.

Em Breves, na casa da tia, que aqui chamarei de Cláudia, ela mora junto com primos e sobrinhos, alguns na sua faixa etária. Mas ela sempre fala da sua dificuldade em “morar longe da família”. Isso me foi falado várias vezes, em momentos diferentes em que tivemos convivência durante a pesquisa de campo. Lembro que essa sua fala sempre me causou indagações; afinal de contas a casa da tia era também a casa de uma parte de sua família, pensando aqui na família estendida, para além do núcleo familiar principal:

Por mais que seja tudo igual, que seja da família, mas nunca é como na casa de ‘mamãe e papai’. Minha mãe sempre falava isso e, hoje, eu vejo que ela estava certa, não é a mesma coisa, não, porque lá eu me sinto mais à vontade, não que eu me sinta constrangida, aqui, mas é diferente.

Observei nessa fala, sempre repetida por Luana, ao longo do tempo que tivemos convivência, que essa é a expressão do sentimento dela de não se enxergar na casa da família, estando na casa da tia.

Na casa da tia, onde Luana foi para “estudar” e, assim realizar o sonho de ser professora, ela faz vários serviços domésticos, que ela assume como sendo uma obrigação numa espécie de troca pela oportunidade dos estudos:

Eu moro na casa dela (tia) e tenho que ajudar nos serviços de casa, né? Eu não posso vir pra casa dela pra estudar e não fazer nada. Então, eu faço todos os tipos de serviços na casa dela: varro a casa e o quintal, lavo a ponte, lavo as roupas e as louças, faço tudo de uma casa. O que eu menos faço é cozinhar porque isso, geralmente, é ela mesma quem faz.

A adolescente sempre deixa claro que ela tem a obrigação de fazer os serviços domésticos na casa da tia como uma forma de retribuir a “hospedagem” na casa dela para poder estudar.

Luana inicia os dias varrendo a casa e o quintal, depois segue para lavar as roupas em uma espécie de canal que passa nos fundos do quintal da casa. Além disso, ela também passa as roupas, lava as louças e é responsável por todos os demais “serviços de casa”. Só depois que encerra essa lida dos trabalhos é que ela almoça, lava a louça e senta para estudar, isso já por volta das 15 horas. Os estudos

seguem até por volta das 18h, quando ela se arruma para ir para a aula, no turno da noite, e que começa às 19h. Estudiosa, ela sempre corre com as tarefas domésticas para garantir o tempo fixado por ela para estudar, diariamente.

O primo dela, Mário, de 16 anos, divide os serviços domésticos da casa com ela. No dia em que marquei com Luana para gravar, finalmente, a entrevista com ela – após muito tempo de convivência e observação – ela me contou que junto com Mário, naquele dia, já tinham varrido o quintal (a parte aterrada), lavado a ponte e as roupas e louças.

O primo Mário também nasceu no Rio Jaburuzinho, tem 16 anos, e também veio para a casa da tia “estudar”. Ele foi o único caso de “cria de família” do sexo masculino que encontrei no meu período de trabalho de campo. Sabe-se, nesse sentido, que estudos e pesquisas sobre crias de família (MOTTA-MAUÉS, 2004, DANTAS, 2008 e CASTRO, 2014) apontam uma forte injunção de gênero no fenômeno das “crias de família”, pois quase a totalidade dos registros e observações é de meninas (mulheres cis) sendo “dadas” pelas famílias originárias para serem “criadas” e “estudar” na casa de outras famílias. Mas, como o meu foco principal desta tese são as meninas, não me ative às observações e levantamentos em relação a ele, inclusive porque em alguns dos meus períodos na cidade, ele não estava por lá e tinha ido para o rio Jaburuzinho resolver coisas de família.

A família de Luana possui um histórico de histórias de entrega das mulheres, para constituírem casamentos, todos eles sem a realização de nenhuma cerimônia religiosa e civil. A mãe de Luana foi entregue ao pai dela, aos 16 anos e teve quatro filhas. A irmã mais velha de Luana, que, hoje, tem 21 anos, foi entregue aos 18 e já tem um filho, de 2 anos; a segunda irmã tem 19 anos e já está “praticamente casada”, como ela conta, pois “já está quase morando com o namorado”, uma vez que o namorado dela “vive enfiado lá em casa” (no rio Jaburuzinho). Já a irmã mais nova, de 15 anos, ainda faz o ensino fundamental e “é muito envergonhada, não sai nunca de casa”. “Acho que ela nunca vai vir para cá (para Breves) para estudar”.

O fenômeno das crias é muito comum também na família de Luana. Além dela e do primo João, que saíram do rio Jaburuzinho e estão morando na casa da tia, em Breves, outras duas primas saíram da mesma comunidade e moram em Belém, sendo uma na casa da tia – para a qual ela não quis ir – e a outra está na casa de “uma outra família”. Toda essa ampla circulação de crianças e adolescentes

na família dela é mostrada no estudo de Motta-Maués (2012, 2021), que apontam que “uma mãe leva à outra”.

Em minha convivência com Luana, ao longo da pesquisa de campo, sempre observei que ela demonstrava muita maturidade e com uma visão diferente das de suas irmãs, sobre o seu futuro. Ela sempre fala que não quer casar cedo, que quer estudar e se formar, para só depois, casar e ter filhos, o que, segundo ela é também uma recomendação dos seus pais:

A minha mãe diz que é pra eu estudar e me formar para comprar as minhas coisas e não depender de homem nenhum. Os meus pais me fizeram muitas recomendações quando eu vim pra cá porque na cidade é muito perigoso, eles sempre tiveram muito medo de algo ruim me acontecer.

A fala da mãe de Luana sobre a importância de investir nos estudos e em uma formação profissional, como forma de conquistar independência financeira, para “não depender de homem nenhum” é uma recomendação, recorrente, não só das mães com quem convivi, em Breves. Eu mesma ouvi isso de minha mãe quando era criança. E essa questão também é abordada pela teórica feminista estadunidense e ativista antirracista Gloria Jean Watkins, mais conhecida pelo pseudônimo bell hooks, em seu livro intitulado “E eu não sou uma mulher? Mulheres negras e feminismo” ela conta como a sua mãe a fez essa mesma recomendação, incentivando que ela fosse independente e conseguisse a sua libertação daquele sistema capitalista racista estadunidense. Diz a autora:

Mamãe se casou jovem, quando ainda era adolescente, teve bebês nova e, apesar de nunca dizer que era ativista do movimento de libertação da mulher, vivenciou a dor da dominação sexista, e isso fez com que ela incentivasse todas as filhas, nós seis, a nos autoeducarmos, para que fôssemos capazes de cuidar das próprias necessidades materiais e econômicas e jamais sermos dependentes de qualquer homem. Era óbvio que deveríamos encontrar um homem e casar, mas não antes de aprender a tomar conta de nós mesmas. Mamãe, ela mesma refém das amarras do patriarcado, incentivou-nos a nos libertar (hooks, 2020, p. 13).

hooks (2020), que é autora de mais de 30 livros e uma ativista pelos direitos das mulheres negras de reconhecimento mundial, conta que sua mãe foi educada nos anos 1950 e que buscou ensiná-la a ser livre e a lutar por seus direitos em uma sociedade racista como a norte-americana. A luta da mãe de hooks foi a dela também até o fim de sua vida, em 2021, no sentido de lutar para que a sociedade enxergue os direitos e a “mulheridade” das mulheres negras, que ao longo da

história foram invisibilizadas, apagadas e restritas à um único recorte: o racial que, por si só, já é responsável por muita opressão. Porém, a autora – e o movimento feminista negro – defende que não há como separar as duas interseccionalidades (raça e gênero) porque ambas são elementos de dominação na modernidade.

Voltando à entrevista feita com a Luana, observo também que a preocupação dos pais dela, de pensar que algo de ruim pode acontecer, segundo Luana mesmo conta, diz respeito ao medo de que ela sofra algum tipo de abuso sexual e/ou que engravide ainda na adolescência. No entanto, as preocupações e aconselhamentos da mãe e do pai dela estão ‘alinhados’ também à ideia de uma “descolonização de gênero” (LUGONES, 2014), no sentido do feminismo decolonial permitir uma tomada de consciência da realidade de opressão das mulheres, inseridas no sistema capitalista moderno, mas não sucumbir e ir além, enfrentando a opressão e tomando as rédeas de suas histórias, de suas vidas.

A realidade da família de Luana está longe de ser um caso isolado. Há muitas narrativas de outras adolescentes, não só em Breves, mas em todo o Marajó, que dão conta dessa prática cultural – costumeira e secular – na região Marajoara. E os sentimentos em relação à essa vivência são sempre os mesmos: as meninas não se sentem como parte das famílias com as quais vão morar, mesmo quando existem laços consanguíneos.

Esse mesmo sentimento e narrativas de “não pertencimento” em relação às famílias com quem vão morar quando são dadas pelas suas famílias de origem, eu também ouvi no município de Soure, em 2017, quando estive lá gravando um documentário. Soure é um município bastante conhecido – pelo turismo regional e nacional e lá fui produzir o documentário “abuso sexual contra crias de família”³⁸. Na ocasião, ouvi vários relatos de mulheres que haviam sido crias, algumas em casas de familiares mesmo, e que jamais se sentiram parte da família. “Eles dizem que nós somos como filhas, mas a gente sente que é diferente”, disse uma das entrevistadas. “Eles diziam que a gente era ‘parte da família’ e, às vezes, eu até respondia que eu não era cachorro”, disse outra entrevistada. Ambas foram abusadas sexualmente pelos patrões e uma delas teve um filho de um deles. As adolescentes em Soure assim como em Breves e em todo o arquipélago do Marajó

³⁸ O documentário “Abuso sexual contra as crias de família: uma história invisibilizada pela cultura do estupro na Amazônia” foi agraciado com o 9º Prêmio Jovem Jornalista, em 2017, e realizado pelas estudantes Samyra Mercês e Thâmara Magalhães, com orientação da autora desta tese e pode ser assistido no endereço: <https://www.youtube.com/watch?v=K2M2a3nXvI0>. Acesso em 23 nov. 2018.

possuem muitas vivências de circulação por muitas casas, morando em casas de familiares ou de famílias conhecidas para estudar e tentar uma vida melhor.

3.6 - Crias e mais crias... dos rios e de outros lugares

Fabíola tem 29 anos, nasceu em Breves mesmo, mas já circulou de casa em casa, pelo município marajoara de Melgaço, vizinho a Breves, e até por Belém, capital do Estado. Foram cinco casas ao todo, pelas quais ela circulou antes de engravidar de seu primeiro filho, aos 15 anos, e ser “entregue” para o seu marido. Ela mora, atualmente, no bairro Cidade Nova 2 e é mãe de seis filhos, sendo que o mais velho tem 14 anos.

De uma família de seis filhos, dos quais cinco são mulheres e apenas um é homem, Fabíola conta que todas cinco foram “dadas”, “entregues” para serem “criadas” e “estudar” em casas de família e que “só o meu irmão ficou trabalhando, aqui, mesmo em Breves e não foi dado e nem entregue pra morar na casa de ninguém”. Mas, a realidade dela e das irmãs foi diferente:

A minha irmã mais velha, a minha mãe deu para uma família para ela estudar em Belém e morar para lá. Eu também ela deu para uma professora de Melgaço. Outras duas foram dadas para famílias, aqui de Breves e uma outra foi entregue para uma família de Portel. Nós ficamos todas espalhadas pela casa dos outros. Só o meu irmão que trabalhava aqui e não foi dado para casa de ninguém.

A jovem conta que tinha 8 anos quando foi entregue pela primeira vez para “morar na casa dos outros”. Era a casa de uma professora, recém-casada e que tinha dois filhos pequenos que ela “ajudava a tomar conta deles, a cuidar, e depois passei a também cuidar da casa”. Fabíola destaca, porém, que quando morava com essa professora ela estudava e que “só nessa casa eu estudei enquanto eu morava e cuidava dos filhos e dos serviços de casa”. Ela só estudou até a 5ª série do ensino fundamental, mas a irmã caçula “concluiu os estudos dela”, sendo que essa “conclusão dos estudos” de que Fabíola fala refere-se à conclusão do ensino médio, pois em sua família nenhum membro teve acesso ou concluiu o ensino superior e pela fala dela é possível perceber que essa possibilidade nem é cogitada, como se a formação superior fosse uma realidade a qual ela não pertencesse, não tivesse direito.

Sobre isso, lembro de uma vivência minha, pessoal, e que peço licença para relatar, aqui, pois quando eu era criança ouvi por diversas vezes senhoras – clientes de minha mãe, que era costureira (aliás, com mãos de fada, de tão talentosas!) – dizerem exatamente isso que Fabíola falou sobre os estudos da irmã caçula dela, que os filhos já haviam “concluído os estudos”, referindo-se à conclusão do ensino médio. Nessa época, minha mãe, que é nordestina, do Piauí, sempre dizia que os filhos dela fariam universidade e seriam “doutores”, ao que as clientes riam, com um sorriso de canto de boca, como se duvidassem dessa possibilidade para filhos de uma simples costureira, de um bairro periférico de Belém, o Coqueiro. Essa é uma memória forte em minha mente, e que esteve presente durante toda a construção desta etnografia.

Mãe de seis filhos, um a mais do que sua mãe teve, Fabíola, a interlocutora que referi há pouco, ainda é casada com o mesmo marido – mostrarei, mais detalhadamente essa história, no capítulo 4 –, conta que quer um futuro diferente para eles:

Eu falo para os meus filhos que eu fui criada pela casa dos outros, na casa de um e na casa de outro, mas eu não quero vocês pela casa dos outros, por isso que eu nunca dei nenhum deles, todos sempre moraram comigo e vai ser assim até eles terem as famílias deles porque é muito ruim a gente ter que morar na casa dos outros, longe das nossas famílias, só sabe quem já viveu isso.

Para tentar evitar que os filhos sejam “crias de família”, Fabíola conta que se “vira”, “fazendo faxina em casas de família”, pois ela tem “duas clientes fixas”, nas casas das quais trabalha duas vezes por semana. Além disso, ela conta que também recebe o benefício da Bolsa Família, “que é de onde eu tiro para comprar sandália, roupa e material escolar para os meninos”, pois todos seis estudam. Ela conta que ganhava R\$ 560 reais do bolsa família, mas que “em 2019 o governo diminuiu o valor para R\$ 520 reais”. Em 2020, pouco antes do início da pandemia de Covid-19, quando convivi pela última vez com Fabíola, o valor pago pela diária de faxina que ela cobrava era “R\$ 50 reais se for pra ficar o dia todo, mas se for para ficar só a metade do dia é R\$ 25 reais”. Já o marido trabalha como ajudante de carpinteiro e ela diz que não sabe quanto ele ganha, porque

Ele não me diz quanto ele ganha, mas eu acho que que ele ganha um salário mínimo. Eu só sei que ele tira uma parte para comprar a cachaça

dele e a outra ele me dá para comprar comida pra gente. E, assim, a gente vai vivendo e levando. Com dificuldades, mas a gente vai levando, porque o que sei é que não quero os meus filhos pela casa dos outros

Fabíola conta que a vida que tem não é mesmo fácil, mas que quer um futuro melhor para os filhos. Perguntada sobre o motivo de repetir com tanta convicção porque não quer “os filhos pela casa dos outros”, ela diz que é porque “não é a mesma coisa que estar na casa dos pais, da nossa família”, pois o elemento saudade pesa muito e a pessoa “não se sente à vontade”. Segundo ela, a pessoa, no caso, a cria, não se sente pertencendo àquela família, é visível que “a gente é um estranho, mesmo quando eles dizem que criam a gente como filha”. Mas, a jovem e ex-cria conta que sempre foi bem tratada nas cinco casas onde morou:

Quando eu morava na casa dos outros eu até gostava porque em todas eu sempre fui bem tratada, as pessoas eram muito família, havia um respeito, mesmo não sendo a minha família era bom saber que eu estava morando com uma família. Essa professora que eu morei na casa dela (em Melgaço) era tia do meu primo e o meu padrinho morava bem em frente à casa dela. Então, era bom estar perto de alguns familiares meus. Mas, é claro, que a gente sabe e sente que não é a nossa família, a nossa casa, e isso é bem ruim, por isso eu luto para que os meus filhos não passem por isso.

A jovem conta que, além da luta para que os filhos tenham um futuro melhor que o dela, a única coisa que ela diz que se arrepende foi de “não ter terminado os meus estudos”. Mas, como ainda é jovem, tem 29 anos, ela diz que ainda não deu por encerrado esse sonho de estudar: “Quem sabe um dia eu não volto?”, pois segundo ela ressalta, “a gente sabe que nessa vida nunca é tarde pra gente fazer as coisas”.

Maria da Graça, outra interlocutora em Breves, tem 37 anos e é mãe de quatro filhos, dois meninos e duas meninas. Nasceu no município marajoara de Portel e é de uma família de 15 filhos. Aos 8 anos foi morar em Breves junto com os pais e outros cinco irmãos. Os outros nove já estavam todos casados e ficaram morando com suas famílias em casinhas construídas no terreno da mãe dela, em Portel. Ela conta que também foi cria de família, aos 12 anos, mas antes trabalhou “no pesado” porque a sua família era muito humilde, “não tínhamos nada, não tinha nem casa (própria) para morar”. Nessa época, Maria da Graça, os pais e quatro irmãos moravam em uma casa alugada pelo irmão mais velho, mas

era muita gente para morar lá e, por isso, eu comecei a trabalhar bem novinha, quando eu tinha 10 anos, limpando o quintal dos outros. Fazia as coisas nas casas dos outros e eles nos davam só alimento mesmo para a gente comer. Depois, eu e meu irmão, começamos a trabalhar em uma fábrica de cabos de vassoura, aqui de Breves. A gente ajudava o papai com a mamãe porque eles também não tinham nada e eles estavam doentes quando a gente veio para cá.

A vida de Maria da Graça e de sua família foi sempre de muito trabalho. E quando tinha 12 anos, depois de já ter executado vários trabalhos considerados pesados para a sua idade, ela foi entregue por seus pais para uma família de Macapá (AP), onde morou por dois anos e

eu reparava o filho deles. E aí toda semana, eles mandavam uma cesta básica para minha mãe, aqui em Breves. Eles ajudavam a minha mãe. Mas, para mim, só davam a comida e roupa para vestir. O dinheiro que era para eles me dar, eles mandavam para a minha mãe.

Dos 10 até os 14 anos, Maria da Graça nunca recebeu pagamento em dinheiro pelos trabalhos que fez. Em todas as casas ela recebia o pagamento em comida e cesta básica. Ela conta que, em Macapá, trabalhava na casa da família de um político importante, em Breves, que não será citado nesta tese para manter o sigilo das imagens, assim como de todas as interlocutoras ouvidas e observadas durante a construção da etnografia. Ela também lembra sempre da saudade que sentia de sua família, mas conta que, “de vez em quando, eu vinha para cá para Breves visitar minha mãe”. E mesmo não tendo recebido pagamento em dinheiro dessa família, Maria da Graça sempre se refere à ela como um local onde sua família obteve muita ajuda porque

desde quando eles nos conheceram eles começaram a nos ajudar porque eles viram que a gente era gente direita, né? A dona da casa, a esposa do político, também ajudou a mamãe a se aposentar e isso melhorou um pouco mais a vida da minha família. Aí, quando a mamãe se aposentou, eu vim embora para cá para Breves.

As “ajudas” dessa família de Macapá para a sua família foram em vários sentidos, segundo Maria da Graça, porque até documentos de identificação eles não tinham, quando foram de Portel para morar em Breves. E a falta de documentação foi algo que tornou “difícil conseguir emprego”. Todos os documentos da família queimaram durante um incêndio na casa em que moravam, em Portel, “porque os meninos deixaram o fogo da comida aceso e aí pegou fogo na parede e se espalhou

por toda a casa”. As paredes da casa eram de palha e “tinha só algumas madeiras que eram de açazeiro. Só tinha um assoalho e paredes de palha”.

A realidade econômica da família de Maria da Graça era bem ruim e todos os acontecimentos, incluindo o incêndio e a perda dos poucos pertences que a família tinha, acabou empurrando-os para ir morar, em Breves, onde havia uma indústria madeireira forte que, à época, atraía bastante pessoas para o município, conforme já foi mencionado, aqui. O pai dela, inclusive, trabalhou por muitos anos em uma madeireira, que era de propriedade da família do político, na casa de quem ela morava, em Macapá.

A vida dura de Maria da Graça fez com que, como ela me disse, ela não tenha segurado um lápis e nem uma caneta durante toda a sua infância. Também nunca foi à escola, pois “quando eu era criança eu não estudei nada, aprendi a escrever, agora, depois que eu tive meus filhos e que eles estavam estudando”. Mas, consegui retomar os estudos depois de casada, para buscar uma melhoria a mais para a família que construiu, pois ela não quer que seus filhos sejam “crias de família” e morem nas casas de outras famílias, porque “é muito enjoado a gente trabalhar na casa dos outros, porque um dia eles te tratam bem e outro dia, não”. Para Maria da Graça, uma das coisas mais difíceis nessa vida de trabalhar “na casa dos outros” é “porque a gente mora com a pessoa e não é nunca igual a gente tá na casa da mãe e do pai da gente, é muito difícil”.

Após ter começado os estudos, depois de casar e ter os seus filhos, Maria da Graça olha para o seu passado de “cria” com outro olhar, observando aspectos que não enxergava à época, porque

Hoje, com o conhecimento que eu já tenho, eu percebo que as pessoas só querem explorar os outros. Eu falo para os meninos que hoje tá mais fácil por causa que antes eu trabalhava e não via a cor do dinheiro, porque as pessoas só davam para a gente mesmo o alimento. E como elas viam que a gente necessitava daquilo, elas se aproveitavam da gente. Mas isso eu só percebo hoje, porque, na época, eu achava bom, porque tinha o que comer.

A avaliação de Maria da Graça, no entanto, não deixa de ser uma lembrança dolorosa, que a faz chorar sempre que fala disso, que é o fato de que “antes de trabalhar na casa dos outros, teve tempo de a gente não ter o que comer e da gente só comer quando alguém tinha a bondade de dar comida para nós”. Com os olhos lacrimejando, ela mostra a dubiedade de sentimentos em relação a essas suas

vivências como cria e trabalhadora infantil, se pensado no contexto atual. O misto de “ajuda” e “exploração” aparece em disputa, e com frequência, nas suas falas.

Inara tem 21 anos, nasceu no município marajoara de Portel, e desde os 3 meses de vida foi morar, em Breves, na casa da avó materna, onde morou até os 17 anos. Essa foi a primeira circulação dela, da casa da mãe para a casa da avó, que também criou um irmão de Inara, o Jerônimo, desde que ele tinha 9 meses de vida. Mas, aos 17 anos, a jovem fez o seu segundo movimento de circulação, dessa vez “eu fui entregue pela minha mãe³⁹ para ir morar na casa de senhora, em Belém, para eu estudar”.

Em Belém, Inara morou, na verdade, na casa de uma tia e trabalhou na casa de uma senhora chamada Francisca, onde ela chegava bem cedinho, por volta das 7 horas e só saía, às 18 horas, para ir para a escola. A vida era como de uma empregada doméstica porque “eu passava o dia trabalhando na casa dela (Francisca) e só ia para a casa da minha tia, depois da aula, umas 23 horas, dormir mesmo”. Ela acordava às 5h30 para se arrumar e pegar um ônibus para ir para a casa de Francisca, onde chegava, por volta das 7 horas e trabalhava até às 18 horas. De lá, seguia de ônibus para a escola, onde as aulas eram das 19h às 22h15, e só, então, é que ela pegava um ônibus e ia para a casa da tia para dormir, onde já chegava perto das 23 horas. No dia seguinte, a rotina se repetia.

Inara é uma “cria” um pouco diferente da forma clássica (DANTAS, 2008), pois ela recebia pequenos valores em dinheiro pelos serviços que prestava, e não morava na casa da “senhora”, em Belém. Mas a jovem conta que não recebia um salário e nem usufruía de direitos trabalhistas, “eu recebia um dinheirinho, por mês, que ajudava a comprar minhas coisinhas”.

Conforme observamos na fala de Inara, ela possui uma situação semelhante à da personagem “Rosinha”, referida em artigo de MOTTA-MAUÉS, DANTAS e IGREJA (2008 e 2009) que, embora se aproxime, não se caracteriza completamente como a de uma “cria”, dada a inclusão, de um pequeno pagamento por serviços.

O serviço principal de Inara na casa, em Belém, era cuidar dos dois filhos da “senhora” porque

³⁹ Importante notar que quem criou Inara foi a avó materna, com quem ela morou até completar 17 anos. No entanto, quem a entregou para ser “cria”, em uma casa, em Belém, foi a sua mãe, pois o “poder” sobre a adolescente é da mãe e, por isso, é ela que, faz a “entrega”.

Eu levava os filhos da senhora pra escola, de manhã bem cedinho, depois buscava, preparava a comida deles, dava banho, arrumava o quarto e as coisas deles. Isso era o principal que eu fazia, mas também limpava e arrumava a casa da senhora, passava o dia lá até dar a hora de ir para a escola, que era um pouco longe e eu precisava pegar ônibus pra chegar.

A distância da casa onde ela trabalhava para a escola, e desta, para a casa da tia é apontada por Inara como um dificultador em sua vida escolar porque “era muita dificuldade pra chegar na escola, demorava muito, era cansativo demais” e isso fez com que ela abandonasse os estudos, no primeiro ano do ensino médio. Nos finais de semana, ela passou a aproveitar a ida à festas e foi lá que conheceu um rapaz e engravidou de seu primeiro filho.

Em função da gravidez, a vivência de Inara, nessa casa, em Belém, acabou durando cerca de 1 ano e meio, se estendendo até os nove meses e o parto de seu filho. Mas, como o pai da criança não quis, inicialmente, “assumir o filho”, ela conta que “o dinheirinho que eu recebi na casa dessa senhora me ajudou a pagar os ultrassons e a comprar as coisas (enxoval) do meu filho”, garantindo a ela uma certa independência e autonomia na criação do filho.

Eu recebia, na época (2018), só R\$ 150 reais, era pouco, mas me ajudou a comprar as coisas para o meu filho. Eu lembro que eu cheguei a pensar em abortar, quando ele duvidou que o filho era dele e eu fiquei sozinha. Mas, depois, eu pensei que ‘já que está aqui vai nascer’ e acho que essa criança deve ter vindo pra me ensinar alguma coisa. E se até hoje eu nunca precisei de homem nenhum eu não vou precisar também, agora, e vou criar o meu filho.

Com esse pensamento, Inara seguiu com a gravidez, trabalhando até o dia de parir o seu filho Ian e só foi embora para Breves após o nascimento do bebê. Já em Breves, quando Ian completou 3 anos, orientada por amigas e vizinhas, no bairro Castanheira, onde morou inicialmente com o seu filho, na casa da avó, entrou com uma ação na justiça para pedir pensão alimentícia do pai de Ian. Ela ganhou a causa e há cerca de um ano recebe uma pensão de R\$ 100 reais.

Há cerca de 1 ano ela mora com o filho, na casa da mãe e do padrasto dela, no bairro Cidade Nova 2. Na casa, ela vive também com o irmão caçula, o quinto filho de sua mãe com o atual marido. Os outros irmãos, 2 mulheres e 1 homem, já estão todos casados e moram em suas casas, em Breves mesmo. O pai de Ian é de Breves, mas mora em Belém, no bairro do Jurunas, e, recentemente, passou a ter convivência com o filho. Inara conta que “de tanto eu falar que ele não ia reconhecer

o filho, mas que só de pirraça o menino ia nascer a cara dele, que isso aconteceu e ele é a cara do pai, não tem nada de mim”.

Inara conta que Ian começou a ter convivência com o pai há bem pouco tempo e que, “em julho de 2020 foi a primeira vez que ele foi para Belém passar as férias com o pai e eu fiquei nervosa, com medo dele não receber bem o meu filho, mas foi tudo bem”. Na verdade, ela conta que as irmãs do pai de Ian são “tias maravilhosas e adoram ele”, mas que o pai do menino “ainda não o recebe, totalmente, como um pai”, pois ele ainda não parece estar “de peito aberto como um pai, na relação com o filho, não dá carinho de pai”. Inara não casou com o pai de seu filho porque “a gente só ficou uma semana, numa festa, foi só coisa de festa”. Quando Ian nasceu o pai do menino já estava em um relacionamento com outra mulher, em Belém, onde mora.

3.7 – Quando eu fui “cria”...

Conforme eu já informei, anteriormente, esta tese foi escrita de forma sequencial, seguindo a ordem com que a etnografia foi sendo construída e os encontros com interlocutoras, autores e teorias foi se dando. Nesse sentido, lembro que já disse, aqui, também, que o meu primeiro contato em pesquisa sobre o tema das crias de família se deu no mestrado, onde realizei minha pesquisa de 2012 a 2014, a partir da análise dos discursos de jornais impressos sobre a questão do abuso e exploração sexual de crianças e adolescentes, na qual estava inserida, conjuntamente, a dinâmica das crias, que, em muitos casos, também sofrem violência sexual (MOTTA-MAUÉS, 2004; CASTRO, 2014).

Como é possível ver já faz um tempo que esse tema é observado e pesquisado por mim e, de forma mais detida e aprofundada, durante o processo doutoral, que estou fechando com essa escrita. Ocorre que, para minha surpresa, durante o processo desta etnografia, e como se diz, popularmente, a “ficha caiu”, e me lembrei que eu também já fui “cria de família” (Figura 35). Isso mesmo. Eu já fui uma “cria”. E a “revelação” disso para mim foi um susto muito grande, um misto de sentimentos e emoções, que eu desconhecia. Escrevo isso, me tremendo, e com uma emoção difícil de lidar, embora a escrita desse texto tenha ocorrido cerca de

duas semanas após essa “descoberta” de que eu já fui também essa personagem que tenho pesquisado e sobre a qual tanto tenho refletido.

Figura 35: Eu quando fui “cria de família” (com meu irmão caçula)



Fonte: Arquivo pessoal

A foto acima é a única que eu tenho com 13 anos – idade em que eu tive minha vivência como “cria de família” –, e, nela, eu estou segurando a mão de meu irmão caçula, Emerson, que tinha, nessa ocasião, 4 anos. Eu e meus outros três irmãos (uma mulher e dois homens) ajudávamos a cuidar dele.

Não sei se já disse, aqui, mas eu sou nordestina, do estado do Piauí. Nasci no sertão do município de São Raimundo Nonato, que fica no sul daquele estado, mais próximo do estado da Bahia do que da capital Teresina, que fica distante cerca de 12 horas, de ônibus. Sou de uma família de retirantes que fez uma migração diferente da maioria dos nordestinos, pois, ao invés de migrar para São Paulo, migrou para Belém, no Norte do país, na Amazônia. Somos cinco filhos, duas mulheres e três homens, dos quais apenas o caçula é paraense. Quando minha família retirou para Belém eu tinha 4 anos de idade. Minha vida escolar iniciou, em Belém, em uma escola pública que ficava no conjunto Satélite, onde passei parte da minha vida e onde meus pais – e dois irmãos – moram até hoje.

Meu pai trabalhava, à época, em uma empresa petrolífera privada e vivia viajando para cidades brasileiras, onde existiam plataformas de exploração de petróleo, nas quais ele ficava trabalhando por temporadas de 15 dias e até de um mês, com folgas em outros períodos de tempo, dependendo do regime de cada empresa. Era nesses períodos de folgas que ele retornava para casa, em Belém. Minha mãe era costureira e trabalhava “costurando para fora”, em casa – a maior parte da vida –, embora também tenha trabalhado, durante um tempo, em uma fábrica de costura.

O ano era 1985, eu tinha exatamente 13 anos, era o governo de José Sarney e minha família – e o país – vivia uma crise financeira muito grande. Nessa época, um tio materno meu, que mora em Teresina, capital do Piauí, veio passar uns dias de férias, em Belém, e ao observar a situação financeira difícil que a minha família vivia, sugeriu me levar para passar um tempo morando com ele, enquanto as coisas melhoravam, como uma forma de diminuir as despesas dos pais, que tinham cinco filhos. A ideia do convite era eu ir morar e estudar, em Teresina, e eles me sustentarem durante o período que eu ficasse lá. Eu fiquei durante todo o ano de 1985 e retornei para a casa dos meus pais, em Belém, ao final do ano letivo, em que cursei o 8º ano (antiga 7ª série) do ensino fundamental.

Na ocasião, minhas habilidades e prática com serviços domésticos em casa também foram mencionadas e consideradas. O meu caso se assemelha ao da “Rosinha”, interlocutora de DANTAS (2008), que em sua pesquisa destaca ser muito recorrente entre famílias de camadas populares, existir aquelas “que “doam” ou entregam crianças ou adolescentes para morar e “ajudar” (trabalhar) em casas de parentes (FONSECA, 1995; MOTTA-MAUÉS, 2007; LAMARÃO, 2008).

Meu tio havia casado, recentemente, e não tinha filhos. Ele é o único dos seis filhos de minha avó materna que tem nível superior. É formado em Economia e, à época, era servidor público da Secretaria de Estado de Saúde do Piauí (Sesapi). O casal morava em uma ampla casa, localizada na avenida principal de um bairro bem considerado da capital piauiense e viviam muito bem, financeiramente. A minha mãe conta que eu fiquei animada com o convite, embora eu não tenha memória dessa animação, talvez porque essa parte da minha história tenha sido “apagada” por muito tempo da minha memória até ter sido “revelada” a mim durante o período quase final da construção desta tese.

Nesse casarão, bem branquinho, em um terreno comprido e com área de calçada, no entorno, eu tinha um quarto só meu e estudava em uma escola particular, o Colégio Visão, onde cursei a antiga 7ª série do 1º grau, hoje 8º ano do ensino fundamental. Na casa dos meus pais, em Belém, eu dividia o quarto com meus irmãos e eu também estudava em escola pública, a Escola Estadual de Ensino Fundamental e Médio Helena Guilhon, que fica no conjunto Satélite, onde eu morava. Essa foi a única vez que eu estudei em uma escola particular.

Ocorre que, mesmo morando em condições melhores, mais confortáveis, dormindo em uma cama fofinha, macia, e estudando em um dos colégios mais destacados da cidade, era tudo muito estranho. Aquela fala que ouvi de todas as crias de família que foram minhas interlocutoras, nesta etnografia, passou a fazer todo o sentido a mim depois que eu me dei conta de que também fui cria “porque a gente sente que não é a mesma coisa que na nossa casa, mesmo o familiar dizendo que a gente está sendo criada como filha, a gente não sente dessa forma, é diferente”. Cabe dizer, aqui, que o meu tio é uma pessoa muito carinhosa e sempre foi muito amoroso comigo. Porém, o sentimento em relação aos pais e a dinâmica da vida na nossa família é mesmo diferente.

Uma outra coisa que me vem, muito fortemente, à lembrança desse período meu como “cria” é da cobrança de minha tia em relação ao fato de eu não cozinhar na casa. Ela e meu tio trabalhavam na Sesapi, em setores diferentes, mas iam e voltavam juntos, de carro, todos os dias do trabalho. No horário de intervalo do trabalho vinham almoçar em casa e era bem comum minha tia deixar o feijão de molho e me cobrar quando chegava em casa porque ele não estava feito.

É verdade que eu sempre fiz trabalhos domésticos na casa dos meus pais. Os serviços eram bem divididos entre as mulheres e os homens, sendo que eu e minha irmã lavávamos a louça, a roupa e varríamos a casa, enquanto os meus irmãos lavavam o banheiro e lixavam e enceravam a casa que era de taco, à época, serviço este pelo qual eles eram responsáveis, mas que nós também ajudávamos em alguns momentos. Mas, cozinhar, sempre foi uma tarefa de nossa casa feita pela minha mãe, ela não abria mão disso porque “tinha medo que a gente se queimasse ou que sofrêssemos algum tipo de acidente”. Esse aprendizado da vida de serviços domésticos, na minha família, só veio mais tarde.

Lembro que nessa época em que eu fui cria, em Teresina, na casa do meu tio, eu não dominava nada sobre os temperos e tempos de cozimento, não sabia, absolutamente nada, sobre fazer comida, e “tinha até medo de panela de pressão”, que naquela época registrava mais acidentes que as modernas, de hoje. Mas as falas e olhares e cobrança de minha tia nunca saíram da minha memória, era sempre como se eu fosse preguiçosa ou pior, que eu fosse mentirosa e estivesse me recusando a fazer comida na casa dela, como se o fato de eu não fazer comida lá fosse um ato de desobediência, de rebeldia.

Em vários momentos, minha tia me falou que “a tua mãe me disse que tu fazias tudo de uma casa, quando ela conversou comigo, antes de tu vires para cá”. Lembro que eu ficava calada, não respondia nada, ficava acuada, sem graça, mas no fundo sabia que a minha mãe não havia dito que eu sabia cozinhar porque todos na minha casa sabiam que essa era a única tarefa que nós filhos não fazíamos (até aquele momento).

Esse assunto era um ponto de tensão na nossa relação e era falado pela minha tia, nas conversas dela com meu tio e com os familiares dela, que eu ia junto visitar, em especial a mãe dela, aos domingos. É curioso que a cobrança de minha tia e a forma dela falar, ainda que de forma elegante, doía de ouvir bem mais do que se tivesse sido feita por minha mãe, aos gritos. Conversando com a minha mãe sobre essa “revelação” que me veio, agora, de que eu fui “cria de família”, nessa ocasião, ela me disse que essa cobrança de minha tia “doía mais porque quando nossos pais falam ou reclamam a gente sempre aceita bem, por mais que seja brigando, quando é outra pessoa ‘de fora’ sempre machuca mais mesmo porque é diferente”.

Na escola particular e rica em que eu estudava, também não era legal. Eu não me sentia fazendo parte daquele mundo. Lembro que sofria muito *bullying* (naquela época não se falava desse conceito) dos colegas de sala por conta do meu sotaque de “paraense”, que chiava ao falar o “s” como se ele fosse um “x”. Eu era muito arremedada e riam muito de mim sempre que eu levantava a mão para responder alguma pergunta dos professores. Abrir a boca para falar era um ato muito difícil para mim nesse ano escolar. Na verdade, não havia um lugar naquela cidade em que eu me sentisse à vontade, com sentimento de pertencimento, era

sempre para mim um “não-lugar”, um espaço que não era o meu e isso me era dito e reforçado, diariamente, de várias formas.

Na casa dos meus tios, eu lavava a louça, varria, limpava e arrumava a casa, lavava os banheiros e ajudava a lavar as calçadas do entorno da casa, que eram enormes e era uma tarefa que ela deixava para ser feita, geralmente, aos sábados. A única coisa que eu não fazia mesmo era cozinhar e isso era motivo de uma tensão bem difícil de lidar. Além de morar nessa casa rica e bonita e estudar em uma escola particular, meus tios me davam roupas bonitas, mas não havia nenhum tipo de dinheiro sendo entregue nem a mim e nem aos meus pais, tudo se dava na dinâmica da “ajuda” aos meus pais por meio de prover o meu sustento, o que se assemelha bastante à história da maioria das crias por mim estudadas, assim como também assinala DANTAS (2013) em suas pesquisas ao informar que “as “crias” de suas pesquisas “nunca assinaram a carteira de trabalho, apenas recebendo alguma renda dos donos das casas em Belém de maneira informal”. O mesmo aparece nos estudos feitos, anteriormente, por MOTTA-MAUÉS (2004).

Recentemente, ao conversar com minha mãe sobre o fato de eu ter me dado conta de que eu já fui cria de família, nós lembramos juntas, por telefone (ela estava viajando), desse período e ela se emocionou. Enfatizou que era um momento de muita crise financeira que viveram e que

Eu lembro que eu me arrependi no momento em que te vi indo embora. Pensei em ir lá, te pegar pelo braço e trazer de volta, dizer que eu me arrependi. Mas, deixei ir. E quando eu cheguei em casa fiquei chorando, sem parar, e o meu filho mais velho me questionou o porquê de eu ter deixado você ir embora, já que eu estava chorando e arrependida e ele disse: ‘onde comem um, comem muitos’, ela não precisava ter ido. Mas eu expliquei que não se tratava só de comida e que eram muitos os gastos de um filho.

Minha mãe foi enumerando os gastos com os estudos, roupas, transporte, saúde e tudo mais que um filho precisa para viver bem. Durante todo esse tempo, de 1985 até hoje, em 2022, esse foi um assunto quase nunca falado em minha família, havia uma espécie de “apagamento” tácito entre todos os membros em relação a esse assunto que, de fato, não é algo agradável de ser lembrado. Eu bem sei disso porque estou, aqui, sofrendo, remexendo emoções nessa escrita sobre mim mesma.

Uma das coisas que eu bem lembro também dessa minha vivência como cria e que aparece também no relato de todas as com que eu convivi e observei é a

saudade que sentia da minha casa e da minha família. Eu lembro de sentir “muita saudade de falar com pessoas que falavam a mesma língua que eu, que me entendiam e que sabiam que eu não mentia e nem era uma menina preguiçosa”, pois aquela situação, verdadeiramente, me incomodava, me fazia mal. Penso, hoje, que eu sentia falta de acolhimento de pai e mãe, mesmo, e que esse é, de fato, singular e insubstituível.

Naquela época, na casa da minha família, em Belém, ainda não havia telefone fixo, já na casa do meu tio tinha um telefone fixo, em uma mesinha específica para ele ser colocado em uma parte e a pessoa se sentar em outra, para conversar ao telefone. Esse tipo de mesa de telefone era um móvel bastante comum à época, nas casas de famílias mais abastadas, como era o caso da casa do meu tio. Naquela época, em 1985, apenas as famílias um pouco mais abastadas tinham um aparelho de telefone fixo em casa. Minha mãe conta que para ela e meu pai me telefonarem, eles pegavam um ônibus, no conjunto Satélite, no bairro do Coqueiro, e iam até a rodoviária, em São Brás, para falar comigo, por meio de uma das cabines da loja da antiga Telepará, de onde falavam comigo por alguns minutos e pagavam a conta, ao final, no caixa dessa loja da empresa telefônica da época. Nessa época, o mais comum eram as ligações telefônicas, para a maioria da população, serem feitas por meio de “orelhões”, espalhados pelas ruas das cidades, e acionados por fichas telefônicas.

E por falar em ficha, desde que a “ficha caiu” para mim de que eu fui cria, eu fico me perguntando como que eu não “lembrei” antes disso? Como que a “ficha não caiu” antes? Por que demorou tanto para essa “revelação” aparecer para mim, na minha memória e na conexão com as minhas pesquisas? Mas, minha orientadora (MOTTA-MAUÉS), que é pesquisadora sobre o tema há pelo menos duas décadas, explica que é porque “nós sempre achamos que nossas pesquisas são sempre sobre ‘os outros’ e que nós nunca fazemos parte dos temas que nós pesquisamos”, o que segundo ela é um erro. Ela mesma conta que demorou muito tempo para perceber que também já havia tido uma “cria” em sua casa, quando suas filhas eram pequenas, conforme conta, de forma muito corajosa, em um artigo (MOTTA-MAUÉS, 2004).

Um sentimento que observo forte nessa vivência das crias de família, em especial entre familiares e parentes, é a obrigação de retribuir, que está presente na

análise de Marcel Mauss, em seu Ensaio sobre a dádiva (2003) ao falar do sistema de trocas nas sociedades arcaicas, em que presentes de todos os tipos, eram feitos entre clãs e tribos diferentes e todas as nuances relacionadas a isso, incluindo a obrigação de retribuir, algo que também é visto nas pesquisas atuais sobre as relações de compadrio (DANTAS, 2011 e FERRÃO, 2016). Observo na minha vivência algo que aparece nas pesquisas sobre a circulação de crianças e adolescentes, que é a geração de um sentimento de gratidão e de uma espécie de dívida que a família da cria fica em relação à família recebedora. Minha mãe até hoje se sente em dívida com o meu tio “porque essa foi a forma que ele (o tio) encontrou de ajudar a gente porque nós estávamos em uma situação financeira muito difícil naquela época”.

Ao pensar e analisar a minha vivência como cria eu penso que a minha circulação, em alguma medida se deu também vinda “dos rios”, se pensarmos que eu circulei da Amazônia, região de muitos rios, para o Piauí, no Nordeste, que embora também tenha rios, é uma região, fortemente marcada, como um lugar de seca. De todo modo a minha migração foi entre cidades, entre duas capitais. Além disso, eu não estou no mesmo perfil racial das minhas interlocutoras que são, em sua totalidade, negras. Eu sou reconhecida e me identifico como branca. Mesmo assim, as nossas vivências e sentimentos nessa experiência de circulação, em especial as que foram para a casa de parentes, da família estendida, são as mesmas. As vivências delas me possibilitaram pensar, refletir e analisar – na verdade, reencontrar na memória – a minha própria, o que só aumenta minha gratidão a todas por isso.

Importante destacar também que, conforme mostram estudos sobre a circulação de crianças e adolescentes na dinâmica das “crias de família”, existe uma grande ocorrência de violência sexual praticada contra as meninas entregues para morar e estudar na casa de seus familiares ou de famílias outras (MOTTA-MAUÉS, 2004, 2012, 2016). Porém, em minhas observações de campo, escutas e entrevistas, esse tipo de crime só apareceu na narrativa de vivência de uma das minhas interlocutoras, conforme consta no capítulo 4. No entanto, a partir das observações e da convivência que tive, em Breves – município marajoara que é marcado pelo ‘estigma’ de ser um local onde existe uma rede de exploração sexual de adolescentes, as chamadas “balseiras – penso que esse dado pode não refletir

tão, fielmente, a realidade, pois a população daquele município marajoara, não só refuta esse “marcador”, como também evita, tergiversa ao falar de assuntos ligados à questão da violência sexual.

CAPÍTULO 4 – Casamentos: gênero e resistências

4.1 - Casando em Breves: entre “meninas” & “meninos”, entre famílias

No momento em que escolhemos amar, começamos a nos mover contra a dominação, contra a opressão. No momento em que escolhemos amar, começamos a nos mover em direção à liberdade, a agir de formas que libertam a nós e aos outros.

bell hooks⁴⁰

Após falar sobre a circulação e a “entrega” das adolescentes para serem “crias de família”, ou seja, para irem morar e estudar na casa de uma outra família, que não a sua de origem, como vimos no capítulo anterior, passo a falar sobre as “entregas” das meninas para os meninos ou à família deles, para a constituição de seu casamento. Tal entrega se dá em diversas circunstâncias, que podem ser, desde a descoberta de uma gravidez da menina, ou em situações de fuga delas ou mesmo pela observância de que a relação ficou “séria”.

Importante destacar que ambas as vivências das adolescentes, que resultam em uma “entrega”, se entrecruzam com bastante frequência, pois, como veremos, muitas meninas vivem as duas situações: quando são crianças – e adolescentes – são “entregues” por suas famílias para outras famílias para serem “crias” e, mais tarde, também são “entregues” para os futuros maridos, como é o caso de Maria da Graça, cuja história como cria de família foi contada no capítulo anterior, e a da sua vida conjugal será contada neste.

Considero importante lembrar algumas discussões importantes sobre relações de parentesco, família e casamentos. Nesse sentido, considero importante lembrar os estudos de Lévi-Strauss sobre parentesco que foram decisivos para que se colocasse a família, não mais no âmbito biológico, consanguíneo, mas no campo cultural, a partir da consideração de uma regra universal das sociedades humanas, que é a proibição do incesto. Assim, segundo a análise do antropólogo francês (LÉVI-STRAUSS, 1982), a relação ‘natureza’ e ‘cultura’ teve fundamental importância para se perceber que, para que a sociedade existisse como ela é hoje

⁴⁰ Gloria Jean Watkins, mais conhecida pelo pseudônimo bell hooks é teórica feminista, artista, ativista antirracista estadunidense e compõe o rol de autoras referenciais teóricas deste estudo.

foi necessário que as famílias das sociedades ditas primitivas ou arcaicas, rompessem com – ou alargassem – a relação consanguínea para estabelecerem comunicação e trocas com outras famílias e tribos.

Lévi-Strauss (1982), portanto, retira a família do campo da natureza, separa-a da unidade pai-mãe-filho, separando-a da biologia e colocando-a no eixo da cultura. A partir dessa proposta, o autor destaca que para uma família se formar pressupõe-se dois grupos, que estabelecem relações de comunicação, de trocas e de reciprocidade.

Cynthia Sarti (1982), em sua análise sobre a obra de Lévi-Strauss “As estruturas elementares do parentesco”, destaca que a família é um grupo social concreto e o parentesco é uma estrutura formal, portanto, trata-se de estudos diferentes, mas que se relacionam, pois “o estudo da família é o estudo daquele grupo social concreto e o estudo do parentesco é o estudo dessa estrutura formal, que permeia esse grupo social concreto, mas que vai além dele”. Dessa forma, o que está em análise é como se dão as relações de parentesco que, nos estudos de Lévi-Strauss, apresentam a existência de trocas, externas ao grupo originário, que possibilitam um rompimento com a noção biológica de família. O tabu do incesto, nesse sentido, nada tem a ver com uma espécie de “aversão natural” às pessoas do seu grupo familiar. Na verdade, o incesto é interpretado como um princípio de organização social, uma forma de estabelecer aliança entre os grupos. É a partir dessa regra que se dão as relações de trocas e se constitui uma aliança com outros grupos. Cynthia Sarti explica bem essa questão, ao dizer que:

uma família, para se formar, pressupõe dois grupos. Pressupõe que um homem dê uma mulher a um outro homem que a recebe. Para Lévi-Strauss, é através da troca de mulheres que se dá a combinação dos elementos do parentesco. A constituição da família como fato cultural pressupõe a existência prévia de dois grupos que se casam fora de seu próprio grupo, dois grupos exógamos. Isso significa o reconhecimento de que o parentesco envolve relações além da relação de consangüinidade, ou seja, relações de aliança também, de afinidade. Assim, rompe-se com a idéia do caráter natural da família. A família não provém da unidade biológica, da mera reprodução. Constitui uma aliança de grupos (SARTI, 1982, p. 73).

Interessante observar, na análise da autora, que o parentesco, tal como estudado por Lévi-Strauss, se dá a partir de relações de troca de mulheres, na qual um homem entrega a mulher a outro homem. Vale ressaltar que a aliança, analisada por Lévi-Strauss, diz respeito a um sistema de trocas em que as regras marcam a

origem do casamento. A proibição do incesto funciona como uma regra de reciprocidade que obriga a formação de alianças fora do grupo originário, não só através da troca de bens, como também de mulheres, firmando laços fora da família/grupo de origem.

Sobre essa questão do sistema de trocas e de aliança discutido por Lévi-Strauss (1982) em “As estruturas elementares do parentesco”, a teórica feminista Simone de Beauvoir escreveu uma resenha, que foi traduzida para o português, no Brasil, em 2007, na qual a autora chama a atenção para o fato de que:

não é entre os homens e as mulheres que aparecem as relações de reciprocidade e de troca; elas se estabelecem por meio das mulheres, entre os homens; existe e sempre existiu entre os sexos uma profunda assimetria e o “Reino das mulheres” é um mito superado; qualquer que seja o modo de descendência [N.T.: filiation no original], quer os filhos sejam incluídos no grupo do pai ou naquele da mãe, as mulheres pertencem aos machos [N.T.: males no original] e fazem parte do conjunto de prestações que eles se consentem. Todos os sistemas matrimoniais implicam que as mulheres sejam dadas por certos machos a outros machos (BEAUVOIR, 2007, p. 185).

A análise de Beauvoir vem ao encontro do que discuto nesta tese sobre as formas de entrega das meninas adolescentes aos seus futuros maridos ou à família deste. Percebe-se, portanto, que em nossa contemporaneidade também é possível continuar observando esse processo de entrega de mulheres por certos machos a outros machos (BEAUVOIR, 2007). Sarti (1982) também ressalta em sua análise a questão das trocas, da entrega das mulheres, explicando o sentido de casamento para o antropólogo francês. Explica a autora:

O casamento, para Lévi-Strauss, envolve três sujeitos, é uma relação a três, uma mulher e dois homens, um que dá essa mulher, e o outro que a recebe. É uma forma de comunicação entre tribos que de outra forma estariam em antagonismo. O tabu do incesto, assim como o casamento, estabelece o social. O casamento estabelece a norma em relação à legitimidade dos filhos e o tabu do incesto cria a norma em relação ao fato biológico das relações sexuais (SARTI, 1992, p. 74).

Mais uma vez, observa-se a questão de gênero, muito fortemente, demarcada nesse processo de troca, de entrega das mulheres. Há uma relação de poder muito evidenciada nesse processo, que dá a ver uma forte assimetria de poder entre homens e mulheres.

Vale ressaltar que o verbete “entrega” no dicionário Michaelis é descrito como “substantivo feminino, definido de várias formas, entre elas: 1) Ato ou efeito de

entregar(-se). 2) Aquilo que foi entregue. 3) Acordo entre partes beligerantes para rendição. 4) Devotamento sem restrição. 5) Transferência de posse ou de direito. Ou seja, como vemos, trata-se de uma ação que objetifica a mulher, transformando-a em uma espécie de “objeto” que está sendo entregue ao seu dono. No caso dos casamentos, aqui, analisados, essa entrega é sempre de uma mulher a um homem, pois as observações, anotações de campo e interlocutoras escutadas nesta tese estão todas em uniões heterossexuais.

Importante dizer também que o casamento, por muito tempo, se realizou na perspectiva de constituição de alianças entre grupos/tribos diferentes, conjunção de interesses econômicos e políticos e motivações de ordem mais objetiva. A psicóloga e pesquisadora sobre casamento e sexualidade, Maria de Fátima Araújo (1999), em sua tese de doutorado, intitulada “Casamento e Sexualidade. A revisão dos mitos na perspectiva de gênero”, explica que só na modernidade é que o casamento passou a ser vinculado à ideia de amor romântico, prazer sexual e escolha. A autora destaca também que “o amor e o casamento, tal como o conhecemos hoje, surgiu com a ordem burguesa, mas só ganhou feição, a partir do século XVIII, quando a sexualidade passou a ocupar um lugar importante dentro do casamento” (ARAÚJO, 1999, p. 1). De modo que o amor, no sentido moderno que se conhece, como uma escolha e uma paixão amorosa, não existia no casamento, sendo, em geral, vivenciado nas relações de adultério, e a sexualidade tinha a função específica de reprodução.

Além disso, vale ressaltar que, no discurso da Igreja, que durante muitos séculos teve influência forte no comportamento social – e ainda continua tendo – o prazer sexual era negado, pois era necessário renunciar aos prazeres da carne para ganhar o reino dos céus. Porém, a igreja acabou aceitando o casamento para que ele funcionasse como uma espécie de freio social. Isso pode ser visto na epístola aos coríntios (I Cor., VII, 1), em que Paulo diz: “que cada homem tenha uma mulher, e cada mulher, um homem. Melhor seria que ficassem castos, mas se não podem se conter, casem-se. É melhor casar do que arder”. Ou seja, nessa passagem do discurso bíblico é possível perceber que o casamento era recomendado como uma concessão e não como um mandamento.

Araújo (1999) destaca em sua pesquisa que o casamento só foi sacralizado pela Igreja no século XIII, quando a normatização da moral cristã se estabeleceu,

instituindo o sacramento do matrimônio, tornando-o monogâmico e indissolúvel. Foi aí que o casamento foi instituído pela Igreja como o lugar legítimo para uso dos prazeres desde que voltado para a procriação.

Segundo a autora, da antiguidade até a idade média, os pais é que se encarregavam do casamento dos filhos, pois esse não era visto como um relacionamento amoroso, mas como “um negócio de família, um contrato que dois indivíduos faziam não para o prazer, mas a conselho de suas famílias e para o bem delas” (ARAÚJO, 1999, p. 1). O casamento tinha como objetivo principal servir de base para as alianças cuja importância se sobrepunha ao amor e à sexualidade.

Esta discussão em torno das relações de troca e de entrega de mulheres e sobre o casamento é importante porque neste capítulo 4, minhas observações e análises são em relação às vivências de adolescentes, em experiências de namoro e ‘outros enlaces’, que resultam na “entrega” delas aos homens ou famílias desses homens para a constituição do casamento, realizado, em geral, sem a realização de cerimônia religiosa e/ou no civil.

A antropóloga Maria Angelica Motta-Maués (1993), ao conviver com a comunidade de Itapuá, no município de Vigia, nos meados dos anos 70, observou que naquela comunidade o casamento formal, com cerimônias no civil e no religioso era bastante valorizado pela população, embora não fosse, àquela época, a forma mais comum de se constituir um casamento por lá. E acrescenta:

O casamento “no juiz e no padre”, principalmente este último (religioso), é muito valorizado em Itapuá. As pessoas estabelecem uma distinção entre o casamento ritualizado e a “amigação”, que é apenas um contrato informal entre o casal (...). As pessoas nunca se referem aos membros de um casal que vive “amigado” pelos nomes de marido e mulher ou esposo e esposa (MOTTA-MAUÉS, [1977], 1993, p. 65)

A autora destaca que os casais que assumem esses casamentos de maneira informal, sem as cerimônias “no juiz e no padre” são chamados pelos membros da comunidade – e até pelo próprio casal, entre eles – pelos termos “amante” ou “companheiro(a)”. Os casais que vivem “amigados”, segundo a autora, àquela época, eram em menor número que os casados formalmente, “no padre”, quando estes iam, uma vez por ano, para uma festa do Menino Deus, em dezembro. Estes últimos eram bastante comemorados, em eventos que eram realizados após a

cerimônia e estendia-se “por um dia inteiro de comilanças e bebedeiras, o que é patrocinado principalmente pelo noivo” (MOTTA-MAUÉS, 1993, p. 65).

Em Breves, os casamentos das adolescentes – a maioria constituído de maneira informal – possui variadas motivações para a “entrega” das meninas, sendo que as principais ocorrem em função de uma gravidez/maternidade na fase da adolescência ou pelo fato de a relação ter ficado “séria” ou, até mesmo, em função de “fugas” do lar de origem para ficar com o namorado e viver com ele uma relação conjugal. Este último é um fato que é bastante relatado pelos moradores de Breves e de outros municípios do interior do Pará.

De acordo com MOTTA-MAUÉS ([1977], 1993), a prática de relações sexuais entre meninas e meninos itapuaenses, àquela época, em muitos casos, resulta em gravidez, o que provoca uma “reparação” do menino em relação à menina. Sobre isso, diz a autora:

As experiências sexuais pré-conjugais dos jovens constituem assim um comportamento que poderíamos considerar, senão padronizado, pelo menos muito usual entre os itapuaenses. Em consequência disso, é muito comum a ocorrência da gravidez antes do casamento. Quando isso acontece, e logo que o fato é “descoberto”, os pais da moça procuram os do rapaz para participar-lhes o ocorrido, a fim de que ele repare a sua “falta”. Mesmo que a moça não fique esperando um filho, se o rapaz “mexe” com ela (mantém relações sexuais) e o caso se torna conhecido, a mesma providência é tomada (MOTTA-MAUÉS, 1993, p. 64-65).

Observa-se pelo relato da antropóloga que a gravidez da adolescente/jovem itapuaense ou mesmo a prática de relações sexuais com a moça acarreta uma consequência de “reparação” em relação à menina. É importante ressaltar que, tal situação encontra uma certa semelhança com os casamentos constituídos em Breves, em função da gravidez. No entanto, um elemento que é um diferencial no município marajoara é a prática – e ritual – da ‘entrega’, conforme explico o funcionamento neste capítulo. Além disso, para os breveses o casamento da menina grávida não é considerado como um ato de “reparação”, mas como algo com certa “normalidade” a ser realizado, pois a gravidez seria uma espécie de sinalizador que a relação de namoro do casal se tornou “séria” e que, portanto, precisa avançar e resultar em casamento.

MOTTA-MAUÉS (1993) também ressalta que, em Itapuá, nos meados da década de 1970, assim como eu vi em Breves, nos dias atuais, os jovens também casavam cedo, conforme a autora conta:

Em Itapuá os jovens costumam casar muito cedo, principalmente as moças. Em geral, a mulher aos dezoito anos (e não é raro mais cedo ainda), já está casada (ou amigada) e tem um ou mais filhos. É muito comum mesmo que ela com menos de quarenta, já seja avó, embora possa ainda estar tendo seus próprios filhos.

Nota-se na fala da autora uma semelhança entre as vivências do casamento pelos jovens de Itapuá, ainda na década de 1970 e as vivências de casamento das adolescentes de Breves, no que diz respeito à faixa etária em que os casamentos são constituídos. Importante ressaltar que quase 50 anos separam a pesquisa feita por Motta-Maués e este estudo, o que mostra que esse comportamento pode denotar um certo padrão que tem sido atualizado na Amazônia, ao longo do tempo.

As observações de campo, a convivência e as entrevistas que fiz com as interlocutoras, dão a ver que os casamentos das adolescentes, em Breves, ocorrem como se isso fosse uma espécie de ‘destino natural’, como uma espécie de modelo (?) que se dá como consequência de namoros que ganham contornos como os já mencionados, anteriormente, e que acabam tendo como consequência a entrega das adolescentes para os namorados ou famílias destes para se casarem. Observei e interagi também com meninas cujo desejo principal é de estudar e ter uma profissão e que o plano de casamento é pensado como posterior à uma realização profissional, mas a maioria das minhas interlocutoras – mesmo as que tinham o plano primeiro de estudar – acabaram casando antes, muitas delas impulsionadas, entre outros fatores, pela questão financeira e falta de oportunidades naquele município marajoara.

A antropóloga Rosaly Brito (2014) em sua tese de doutorado, intitulada “Diferentes, desiguais e conectados(?) - Vivências juvenis, representações midiáticas e negociação de sentidos na cena metropolitana”, realizada com interlocutores jovens de Belém observou que os jovens da capital revelam ter o casamento como um plano para bem mais tarde, depois dos estudos. Diz a autora:

Nenhum dos meus entrevistados pensa em constituir família antes de ter se estabilizado na vida profissional, ou de ter realizado minimamente algumas metas pessoais. Para muitos deles, em verdade, o casamento e a

consequente constituição de uma família não chegam mesmo a ser concebidos como metas; se acontecer, pode ser bom, mas certamente, ao menos pela visão que têm hoje, é algo para bem mais tarde (BRITO, 2014, p. 119).

A fala de Brito mostra, portanto, algumas diferenças de perfil entre os jovens com quem ela conviveu e dialogou e as adolescentes que foram minhas interlocutoras neste estudo, fato que talvez possa ter uma explicação, ainda que em parte, em razão da existência de mais oportunidades para esses meninos e meninas na capital do que em outros municípios. A questão financeira é um elemento importante para pensar a prática do casamento, porém ela não responde a realização do mesmo de forma total, pois, segundo mostro neste estudo, os casamentos das adolescentes de Breves se realizam por múltiplas motivações, incluindo afetivas. Vale destacar também que interagi e entrevistei adolescentes que desejam estudar e investir em uma carreira profissional, sem ter o casamento como meta, embora essas interlocutoras tenham sido em menor número.

4.2 - Vivências que se entrecruzam: circulação e entrega

As dinâmicas que observei e analisei nesta tese, de “crias” e de “casamentos”, se entrecruzam, pois muitas das interlocutoras que têm suas histórias contadas, aqui, vivenciaram as duas situações: de circulação e entrega. Maria da Graça (Figura 36) é um exemplo disso.

Figura 36: Maria da Graça enfrentou a violência doméstica em seu casamento



Fonte: Arquivo da tese, 2020.

Ela teve a sua vivência como cria de família contada no capítulo anterior e, agora, passarei a contar essa vivência atualizada na prática do casamento, tal como se dá nesses casos.

Maria da Graça tem 37 anos e está casada, informalmente, desde os 14 anos com o mesmo marido. Depois de sua experiência como cria de família, em Macapá, na casa da família de um político de Breves, ela voltou para a casa de seus pais, no município marajoara, onde conheceu o seu marido, pois “ele tinha vindo de Portel, lá do interior, para ficar morando um tempo na casa dos meus pais” e ela conta que lembra do exato dia em que eles se conheceram:

Eu e a minha mãe estávamos fazendo o jantar e eles (marido e pai) chegaram do trabalho. Naquele dia a gente já se agradou um pelo outro. Eu o vi pela primeira vez e lembro que eu também fiquei com pena dele porque ele não tinha onde ficar e estava passando pelo mesmo que nós havíamos passado quando chegamos em Breves, também vindo de Portel, com uma mão na frente e outra atrás.

Ela conta que, por conta dessa vida difícil que tiveram, ao chegar em Breves, a sua família sempre buscou ajudar outras pessoas e famílias, que fizeram o mesmo movimento, como se tivessem uma espécie de obrigação de retribuir a ajuda que tiveram (MAUSS, 2003) e, por isso, a casa de sua mãe sempre vivia cheia de

pessoas desconhecidas. Maria da Graça conta que “todo mundo que vinha do interior e que não tinha onde ficar eram ‘agasalhados’ na casa da minha mãe”, a maioria homens, que vinham para Breves para trabalhar nas madeireiras “e era sempre assim: os homens vinham trabalhar com meu pai, com madeira, e já ‘se agradavam’ das meninas”.

Três meses depois de Maria da Graça e Júlio ‘se agradarem’ um do outro, ela engravidou do filho Ezequiel. Mas, ela conta que o casal decidiu ficar junto já na noite em que se conheceram, pois “ele (Júlio) já queria dormir comigo, aí a minha mãe disse que assim não podia ser, e aí ele me pediu para os meus pais e a minha mãe me entregou para ele”. Segundo Maria da Graça, a fala da sua mãe (“assim não podia ser”) era no sentido de que relações sexuais só poderiam ser realizadas dentro do casamento, “e não desde a primeira noite em que a gente se conheceu, como Júlio queria”. A hesitação, inicial, da mãe de Maria da Graça fez com que o casal já passasse a morar juntos, naquela mesma noite, na casa dos pais dela, logo após o rápido “ritual de entrega” e, a partir daí, a relação já passou a ser considerada como um casamento, até aquele momento sem formalização no cartório e nem no âmbito religioso. Foram oito anos morando juntos, como casados, no mesmo terreno que os pais de Maria da Graça, depois “ele construiu a nossa casa ‘parede com parede’ da casa da minha mãe”.

Júlio trabalhou por muito tempo em “várias madeireiras de Breves, algumas na beira, e outras grandes, como a Madenorte”, mas, por conta da crise do setor madeireiro, em 2016, ele começou a trabalhar como mototaxista, porque “essas madeireiras fecharam tudo, mas a gente já estava depositando dinheiro e guardando e compramos uma moto para nós”, de onde tiram, atualmente, o sustento da família.

Ela conta que, na época que casou (fato considerado após o seu ‘ritual de entrega’), a decisão de ficar junto com Júlio teve um apelo financeiro muito grande porque “eu falo inclusive isso para ele, que eu casei porque ele ia poder me dar as coisas, porque ele trabalhava e a vida ia melhorar para nós todos porque quando ele falou com os meus pais foi isso que ele garantiu, né?”. Mas, hoje, Maria da Graça avalia que as coisas acabaram saindo um pouco diferentes do que foi prometido,

pois “ele não cumpriu a promessa porque hoje sou eu, que ajudo ele⁴¹, mas, tudo bem porque, no final, um ajuda o outro”, e por isso

uma coisa eu digo sempre para as meninas (irmãs): se eu tivesse o conhecimento que eu tenho hoje, eu não teria me casado, eu não tinha arrumado marido, porque é muita responsabilidade a gente casar, principalmente no papel, agora, só amigado, não. E é mais responsabilidade, ainda, colocar filho no mundo, do jeito que ele está, com tudo tão caro e difícil.

Maria da Graça casou no civil, “no papel”, como ela mesma diz, “depois que todos os meninos nasceram”. O termo ‘amigado’ só apareceu na fala dela, ao se referir a casamentos sem formalização “no papel” e “na igreja”, pois nas demais falas de interlocutoras – e interlocutores, em menor número – esse nome não foi mencionado. Em minhas observações, assim como nas interações e entrevistas, a “entrega” das adolescentes ‘sela’ o casamento, no sentido da consideração pelos moradores. As meninas passam a chamar os homens aos quais são entregues de “marido”.

Foi também depois que os filhos nasceram, já com 22 anos, que ela começou a estudar. Mas, ela lembra que antes de estudar ela sofreu bastante e que “foi um momento difícil porque ele gastava todo o dinheiro dele com bebida. Nessa época, ele bebia muito. Na verdade, ainda bebe, mas já melhorou mais porque antes ele chegava a passar três dias sem vir em casa”.

Os estudos fizeram com que ela aprendesse muito além de ler e escrever porque “as professoras me viam triste, nas aulas, e conversavam, que só, comigo, me ensinavam como eu deveria agir no meu casamento”. Maria da Graça conta que o marido “pensava que só de ajudar com a comida já era suficiente, que já estava sendo um bom marido, cumprindo com as suas obrigações”, mas ela explica que a postura de Júlio mudou quando ela começou a estudar porque

ele viu que eu acordei, que eu aprendi muita coisa na escola porque eu ia para escola muito triste, aí as professoras vinham conversar comigo. Eu aprendi muita coisa com elas. Eu contei a minha situação e elas me encaminharam para o CRAS e só de eu participar das atividades lá, eles me

⁴¹ Maria da Graça faz referência ao fato de que quando ela pensou em casar e isso foi ‘negociado’ durante o ritual de entrega, Júlio teria que assumi-la, em casamento, comprando coisas para a casa e para ela, porém, atualmente, é ela quem tem participado com o maior valor para o sustento da família, com as diárias que faz, de serviços domésticos, e com o benefício da Bolsa Família, e o marido, que tem tido problemas de saúde, em alguns momentos, tem contribuído com menos dinheiro para os gastos da família e, atualmente, não compra nada para ela.

ajudavam, me dando uma cesta básica. E lá fizeram também uma bolsa família para eu receber também.

Maria da Graça estudou até o segundo ano do ensino médio e conta que só não “concluiu os estudos” porque começou a atuar na igreja, em movimentos que ela passou a se dedicar bastante e “eu acabava ficando cansada, me dava preguiça e eu parei de ir”. A batalha dela para estudar foi grande, levava os quatro filhos para a sala de aula porque não tinha com quem deixar, “todo mundo na escola já conhecia os meus meninos”. A vida de estudante, após a maternidade, foi bastante cansativa para ela, “mas eu digo para os meus filhos que o meu estudo é suficiente para mim, mas o que eu mais quero, hoje, é que eles estudem porque eu sei que essa é a forma de melhorar a vida”.

Antes de estudar e começar a tomar consciência de seus direitos e de buscar por eles, Maria da Graça sofreu violência doméstica, pois “quando ele chegava bêbado da rua, eu começava a reclamar e ele me batia. Eu contava tudo lá no CRAS e lá me ensinaram para quando ele chegar bêbado eu não falar nada para ele não bater”, mas esse conselho não adiantou muito. Era uma situação muito difícil e

depois de muitos anos sofrendo, eu o denunciei porque ele chegou ao absurdo de fumar drogas na porta de casa. Eu saía para trabalhar, fazendo faxina na casa dos outros, e quando eu chegava, os meninos me contavam: ‘mamãe o papai estava fumando um cigarro fedorento’. Nesse momento, eu briguei com ele e ele me bateu, me deixou toda roxa, e eu denunciei. Aí a polícia veio aqui em casa e ele correu e fugiu.

Nessa época, Maria da Graça conta que ele chegou a ameaçá-la, dizendo “que se ele fosse preso, quando saísse da prisão, me mataria, mas eu contei tudo para a polícia”. Além disso, até drogas o marido passou a fumar, conforme citado acima, e a situação foi ficando muito difícil para ela suportar. Depois dessa primeira denúncia, que acabou não resultando em prisão, ainda “teve uma outra vez que ele tornou a me bater” e ela conta que

eu fui de novo denunciá-lo, na delegacia porque eu não estava mais com medo dele. Antes eu tinha muito medo dele. Mas, agora, eu vi aqui eu tinha muito apoio de muitas pessoas. Eles falavam que se eu quisesse sair de casa com os meninos, eles me ajudavam. Aí eu não falei nadinha para ele e, de manhã, quando a gente saiu para o trabalho, eu fui lá na delegacia denunciá-lo e levei a polícia lá no trabalho dele.

Júlio foi levado para a delegacia e, segundo Maria da Graça, os policiais conversaram com ele e lhe explicaram muitas questões sobre o crime que ele estava praticando e como isso poderia resultar na prisão dele e, depois desse dia “ele mudou completamente”. Após essa segunda queixa na polícia, o comportamento do marido dela mudou em casa, pois “eu lembro que, logo que eu peguei o bolsa família, ele pegava o meu cartão e gastava todinho o dinheiro com bebida”, mas depois desse dia que ele foi levado para a delegacia “ele nunca mais pegou no meu cartão do Bolsa Família e ele nem sabe quanto eu ganho”. O motivo da mudança é explicado por ela pelo fato de que ele sabe que ela não se calará mais.

A denúncia foi em 2019 e desde esse ano o casal vive sem outros episódios de violência doméstica. Maria da Graça diz que o marido continua bebendo, “mas fica na rua só até uma determinada hora e volta, não briga, não perturba mais ninguém e vai dormir” e ela conta que nunca mais o viu – e nem as crianças – “fumando drogas” e ele também não mexeu mais no dinheiro dela e voltou a usar o dinheiro que ganha como mototaxista para ajudar no sustento da família, pois “eu acho que ele tem medo de ser preso e sabe que eu vou denunciá-lo de novo se ele fizer alguma coisa errada. Então, acho que deu certo eu ter feito a denúncia porque, agora a gente vive bem”, o que é diferente, segundo ela, do que acontecia antigamente, porque

Hoje as mulheres denunciam na polícia quando os maridos batem nelas. Antigamente, era pior porque as mulheres apanhavam caladas, em casa, e ninguém denunciava nada, e elas passavam uma vida inteira apanhando, sofrendo. Hoje, não, eles sabem que se fizerem isso eles vão ser denunciados e podem ser presos. E eu fico feliz de ver que as coisas mudaram e que, agora, nós temos para onde correr e isso pode mudar as nossas vidas.

Maria da Graça durante todos os momentos em que tivemos convivência nunca falou qualquer coisa sobre feminismo ou fez qualquer discurso que demonstrasse estar posicionada dessa forma. Porém, suas falas e atitudes de levante e resistência mostram uma postura de muita consciência sobre a importância de existir igualdade de direitos e oportunidades entre homens e mulheres.

Quando ela fala que “os ensinamentos que eu tive das professoras com quem conversava sobre a situação de violência que eu vivia” dá a ver que eles estão

nesse sentido, com orientações sobre os direitos das mulheres e órgãos competentes para procurar ajuda, como o CRAS e a delegacia de polícia, esta última para fazer a denúncia. Fica muito evidente na fala e na história de Maria da Graça, que acompanhei por cerca de quatro anos, que “os estudos” possibilitaram a ela a oportunidade de acesso à informação e condições de fazer um enfrentamento às opressões que sofreu, inclusive, de lutar para que os filhos estudem e que nunca sejam “crias de família”, como ela foi e cuja história, neste particular, foi contada no capítulo anterior desta tese.

Fabíola, de 29 anos (Figura 37), que foi entregue por sua família, quando tinha 8 anos, para ser “cria” em uma casa, no município marajoara de Melgaço, e que teve a sua história dessa vivência contada no capítulo anterior, também foi entregue pela mãe para o seu marido, quando tinha 14 anos. Ela está casada, sem registros civil e religioso, com Sebastião, há 14 anos, e teve com ele 6 filhos, o mais velho tem 14 anos e, depois dele, seguem três meninas (13, 11 e 9 anos) e 1 menino (6 anos), até chegar na caçula de 3 anos. Ela e o marido se conheceram quando Fabíola foi passar umas férias no município marajoara de Currálinho, onde ela tem parentes e para onde sempre viajava.

Figura 37: Fabíola foi entregue para ser cria de família e para casar



Fonte: Arquivo da tese, 2020.

Ela lembra, e falou para mim, que “eu morava nesse tempo, aqui, em Breves, numa casa de família e fui passar umas férias em Currálinho, quando eu conheci o pai dos meus filhos”. E logo tiveram a primeira aproximação, as primeiras vivências amorosas. Mas, Fabíola voltou para Breves e continuou trabalhando na casa de família onde estava, até as férias seguintes, quando foi novamente “e aí já não voltei mais, já fiquei para lá com ele”.

Os pais de Fabíola foram até Currálinho atrás dela, quando souberam que ela não voltou mais para a casa da família em que ela estava. Ela já havia circulado por cinco casas de família como cria, entre Belém e municípios marajoaras. Os pais queriam saber porque a menina não havia voltado, ao final das férias, para Breves e quando a encontraram, como ela diz, “eles me perguntaram se eu queria mesmo ficar com ele (Sebastião), se era uma coisa séria, e como eu respondi que sim, o

meu pai me deu para ele e a gente está junto até hoje”. Indagada sobre o que a levou a tomar essa decisão, aos 14 anos de idade, ela respondeu que

Eu casei por causa de ‘fogo de moleca’, não tem outro motivo. Quando a gente é moleca e quer uma coisa, coloca isso na cabeça, a gente faz mesmo, não tem quem impeça. Eu penso que eu me apaixonei por ele, mas a gente já está junto há 15 anos, né? As coisas foram mudando, mas estamos levando a vida.

Hoje, aos 29 anos, Fabíola reflete sobre a vida conjugal com um jeito que demonstra bastante experiência, vivências felizes e também dissabores, próprios de qualquer relacionamento amoroso e avalia que o casamento “logo no começo foi bom, mas depois as coisas foram mudando e o meu marido passou a beber”. A queixa de Fabíola sobre o fato do marido ter passado a beber é semelhante a de Maria da Graça, pois os ânimos de Sebastião também mudam após a ingestão de bebida alcoólica e “ele nunca me bateu, mas ele fica fazendo ameaça, falando muitas ofensas que me deixam deprimida”.

Fabíola e o marido só moraram em Currálinho, até o filho mais velho completar o terceiro ano do ensino fundamental “porque lá não tinha mais escola para ele seguir com os estudos. Aí eu resolvi voltar a morar aqui em Breves, para o meu filho poder estudar”. Sebastião não queria sair de Currálinho e “ele tentou me impedir de todo jeito, mas eu vim assim mesmo porque os meus filhos precisam estudar e ele acabou aceitando e vindo também” e ao chegar, em Breves

a minha mãe dividiu a casa dela comigo e com a minha irmã: eu fiquei com a parte da frente e minha irmã ficou com a parte de trás. E, assim, nós estamos vivendo até hoje. Eu gosto mais de morar, aqui, perto da minha família e dos meus amigos e, hoje, todos os meus filhos todos estudam, graças a Deus!

Ex-cria de família, Fabíola só estudou até a antiga 5ª série, hoje 6º ano do ensino fundamental, mas “eu quero que todos eles estudam porque o futuro está nos estudos”. A vinda para Breves a deixou mais satisfeita com a possibilidade de seguimento dos estudos dos filhos, mas o marido continuou bebendo e “fazendo escândalos e me dizendo coisas horríveis” até que, em 2018, após o Natal, Sebastião fez um escândalo grande, quebrou coisas da casa, a acusou de traição e disse muitas ofensas. Foi, então, que ela resolveu denunciá-lo à polícia e

na época eu já tinha falado pra ele, várias vezes, que se ele não mudasse, não tinha condições de continuar casada com ele. Mas ele não me ouvia e continuava com os escândalos e as ofensas contra mim, aí eu resolvi denunciar à polícia e foi um 'santo remédio' porque depois disso, ele tá igual 'um cachorrinho'.

Sebastião trabalha como ajudante de carpinteiro e Fabíola conta que o dinheiro que ele ganha no trabalho que, antes, era bastante usado para gastos com bebida, passou a ser usado para o sustento da família. Ela trabalha fazendo faxina em duas casas e também recebe o Bolsa Família, conforme já foi mencionado no capítulo anterior. Fabíola diz que a vida melhorou depois da denúncia que fez à polícia, mas “não é uma vida perfeita”, mas ela vai “levando”. De toda a sua trajetória, ela diz que só se arrepende de não ter “terminado os estudos”, que ela considera muito importantes para conseguir ter uma vida melhor, mas

é como eu falo sempre: eu casei por causa de 'fogo de moleca', de 'doidice'. Foi doidice mesmo. Mas, hoje, com a cabeça que eu tenho e tudo que eu já vivi, se alguma das minhas filhas quiser casar com 14 anos, como eu fiz, eu vou tentar evitar porque elas precisam aprender que o que vale hoje mesmo são os estudos e, por isso, eu vou lutar como eu puder para que elas estudem e tenham uma outra vida.

A fala de Fabíola deixa claro, mais uma vez, a sua luta para que os filhos dela tenham uma vida melhor, por meio dos estudos. No capítulo anterior, quando foi contada a vivência dela como “cria”, ela também enfatizou que nunca quis “entregar” os filhos para ninguém, que não quer os filhos espalhados “pela casa dos outros”, como aconteceu com ela e com as irmãs. Ambas as vivências a transformaram em uma outra sujeita (assim, no feminino), muito mais consciente dos seus direitos e possibilidades de melhoria de vida e, por isso, ela tem lutado para garantir isso aos filhos, já que ela mesma não teve.

Bianca tem 22 anos (Figura 38) e teve uma experiência muito curta, de apenas 3 meses, como cria de família porque não se adaptou à vida na casa da tia, para quem foi entregue, em Belém. Ela foi entregue pela mãe ao ex-marido, aos 17 anos, quando engravidou de seu filho, Gabriel, de 4 anos. Assim como Fabíola, ela também viu o casamento se desgastar por conta do alcoolismo do marido e acabou dando fim à relação, que foi permeada por agressões verbais, após o nascimento do filho.

Figura 38: Bianca segue firme no trabalho na igreja e nas vendas *online*



Fonte: Arquivo da tese, 2020.

Ela é do município marajoara de Melgaço, que é vizinho de Breves, originária de uma família de dez filhos, sendo seis mulheres e quatro homens. Bianca é a caçula. A família foi morar em Breves quando ela tinha seis meses e, como ela diz, “a minha mãe trabalhava com ‘vendinhas’ e também em casa de família, fazendo limpeza”. As “vendinhas” a que ela se refere são as vendas de churrasco e mingau, na porta de sua casa. Os pais se separaram quando ela tinha 6 anos e “eu lembro que o meu pai foi morar para Anajás e nós ficamos morando só com a minha mãe”.

A jovem lembra que ela e os irmãos mais velhos ajudavam a mãe nas vendinhas, lavando as vasilhas e as coisas que precisavam ser usadas para o atendimento aos clientes. Alguns dos irmãos também trabalhavam em supermercados, arrumando prateleiras, “e, assim, a gente vivia” e a família se sustentou depois da separação dos pais.

Bianca conta que o namoro com o ex-marido começou quando ela tinha 14 anos e que, logo no início da relação, ele já pediu para a mãe dela entregá-la para que eles casassem da forma como ocorre com mais frequência no município. Mas,

“a minha mãe negou o pedido e disse que não ia me entregar a ele porque eu era muito nova ainda e que eu precisava estudar para ter um futuro melhor, antes de pensar em casar”. O namoro seguiu adiante e foi ficando “sério”, só que eles passaram a namorar escondido, sem se encontrarem na casa da mãe de Bianca.

O casal passou um tempo distanciado porque a mãe de Bianca a entregou para ir morar na casa de uma tia, em Belém, para estudar, mas isso não durou muito porque

eu só consegui ficar três meses na casa da minha tia, porque eu não me acostumei com a vida em Belém. Era tudo muito longe, era muita burocracia para sair de casa e chegar na escola, chegar nos lugares. Aí eu voltei para Breves e continuei estudando, aqui, retomei o meu namoro e quando eu estava no segundo ano do ensino médio, eu engravidei dele.

Segundo o relato de Bianca, uma das dificuldades que teve na vida em Belém era a existência de muita “burocracia” para chegar nos lugares, ou seja, muita dificuldade, muitos trâmites para se locomover de um lugar para outro, no sentido de ter que ir para as paradas corretas, de cada linha de coletivos urbanos (distribuída por bairros e rotas), para pegar ônibus para ir para os lugares que precisava no seu cotidiano. A rotina de trabalhos domésticos somada a esse particular lhe cansava muito.

A descoberta da gravidez ocorreu no período em que sua mãe havia ido para Altamira, cuidar de um tio de Bianca que estava muito doente. Nessa época, os filhos ficaram sozinhos em casa, pois “a minha mãe ficou para lá uns seis meses e quando ela voltou eu já estava grávida de 2 meses”. Bianca conta essa história, aos risos e demonstrando estar ‘sem graça’, como quem ri de si mesma, dos próprios erros. Inclusive, ela lembra que o ex-marido queria vir falar com a mãe dela, assim que ela retornou de Altamira, mas Bianca não quis, porém

quando eu completei quatro meses de gravidez, minha mãe descobriu e me mandou fazer um exame de sangue para confirmar. Quando saiu o resultado ela mandou chamá-lo em minha casa e perguntou se eu queria mesmo casar com ele. Eu pedi um tempo para pensar e fiquei uns dois dias pensando porque eu tinha uma vida muito ativa, eu estudava, brincava de bola com as minhas amigas, e casar seria uma mudança de vida muito grande. Mas eu pensei e respondi que eu queria e a minha mãe me entregou para ele. Aos poucos, eu fui me adaptando a vida de casada⁴².

⁴² Bianca chama “vida de casada” os cuidados com: os afazeres de uma casa, o marido e os filhos que nascem frutos da relação. Mas, em convivência com ela, observei que o seu receio maior e que a

Bianca lembra que no dia em que ela disse que queria casar “a minha mãe disse que era para ele ter muito cuidado comigo porque eu era filha caçula dela. Ela disse também que ela não gostou nada dessa situação, mas que ela iria estar sempre me apoiando”, e essas palavras serviram de apoio para ela que diz ter certeza, naquele momento, que “acontecesse o que acontecesse eu tinha a minha mãe ao meu lado, me apoiando”.

O casal foi morar junto e o casamento durou cerca de três anos e alguns meses. Bianca acredita que o casamento dela desgastou “porque ele se tornou muito ciumento”. A vida de casada, depois que o filho nasceu, passou a ser de muitas brigas e “ele não chegou a me bater, não houve agressão física, mas ele era muito ciumento e me dizia muitas coisas, muitas agressões psicológicas”. O ex-marido a acusava de ter um amante e “quando eu ia me encontrar com a minha mãe, na casa dela, ele dizia que eu tinha ido me encontrar com outro rapaz”.

Nessa época, Bianca havia começado a trabalhar com vendas de roupas íntimas femininas *online* e “quando eu ia entregar os pedidos na casa das clientes, ele também dizia que eu ia me encontrar com outros rapazes e isso acabou me afetando muito porque eu ficava muito triste porque nunca passou pela minha cabeça trair ele (sic)”. O ex-marido começou a beber de forma cada vez mais frequente e chegar em casa bêbado: “ele sempre soube que eu nunca gostei disso, porque na minha família tem histórico de bebida, o meu pai bebia e desde que a gente casou eu disse para ele que eu não gostava dessa situação de bebida”.

Bianca conta que o ex-marido sempre trabalhou em um bar e que ela tinha trauma em relação ao alcoolismo por conta do que viu, quando era criança, a mãe dela passar e “eu não queria passar pela mesma coisa que a minha mãe porque eu vi durante muitos anos o sofrimento dela com o meu pai que bebia muito, inclusive, eu cheguei a presenciar ele batendo na minha mãe”. Por essa razão, Bianca estava muito determinada a não aceitar essa situação e resolveu romper o casamento: “eu conversei com a minha mãe, me separei e voltei para casa”.

Até hoje, a mãe de Bianca fala que ela não deveria ter casado, que enxergou, desde o início que a relação entre ela e o ex-marido não daria certo, mas que

fez pensar por dois dias, se casava ou não, era a possibilidade de “perda da liberdade”, de ter uma vida mais “presa dentro de casa”, voltada para as ‘obrigações’ de casada e longe das interações com as amigas e do lazer.

naquela ocasião “eu fiquei com raiva que a minha mãe negou o pedido dele porque eu queria namorar com ele naquela época”, mas a mãe sempre fala que

se eu tivesse ouvido ela, quando ela negou o pedido do meu ex-marido, eu estaria numa situação muito melhor (risos). Mas quando se é menina, parece que a gente quer fazer as coisas para teimar com todo mundo, pra fazer contra o mundo, só por birra, parece que a gente quer provar que é dona do próprio nariz e por isso ‘eu faço e pronto’ e não tem nada que impeça.

Bianca acredita que o casamento dela foi um erro e que ela só casou porque engravidou e se viu em uma situação complicada porque “eu vejo que se eu tivesse naquela época o conhecimento que eu tenho hoje, eu não teria engravidado e também não teria me casado” porque

eu acho que a falta de informação leva muitas meninas a engravidar, sabe? A falta de conversa sobre muitas coisas. Eu penso que tinha que ter mais informação na escola, mas principalmente em casa. Eu acredito que as mães deveriam orientar mais e levar as meninas a um posto de saúde para obter informação, consultar, mas também conscientizar os meninos e orientá-los que não é só fazer sexo, sem pensar nas consequências, que tá tudo bem.

Mesmo não se definindo como feminista e nunca ter usado esse termo em nossas conversas ou mesmo nas observações que fiz do cotidiano dela, esse seu argumento sobre a necessidade de orientação de meninas e meninos, de uma forma igual, sobre sexualidade e sobre a vida está presente nas sugestões feitas pela autora nigeriana feminista Chimamanda Ngozi Adichie, em seu livro “Para educar crianças feministas – um manifesto”, no qual ela escreve em forma de carta a uma amiga de infância, que lhe indaga sobre o que devia fazer para criar sua filha como feminista. A obra, em formato carta, traz quinze sugestões para a amiga e, na décima segunda sugestão, a autora diz:

Converse com ela sobre sexo, e desde cedo. Provavelmente será um pouco constrangedor, mas é necessário (...). Com Chizalum (filha da amiga da autora), não finja que o sexo é uma mera ação reprodutiva controlada. Ou uma ação “apenas no casamento”, pois isso é mentira (...). Diga-lhe que o sexo pode ser uma coisa linda e que, além das evidentes consequências físicas (por ser mulher!), também pode ter consequências emocionais. Diga-lhe que o corpo dela pertence a ela e somente a ela, e que nunca deve sentir a necessidade de dizer “sim” a algo que não quer ou a algo que se sente pressionada a fazer. Ensine-lhe que dizer “não” quando sentir que é o certo é motivo de orgulho (ADICHIE, 2017, p. 24)

A autora destaca as muitas dificuldades enfrentadas pelas mulheres em sociedades patriarcais, em especial, na Nigéria, seu país de nascimento e onde mora, e cuja realidade cotidiana das mulheres se assemelha a de muitos outros países. O livro usa uma linguagem bastante clara e didática para tentar ajudar na educação das crianças a partir de vivências corriqueiras, opressões diárias a que as (nós) mulheres estão submetidas. E em relação à questão do sexo, a autora acrescenta, ainda, na décima segunda sugestão:

Diga-lhe que você acredita ser melhor que ela espere até ser adulta para poder fazer sexo. Mas prepare-se, pois pode ser que ela não espere até os dezoito anos. E, se não esperar, você precisa ter a segurança de que ela se sinta à vontade para lhe contar isso. (ADICHIE, 2017, p. 24)

O livro não traz nenhuma “receita de bolo” para a educação de crianças feministas, mas contribui com importantes reflexões e orientações sobre questões que Chimamanda aponta como importantes de serem ensinadas desde cedo às filhas e filhos, independente do gênero, para que se construa um mundo com igualdade social, econômica e política entre homens e mulheres, o chamado “feminismo”.

Neste sentido, Bianca faz uma reflexão sobre a questão da gravidez e do seu próprio casamento, destacando que, hoje, ela possui muito mais informação para questionar a falta de educação sexual nas escolas e de diálogo e informações vindas da família. No entanto, ainda se observa na fala dela a atribuição da tarefa de orientação dos filhos à mulher, à mãe, quando deveria ser algo de responsabilidade tanto da mãe quanto do pai, ou seja, tanto do homem quanto da mulher. De qualquer pessoa que seja ‘responsável’ pela educação da criança.

Além disso, é importante perceber que essa informação que, para Bianca, faltou na escola e na família dela também faltou, no passado, na família e na escola da mãe dela, que, inclusive, só estudou até o quinto ano do ensino fundamental. Portanto, fica evidenciada uma espécie de falha ou falta, recorrente, no sistema, em promover uma educação sexual para a população em geral, uma falta de políticas públicas de orientação sexual e mesmo de saúde da mulher, assim também como do homem.

Vale lembrar que, no governo atual, foi retirado do Plano Nacional da Educação (PNE) qualquer referência nos livros didáticos, ao que é chamado por

essa gestão atual de “ideologia de gênero”⁴³, um elemento que tenta implementar no Brasil o projeto educacional que tem sido chamado de “Escola sem Partido”⁴⁴.

A antropóloga María Elvira Díaz-Benítez, destaca esse combate dos governos de ultradireita à uma educação de direitos humanos, em especial voltados para os direitos das mulheres, e também ao combate do pensamento feminista, como um dos movimentos atuais dos governos conservadores, que precisam ser enfrentados e

em um nível macro, os desafios têm se apresentado de forma bruta, especialmente, em dois modelos que se conectam: a escola sem partido e a ideologia de gênero. A ideia de que haveria de fato tal “ideologia de gênero”, como parte de uma “doutrinação” mais ampla nos ambientes escolares e outras instituições de ensino, serve de combustível para o projeto mais amplo do Escola sem Partido (DIAZ-BENITEZ, 2017, p. 273).

Toda essa costura política que tem sido posta em discussão e revertida em políticas públicas, em especial no governo do Presidente eleito em 2018, utiliza o discurso de que a difusão da “ideologia de gênero” representaria a destruição da família tradicional, ou melhor, a desconstrução do conceito de família, que teria seu fundamento na “união entre um homem e uma mulher”.

⁴³ O termo “ideologia de gênero” é uma expressão usada pelos setores conservadores da sociedade que criticam a ideia de que os gêneros são construções sociais e que não existem apenas os gêneros masculino e feminino, mas um espectro que pode ser muito mais amplo do que a identificação somente desta forma binária (masculino e feminino). A inserção de estudos e reflexões sobre a temática de gênero nas escolas gerou muita polêmica, em especial entre os anos 2014 e 2017. A bancada evangélica, de senadores e deputados evangélicos, católicos e conservadores, em geral, conseguiu vetar o termo “gênero” do Plano Nacional de Educação (PNE), em 2017, e isso reverberou nos planos estaduais e municipais de educação de todo o país. Naquela época, militantes pró-vida foram para as portas de assembleias legislativas gritar “não ao gênero” e pastores televisivos como Silas Malafaia, o deputado do PSC Marco Feliciano, e o Presidente eleito em 2018 que, à época, era deputado federal, e o senador Magno Malta bradaram contra a “ideologia de gênero”, que traria a destruição da família e a doutrinação de crianças. A Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), na época, também divulgou nota, dizendo que a chamada ‘ideologia de gênero’ “desconstrói o conceito de família, que tem seu fundamento na união estável entre homem e mulher”. Só para ilustrar isso, o governador de São Paulo João Dória, em seu primeiro mandato (2018-2021), promoveu o recolhimento de 330 apostilas de material didático destinados a alunos do oitavo ano do ensino fundamental estadual, com idades entre 13 e 15 anos, que tinham conteúdos sobre sexo biológico, orientação sexual e identidade de gênero, infecções sexualmente transmissíveis (ISTs) e gravidez, sob a alegação da existência de uma “ideologia de gênero”.

⁴⁴ O site [escolasempartido.org](http://www.escolasempartido.org) define: “O Programa Escola sem Partido é um conjunto de medidas previsto num anteprojeto de lei elaborado pelo Movimento Escola sem Partido, que tem por objetivo inibir a prática da doutrinação política e ideológica em sala de aula e a usurpação do direito dos pais dos alunos sobre a educação moral dos seus filhos”. O programa visa coibir os professores de expressarem suas opiniões em sala de aula ou mesmo se manifestarem sobre assuntos, como gênero, sexualidade, ideologias, entre outros, impondo uma espécie de censura da prática desses profissionais em sala de aula. Informações extraídas de: <http://www.escolasempartido.org/programa-escola-sem-partido/>. Acesso em: 08 mar. 2022.

Seguindo essa linha, o governo federal, por meio do Ministério da Mulher, Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos (MMFDH), também se voltou, de maneira especial para o Marajó. Desde o início de 2019, quando assumiu o referido Ministério, Damares Alves começou a fazer declarações polêmicas, visitas e ações, na tentativa de executar um programa social com investimentos de quase R\$ 1 bilhão, no arquipélago do Marajó, intitulado “Abraça o Marajó”⁴⁵. Ocorre que o programa foi, duramente, criticado por 40 entidades da sociedade civil, que assinaram uma carta, criticando a falta de participação popular do programa, pois a população marajoara não foi ouvida pelo ministério.

Voltando à história de Bianca, esta concluiu o ensino médio quando ainda estava casada, pois ela esperou o filho fazer 1 ano e dois meses e, então, “eu o coloquei na creche mesmo contra a vontade dele (ex-marido), que dizia que o menino era muito pequeno, mas eu concluí meu ensino médio mesmo sem o apoio dele”. Nessa época, a jovem conta que

ele reclamava que eu passava o dia inteiro fora, mas eu conseguia conciliar os horários, porque o neném ia para creche no horário que eu ia estudar, que era de manhã. E mesmo ele não gostando, eu fui estudar porque eu falei para ele que eu não ia me sujeitar a viver um relacionamento abusivo.

Além disso, Bianca sempre teve em mente: “eu tenho que buscar conhecimento, especializações para minha vida, porque casamento não é para vida toda, não é eterno e a gente sabe disso. E se não der certo nosso casamento, eu vou viver de quê?” E com esse pensamento ela seguiu firme os estudos e, agora, se prepara para fazer o Exame Nacional do Ensino Médio (Enem) pois pretende cursar Licenciatura em Educação no Campo, no Instituto Federal do Pará (IFPA), em Breves.

Ela continua trabalhando com vendas de lingerie *online* e também atendendo as clientes, levando mercadorias para vender, em pronta entrega, nas casas das amigas e clientes em geral. A pensão do ex-marido para o filho deles é de 150 reais,

⁴⁵ A primeira declaração polêmica feita pela, então, ministra foi no dia 24 de julho de 2019, durante um evento no Palácio do Planalto, ao falar sobre o programa, quando Damares tentou justificar que abusos sexuais contra crianças no Marajó “porque as meninas lá são exploradas por não terem calcinhas, elas não usam calcinhas porque são pobres”. Ela chegou a propor, na ocasião, a construção de fábricas de calcinhas na região. Damares esteve algumas vezes no Marajó, onde entregou cestas básicas, computadores, reuniu-se com ruralistas, fazendeiros e lideranças econômicas e religiosas. No entanto, essas ações tiveram pouquíssima efetividade para melhorar a vida do povo marajoara, conforme mostram os índices de IDH já referidos nesta tese.

o que a justiça determinou e ela também recebe Bolsa Família de 170 reais. A vida amorosa também seguiu para Bianca, “a fila andou” ela diz, e está namorando um rapaz de 27 anos, o Enderson, que é servidor público municipal, concursado, da Prefeitura de Portel e trabalha naquele município, onde quer tentar uma bolsa na faculdade Unopar.

A experiência de vida conjugal de Bianca parece ter trazido à ela muitas lições e a fez perceber diferenças grandes em relação à mãe e às cinco irmãs (todas casadas), sobre o casamento porque

a minha mãe e as minhas irmãs acreditam em casamento absoluto, que é para a vida toda e que a gente tem que suportar tudo. E eu não penso assim e eu falo para minha mãe que eu acho que eu vim para quebrar as regras da minha família. As minhas irmãs todas casaram, engravidaram, e estão casadas até hoje. Eu sou a única da família que casou, viu que não deu certo, e se separou.

Bianca destaca essa diferença de visão sobre o casamento para falar que observa que, nem a mãe, nem as irmãs são felizes em seus casamentos, todas têm suportado muitas opressões e violências e “até a minha mãe, que sofreu bastante com o alcoolismo do meu pai e chegou a se separar, voltou com ele, anos depois”. A jovem ressalta que na visão de sua família “o casamento é absoluto e nada pode destruir, mesmo que a pessoa esteja infeliz, ela tem que continuar casada”.

Sobre essa questão do casamento, lembro, novamente, Adichie (2017) que, em sua sétima sugestão para que “nunca fale do casamento como uma realização. Encontre formas de deixar claro que o matrimônio não é uma realização nem algo a que ela deva aspirar. Um casamento pode ser feliz ou infeliz, mas não é realização”. Além disso, a autora feminista nigeriana critica que na sociedade atual, “as meninas são condicionadas à aspirarem ao matrimônio e o mesmo não é ensinado aos meninos” e assim

As mulheres vão se casar com esses homens. A relação é automaticamente desigual porque a instituição tem mais importância para um lado do que para o outro. Então, qual é a surpresa se, em muitos casamentos, as mulheres sacrificam mais, em detrimento delas mesmas, pois têm de manter constantemente uma troca desigual? (ADICHIE, 2017, p. 16).

A indagação de Chimamanda prossegue com o questionamento sobre a criação que as mulheres recebem, sendo ensinadas “a serem agradáveis,

boazinhas, fingidas. E não ensinamos a mesma coisa aos meninos” (ADICHIE, 2017, p. 19), o que segundo a autora é perigoso porque “muitas meninas ficam quietas quando são abusadas, porque querem ser boazinhas” (idem) e com essa criação que recebem

Muitas meninas passam tempo demais tentando ser “boazinhas” com pessoas que lhes fazem mal. Muitas meninas pensam nos “sentimentos” de seus agressores. Esta é a consequência catastrófica de querer agradar. Temos um mundo cheio de mulheres que não conseguem respirar livremente porque estão condicionadas demais a assumir formas que agradem aos outros (ADICHIE, 2017, p. 18-19).

E essa tem sido a criação de muitas mulheres ao redor do mundo. A mãe de Bianca quando se separou do pai dela e ficou sozinha, criando os dez filhos, em Breves, viu o marido ir morar em Anajás, onde ficou por três anos e chegou a viver outro relacionamento por lá, “e mesmo assim, depois de tudo isso, ela ainda voltou a ficar com ele porque ela acredita que é importante manter esse papel de casada para a sociedade porque a minha mãe pensa que uma mulher só é respeitada se for casada”. Sobre isso, Chimamanda (2015) em sua obra “Sejamos todos feministas” discute o quanto em uma sociedade patriarcal o “status” do casamento atribui às mulheres um olhar e consideração de respeito. A autora explica:

Conheço uma outra (mulher), também solteira, que em congressos usa uma aliança de casamento porque quer “ser respeitada” pelos colegas — segundo ela, a ausência do anel a torna desprezível. E isso num ambiente moderno de trabalho. Há moças que, de tão pressionadas pela família, pelos amigos, e até mesmo pelo trabalho, acabam fazendo péssimas escolhas. Em nossa sociedade, a mulher de certa idade que ainda não se casou se enxerga como uma fracassada. (ADICHIE, p. 36-37).

Chimamanda faz uma ampla reflexão sobre como o casamento nas duas obras já citadas, e traduzidas e publicadas no Brasil, em 2015 e 2017, nas quais ela mostra como este confere status diferentes para homens e mulheres, pois o tratamento de “sra.” é dado às mulheres casadas e muitos homens e mulheres falam com orgulho em relação àquelas que ostentam esse título, “como se as que não são sras. tivessem falhado em alguma coisa”. Nesse sentido, “o casamento muda a posição social da mulher, mas não a do homem”, pois este, independente do estado civil é sempre tratado como “sr.” E, seguindo essa linha de raciocínio a autora

questiona: “será por isso que muitas mulheres reclamam que os homens casados ainda ‘se comportam’ como se fossem solteiros?”

No entanto, o casamento também é espaço de vivência de afetos e de amor, como já destacado, aqui, nesta tese. E é com base nesse sentimento que, atualmente, Bianca vive um outro relacionamento, um namoro que a faz se considerar “muito feliz porque ele (Enderson) é muito parceiro, ele me incentiva muito, me estimula a estudar e a correr atrás do que eu quero, e a gente sempre apoia um ao outro para conseguir uma melhoria para os dois”. Ela revela que pensa em se casar de novo, pois “a gente conversa muito sobre isso, mas a gente planeja isso, não para agora, talvez a gente depois de 2026 quando eu já tiver formada e ele também”.

4.3 - Entregas para casamentos e resistência às opressões

Rosilene tem 20 anos e nunca teve vivência como cria de família. Sempre morou com os pais, mas como segunda filha, de um total de quatro filhos, ela sempre assumiu a tarefa de cuidar dos irmãos e da casa, pois

como a minha mãe e meu pai trabalhavam o dia todo fora de casa, eu cuidava dos meus irmãos, fazia café, almoço, varria, cuidava da casa. Eu lembro que eu tinha em torno de 8 a 10 anos e eu fazia tudo aquilo que eu conseguia fazer para ajudar a minha mãe.

As lembranças de Rosilene desse período da infância mostram, um recorte hierarquizado de gênero, pois ela destaca que fazia os serviços domésticos “para ajudar a mãe”, dando a ver com essa fala os papéis sociais que são determinados, socialmente, como sendo da mulher (MOTTA-MAUÉS [1977], 1993), diferente do que tem sido amplamente discutido, na atualidade, como sendo responsabilidade do casal, de todos que habitam na casa, e não apenas da mulher.

Os relatos e lembranças de Rosilene também incluem muitas brincadeiras com os irmãos, no igarapé, em frente a casa, onde “a gente ficava pulando e brincando o dia inteiro”. A vida na infância se dividia, segundo ela, entre brincadeiras, afazeres domésticos e cuidados dos irmãos (2 meninos e uma menina, que era a caçula).

Aos 13 anos, ela teve o seu primeiro namorado, um rapaz de 17 anos, por quem “eu era muito apaixonada e a gente vivia grudado porque ele morava próximo da minha casa, no bairro do Castanheira, então, o tempo que dava a gente ficava junto”. Ela lembra que “ele sempre foi um menino muito esforçado e já trabalhava e sempre me dava presentes, o que me deixava ainda mais encantada”, além de ser sempre muito carinhoso. Mas o namoro terminou porque ele foi embora de Breves, com a família, para Belém, onde ela soube que ele conheceu outra pessoa e casou “por lá”.

Cerca de um ano depois do término desse primeiro namoro, Rosilene começou o seu segundo namoro, “no período da marcha escolar”. Ela lembra que conheceu o rapaz na casa de sua prima, pois “ele vivia por lá e, nessa época, eu ia dormir lá para casa da minha prima”. Luciano é primo da sua prima, mas “ele não é nada pra mim porque ele é primo dela por parte de pai”. O namoro aconteceu de uma maneira improvável porque

ele sempre foi muito perturbado, atentado mesmo, e eu não gostava dele. A gente ficava só brincando e encarnando um no outro. A gente vivia brincando de pular no Igarapé de bater um no outro. Aí, certa vez, eu o encontrei no carnaval, nós puxamos conversa nas duas primeiras noites e, na última noite, a gente ficou⁴⁶.

A amizade de muitas brincadeiras e encarnações acabou virando um namoro. Rosilene lembra que com essa idade, cerca de 14 anos, ela já saía de casa para festas, pois “a minha mãe nunca prendeu a gente, mas ela sempre conversava para a gente se prevenir, usar preservativo, ela sempre nos orientou, ao contrário dela que, quando era adolescente, nunca recebeu nenhuma orientação dos pais dela”.

O namoro de Rosilene e Luciano engatou mesmo e “ficou sério”, pois “desde esse último dia do carnaval, a gente não parou mais de se encontrar e toda vez que eu saía da escola, eu ia para casa da minha prima e a gente ficava junto”. Os dois eram “um grude só” porque

eu sempre fui muito apaixonada por ele. Ele viajava, às vezes, para o interior para ver os familiares dele, mas sempre voltava. Eu sentia muita saudade. Aí quando foi para a gente casar ele veio me pedir para o papai e a mamãe, mas o meu pai falou que não queria, só que eu fiquei insistindo. E

⁴⁶ O termo “ficou” que aparece nessa citação, no sentido de “ficar”, aparece em poucas falas das interlocutoras com quem tive convivência e gravei entrevistas. Ele é usado no sentido de um contato afetivo superficial, que não é “sério”, ou seja, sem compromisso entre meninas e meninos.

como nessa época os pais deles moravam no interior de Breves e ele não tinha onde morar, o meu pai me entregou para ele.

O casal ficou morando, inicialmente, na casa dos pais de Rosilene, “mas depois de um tempo a mãe dele veio morar para Breves e a gente foi morar na casa dela”. Quando já estava morando na casa da sogra, ela engravidou. Nessa época, ela trabalhava com o irmão dele, em uma serraria, e Luciano estava desempregado. Foi nessa época que o casal começou a brigar bastante e a se desentender porque “quando eu chegava em casa, cansada, e com muitos enjoos, a casa estava toda bagunçada e eu reclamava e ele sempre dizia que depois ia arrumar e nunca arrumava”. O desemprego do marido não era o principal problema, segundo Rosilene, porque

nessa época eu o sustentava, mas isso não me incomodava porque ele era ‘o amor da minha vida’, como eu sempre dizia. Então, eu não me importava de sustentá-lo. Mas a falta de parceria dele, de cuidado com a casa e comigo foi me deixando decepcionada e a gente passou a brigar muito.

Durante as discussões, Rosilene sempre dizia que ele tinha que arrumar logo a casa, imediatamente, e como ele nada fazia, “uma certa vez, eu joguei o som na mesa e fui beber água. Ele foi atrás de mim e me deu um tapa na minha cara e nós brigamos feio”. E foi nesse momento que ela refletiu que não era isso que ela queria para a vida dela.

O tempo foi passando e as coisas só foram piorando, segundo ela. Luciano passou a sair para beber e mudou bastante. Todas as vezes que ele saía para beber “eu passava a noite toda acordada esperando ele voltar”. Aí quando o bebê nasceu, o casal detectou que havia um problema de saúde com ele. Com 19 dias de vida o bebê morreu. E foi nessa época que Rosilene ficou mais fragilizada e o casal se distanciou ainda mais porque

quando o meu bebê faleceu eu não quis mais ir para casa dele, eu vim para a casa da minha mãe. Ele ainda veio, algumas vezes, ficar comigo, mas aí ele começou a beber muito, inventava umas viagens e sumia. Ele convidava os amigos dele para viajar e ficava dias fora e eu ficava em casa só chorando. Foi o momento que eu mais precisei dele e ele não estava comigo.

A decepção de Rosilene com Luciano só aumentou. Ela lembra, com tristeza, que na época que perdeu o filho, ela não comia, não fazia nada porque “eu fiquei

muito mal e eu falava para ele que tudo que eu queria é que ele ficasse ao meu lado, mas ele respondia que eu estava fazendo muita manha”. E foi esse comportamento do marido que fez ela refletir muito “e vi que não era isso que eu queria para mim”. A gota d’água para o fim do casamento, que durou dos 14 aos 19 anos de Rosilene, foi no Círio de Nossa Senhora de Nazaré, em Breves, quando

eu fui para trasladação e ele foi atrás de mim, já era umas 10 horas da noite. Ele fez um escândalo, falou que eu estava com macho e que eu estava traindo ele. Só que eu estava na igreja e estava todo mundo de prova, mas ele falou um monte de ofensas para mim. Aí eu fui até a nossa casa, peguei minhas roupas de guarda da santa e fui para a casa da minha mãe.

Rosilene conta que naquela noite, ela não conseguiu dormir. Na madrugada, ela se arrumou e foi para a procissão do Círio. Luciano chegou lá porre e “ele falou para eu ir embora pra casa para fazer comida para ele e eu respondi que eu não ia. E desde esse dia eu saí de casa, fui para a casa da minha mãe e não voltei mais”. Ela não fez denúncia na delegacia como Maria da Graça e Fabíola, mas rompeu com a relação de violência que vivia.

Importante observar que a fala do ex-marido de Rosilene coloca a tarefa de cozinhar como uma “obrigação” da mulher para com o marido/homem. Sobre isso, Chimamanda (2017) destaca o forte discurso e prática na educação das crianças, ao longo do tempo, em relação à existência de papéis de gênero. Nesse sentido, cozinhar seria uma tarefa feminina, o que é contestado pela autora, uma vez que, segundo ela

saber cozinhar não é algo que vem pré-instalado na vagina. Cozinhar se aprende. Cozinhar — o serviço doméstico em geral — é uma habilidade que se adquire na vida, e que teoricamente homens e mulheres deveriam ter. É também uma habilidade que às vezes escapa tanto aos homens quanto às mulheres (ADICHIE, 2017, p. 10).

Embora o fim da relação de Rosilene não tenha se dado, exclusivamente, em função da ordem feita pelo ex-marido, em um momento de escândalo, durante o Círio, tal fato serve como um demarcador sobre a forma como essa relação estava construída e oprimindo a jovem, que acabou não aguentando mais e se separando.

Franciele tem 16 anos e foi entregue para o marido quando tinha 15 anos. Ela nasceu em Breves e é a caçula de uma família de três filhos, 2 meninos e ela. A

adolescente conta que o irmão mais velho morreu antes de completar 20 anos, assassinado por traficantes da região⁴⁷.

Na família de Franciele nenhum filho teve histórico de circulação na infância e adolescência. Todos sempre moraram com a sua mãe, que criou os filhos sozinha, depois da separação, o pai foi morar em Altamira, onde constituiu outra família e foi assassinado, há cerca de 4 anos, em circunstâncias que a adolescente não sabe contar. Mas, ela tem boas lembranças de sua infância e conta que

eu virava o 'zerrerê', brincava de 'pira se esconde', de bola, de outras piras e de várias coisas. Eu e meus irmãos vivíamos brincando na rua, o dia inteiro, era muito bom esse tempo. Foi o melhor período da minha vida porque a gente tinha liberdade de brincar na rua.

A palavra liberdade é a que mais aparece nas conversas e nas observações da vida cotidiana de Franciele, que diz que 'ter liberdade' sempre foi o seu maior desejo de vida. Ela conta que só teve um namorado na vida, que é o seu marido até hoje. Os dois começaram a namorar quando ela tinha 12 anos e ele 18 anos e os dois sempre estavam juntos, pois "sempre que ele vinha da escola, ele ficava aqui na frente de casa, a gente ficava conversando, e dia de domingo a gente ia lá para a praça e ficava conversando lá". O namoro durou dos 12 aos 14 anos, quando ela engravidou.

Por conta da descoberta da gravidez, "ele veio aqui me pedir para minha mãe e ela respondeu que se fosse para ser uma coisa séria, ela deixava a gente se casar. Mas se fosse brincadeira, ela não ia deixar". O casal garantiu que era sério "e ela (a mãe) me entregou pra ele". Essa descoberta da gravidez no período da adolescência é tratada na pesquisa de Ana Lídia Nauar Pantoja (2007), ao destacar a intervenção das mães, em especial, diante desse cenário de gravidez das filhas. Diz a autora:

Essa intervenção das famílias, sobretudo da mãe (da menina e, mais raramente, da mãe do rapaz), tem a ver com o fato de a maioria das meninas, como já disse, engravidarem durante a fase do namoro, ou seja, antes de legitimar uma união, o que pressupõe que há uma exigência por parte da família (dela), no sentido de fazer com que o rapaz "repare o que fez". Isso aponta o quanto a virgindade deixou de certa forma de ter a

⁴⁷ Abro um parêntese, aqui, para destacar que os moradores de Breves relatam que o tráfico de drogas é o crime mais comum e o mais preocupante no município. Em vários contatos feitos durante o levantamento de campo ouvi mães preocupadas com a possibilidade dos filhos se envolverem com essa modalidade de crimes.

importância que antes tinha no mercado matrimonial, sendo esta, agora, localizada, de certo modo, na gravidez (PANTOJA, 2007, p. 180).

Essa análise de Pantoja (2007) vai ao encontro do que observei e escutei nas entrevistas com as adolescentes, em Breves, pois a preocupação maior das famílias, com destaque para as mães, gira muito em torno de “um medo” das filhas engravidarem, e se conecta com um outro “medo”, que é o das filhas pararem os estudos, por conta dessa gravidez, como consta em depoimentos expostos nesta tese.

A antropóloga Maria do Socorro Rayol Amoras Sanches, em sua tese de doutorado, mostra que na comunidade rural e quilombola de Abacatal, na Região Metropolitana de Belém (RMB), onde realizou o seu estudo, o desejo das mulheres de engravidar é grande e que há também casos em que a gravidez ocorre ainda na fase da adolescência:

Não conheci uma mulher em Abacatal que não pensasse em gerar um filho. Uma vez presenciei o choro copioso de uma mulher casada que, pela segunda vez, perdera um filho devido abortos espontâneos (...). Também vi o semblante tristonho de uma mulher casada olhando para três irmãs ainda bem novas e solteiras: uma com 15 e a outra com 16 anos, ambas estavam com seus nenéns recém-nascidos ao colo e a de 17, grávida de nove meses, aguardava os sinais do parto. Interpretei a tristeza da mulher como se lamentasse o fato de possuir as condições desejadas para se ter um filho atualmente em Abacatal, mas a gravidez lhe faltava (AMORAS, 2014, p. 2).

A autora destaca, no entanto, que na referida comunidade, a maioria das ‘mocinhas’ e ‘moças’ abacataenses tem seus filhos fruto de uma “cabeçada”, “pois o nascimento deles contraria a orientação endereçada às meninas assim que se tornam mocinhas: não ter filhos muito novas” (AMORAS, 2014, p. 3). Além disso, naquele grupo social, a recomendação também é de que só se constitua casamento, após a conclusão de pelo menos os estudos do ensino médio. Sobre isso diz a autora:

Em Abacatal, atualmente, espera-se, no mínimo, que uma moça conclua o ensino médio para pensar em casar e ter filhos, que o rapaz escolhido seja trabalhador e, de preferência, esteja empregado de carteira assinada na cidade, condições que aquela mulher de olhar triste possuía (AMORAS, 2014, p. 3).

Assim, Amoras (2014) mostra que as recomendações das famílias são sempre no sentido de que as adolescentes priorizem os estudos, para depois casar

e engravidar. Mas, nem sempre essas orientações são seguidas/obedecidas pelas ‘moças’ abacataenses e algumas acabam engravidando e casando.

Em Breves, após a “entrega” de Franciele, grávida, ao marido, este queria que ela fosse morar na casa da mãe dele, “mas eu não quis e aí ele que veio morar aqui na casa da minha mãe”, onde moram até hoje. Perguntada sobre o motivo que a fez querer se casar, ela conta que

Às vezes eu queria casar, às vezes eu não queria. Mas eu queria muito ter a minha liberdade. Então, eu casei para eu conseguir ser livre porque na casa da minha mãe eu não era livre, ela não me deixava sair de casa para nada. Por isso eu casei, porque eu queria ter minha vida livre. E, agora, eu saio quando eu quero, vou para a praça e a minha vida foi melhor.

Franciele também destaca que é feliz no casamento, pois “quando eu morava com a minha mãe, eu não tinha nada, eu só tinha uma rede para dormir, ela (a mãe) não dava nada para a gente (filhos)”, mas quando ela começou a namorar, o marido começou a dar a ela presentes, como roupas e coisas para a vida conjugal⁴⁸ e “agora, eu já tenho algumas coisinhas, como cama, penteadeira, ventilador, fogão e mesa com cadeiras porque a gente planeja construir a nossa casa”. E sobre a vida de casada, ela conta que

eu sou dona de casa, eu cuido dele (marido), das coisas de casa, e quando aparece um bico, eu faço: vou lavar roupa na casa de uma mulher, vou fazer uma faxina. O meu marido é mototaxista e a minha mãe passa o dia fora, trabalhando em casa de família, todos os dias. Então, eu fico em casa, faço a comida, arrumo a casa, ajeito tudo, lavo a roupa. E, assim, a gente vai vivendo.

Franciele diz que o seu casamento é tranquilo, que o marido é trabalhador e não bebe e nem tem vícios e “eu tenho uma vida boa, hoje, e posso dizer que eu sou feliz no meu casamento, que eu dei sorte de ter um marido bom”. E o casal já faz planos para o futuro: “daqui mais um tempo a gente quer ter um outro filho. Eu quero que seja uma menina porque menina é mais legal de arrumar, tem mais coisas para botar no cabelo, para enfeitar”, mas os planos são para “daqui a uns dois anos”.

A mãe de Franciele recebe o Bolsa Família pelo filho dela, pois como ela tem só 16 anos, não pode se cadastrar para o benefício. A mãe recebe pelo filho dela R\$

⁴⁸ Sobre “coisas para a vida conjugal” a interlocutora faz referência à utensílios de casa, como cama, penteadeira, mesa com cadeiras, geladeira, fogão, entre outros.

210 reais, que também ajudam nas despesas da casa e a adolescente planeja, ainda, voltar a estudar a partir do ano que vem, pois “eu quero fazer um curso para ser técnica de enfermagem, porque eu acho legal essa profissão e gosto de cuidar das pessoas”.

Manuela, de 18 anos, também foi entregue pelo pai ao marido, quando engravidou, aos 16. Nasceu em Breves em uma família com 7 filhos, ela é a ‘do meio’. Diz que o alcoolismo e violência do pai com a mãe, a empurraram para o casamento, assim como todos os outros seis filhos, pois “a minha irmã mais velha, de 24 anos, ela (mãe) deu ainda bebê para a minha avó criar, e por causa do meu pai, foi saindo um por um de casa, porque a gente não aguentava ver o meu pai bebendo e sendo violento com palavras e agressões com a minha mãe”.

A jovem começou a namorar com o marido quando tinha 15 anos e “no início, a minha mãe não queria porque a gente é primo, mas depois ela aceitou e todo mundo também aceitou”. Manuela conta que a sogra foi a pessoa que mais foi contra a união dela com o marido, “mas quando o meu filho nasceu, ela foi uma das primeiras pessoas a ir me ver no hospital e se apegou, logo, ao menino”. Mas, antes, dessa aceitação, ela precisou da ajuda de uma tia, que foi quem intermediou a sua “entrega” ao marido porque “a minha tia foi uma pessoa que sempre esteve com a gente e foi quem ajudou o meu namorado a ir falar com o meu pai porque só ela sabia que eu estava grávida” e

todo mundo falava que a minha tia era cúmplice porque ela que teve a iniciativa de levar o meu marido para ir lá falar com o meu pai. Ela que iniciou a conversa porque ele (o marido) estava muito nervoso. Mas, graças a Deus o meu pai não negou e me entregou para ele. Eu fiquei feliz porque eu já queria sair de casa. E não era só porque eu estava grávida, eu queria sair por causa do meu pai, que bebia muito e falava as coisas para minha mãe, era violento com ela, e eu não gostava de ver isso.

Manuela lembra que no dia da conversa e “entrega dela ao marido”, o que estou chamando neste estudo de “ritual de entrega”, e que - nesse caso citado acima está representando também uma espécie de “ritual de casamento” (mesmo não tendo um valor jurídico ou religioso) –, os seus pais disseram que “se a gente precisasse de alguma coisa, eles iam ajudar a gente. E, aí, no outro dia a gente já começou a morar junto”. O casal começou morando na casa da tia. Mas, hoje, a situação se inverteu e a tia é quem mora com a família dela (marido e o filho de 3 meses), na casa de Manuela, que é de propriedade do patrão de seu marido. O

valor do aluguel era R\$ 150, em 2020, e o marido dela recebe R\$ 100 por semana, em uma serraria na qual trabalha.

A jovem conta que sente um alívio grande pelo fato do filho ter nascido saudável, pois “todo mundo dizia que o Ítalo (filho) ia nascer com algum problema porque a gente é primo, mas graças a Deus ele nasceu perfeito”. A vida financeira ainda tem problemas, mas Manuela considera que o casamento foi a melhor escolha que ela podia ter feito e explica:

Eu acho que eu sou feliz no meu casamento e que o meu casamento é melhor que o da minha mãe, que tinha que aguentar o meu pai bebendo todos os dias e gastando todo o dinheiro com bebida. Já o meu marido não bebe, ele trabalha de manhã e de tarde e não tem vício nenhum, e quando a minha mãe precisa, a gente, ainda, a ajuda.

O pai de Manuela ficou doente “por causa da cachaça e, agora, ele parou mais de beber e tem ficado mais em casa, mas minha mãe tem uma vida que não é a que eu quero para mim”. A vida financeira ainda não é a que a jovem também sonha, mas ela diz que também quer voltar a estudar, quando o filho estiver maior, para poder ter condições de ter um trabalho melhor e ajudar a melhorar a vida da família porque “eu sei que com os estudos a gente tem mais condições de ter um emprego melhor e uma vida melhor”.

A casa que Manuela mora, com a sua família e a família da sua tia, é pequena, tem só dois quartos e fica no bairro Cidade Nova 2, que como já foi referido nesta tese, não tem água encanada, assim como vários bairros de Breves, o que se configura como um problema crônico do município. A água que eles bebem e usam para banho e demais usos da casa é conseguida com um vizinho que tem uma torneira com água encanada. Para ter direito a pegar baldes de água nessa torneira, o vizinho cobra R\$ 20 reais, valor que ela divide com a família da tia, ficando R\$ 10 para cada uma.

4.4 - Entregas e mais entregas para “casamentos”

Na dinâmica de entrega de meninas para casar observei e analisei também a história de Ana Maria. Em 2020 ela tinha 15 anos e estava grávida do segundo namorado. O primeiro namorado ela teve aos 14, e foi com ele que perdera a virgindade. A adolescente, que tem um jeito bastante calmo e tímido, conta que a

mãe não sabia que ela havia tido relações sexuais com os namorados porque ela namorava escondido. A família dela tem um estilo de educação e de pensar muito rígido e a menina não viu outra forma de viver as experiências de namoro, que não fosse às escondidas.

Agora, já no segundo namorado, ela conta que ficou surpresa com o fato de ter engravidado porque continuava menstruando. Porém, a mãe desconfiou por causa de um “inchaço na barriga”. Mãe e filha foram juntas fazer exames e veio a descoberta da gravidez. Mas Ana Maria conta que os pais não a entregaram ao seu namorado:

Nenhum (pai e mãe) falou nada, só não queriam que o pai do meu bebê o assumisse porque disseram que eu ainda era muito nova para casar e que isso iria ‘acabar a minha vida’. A minha mãe diz que um filho não acaba a vida, mas casando ia ser diferente.

A gravidez de Ana Maria instalou um clima de desconfiança e muita vigilância com a adolescente, que passou a não se encontrar mais com o pai do filho dela, um adolescente de 17 anos. A vontade dos pais da menina acabou sendo materializada e nenhum dos dois quis casar. “Ela (a mãe) e o papai vão criar o meu filho eu vou continuar os estudos”, pois a mãe de Ana Maria, a dona de casa, Maria das Dores, desejou/sonhou um futuro diferente do que ela teve e as outras mulheres de sua comunidade tiveram, casando bem nova e constituindo logo uma família, sem dar seguimento aos estudos. Durante a entrevista da filha, Maria das Dores interveio e me disse de forma taxativa: “eu quero que ela estude pra ela ter um futuro melhor, para não depender de homem nenhum nessa vida” e só tem um jeito, segundo ela, de se conseguir independência, que é por meio dos estudos.

Na casa de Ana Maria a história familiar se parece com a de várias outras meninas do município e muitas delas estão contidas nesta tese. A irmã dela, de 19 anos, por exemplo, tem uma vivência como “cria de família”: mora na casa de uma tia, em Belém, para onde a jovem foi para “estudar”, quando ainda tinha 15 anos. Mas, Ana Maria quer um futuro diferente do da irmã, pois “eu penso que eu preciso continuar os meus estudos para me formar e trabalhar e não depender de pai, nem de mãe, como vou ficar agora”. O pai dela mora em Belém, onde trabalha como borracheiro e a mãe faz diárias, como doméstica, em Breves. A relação entre a mãe e o pai dela se dá à distância e, no convívio com a família, pouco se fala desse pai

que mora longe. Na maioria das vezes em que o nome dele é mencionado, isso acontece apenas no sentido de tentar “frear” atitudes e comportamentos das filhas, sempre em tom de ameaça de que ele saberá das coisas que estão acontecendo na casa.

Mesmo não estando presente, fisicamente, a maior parte do tempo, ele se faz presente nas falas e na consideração de dona Maria das Dores, que luta para criar as duas filhas em um bom termo. Durante os períodos em que fiz a pesquisa de campo, entre 2016 e 2020, em nenhum dos períodos encontrei essa figura paterna. “Meu pai vem para casa de três em três meses, mas ele ajuda nas despesas da casa e tem tempos que vai trabalhar para Gurupá também”.

A vida de sua família é de muitas dificuldades financeiras e a mãe “se vira”, fazendo faxinas e serviços domésticos como diarista para sustentar a casa. O dinheiro que o pai manda também é incluído no orçamento da família. Em 2020, antes da pandemia, Ana Maria estava grávida, cursando o 9º ano e alimentava o sonho de ser médica; para concretizar isso, ela planeja estudar em Belém “se tudo der certo”:

a minha irmã que mora em Belém, na casa da minha tia, faz curso de técnica de enfermagem, mas ainda não faz faculdade. Mas eu vou lutar para conseguir realizar o meu sonho de fazer faculdade e se tudo der certo eu vou pra Belém pra fazer medicina.

Em 2020, antes da pandemia, a menina seguia com os estudos no ensino médio, em Breves mesmo, e os pais, ou melhor, a mãe, se desdobrava para cuidar do neto durante a noite, turno escolar em que a nova mãe passou a estudar. Antes da gravidez ela estudava de manhã.

O sonho de Ana Maria destoa da realidade da família dela e das colegas que moram na mesma rua, no bairro Castanheira, em Breves:

As minhas amigas, que moram aqui rua, todas têm entre 14 e 15 anos e já são casadas. A minha melhor amiga (Fátima), de 16 anos, mal engravidou, e a mãe já entregou ela, logo, para o marido e ele, muitas vezes, batia nela. E eu digo pra ela que morar com um marido que espanca não é bom.

Na família da amiga Fátima, que mora um pouco longe da casa de Ana Maria, em um outro bairro, o Cidade Nova 2, as histórias das mulheres repetem a mesma lógica que se revelou bastante comum nessa região marajoara. Todas as mulheres,

incluindo a mãe, engravidaram na adolescência, “casaram”, e vivem sua vida de casados até hoje.

Sobre essa questão da formalização dos casamentos e de suas práticas e representações, a historiadora paraense Cristina Donza Cancela (2008), ao pesquisar sobre os casamentos, em Belém, entre 1870 e 1920, período de expansão do ciclo econômico da borracha, observou, por meio de matérias de jornais impressos, inventários, processos civis e criminais e fontes eclesiásticas, que havia diferenças na formalização ou não do casamento, de acordo com as classes sociais. Em geral, segundo os levantamentos feitos por ela, as elites mais abastadas da capital paraense, não só formalizavam os casamentos, em cerimônias cheias de pompa e circunstância, como as divulgavam nos jornais da época, em especial, em colunas sociais, conforme destaca a autora:

A exposição, a ostentação e a divulgação aqui destacadas revelam para a sociedade a riqueza das famílias envolvidas, o seu pertencimento, evidenciando sua distinção e a construção de um espaço social diferenciado, uma hierarquia bem demarcada (...). Mais do que o enlace em si, a maneira de realizá-lo era expressão de condição social e prestígio (...). Entretanto, embora os valores e práticas socialmente tidos como legítimos estejam mais próximos da vivência e da representação de pessoas pertencentes aos grupos de elite, não necessariamente elas são uniformemente vividas e incorporadas, mesmo pelas pessoas desses segmentos (CANCELA, 2008, p. 7).

No trecho de análise da autora é destacado o luxo e ostentação das cerimônias de casamento da elite paraense daquele período, nas quais havia requintes, tais como a exposição de jóias realizada pela família do noivo para a noiva, entre outros detalhes ritualísticos de ostentação financeira. Tudo acontecia em espaços requintados da capital, em casamentos formalizados, em geral, no civil e religioso. Já nas classes mais populares, o mais comum era a constituição de casamentos informais, conforme explica a autora:

Uma das formas de chegarmos ao universo das práticas amorosas dos indivíduos desse segmento (**popular**) é através dos processos civis e criminais. A partir deles fica clara a existência recorrente de casais **vivendo junto**, em situações de concubinato. Muitas vezes, o que chama a atenção nestas uniões é a circularidade que as circunscreve, pautando-as em uma convivência que rapidamente poderia ser rompida e uma nova união iniciada. Um relacionamento assinalado pela coabitação e a manutenção de relações sexuais poderia terminar e tão logo ser seguido por outro. *Grifos meus*. (CANCELA, 2008, p. 10).

A análise de Cancela, acima, toma como base a história da jovem cearense Jordolina Maria da Conceição, de 20 anos, que é citada pela autora como sendo “uma pessoa ‘casada’, trabalhadora de serviços domésticos, moradora à estrada de São João, não sabendo ler nem escrever” e cuja história de sua trajetória amorosa de três casamentos, dos 16 aos 20 anos, é contada no jornal, mostrando como ela vivenciou esses casamentos: o primeiro no Ceará, que resultou em um abandono pelo marido, o que a motivou a vir para Belém, onde vivenciou mais dois casamentos, morando em três residências diferentes com os maridos.

A história de Jordolina, vivida no período do ciclo da borracha, no final do século XIX e início do XX, tem em comum com as histórias das adolescentes marajoaras o fato de em ambos os casos, recorrentemente, os casamentos serem constituídos de maneira informal e, em alguns casos, com uma circulação ou circularidade⁴⁹ dessas meninas por mais de um casamento. É importante destacar que, na pesquisa desta tese, focalizei na observação e análise de casamentos de adolescentes e jovens de classes populares, já que os levantamentos e vivências de campo foram realizados, em bairros periféricos, como Cidade Nova 1 e Cidade Nova 2⁵⁰.

Também é importante ressaltar que o bairro Cidade Nova 2 é um dos mais pobres de Breves e se localiza em uma área de muitos igarapés, furos e igapós. A maioria das casas foi construída em áreas que não são de terra firme ou aterradas e são construídas sobre palafitas, de madeira e com poucos compartimentos, em número bem menor do que o necessário para abrigar o grande número de pessoas

⁴⁹ A ‘circulação’ de que falo neste estudo é comparável, tem similaridade, com a ‘circularidade’ de que fala Cristina Cancela, no sentido de que ambas fazem referência aos parceiros de casamento, ou seja, tanto a ‘circulação’ quanto a ‘circularidade’ é entre parceiros de união. Além disso, ambos os conceitos/termos apontam também para uma mudança de moradia, na qual as mulheres é que vão morar com os homens, onde estes moram.

⁵⁰ Mesmo o foco deste estudo sendo adolescentes marajoaras de bairros periféricos de Breves, tive informação, por meio de estudantes de escolas da rede pública de ensino e também de profissionais da área da educação que esse ritual de “entrega”, observado nesta tese, também se dá em camadas mais abastadas, especialmente quando ocorre a gravidez da menina. Essas interlocutoras, falaram ainda, em conversas informais, que a Escola Santo Agostinho, que é dirigida pelas Irmãs Agostinianas Missionárias, já chegou a expulsar alunas que engravidaram e que estariam “dando mau exemplo” para as demais meninas da escola. Trata-se de um colégio que foi idealizado pelos padres agostinianos recoletos, em 1951, para educar as crianças de Breves. Foi fundado em 1957 e a escola funcionou até 1998 em regime de convênio com o Governo do Estado do Pará. A partir de 1999, com o processo de municipalização pelo qual passou o Ensino Fundamental do município, o Convênio foi firmado entre a Prefeitura Municipal de Breves e a Prelazia do Marajó. A escola é considerada hoje de grande porte, funcionando nos turnos da manhã e da tarde, atendendo alunos da Educação Infantil ao Ensino Médio.

que nelas habitam. Na maioria das vezes, há apenas um espaço um pouco maior, no qual a sala fica junto da cozinha – sem nenhuma divisória – e um quarto apenas, onde, geralmente, dorme o casal dono da casa, os demais moradores da casa dormem na sala, em redes. O banheiro, normalmente, fica no quintal.

Em algumas ruas é possível ver pequenas embarcações atracadas (Figura 39), como as chamadas “rabetas” ou “cascos”. E nesse “rio que é rua”, fazendo uma alusão à letra da canção do poeta e letrista paraense Ruy Barata⁵¹ é possível ver também as crianças, moradoras do bairro, brincando e tomando banho (Figuras 40 e 41). Afinal de contas, os rios fazem parte do cotidiano do povo marajoara, seja na área rural ou mesmo na sede dos municípios, onde os braços de rios também se fazem presentes na vida dos breveses.

Figura 39: Moradores da Cidade Nova 2 conversam nas embarcações.



Fonte: arquivo da tese, 2017.

Outra questão importante a ser destacada é que a pesquisa de Cancela (2008) sobre casamentos portugueses, no período entre o final do século XIX e o início do XX, observou que “a Amazônia foi destino de um intenso fluxo migratório, onde se destacou a presença portuguesa”. Dos casamentos levantados, em

⁵¹ Ruy Paranatinga Barata (1920-1990) é um importante poeta e letrista paraense que, junto com o seu filho, o cantor Paulo André Barata, compuseram várias canções. Entre elas, a citada, aqui, “Esse rio é minha rua”, gravada em LP, pelo selo Continental, em 1978. Lado A, faixa 5.

registros vários, e analisados pela autora havia um total de 769 noivos portugueses, enquanto que as mulheres se restringiram somente a 253 nubentes e “tomando por base o recorte de gênero, podemos perceber que os homens portugueses casaram-se preferencialmente com mulheres paraenses, e apenas 25,5% deles casou-se com uma conterrânea” (CANCELA, 2008, p. 61), ou seja, cerca de 75% dos casamentos dos homens portugueses foram com mulheres paraenses.

Figura 40: Crianças brincam nas águas da Cidade Nova 2.



Fonte: arquivo da tese, 2017.

Figura 41: Adolescentes brincam no canal da Cidade Nova 2.



Fonte: arquivo da tese, 2018.

Esses dados contribuem para se pensar e discutir os reflexos da colonização portuguesa no Brasil e as relações de colonialidade que se estenderam ao longo do tempo, mesmo após o fim do regime colonialista. É possível também observar esses casamentos interraciais entre portugueses e paraenses, sendo as últimas com fenótipos, marcadamente, de traços indígenas e negros e que alguns autores chamam esse “casamento”, essa “mistura”, de miscigenação, o que é discutido por MOTTA-MAUÉS (1997), em sua tese doutoral, e que se coaduna com a discussão desta tese, no sentido de observar as relações de colonialidade – e também a “cultura da escravidão”, definida pela autora – que atravessam a nossa sociedade até os dias atuais, com destaque, aqui, para o atravessamento nos corpos femininos, o que estou chamando de uma “colonialidade de corpos”.

Na família de Fátima, as irmãs já estão todas casadas, mas, volta e meia estão pela casa da mãe, dona Clarice, seja passando temporadas ou mesmo a visitando, no dia-a-dia. Na casa, o vai-e-vem de pessoas é constante e ela está sempre cheia, com muita movimentação e barulho. Em julho de 2018, período de férias escolares no município, a irmã do meio, Cleide, de 17 anos, estava passando uns dias com a mãe. Moça alta, comprida, e bem magra, ela engravidou do namorado aos 15 anos e, desde então, mora com o pai de seu filho, Pedro, que naquele ano tinha 1 ano e 2 meses, mas Fátima lembra exatamente como foi:

Quando eu engravidei, a minha mãe não queria me entregar para o pai do meu filho, mas aí, na época, ela viajou para a casa de uns parentes, no interior, e a minha irmã conversou com ele (o então namorado) e me entregou. A partir daí eu comecei a morar com ele na casa dos pais dele e estou, aqui, até hoje.

Cleide parou os estudos, mas não faz referência a eles em seu cotidiano, não se refere a algum tipo de falta que sinta de não ter estudado, nenhuma queixa ouvi dela nesse sentido, nos momentos de convivência que tivemos. Ela sempre fala da vida que tem como algo “normal”, que faz parte do viver local. Mas, no dia em que gravamos uma entrevista, na sala da casa de sua mãe, ela foi interrompida pela irmã mais velha, Clara, de 21 anos, que se aproximou e contou como fez a dita “entrega” da irmã ao namorado:

Eu que entreguei ela pra ele. Eu conversei tudo com ele e falei como se fosse uma mãe. Eu disse pra ele cuidar bem dela e para ele não maltratar eles (a irmã e o sobrinho). É assim que os pais fazem quando entregam as suas filhas, recomendam que cuidem da mulher e do filho.

O ritual de negociação de “entrega” foi feito, diretamente, com o namorado de Cleide, na presença de uma vizinha, que ajudou Clara nesse “ritual”. O filho de Cleide, de 1 ano e meio, estava junto com ela passando também a temporada na casa, onde era comum vê-lo brincando no chão da sala e fazendo bastante barulho.

Ao todo, a mãe de Cleide tem três filhas: Clara, de 21 anos; ela (Cleide), de 17, e Fátima, de 16. Na casa de dona Clarice a única que está morando com ela é a mais velha. As histórias das três filhas repetem, praticamente, o mesmo roteiro de vida. Clara engravidou aos 16 e deu a luz a uma filha com deficiência, aos 17, que em 2020 estava com 6 anos e que possui pouca capacidade de mobilidade e independência.

Eu também fui entregue ao meu namorado. Quando eu engravidei a minha mãe me entregou pra ele, mas não deu muito certo. Só durou um ano porque ele não trabalhava e nós éramos sustentados pelos pais dele. Eu não aguntei mais e vim pra cá morar de novo com a minha mãe.

Ela chegou a trabalhar com venda de churrasco, mas acabou parando porque dona Clarice, que a ajudava a cuidar da filha, precisou viajar. A verdade é que, desde que se separou, a vida de Clara passou a ser muito voltada para os cuidados

com a filha. Ela é a pessoa que é mais facilmente encontrada na casa. Desde que terminou o casamento nunca mais teve nenhum outro relacionamento e evita falar desse assunto. Sempre que alguém fala sobre isso ela silencia, sempre com um olhar de certa resignação.

A caçula, Fátima, mora um pouco mais distante, mas ainda no bairro Cidade Nova 2, que é uma área extensa de expansão do município de Breves. O mototaxista Raimundo, com quem eu sempre circulei em Breves, em todas as temporadas em que estive lá, é tio de segundo grau de Fátima. Trata-se de um conversador, um homem que roda muito pela cidade e que conhece bastante a vida por lá, inclusive, a vida da sobrinha. Em um dado momento, quando me viu frequentando as casas de sua família, ele chegou a me dizer para ter cuidado com essa convivência porque Fátima seria casada com uma pessoa com envolvimento com drogas. Raimundo desenvolve estudos para ser pastor evangélico e já participa de celebrações de cultos. Homem de vida dedicada à fé, ele tem trabalhado na construção de um templo próximo a sua casa, que ainda está sendo erguido em madeira.

Religioso e com bastante escuta em sua família, Raimundo conta que já conversou com a mãe de Fátima sobre essa situação, mas ele diz que ela já tentou de tudo para pôr fim a relação, mas nada adiantou.

Fátima mora na casa dos sogros desde que engravidou e foi entregue a Jorge. Pela manhã, a rotina é constante e a mesma observada em todas as casas da comunidade. A adolescente lava as roupas da família, depois, coloca as roupas em uma bacia e as estende em um varal que fica amarrado ao muro da cerca de madeira, na frente da casa (Figuras 42 e 43) e segue para dar andamento no almoço, tarefa esta que é dividida com a sogra.

Conforme já referido, anteriormente, por Ana Maria, sua amiga de infância e de rua, Fátima engravidou aos 15 anos e, desde então, foi entregue ao pai de seu filho e passou a morar com ele, na casa dos sogros. A casa é construída em madeira, onde o casal mora, junto com outras oito pessoas da família do marido. Fátima parou os estudos no quinto ano do ensino fundamental e tem vivido para cuidar do filho e das coisas de casa e do marido:

(...) A minha vida de casada é normal. Eu fico em casa e ele (o marido) vai trabalhar. Tem vezes que ele vai para as festas só e eu fico em casa. Mas

tem vezes que nós vamos juntos e o neném fica com a mãe dele (...). Eu cuido das nossas coisas. Todo dia, cedinho, eu lavo as roupas do neném e estendo na casa da irmã dele bem ali (contou apontando para uma casa em frente a que ela mora) porque lá bate o sol pela manhã e a roupa seca mais rápido. Depois, eu lavo as roupas dele e as minhas e estendo aqui em casa mesmo.

A fala de Fátima dá a ver de maneira muito evidente o chamado papel sexual que é socialmente definido para homens e mulheres, cabendo ao primeiro o papel de provedor e à mulher, os serviços domésticos e cuidados com a casa e os filhos (ADICHIE, 2017) e que tem sido, fortemente, criticados pelos estudos feministas. Chimamanda, inclusive, defende que as crianças, independente de gênero sejam educadas para serem feministas, conforme já foi citado aqui.

Fátima teve uma vida de muitos conflitos na casa da mãe, em especial depois que a mãe casou com o segundo marido. Ela e o padrasto não tinham uma boa relação porque “eu brigava muito com a minha mãe, mas era mais por causa do meu padrasto porque eu nunca me dei bem com ele, e acho que é porque eu tinha ciúme dele ter ocupado o lugar do meu pai”.

Figura 42 Fátima estendendo roupas



Foto: Avelina Castro
Fonte: arquivo da tese, 2019.

Figura 43: Fátima nos afazeres domésticos de adolescente casada.



Fonte: arquivo da tese, 2019

Por conta das muitas brigas que tinha na casa da mãe, a adolescente fugia e ia para a rua brincar e passar as tardes nas casas das colegas. Só voltava no final do dia para a casa da mãe. E foi nesse cenário conturbado que uma vizinha convidou Fátima para morar com ela em Belém:

(...) Antes (de engravidar) a vizinha da minha mãe me convidou para ir morar com ela em Belém e a minha mãe deixou e eu fui. Eu não estudava lá, só trabalhava mesmo. Mas eu não morei muito tempo com ela porque eu não me acostumei a viver lá e voltei. Depois eu fui morar na casa do meu tio e lá eu conheci esse rapaz com quem estou morando. Namoramos um tempo e eu engravidei e vim logo morar, aqui, com ele.

Fátima nega que continue sofrendo agressões do marido. Ela diz que “foi só no início” e que “agora ele não faz mais isso”. Ela não gosta de falar do assunto, sempre desconversa quando alguém fala ou mesmo joga indireta para ela. Trata do assunto com um certo ar de “normalidade”. Já a mãe e os familiares demonstram sempre muita preocupação com a vida dela com o marido.

Dona Clarice sempre lembra que a menina já foi, brutalmente espancada, a ponto de já ter sido internada, em função dos fortes hematomas. “Na época ela teve que ficar vários dias morando aqui em casa, para eu ajudar a curar os ferimentos. Mas a Fátima sempre voltou a morar com o pai do filho dela, eu nunca consegui acabar com isso”.

Fátima admite que o marido bebe, mas sempre diz que ele “não usa outras coisas” e também nega que ele tenha envolvimento com o tráfico de drogas, como me contou o tio dela que é mototaxista. “Ele trabalha desembarcando madeira”. Ela diz que sabe que a vida deles “é de muita luta”, mas sonha em retomar os estudos:

(...) Eu quero voltar a estudar de novo. Eu já falei para a minha mãe que eu quero voltar para a escola para ver se eu consigo ser alguém na vida, agora, ver se eu consigo recuperar o que eu perdi. Eu quero ser professora, trabalhar e poder ter minhas coisas e dar o melhor que eu puder para o meu filho.

É possível observar que a fala de Fátima dá a ver, neste caso, uma contraposição entre o desejo dela de estudar para “ser alguém na vida” e a ideia de ‘normalidade da vida’, essa pensada, socialmente, em uma lógica de sequência em que os estudos são realizados antes da ‘vida de casada’.

4.5 – De geração em geração: histórias de circulação e de entrega

A história da vida de Fátima se parece muito com a de sua mãe, Clarice e a de sua tia Tereza, no que se refere a casarem bem jovens e terem tido gravidezes ditas “precoces”, além de todas as mulheres da sua família terem vivido experiências como “crias de família”. São histórias também de muita resistência e luta pela sobrevivência, conforme contam a mãe e a tia de Fátima.

Clarice tem 38 anos e revela que casou aos 13 porque tinha uma vida difícil, “de ficar na casa de um e de outro” e viu no casamento uma chance de “sair daquela situação”.

(...) Eu vivia uma vida pra lá e pra cá, numa casa hoje e noutra amanhã, aí eu conheci o pai dos meus filhos e achei melhor ficar com ele. E ele me aceitou e eu fiquei com ele 16 anos e tivemos cinco filhos, sendo que uma morreu 24 horas depois que nasceu lá no interior. Foi a minha primeira filha. Moramos muito tempo no interior, depois viemos pra Breves e depois de um tempo eu me separei dele e, dois anos depois, eu passei a morar com esse meu segundo marido com quem já estou há seis anos.

A mãe de Fátima conta que todas as suas três filhas se casaram “bem novinhas” como ela. Clarice nunca estudou na vida: “não sei nem assinar o nome”. Mas o que mais a preocupa é a vida da filha Fátima:

(...) Eu mandei ela para ir morar em Belém. Uma senhora cuidou muito bem dela lá. Ela foi pra morar com um casal de idosos para ajudá-los e para estudar. Ela tinha 14 anos. Foi morar para lá em setembro e quando foi em janeiro do outro ano ela já veio embora. A filha da idosa a trouxe. Aí meu irmão sempre chamava ela pra ir morar com ele. E quando foi no dia 6 de julho de 2017 ele pediu para ela ir para a casa dele e ela não voltou mais. Em agosto eu já soube que ela estava morando com esse rapaz. Eu ainda fui atrás dela, mas ela não quis voltar e eu pensei “eu vou sofrer só eu mesma”, calada, porque eu não posso fazer nada.

O relato de Maria das Dores deixa claro que ela não entregou a filha ao marido, assim que ela engravidara, como contou a amiga de sua filha, Ana Maria, de 16 anos, que estava grávida, na ocasião dessas entrevistas, em março de 2018. A “entrega” de Fátima ao então namorado, pai de seu filho, foi feita pelo tio da adolescente, sem o consentimento de Maria das Dores.

No entanto, a partir desse casamento – contra a sua vontade – a mãe começou a ouvir as histórias de agressões contra a sua filha. “Aí ele começou a judiar dela, malinar dela. Eu ainda fui para o conselho (tutelar), para a delegacia, mas eu não consegui nada”.

(...) Eu cuidei dela quando ele bateu nela. A sogra dela só fez deixar ela aqui, e depois de 20 dias que ela pariu, ela foi embora de novo, morar com ele. É muito difícil ela vir aqui, mas ela vem. O marido dela não fala comigo e eu sinto muito pela situação dela. Eu finjo muitos dias que eu tô feliz, mas é só por fora, por dentro eu tô destruída.

O desabafo da mãe é também explicado pelo fato de que, segundo ela, a filha mais velha também já sofreu no casamento até que não aguentou mais e se separou, “mas, no caso da minha filha mais velha, não teve agressão física, mas ele levou minha filha para o interior e ela ficou muito judiada, adoeceu”. A partir daí o casamento dela, segundo a mãe, não se sustentou mais.

A tia de Fátima, Maria da Consolação, de 47 anos, é a mais velha de sete filhos e foi a responsável por criar todos eles depois que a mãe morreu. Ela conta como foi a sua luta para conseguir manter os irmãos todos juntos:

(...) Quando a minha mãe morreu, eu faço um cálculo que eu tinha uns 10 anos, eu não tenho bem noção desse período exato, mas ela era separada do meu pai e o meu avô levou nós sete para Anapu e entrou em acordo de me dar para uma família que morava em Portel. E eu só fui saber que tinham me dado de vez quando um mês depois da morte de minha mãe, essa mulher que ia me criar, me levou para Belém e mandou cortar bem curto o meu cabelo, que era grande, e eu fiquei desesperada e chorei muito.

E eu fui para o banheiro chorar e ouvi ela contar que eu tinha sido dada para ela e que ela estava tirando meus documentos como filha dela.

Maria Consolação lembra que assim que ouviu a sua história sendo contada, planejou procurar algum parente de seu pai, em Portel, assim que chegasse lá, para que ela não tivesse que ficar morando com aquela família e longe de seus irmãos. “Eu desde sempre tive um amor muito grande pelos meus irmãos e me preocupava em poder ficar com eles”. E assim ela fez e o pai foi buscar todos os filhos para morarem com ele. Porém, após um ano morando com o pai, ele também faleceu. “A partir daí eu fiquei com os meus irmãos porque eu não aceitava dar os meus irmãos para ninguém”.

E, então, Maria da Consolação e seus seis irmãos iniciaram a saga de circulação, de casa em casa, de tios e parentes. “Só que a gente ficava por um tempo e aí eles (familiares) falavam que era muita despesa ficar com todos. Aí a gente seguia para outra casa”. E foi nesse momento que a tia de Fátima começou a pensar em se casar para poder ter a própria casa e manter os irmãos todos juntos morando com ela. E organizou a vida para que isso se concretizasse:

(...) Eu fiquei imaginando: eu tenho que arrumar um marido porque, assim, a minha família fica junta. E eu trabalhei com palmito, madeira, roça, fazendo tudo que um homem muitas vezes não faz, eu fazia. Eu tapava igarapé de noite, pescava, botava malhadeira, de toda maneira eu trabalhava com esse meu marido. Eu ia fazer 15 anos, mas eu fazia tudo isso pra família não falar que ele tava trabalhando sozinho pra sustentar uma mulher cheia de filhos porque eles não eram meus filhos, eram meus irmãos, mas moravam comigo.

Ela conta que quando arrumou esse marido, abriu logo o jogo que não se afastaria dos irmãos. “Eu falei logo pra ele que eu não queria que eles passassem por tudo que eu passei porque eu fui humilhada, apanhei e fui abusada sexualmente quando eu tinha 12 anos”. As violências e abusos sexuais ocorreram depois que o pai dela morreu e foram praticadas por parentes dentro das casas onde ela morou. As irmãs também relataram a ela que sofreram violências, como humilhações e agressões físicas, mas nenhuma (além de Maria da Consolação) relatou abuso sexual. Porém, ela avalia como as histórias, em geral, se repetiram entre as mulheres da sua família até os dias atuais, como ocorrera com a Fátima:

(...) Nós passamos por muitas coisas difíceis. Essa minha irmã (Clarice, mãe de Fátima) com 13 anos fugiu pra ficar com o marido. Porque filho de

pobre no interior não estuda, não tinha televisão nesse tempo, não tinha ninguém para orientar. E nós não estudamos, não tinha ninguém para orientar o que era certo e o que era errado, a gente ficava observando para aprender como fazia as coisas. Aí ela casou e ele fez quatro filhos nela e hoje a Fátima fez um papel pior que ela fez e quem sofre somos nós, a família dela.

Maria da Consolação avalia também que só casou aos 14 anos por causa da situação financeira. “Nas casas de nossos parentes nós trabalhávamos muito para produzir e ter nossa comida e ainda cuidava das casas deles, mas mesmo assim, eu queria sair daquela situação”. A vida dela e dos irmãos como “crias” é narrada como algo que ela não deseja a ninguém. “A gente só vestia roupa que era o resto dos outros, só calçava sapatos que eram o resto dos outros, a gente vivia uma vida que eu não desejo para o meu pior inimigo”.

A tia de Fátima ressalta em sua fala que recebeu várias propostas para morar em casas de famílias abastadas, como “cria de família”, convivendo com pessoas bacanas, sérias, mas nunca aceitava porque sempre pensou nos irmãos, na família. “Eu não tinha coragem de largar os meus irmãos”. E, por isso, ficou com o marido dela e foi cuidando dos irmãos até eles irem arrumando suas famílias e empregos. Maria da Consolação tem cinco filhos, sendo quatro mulheres e um homem e também já tem um neto. “E, hoje, graças a Deus eu tenho a minha casa, que não é de alvenaria, mas é minha, a gente tem algumas coisinhas e o meu marido trabalha no carro de mão, mas graças a Deus, nem eu e nem os meus irmãos, viramos bandidos e nem nos prostituímos”.

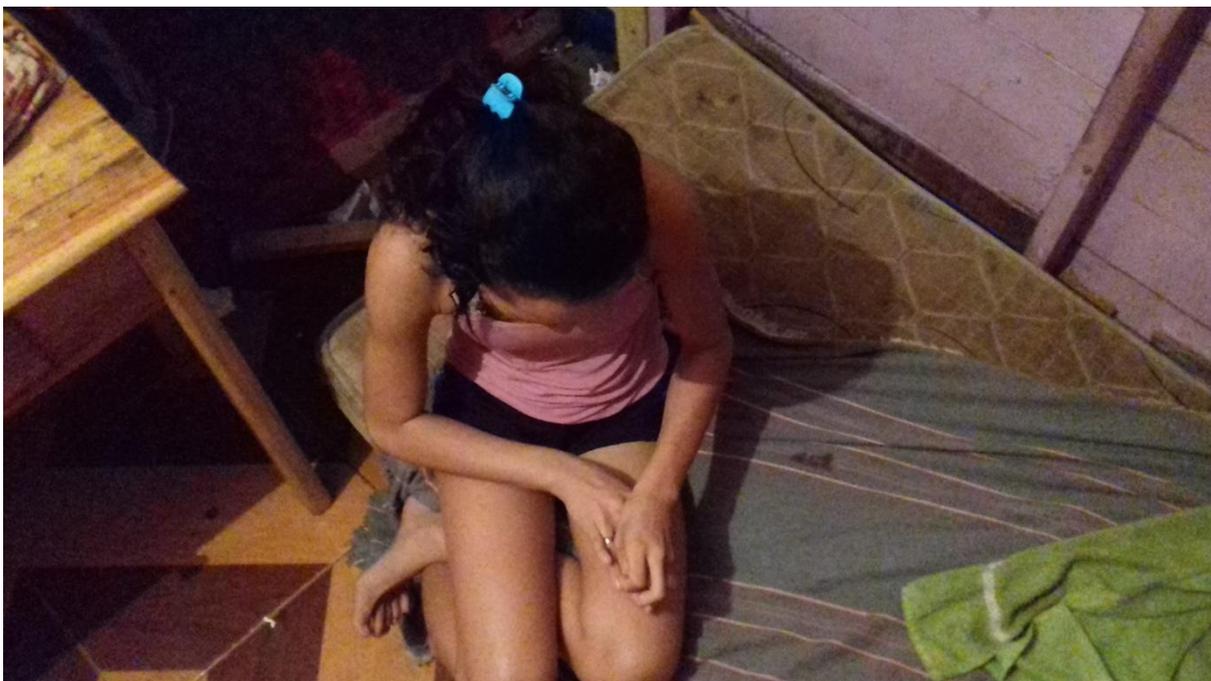
Para a tia, Fátima tem feito um “papel pior” na família porque ela teve oportunidades, tanto na casa em que ela morou, em Belém, com um casal de idosos, que cuidavam bem dela, quanto junto da família. “Na nossa família todo mundo recebe a Fátima, todos a aceitam e a querem, muito diferente da gente, que ninguém queria ficar com a gente porque nós éramos cinco”. Maria da Consolação conta que ela e os irmãos sofreram muitas humilhações e violências, mas que nenhum nunca se envolveu com pessoas criminosas ou de caráter duvidoso. “Eu não posso afirmar que o marido dela (da Fátima) é bandido porque eu nunca vi, mas eu sei que ele usa drogas porque todos na família dele usam e ele também não gosta de trabalhar e é comum encontrar ele jogado no chão, com as moscas em cima dele”, acrescenta a tia. “Eu realmente não sei o que vai ser da Fátima. Eu acho que esse homem vai encher ela de filhos e eu nem sei o que vai ser dela daqui a

alguns dias com tanta agressão que ele faz com ela”, conclui a tia, desabafando a sua preocupação com a sobrinha e revelando a desconfiança de que a adolescente seja ameaçada pelo marido, caso se separe dele.

No bairro Cidade Nova 2, histórias como essas são bastante comuns, como já mostrei, anteriormente. A adolescente, que aqui chamarei de Jaqueline, foi morar com o namorado aos 12 anos (Figura 44), com quem vive, assim, casada, como se considera no local. Pequenininha, com o corpo franzino e rosto e corpo de criança, ela fugiu de casa por duas vezes até que seu pai a entregou para o namorado, mesmo ela não estando grávida, conforme ela mesma conta.

A casa em que Jaqueline mora com o marido e a família dele fica bem próxima a um canal e é de madeira, como quase a totalidade das casas do bairro Cidade Nova 2, onde não há água encanada fornecida pela companhia estadual e nem saneamento básico. A sogra dela passa as tardes sentada em uma “cadeira de macarrão” de balanço (material plástico, como se fosse uma linha, em formato cilíndrico, que tece o encosto e o acento, com amarrações em uma estrutura de ferro). Muito receptiva, a sogra dela adora conversar e demonstra sempre muito carinho por Jaqueline, com quem diz se identificar quando tinha a sua idade.

Figura 44: Jaqueline constitui casamento após várias fugas.



Fonte: Arquivo da tese, 2017.

Abro um parêntese para informar que me refiro à Jaqueline como “menina” porque com 12 anos, ela está naquela idade limiar (pelo Estatuto da Criança e do Adolescente) entre a infância e a adolescência. Sinto um certo desconforto em chamá-la de adolescente, muito em função da sua forma física se parecer muito, ainda, com a ideia que se tem de criança e que, na classe média mais intelectualizada e urbanizada se convencionou, nos últimos tempos, a classificar como “pré-adolescente”.

No entanto, antes de entrar, propriamente, na história de vida e no casamento de Jaqueline, destaco que em minhas vivências, observações e entrevistas não ouvi de nenhum dos interlocutores a referência ao termo “adolescente”, categoria reconhecida de forma, relativamente recente (ARIÈS). As meninas entrevistadas, as quais os familiares se reportam, são chamadas pelos seus nomes e, em alguns casos, referidas como “meninas”, em frases, como “Essa menina teve oportunidades”, “Essa menina engravidou com X anos”.

Mas, voltando à Jaqueline, ela é muito tímida e não gosta muito de falar, principalmente sobre a sua vida. É sempre muito calada, pouco interage com as pessoas da casa. Quando fala de seu casamento ela chega a dizer que já tem 14 anos, quando na verdade tem 12. O mototaxista Raimundo diz ter uma explicação para a “mentira” de Jaqueline sobre a sua idade: “Essas meninas mentem a idade porque sabem um pouco da lei e sabem que relações sexuais com menores de 14 anos é considerado estupro”. Em seguida, ele tenta explicar um pouco mais o motivo da tal mentira: “elas mentem para proteger os namorados e maridos, com medo de que eles sejam presos ou punidos de alguma forma”.

Jaqueline nasceu “no interior” ou “nos rios”, como falam, sinonimamente, em Breves, e é de uma família de seis irmãos, sendo três deles “por parte de mãe” e os outros três “por parte de pai”. Quando foi entrevistada por mim, a menina estava há dois meses morando com o marido, para quem ela foi “entregue” pelo pai. “Eu morava no interior, mas depois eu vim morar em um quarto alugado, com a minha mãe e meus dois irmãos por parte de mãe”. E foi nesse momento que ela conheceu o seu marido, um adolescente de 15 anos, com quem começou a namorar e para quem seu pai a entregou pouco depois do início do namoro, conforme ela mesma conta:

(...) A minha mãe não queria que eu namorasse com ele, porque ele ainda era menor de idade igual eu. Mas ele foi lá com o meu pai e o meu pai disse que ia me entregar. E se ele trabalhar, e me ajudar e me der de vestir, calçar e beber, ele me entregava pra ele. E graças a Deus nós estamos levando a vida.

Jaqueline enfatiza que queria casar porque na casa da mãe “era muita briga com o padrasto” e que foi essa situação que a levou ao casamento. “Aí o meu pai chamou o meu marido e a minha sogra para conversar e depois de muito conversarem, ele (o pai) me entregou pra ele (marido)”. A menina conta que não sabe dizer, ao certo, o teor da conversa porque estava para a casa da avó quando houve a reunião entre as duas famílias. “O meu pai estava respondendo por mim porque eu sou menor de idade e a mãe dele estava respondendo por ele”.

Após a conversa, que se deu na casa do pai de Jacqueline, ela chegou ao local e o pai indagou tanto dela quanto do seu, então namorado, se ambos queriam casar. “Nós dois dissemos que sim e o meu pai me entregou”. Assim, observa-se nessa fala de Jacqueline uma certa ‘formalidade’ existente no ritual de entrega da menina, o que não é feito sem uma conversa muito bem acertada, com reflexões e recomendações, além da pergunta “se é vontade dos parceiros se casarem”, pergunta essa que é feita também, de forma semelhante, nas cerimônias de casamento civil e religiosa. A recém-casada declara que está feliz e planeja um futuro de esposa com devoção evangélica: “eu tô feliz porque eu vou entrar pra igreja e servir, primeiramente, a Deus”.

Depois que ocorreu a união, a menina conta que muita gente se aproxima dela para dar conselhos para ela não engravidar e não ter filhos logo. Ela tem seguido à risca essas orientações porque não quer filho ainda. Todos os meses ela vai ao posto de saúde para pegar sua cartela de anticoncepcional.

Jaqueline faz o quinto ano do ensino fundamental em uma escola pública próxima à casa onde está morando, mas revela que não sabe ler muito bem e diz que sonha, para o futuro, ter o que considera uma boa vida de casada:

(...) Eu quero levar o meu casamento pra frente e ter a minha casa própria. Meu sonho é esse. Eu quero arranjar um trabalho de babá ou de cuidar de casa, porque os meus dois empregos (possíveis), hoje, são só esses, mas quando eu completar meus 15 anos eu quero encontrar um emprego mais forte pra comprar comida e ajudar ele (o marido).

A declaração de Jacqueline sobre o futuro e sobre como se deu a sua “entrega” do pai para o marido mostra como esse tipo de relação é vista com uma

visível “normalidade”, como se já fizesse parte do “roteiro de vida” das meninas breveses e marajoaras. O ato de entrega das meninas que estão vivenciando seus namoros, que aparece não só nas narrativas de Jacqueline, mas também nas de Fátima (e seus familiares) é contada “em verso e prosa” por vários moradores de Breves, alguns deles entrevistados para este trabalho e outros apenas escutados e observados.

No entanto, é preciso dizer que esta prática não é recente. O antropólogo norte-americano Charles Wagley, autor de um “clássico” da literatura antropológica sobre a Amazônia, ao fazer um estudo numa comunidade amazônica, no final dos anos 40, do século XX, culturalmente formada por indígenas, negros e europeus, e contar sobre as peculiaridades presentes no período colonial brasileiro, fala sobre uma espécie de “institucionalização” daquilo que poderia ser pensado nos termos deste estudo como a “entrega” das mulheres dessas comunidades aos portugueses.

Existia uma política intencional que incentivava a miscigenação entre os europeus e nativos. Oferecia-se aos colonizadores portugueses do sexo masculino estímulos especiais na forma de concessões de terra, implementos de graça, isenção de impostos e até cargos políticos, caso se casassem com mulheres nativas (WAGLEY, 1988, p. 59).

A informação trazida por Wagley, que desenvolveu sua pesquisa, na década de 1940, na cidade de Gurupá, no Marajó, revela a “institucionalização” pelo colonizador português dessa prática que, no final das contas, significava sim um ato de “entrega” oficial do reino português a seus colonos – o ato de “entregar mulheres aos homens” por meio do oferecimento de benefícios financeiros e posse de propriedade, entre outros, como se fossem uma espécie de “dote”, ofertados em nome das mulheres nativas ao colonizador. Esse fato vai ao encontro de uma reflexão e análise que estou fazendo nesta tese em relação à prática de casamentos ditos “precoces” entre adolescentes, em Breves, assim como em todo o Arquipélago do Marajó.

Além disso, Wagley, ao pesquisar em Itá/Gurupá, que ele mesmo diz representar toda a cultura da região amazônica, destaca aspectos importantes da colonização, cujos reflexos continuam sendo observados na contemporaneidade, no Marajó:

No Vale Amazônico, com seu ambiente típico de chuvas e florestas e seu magnífico sistema entrelaçado de vias fluviais, mais do que em qualquer região prevaleceu a herança indígena do Brasil. E Itá, como em outras comunidades do Amazonas, as influências indígenas são facilmente visíveis, na maneira de viver das pessoas, na sua alimentação, nas suas crenças populares e em sua religião. Além do mais, uma grande parte da população de Itá desce de índios (WAGLEY, 1988, p. 54).

A análise de Wagley destaca também a participação na formação cultural do Brasil de negros e europeus. Porém, o autor ressalta que a influência indígena nos costumes, em especial na Amazônia, e até mesmo nos traços de rostos e de corpo dos amazônidas é visível e muito forte. O autor destaca que “os traços indígenas que ainda sobrevivem na cultura regional amazônica são principalmente herdados das tribos indígenas de língua tupi”.

Refiro estas observações de Wagley, porque em Breves, assim como em toda a região do Marajó, isso também se faz visível, inclusive no fenótipo dos moradores, que assim como muitos indígenas da região, hoje, também possuem traços físicos de negros, de forma “misturada”. O município e a região marajoara, como já referimos, anteriormente, teve sua colonização marcada pela presença – e escravização – de indígenas e negros. Os reflexos dessa colonização, segundo as observações e análises desta tese, se estendem até os dias atuais, não só nos aspectos econômicos e políticos, como também através das relações de colonialidade, em diversas vivências do cotidiano, com destaque especial para as das adolescentes marajoaras, cujos corpos são colocados como que em disponibilidade para dinâmicas de “circulação” e “entrega”, como ocorre no caso das “crias de família” e dos casamentos entre adolescentes breveses, conforme registro e análise nesta tese.

5 - “Circulação” e “Entrega”: tecendo algumas (finais) observações

A tarefa da feminista decolonial inicia-se com ela vendo a diferença colonial e enfaticamente resistindo ao seu próprio hábito epistemológico de apagá-la.

María Lugones⁵²

Ter saído das páginas dos jornais impressos paraenses, analisadas por ocasião do mestrado, e ter procurado me inserir na cidade – em parte dela – de Breves, no Marajó, para observar, tanto quanto me foi possível, e analisar as vivências de adolescentes, ligadas à sua sexualidade – para além da imagem midiática e estigmatizada do município como um lugar apenas de exploração sexual de crianças e adolescentes nas balsas, nas beiras dos rios, as, assim chamadas, “balseiras” – me permitiu enxergar outras dinâmicas da vida cotidiana e familiar local, nas quais as adolescentes estão inseridas, como é o caso do regime de “circulação” e “entrega”. Seja quando elas são entregues para morar com outras famílias, para serem “criadas” (nos dois sentidos do termo) e “estudarem”, seja quando a entrega é para seus namorados ou para a família deles, para, assim se tornarem ‘casadas’ e constituírem suas famílias – ambas objeto de pesquisa desta tese. Ressalto que todas as análises que fiz neste trabalho, e as considerações que faço agora são resultado das imersões que fiz, entre os anos de 2016 e 2020 a partir do recorte definido e que, portanto, não podem ser vistas como “absolutas”, mas como resultado dos dados de observações e interações feitas nos períodos passados em Breves, com o objetivo de ajudar a compreender melhor tais dinâmicas vivenciadas naquele município marajoara.

Sobre esse lugar, que chamo, no contexto antropológico – e carinhosamente – de “minha ilha”, observei nos períodos que tive de convivência, ao longo de quatro anos, uma espécie de relação de colonialidade entre o município de Breves e Belém. Tal análise toma como referência a mesma linha de raciocínio que a socióloga Violeta Loureiro (2019) utiliza para falar da colonialidade existente entre a Amazônia e o restante do país – em especial a região Sul-Sudeste. A autora destaca que isso se dá, não só na esfera econômica – reforçada por programas e ações

⁵² Socióloga, feminista e ativista argentina, radicada nos Estados Unidos, cunhou o conceito de feminismo decolonial, que contribui com as reflexões deste estudo.

governamentais, de forma estrutural, com investimentos mais reduzidos para a região amazônica, deixando-a numa situação de dependência do mercado sul e sudestino brasileiro – mas, também, em outras dimensões, como social e cultural, que colocam a Amazônia, historicamente, em uma condição de região “atrasada” e em uma situação de subordinação, sendo o “Outro” na relação com os grandes centros do país. Nesse sentido, dinâmicas semelhantes foram observadas na relação entre Belém e Breves, podendo também estender o olhar da análise sobre essa questão para todo o Marajó.

Para compreender melhor esta análise, é importante lembrar que o Marajó é a região paraense – e brasileira – onde estão os piores índices do PIB *per capita*, dados esses que tornam possível evidenciar a falta de investimentos, ações e projetos governamentais efetivos, que sejam capazes de melhorar a distribuição de renda e a qualidade de vida da região. Outro dado que também foi observado e registrado durante o trabalho de campo e que evidencia esse quadro de carência, é a falta de rede de fornecimento de água para a população, pois, em Breves, vários bairros não possuem água encanada nas casas e o fornecimento é feito por carros-pipas da prefeitura, disponibilizados para minimizar a situação.

Belém está para Breves – e o Marajó – no lugar do “moderno”, onde há o fornecimento de produtos industriais e serviços qualificados na área da educação, saúde e lazer, entre outros bens e serviços buscados/almejados pelo povo marajoara. Já Breves encontra-se como “o outro” nesse polo, atuando no fornecimento de produtos naturais e matérias-primas regionais – assim como toda a região – além do “fornecimento” de pessoas para a capital, que são entregues, numa transação entre famílias, através de alguém que entrega e outro alguém que recebe, tal pessoa, todas elas quase exclusivamente mulheres nessa troca, ‘criando’, assim, a “cria de família”, conforme já foi observado em pesquisas sobre o tema (MAUÉS, 2004, 2006, 2007, 2009 e 2012) e CASTRO (2014).

Os dados da pesquisa me dão a ver que a ideia de uma vida melhor, com mais oportunidades e acessos à mais bens e serviços tem Belém como cenário. A visão de uma “melhoria de vida” foi expressada, várias vezes, pelas adolescentes com as quais convivi, conversei e as quais entrevistei, que almejam morar na capital para fazer um curso superior não são fornecido no município e região marajoara. Além disso, tanto meninas, quanto meninos, expressaram o desejo de morar em

Belém para também terem acesso à mais opções de lazer e, conseqüentemente, melhor qualidade de vida.

Por outro lado, as adolescentes que tiveram suas vivências observadas e analisadas – e os adolescentes entrevistados – também expressaram muito amor por Breves, embora esse amor não diminua o desejo/vontade delas e deles de querer morar em Belém e “melhorar de vida”. Esse desejo resulta da falta de investimento e oportunidade que se tem em Breves. Fosse diferente, talvez essa lógica se rompesse, mas a premissa da lógica colonial e a manutenção dessa diferença. Durante as interações e entrevistas, algumas das meninas, que foram entregues para famílias da capital, na condição de “crias de família” revelaram não ter conseguido aguentar a saudade da família e se adaptar à vida na capital. No entanto, o convívio mais de perto com elas me possibilitou a percepção de que essa saudade da família e essa falta de costume com a vida na capital, se deu muito em função da condição de vida como “cria”, por conta de uma rotina de trabalho muito exaustiva, associada à uma ausência de relações de afetividade. No entanto, o sonho/desejo de ter uma vida melhor permanece, frequentemente, associado à ideia delas de morar na capital para estudar, se formar em um curso superior e conseguir bons empregos e uma vida com mais acessos à oportunidades, o que não seria possível morando num município marajoara.

Os dados deste estudo me possibilitaram ver também a existência de uma interrelação entre os conceitos de “Cultura da escravidão” da antropóloga brasileira Maria Angelica Motta-Maués (1997) – que, segundo essa autora, em comunicação pessoal, não foi proposto como um conceito – e de “Colonialidade”, introduzido pelo sociólogo peruano Aníbal Quijano, no final dos anos 1980 e início dos anos 1990, pois ambos fazem referência à reverberação, aos reflexos, por assim dizer, da colonização, da forma de colonização que permanece nas práticas políticas, econômicas, sociais e culturais do estado moderno – e também nas mentes, nas ideias – e que atravessam o tempo e se atualizam nas sociedades de países colonizados, como o Brasil (e neste caso, como diz a autora, de passado escravista), mesmo após o fim do sistema colonial e daquele regime. Há, portanto, uma atualização discursiva e de prática, permanentemente, cotidianamente, desde as coisas mais simples, como falas e expressões, que reforçam uma dominação/exploração por meio das relações raciais ou racializadas. Uma estrutura

que mantém e reforça sua dominação, a partir da subalternidade imposta de negros pelos brancos, sendo os primeiros colocados em posição de inferioridade.

Outrossim, para além da interrelação entre os dois conceitos, pensados por volta do mesmo período, no final do século XX, no Brasil e no Peru – e também discutido por autores de vários países latinos – mas sem ter havido, naquele momento, um diálogo teórico entre os autores citados, é possível perceber o olhar atento de ambos em seus estudos para os reflexos da colonização até os dias atuais, em especial no que diz respeito à questão racial, ao racismo, como um elemento fundante, estruturante, de dominação no sistema capitalista, no Estado moderno, pós sistema colonial.

Com base nos dois estudos, ao pensar sobre o Marajó, é possível observar que sua colonização foi marcada pela escravização de pessoas negras e indígenas durante o processo, violento como sempre, com reflexos e marcas que podem ser pensados e considerados nos dias atuais. Exemplo disso é que, na dinâmica das “crias de família”, quase a totalidade das adolescentes observadas e entrevistadas são negras. O povo marajoara, aliás, como já referido antes, neste estudo, possui um fenótipo expressivo do resultado dessa colonização, cujos reflexos podem ser observados na existência de uma certa relação de colonialidade de Breves com relação a Belém, não só no campo da economia e da política, mas também de gênero e de corpos, conforme já mencionado, anteriormente.

De forma analítica, os levantamentos deste estudo me possibilitam apreender, tomando como base os conceitos de “cultura da escravidão” e “colonialidade” – um atravessamento dos mesmos na questão do “fornecimento de pessoas” de Breves – e demais municípios do Marajó – para Belém. Os levantamentos de campo permitiram observar que esse “fornecimento de pessoas” citado, anteriormente, se dá a partir da circulação e da “entrega” das adolescentes em eventos “generificados”, ou seja, uma dinâmica que possui uma injunção de gênero, uma vez que as pessoas fornecidas são, geralmente, do gênero feminino. São as meninas que são entregues para outras famílias, tanto nas vivências de circulação e “entrega” de “crias de família” quanto nas de circulação e entrega para os casamentos, ambas analisadas nesta tese.

Importante destacar também que, ao analisar essas entregas generificadas, foi possível perceber que, nessas dinâmicas, são sempre os corpos femininos que

estão à disposição para serem pensados/colocados em circulação para servir o outro. Além de observar uma relação de “colonialidade de gênero” (LUGONES, 2008) é possível perceber uma espécie de regulação, objetificação e controle social dos corpos femininos, que estariam sendo retirados da esfera íntima, individual, privada, para passar para a esfera pública, disponível no meio social para circulação e entrega, o que me possibilitou pensar a construção do conceito de “colonialidade de corpos”. Isso sem contar que, várias pesquisas científicas, citadas nesta tese, apontam para o uso desses corpos, em vivências de “crias de família”, também em situações de abuso sexual (MOTTA-MAUÉS 2004, 2006, 2007, 2009 e 2012) e CASTRO (2014). Em meu trabalho de campo, observações e entrevistas, uma das interlocutoras revelou ter sido abusada sexualmente durante a sua infância e adolescência, quando circulou “de casa em casa”, como cria. Lembrando que nos dois casos essas “entregas” de corpos femininos possibilitam uma movimentação também econômica, pois as meninas – e famílias – apostam/almejam com essa circulação uma “melhoria de vida” financeira, além do fato de que ao circularem para outras famílias deixam de dar despesas na sua família de origem.

Em relação à essa questão do abuso sexual e outras formas de violência, este estudo aponta uma preocupação das famílias, em especial das mães, em relação às adolescentes que são objeto dessas “entregas”. Várias observações e falas, algumas delas gravadas em entrevistas e transcritas aqui, revelam essa forte preocupação das mães, que fazem várias recomendações às filhas e aos maridos e familiares deste, no momento ritual de negociação das entregas. Essas recomendações evidenciam, além do medo de algum tipo de violência, um cuidado dessas famílias com as meninas.

Além disso, como já referido neste estudo, Breves tem um “estigma” em relação à sua imagem, pela mesma estar associada ao fato de o município ser um local – embora não só ele – onde existe uma rede de exploração sexual de adolescentes, em embarcações, nas beiras de rios, evento que ficou conhecido, midiaticamente, e reconhecido pelos moradores como o caso das “meninas balseiras” ou das “balseiras”, incidindo como um marcador de estigma nos corpos das meninas, vítimas dessa rede. Nesse sentido, observei desde que pisei naquele município marajoara pela primeira vez, uma atitude dos moradores em refutar essa imagem, recusar esse marcador, com atitudes até mesmo de evitar e não falar sobre

o assunto, e quando aceitar falar do mesmo, ressaltar que o município é bem mais que isso. A partir desse cenário, penso que existe a possibilidade de inferir que as recomendações das famílias (em especial as mães) e o cuidado destas se deve a um enfrentamento/resistência a essa prática, que tem tido um trabalho de combate, muito fortemente feito pelo bispo emérito da Prelazia do Marajó, D. Luiz Azcona, que é bastante reconhecido lá – e em todo o Marajó – pelo trabalho que desenvolve em relação a esta questão.

Os dados apresentados neste estudo sugerem também uma reflexão acerca dos casamentos, que como foi observado e analisado, em sua maioria, são constituídos com mulheres ainda na fase da adolescência, o que tem sido nomeado por alguns setores sociais, incluindo o midiático, como “casamentos precoces” ou “casamentos infantis”. No entanto, é importante destacar que durante todos os períodos de convivência, observação e de interlocução no campo, nunca ouvi tais nomeações. Conforme já informado nesta tese, até mesmo a referência ao termo “adolescente” não apareceu, pois mães, avós, tias, professoras e moradores, em geral, se referiam a elas pelos seus próprios nomes – o que era mais comum – ou pelo termo “meninas”, esse último usado mais como uma forma de generalização ou de uma certa “negligência” em referir o nome, e não no sentido de “infantilização” das mesmas.

Os casamentos entre pessoas dessa faixa etária – compreendida entre os 12 anos e os 18 anos incompletos – é visto e tratado por elas e pelo grupo social como um casamento, sem nenhum complemento de nomeação e sem levar em consideração a questão da idade. De todas as entrevistadas, apenas a Irmã Malu e uma representante da Pastoral da Família fizeram referência à questão da idade e revelaram preocupação com esse elemento etário. Mesmo assim, tal referência se deu, ressaltando a pouca experiência de vida, mas principalmente, a incompletude de estudos e falta de uma formação profissional, que lhes garanta melhores condições de vida para elas e a família que se forma.

O destaque, aqui, feito sobre essa questão não é no sentido de “normalizar” esse tipo de evento, nem tampouco de julgá-lo, mas de mostrar que esses eventos relacionam-se à dinâmicas afetivo-sexuais complexas, que possuem um contexto próprio e peculiar do município – e região – que como já mencionado, anteriormente, possui relações de colonialidade que atravessam várias dimensões da vida,

incluindo os corpos das adolescentes, que são colocados em situações de “entrega”, mas que, por outro lado, também revelam, de um lado, desejos e, de outro, práticas de resistência por parte delas, que enfrentam e, por vezes, rompem as relações quando se percebem em situações de opressão. Portanto, o esforço feito, aqui, é no sentido de buscar compreender como esses eventos são vividos, pensados e reconhecidos por elas.

Sobre a questão dos estudos, mencionados, anteriormente, por conta da interrupção que ocorre, muitas das vezes, após as duas vivências de circulação e “entrega”, os dados mostram que há uma grande valorização e consciência da importância da educação e da formação profissional pelas adolescentes, por suas famílias e pelo grupo pesquisado. Os “estudos”, como se diz, são pensados por elas como um investimento em um futuro melhor, com maiores oportunidades financeiras e de vida, mas também são vistos como um elemento fundamental para a conquista de uma “independência” e “liberdade”, que são coisas bastante referidas e almejadas pela maioria das adolescentes – e orientadas pelas mães e famílias em geral –, no sentido de que elas estudem para não dependerem de “homem nenhum” e de ninguém nessa vida.

Outro ponto sobre essa questão, que ficou também evidenciado nos estudos feitos é que existe também um reconhecimento de que Breves – e Marajó – é um local que possui pouca oferta de condições, no sentido da oferta limitada de cursos de formação superior. E não só disso: o município possui carência também de políticas públicas, não só de educação, mas também de saúde, saneamento básico e lazer, sendo este último destacado, amplamente, como um problema para os adolescentes e jovens que só tem como opções de diversão festas e bares.

Ainda sobre a questão da educação, a observação e interação com os moradores, em geral, e em especial com as interlocutoras, permite perceber um anseio também por educação sexual – e de gênero – nas escolas e uma orientação mais adequada para que as ‘meninas’ (e os meninos também) tenham mais informações e de forma qualificada, antes de suas vivências de sexualidade. Um dado que exemplifica bem a consideração da importância desse ensino/orientação é que algumas das interlocutoras disseram ter adquirido maior conhecimento sobre os

seus direitos e sobre como enfrentar as opressões de gênero, por meio dos estudos, a partir de seus professores e da vivência escolar⁵³.

Por fim, destaco que, como mulher, mãe e feminista, entre outros múltiplos papéis sociais que desempenho, vejo com um certo otimismo as falas, pensamentos, sonhos, posturas e condutas de resistência das adolescentes ao enfrentarem as opressões que sofrem no cotidiano, em suas experiências de vida, que não são casos isolados, pois estão presentes, de forma estrutural, na sociedade como um todo, uma vez que o sistema capitalista moderno impõe a sua lógica de dominação, não só na dinâmica da luta de classes, mas também de forma generificada e racializada.

Assim sendo, observar essas adolescentes e jovens – mulheres, nas suas diversas fases da vida – enfrentando e resistindo às opressões e, também, pensando formas de conquistar independência, autonomia e liberdade, mesmo em uma região com várias carências estruturais de políticas públicas, me enche de esperanças de que temos “uma luz no fim do túnel”, no sentido de observar um avanço, por menor que seja, na ampliação do conhecimento sobre os direitos humanos das mulheres e sobre o feminismo, o que me leva a dizer, indagar, recorrendo a um jargão da luta do movimento de mulheres ao redor do mundo: o futuro é feminista(?).

⁵³ Destaco, aqui, que esse anseio, em especial, tem sido bastante atacado pelo governo do Presidente eleito em 2018, que adota políticas de total exclusão da educação sexual e de gênero nas escolas, com o projeto intitulado “Escola sem Partido”, de combate ao que chama de “ideologia de gênero”, a qual estaria “destruindo as famílias brasileiras”, conforme já referido, anteriormente, nesta tese.

Referências bibliográficas

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **Sejamos todos feministas**. Companhia das Letras: São Paulo, 2017.

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **Para educar crianças feministas: um manifesto**. Companhia das Letras: São Paulo, 2017.

ARAÚJO,

ALMADA, Paulo Daniel Souza. **A infância desvalida: menores do Pará entre a Lei do Ventre Livre e a abolição**. Monografia de conclusão do Curso de História. UFPA, Belém, 1987.

AMARAL GONÇALVES, Telma. **Falando de amor: discursos sobre o amor e práticas amorosas na contemporaneidade**. Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA), Belém, 2011.

AMORAS, Maria. **“No Abacatal (também), uma Flor”**: um estudo antropológico sobre a relação entre criança e trabalho. Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA), Belém, 2014.

AMORAS, Maria. **A criança, a infância e a família em Abacatal: como se faz uma pessoa trabalhadora/tornar-se um abacataense?** In: 29ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 03 e 06 de agosto de 2014, Natal/RN.

ARAÚJO, Maria de Fátima. **Amor, casamento e sexualidade: velhas e novas configurações**. Unesp: São Paulo, 2002.

ARIÈS, Philippe. **História social da criança e da família**. Rio de Janeiro: LTC, 2011.

AZEVEDO, Alexandre Maurício Fonseca de. **Crianças Especiais na Ilha do Marajó: uma abordagem antropológica**. Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA), Belém, 2014.

BALLESTRIN, Luciana. **América Latina e o giro decolonial**. In: Revista Brasileira de Ciência Política, nº11. Brasília, maio - agosto de 2013, pp. 89-117.

BARRAGÁN, LANG, CHÁVEZ e SANTILLANA. **Pensar a partir do feminismo**. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de. Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2020.

BEAUVOIR, Simone de. **O segundo sexo: fatos e mitos**. 3.ed. Tradução de Sérgio Milliet. Nova Fronteira, Rio de Janeiro, 2016.

BEAUVOIR, Simone de. **O segundo sexo: a experiência vivida**. 3.ed. Tradução de Sérgio Milliet. Nova Fronteira, Rio de Janeiro, 2016.

BELÉM (PA). **Relatório da CPI da Pedofilia da Assembleia Legislativa do Estado do Pará - Alepa sobre os crimes de pedofilia**. Belém - PA, 2010.

BRAGA, Theodoro. **O município de Breves (1738-1910)**: monografia organizada com o estudo feito sobre documentos oficiais e obras vulgarizadas por Theodoro Braga. Belém: Livraria Gillet de Torres & Comp.

BRANDÃO, Elaine Reis. **Gravidez na adolescência: um balanço bibliográfico in O aprendizado da sexualidade: reprodução e trajetórias sociais de jovens brasileiros**. HEILBORN et al. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2006.

BRITO, Rosaly de Seixas. **Diferentes, desiguais e conectados: (?) Vivências juvenis, representações midiáticas e negociação de sentidos na cena metropolitana**. Tese (Doutorado). (Sociologia, área de concentração Antropologia) – Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, 2014.

BUTLER, Judith P. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CALDEIRA, T. P. do R. **A presença do autor e a pós-modernidade em Antropologia**, *Novos Estudos*, nº 21, 1998. CASTRO, Celso (org.). **Cultura e personalidade**. Textos de Margaret Mead, Ruth Benedict e Edward Sapir. Rio de Janeiro: Zaar, 2015. Adolescência em Samoa (p. 17-65).

CASTRO, Avelina Oliveira de. **Crias do abuso na Amazônia: os (ab)usos discursivos da imprensa paraense na cobertura de casos de violência sexual contra crianças e adolescentes**. Dissertação (Mestrado em Comunicação) – Universidade Federal do Pará, Instituto de Letras e Comunicação, Programa de Pós-Graduação Comunicação, Cultura e Amazônia, 2014.

CASTRO, Edna Maria Ramos de. **Amazônia na encruzilhada: saque colonial e lutas de resistência**. In: CASTRO, Edna Maria Ramos de (org.) **Territórios em transformação na Amazônia - saberes, rupturas e resistências**. Belém: NAEA, 2017.

CASTRO, Edna Maria Ramos de (Org). **Pensamento crítico latino-americano**. Annablume: São Paulo, 2019.

COHN, Clarice. **Antropologia da Criança**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005. p. 7-36.

COHN, Clarice. **Concepções de infância e infâncias: Um estado da arte da antropologia da criança no Brasil** in RIBEIRO; SCHUCH; FONSECA (Org.).

Infâncias e crianças: Saberes, tecnologias e práticas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

DA MATTA, Roberto. **O ofício do etnólogo ou como ter anthropological blues** in NUNES, Edson Oliveira (org.). A aventura sociológica, Rio de Janeiro: Zahar.

DANTAS, L. M. S. . **"Pais" ou "Patrões"? Um estudo sobre "crias de família" na Amazônia.** In: VIII Reunión de Antropología del Mercosur, 2009, Buenos Aires. Publicações VIII Reunión de Antropología del Mercosur, 2009.

DANTAS, L. M. S. **Criando parentesco? Um estudo sobre o “apadrinhamento afetivo” em Porto Alegre/RS.** 2011. 146 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2011.

DANTAS, L. M. S. **"Madrinha é parente? Reflexões Antropológicas sobre o Apadrinhamento em diferentes configurações.** IX REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DO MERCOSUL (Encontro). 2011.

DAVIS, Angela. **A liberdade é uma luta constante.** São Paulo: Boitempo, 2018.

DEL PRIORE, Mary. **Ao Sul do Corpo:** condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil colônia. Editora Unesp: São Paulo, 2009.

DIAS, Letícia Otero. **O feminismo decolonial de María Lugones.** In: Encontro de ensino, pesquisa e extensão, 8. Universidade estadual do Mato Grosso do Sul-UEMS, 2014, p.1-16.

DIAZ-BENÍTEZ, Maria Elvira. **Muros e pontes no horizonte da prática feminista:** uma reflexão. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de. Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2020.

DUTRA, Manuel José Sena. **A natureza da TV:** uma leitura dos discursos da mídia sobre a Amazônia, biodiversidade, povos da floresta... Belém: NAEA/UFPA, 2005.

ESCOBAR, Arturo. **O lugar da natureza e a natureza do lugar:** globalização ou pós-desenvolvimento? In: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005.

FERRÃO, Euzalina da Silva. **Vaqueiros, compadres, criadores de gado e transformações nos campos do Marajó:** relações sociais em mudança. Tese – Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, 2016.

FERREIRA, Lucélia Leite. **Entre o rio e o asfalto:** o cotidiano de jovens da Ilha de Cotijuba, Belém-Pará. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Pará,

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, 2017.

FONSECA, Claudia. **Caminhos da adoção**. São Paulo: Cortez editora, 1995. 152p.

FONSECA, Claudia. **Da circulação de crianças à adoção internacional**: questões de pertencimento e posse. In: Cadernos Pagu (26), janeiro-junho de 2006: pp.11-43.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 7ª ed, 2005.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

FOUCAULT, Michel. **A história da sexualidade**: A vontade de saber. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

FOUCAULT, Michel. **A microfísica do poder**. São Paulo: Graal, 2012.

FRANCO, Mariana C.P. **Os Milton**: cem anos de história familiar nos seringais. Rio Branco: EDUFAC, 2008.

GAY, Peter. **Guerras do prazer – A experiência burguesa**: da rainha Vitória a Freud. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

GEERTZ, Clifford. **O saber local**: novos ensaios em antropologia interpretativa. Petrópolis: Vozes, 1997.

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

GEERTZ, Clifford. **Obras e vidas**: o antropólogo como autor. 3ª edição. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2006.

GIDDENS, Anthony. **A transformação da intimidade**: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas. São Paulo: Unesp, 2003.

GREGOLIN, Maria do Rosário Valencise. **Discurso, História e a Produção de Identidades na Mídia**. In: FONSECA-SILVA, Maria da Conceição (Org.), POSSENTI, Sírio (Org.). **Mídia e Rede de Memória**. Vitória da Conquista: Edições Uesb, 2007.

GREGOLIN, Maria do Rosário Valencise (Org.); BARONAS, Roberto (Org.). **Análise do discurso**: as materialidades do sentido. São Carlos: Claraluz, 2003.

GREGOLIN, Maria do Rosário Valencise (Org.). **Discurso e mídia**: a cultura do espetáculo. São Carlos: Claraluz, 2003.

GUEDES, Leonildo Nazareno do Amaral. **“Balseiras” na imensidão fluvial**: uma Etnografia sobre relações comerciais e amorosas pelo Rio Tajapuru (Marajó das florestas-PA). Reunião de Antropologia do Norte e Nordeste – REA, ABANNE: 2015.

Disponível em:
<http://www.evento.ufal.br/anaisreaabanne/gts_download/Leonildo%20Nazareno%20Do%20Amaral%20Guedes%20-%201020444%20-%203688%20-%20corrigido.pdf>. Acesso em: 20/05/18.

GUERRERO ARIAS, Patricio. **Corazonar el sentido de las epistemologías dominantes desde las sabidurías insurgentes, para construir sentidos otros de la existência** (Primeira parte) Calle14: revista de investigación en el campo del arte, vol. 4, núm. 5, julio-diciembre, 2010, pp. 80-94. Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Bogotá, Colombia.

HEILBORN, Maria Luiza. **Fazendo gênero?** A Antropologia da mulher no Brasil in COSTA, Albertina e BRUSCHINI, Cristina (orgs.). **Uma questão de gênero**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1992.

HOLLANDA, Heloisa Buarque de (Org). **Pensamento Feminista Hoje: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

HOOKS, bell. **E eu não sou uma mulher?** Mulheres negras e feminismo. Rio de Janeiro. Rosa dos tempos: 2020.

JURANDIR, Dalcídio. **Chove nos campos de cachoeira**. Belém: Cejup, 1991.

JURANDIR, Dalcídio. **Marajó**. Belém: Cejup, 1992.

LAGO, Syane de Paula. **Namoro pra casar, namoro pra escolher com quem casar**. Dissertação de mestrado. DEAN/UFPA: Belém, 2002.

LEÃO, Dione do Socorro de Souza. **O porto em narrativas: experiências de trabalhadores, moradores e frequentadores da área portuária em Breves-PA (1940-1980)**. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, 2014.

LEÃO, Dione do Socorro Souza. **Revivendo nossa história: um estudo sobre os bairros de Breves – Marajó – PA**. Breves: Semed, 2009.

LEITE, Ilka B. **Antropologia da viagem: escravos e libertos em Minas Gerais no séc. XIX**. Belo Horizonte: UFMG, 1996.

LÈVI-STRAUSS, Claude. **Tristes Trópicos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

LHOMOND, Brigitte. **Sexualidade e juventude na França**, In: HEILBORN, Maria Luiza (org.). **Sexualidade: o olhar das ciências sociais**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.

LOUREIRO, R. Violeta. **Amazônia: da dependência a uma nova situação colonial.** In: CASTRO, Edna (Org). **Pensamento crítico latino-americano: reflexões sobre políticas e fronteiras.** São Paulo: Annablume: 2019.

LOYOLA, Maria Andréa (Org.). **Sexo e sexualidade na Antropologia,** In: A sexualidade nas Ciências Humanas. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998.

LUGONES, Maria. **Rumo a um feminismo descolonial.** In: Revista Estudos Feministas. Florianópolis, 2014.

LUGONES, Maria. **Colonialidade e gênero.** In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de. **Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais.** Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2020.

MACHADO, Lia Zanotta. **Perspectivas em confronto: relações de gênero ou patriarcado contemporâneo?** 52ª Reunião Brasileira para o Progresso da Ciência. Anais. Brasília: 2000.

MALINOWSKI, Bronislaw. **A vida sexual dos selvagens do noroeste da Melanésia:** descrição etnográfica do namoro, do casamento e da vida de família entre os nativos das Ilhas Trobiand. Rio de Janeiro: F. Alves, 1983.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do pacífico ocidental:** um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné, Melanésia. 2ª edição. São Paulo: Abril Cultural, Coleção Os Pensadores, 1978.

MAUSS, Marcel. **Ensaio sobre a dádiva.** Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: MAUSS, Marcel. Sociologia e Antropologia. São Paulo: Cosac Nayf, 1998.

MAUSS, Marcel. **Três observações sobre a sociologia da infância** in Pro-Posições, Campinas: v. 21, n.3 (63), p. 237-244, set/dez. 2010.

MATOS, Marlise. **Reinvenções do vínculo amoroso:** Cultura e Identidade de gênero na modernidade tardia. Minas Gerais: UFMG, 2000.

MENESES, Adélia Bezerra de. **Vermelho, verde e amarelo: tudo era uma vez.** São Paulo: Estud. av., 2010.

MIGNOLO, Walter D. **Colonialidade:** o lado mais escuro da modernidade. In: Revista Brasileira de Ciências Sociais – Vol. 32 N° 94.

MORAES, Mônica Lizardo de. **Uma comunidade ribeirinha:** etnografia, cotidiano, marretagens e outras histórias na Amazônia Marajoara. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, 2011.

MOTTA-MAUÉS, Maria Angelica. **Trabalhadeiras e Camarados: Relações de gênero, simbolismo e ritualização numa comunidade amazônica.** Belém: UFPA, 1993.

MOTTA-MAUÉS, Maria Angelica. **Negro sobre Negro: a questão racial no pensamento das elites negras brasileiras.** Tese (doutorado). Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 1997.

MOTTA-MAUÉS, Maria Angelica. **Na casa da mãe/na casa do pai: anotações (de uma antropóloga & avó) em torno da circulação de crianças.** Trabalho apresentado na 24ª Reunião Brasileira de Antropologia, Olinda/PE, 2004a.

MOTTA-MAUÉS, Maria Angelica. **Na casa da mãe/ na casa do pai: anotações (de uma antropóloga & avó) em torno da circulação de crianças.** Revista de Antropologia (São Paulo), 2004b, vol. 47 (2), p. 427-452.

MOTTA-MAUÉS, Maria Angelica. **Crias, Criadas, Filhos de Criação: Filhos todos são? Adoção, afetividade e família na Amazônia.** In 25ª Reunião Brasileira de Antropologia (2). [CD-Rom]. Goiânia/GO, 2006.

MOTTA-MAUÉS, Maria Angelica. **Uma vez cria sempre cria (?): adoção, gênero e geração na Amazônia.** In 13º Ciso - Encontro de Ciências Sociais do Norte e Nordeste. [CD-Rom]. Maceió/AL, 2007.

MOTTA-MAUÉS, Maria Angelica. **Uma vez “Cria” sempre “Cria” (?): adoção, gênero e geração na Amazônia.** In LEITÃO, Wilma Marques e MAUÉS, R. H. Nortes Antropológicos: Trajetos, trajetórias. Belém: EDUFPA, 2009, p. 157-170.

MOTTA-MAUÉS, Maria Angelica; IGREJA, D. G. L. e DANTAS, L. M. S. **De casa em casa, de rua em rua...** Na cidade: Circulação de crianças. In 26ª Reunião Brasileira de Antropologia. [CD-Rom virtual]. Porto Seguro-BA, 2008.

MOTTA-MAUÉS, Maria Angélica. **Uma mãe leva a outra (?): práticas informais (mas nem tanto) de "circulação de crianças" na Amazônia.** In: MAUÉS, R. Heraldo (Org.); MACIEL, Maria Eunice (Org.). **Diálogos Antropológicos: diversidades, patrimônios, memórias.** 1ed. Belém: L&A Editora, 2012, v. 1, p. 285-315.

MOTTA-MAUÉS, Maria Angélica. **Uma mãe leva a outra (?): práticas informais (mas nem tanto) de "circulação de crianças" na Amazônia.** In: **Comunicação, Gênero e Trabalho Doméstico: das reiteraões coloniais à invenção de outros possíveis / Danila Gentil Rodriguez Cal, Rosaly de Seixas Brito (organizadoras) – Curitiba: CRV, 2020.**

PACHECO, Agenor Sarraf. **En el corazón de la Amazônia: identidades, saberes e religiosidades no regime das águas marajoaras.** 2009. Tese (Doutorado) - Programa de Pós-Graduação em História Social, Pontífca Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2009.

PACHECO Agenor Sarraf. **A conquista do ocidente marajoara: índios, portugueses e religiosos em reinvenções históricas.** In: SCHAAN D. P.; MARTINS C. P. (Orgs). Muito Além dos Campos: Arqueologia e história na Amazônia Marajoara. Belém: GKNORONHA, 2010a. p. 13-32.

PANTOJA, Ana Lídia Nauar. **Sendo mãe, sendo pai: sexualidade, reprodução e afetividade entre adolescentes de grupos populares em Belém.** Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Belém, 2007.

PARÁ. Assembleia Legislativa. **Comissão parlamentar de inquérito: que apurou práticas de violência sexual contra crianças e adolescentes no Pará.** Belém: [s. n.], 2010.

PARÁ. INSTITUTO DE DESENVOLVIMENTO ECONÔMICO, SOCIAL E AMBIENTAL DO PARÁ. SECRETARIA DE ESTADO DE PLANEJAMENTO, ORÇAMENTO E FINANÇAS. Mapa de Exclusão Social do Estado do Pará – 2012. Belém, PA: Idesp, 2013.

PEIRANO, Mariza. **O encontro etnográfico e o diálogo teórico.** Anuário Antropológico 85, Rio de Janeiro, 1986.

QUIJANO, Anibal. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina.** In: Lander, Edgardo (Org). A colonialidade do saber , Eurocentrismo e Ciências Sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO. 2005, pp. 227-278.

SALLES, Vicente. **O negro no Pará sobre o regime da escravidão.** Belém: IAP; Programa Raízes, 2005.

SARTI, A. Cynthia. **Contribuições da Antropologia para o estudo da família.** USP: São Paulo, 1992.

SARTI, A. Cynthia. **"Deixarás pai e mãe":** Notas sobre Lévi-Strauss e a família. In: Revista ANTHROPOLOGICAS, ano 9, volume 16(1): 31-52 (2005)

TODOROV, Tzvetan. **A viagem e a narrativa.** IN: As morais da história. Trad. Helena Ramos. Lisboa, Publicações Europa-América, Coleção Biblioteca Universitária 62, 1992.

WAGLEY, Charles. **Uma comunidade amazônica: estudo do homem nos trópicos.** São Paulo: Editora Itatiaia LTDS. Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

LINKS CONSULTADOS:

<http://www.fcp.pa.gov.br/2016-11-24-18-22-47/o-municipio-de-breves>

https://monografias.brasilecola.uol.com.br/historia/nos-ladrilhos-memoria-um-breve-estudo-sobre-ruas-breves.htm#capitulo_3

http://www.ipea.gov.br/agencia/images/stories/PDFs/livros/livros/160623_livro_funcao_socioambiental_cap05.pdf

<http://marajonamidia.blogspot.com/2012/02/breves.html>

<https://blogcidadedebreves.wordpress.com/2015/04/24/nossa-senhora-santana-de-breves-santa-padroeira-da-cidade/>

<https://www.facebook.com/OsSegredosDaAmazonia/photos/pcb.1042140635834629/1042139945834698/?type=3&theater>

<https://rl.art.br/arquivos/4768676.pdf?1404235881>

<http://www.ebah.com.br/content/ABAAAATOkAF/matriz-sant-ana-igreja-sociedade-no-marajo#>