

FÓRUM

# NAS ENTRANHAS DA NAÇÃO

## Algumas considerações sobre o cosmoerotismo amazônico



Bruno Rodrigo Carvalho Domingues

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

*Figura 1 - Cena do filme Iracema, Uma Transa Amazônica, de Jorge Bodanzky e Orlando Senna*



O filme *Iracema, Uma Transa Amazônica* (1976), de Jorge Bodanzky e Orlando Senna, de onde foi retirada a imagem acima, será o nosso fio condutor para compreender a dinâmica do erótico a partir dos projetos de nação que visavam a “integração” da Amazônia ao território e políticas nacionais. O filme retrata, pelas histórias de uma transa amazônica, o caso entre Tião Brasil Grande, um homem branco natural do Estado do Rio Grande do Sul, e Iracema (Irá), uma mulher paraense com fortes traços afroindígenas que saiu do interior do Estado para a capital por motivos não bem definidos na narrativa.

Na trama, Irá vive o universo de descobertas que a Belém urbana lhe permite dentro das condições sociais que lhe foram impostas: a pobreza, a desigualdade, a falta de vínculos familiares na capital e a descoberta da sexualidade. Ali, Irá percorre as ruas, becos, vielas, palafitas, passeia pelo Mercado Ver-o-Peso e se reconecta com saberes ancestrais para a sexualidade à medida em que, numa das cenas, conversa com as erveiras do tradicional mercado. Este universo da cosmologia paraense perdura ao longo da trajetória da personagem. É no Círio de Nossa Senhora de Nazaré, a padroeira dos paraenses, que Irá, dentre as profanidades deste grande carnaval devoto, como diria Isidoro Alves (1980), conhece Tião. Este homem gaúcho traz consigo fortes ideias de “progresso”, característicos dos anos de chumbo da Ditadura Militar brasileira, que implementou durante o governo do ditador-presidente Médici o plano de integração nacional visando “integrar para não entregar” as áreas remotas e tidas como lugares de “natureza bruta” do país. Com elas, vinham discursos de heroísmos de quem achava que as políticas de integração promovidas desde antes dos militares estaria a transformar essa “natureza bruta” em “cultura” (VELHO, 1976), discurso que ao cair no fazer social, mas não somente, soava como transformar “atraso” em “desenvolvimento”.

Irá e Tião rapidamente engatam um “lance”, e juntos caem na estrada. Logo Irá, a menina do interior que em passagens anteriores do filme divergia de sua amiga de uma das casas de prostituição pelas quais passou, por esta última considerar Belém atrasada e querer “correr mundo” em busca de “progresso”, boates, festas, fama, e sucesso nas revistas. Discordando profundamente de sua amiga, Irá dizia que “correr

mundo” tinha tudo para dar errado e que achava que ficar em Belém, ou no Pará, já era o suficiente. Parece que Irá mudaria de ideia justo ao conhecer o Tião “Brasil Grande”. Com ele, ela embarcaria na boleira de um caminhão onde o amante da trama transportava madeira ao longo da transamazônica, cruzando “atraso” e “progresso” em seu cotidiano.

Irá se apaixona por Tião, aquele homem branco que a racializa ao longo de todo o trajeto, e que em momentos anteriores da trama dizia que sua preferência é pelas gaúchas, “pois elas são as mais bonitas”<sup>1</sup>. O mesmo Tião que colara um encarte de Nossa Senhora de Nazaré em seu caminhão dizendo à Irá que “toda vez que hospedo uma dama no meu carro eu coloco um encarte, esse aqui é especial. Ê santinha boa! Até mulher trás pra gente” e que em seguida a abandona em um prostíbulo de beira de estrada, alegando problemas financeiros. Tião faz assim com que a personagem experimente tudo aquilo que ela mesma alertava à sua amiga sobre “correr mundo”: miséria, fome, prostituição, exploração, vícios, solidão, a vida dentre mundos rurais onde a grilagem, o trabalho escravo e tantos outros problemas ainda eram marcadamente presentes.

Gosto de começar pelo filme teuto-brasileiro pois considero que ele ilustra bem o que minhas próximas palavras almejam refletir: se, segundo Armando Dias Mendes (1974), é sabido que todos os projetos de desenvolvimento para a Amazônia antes da retomada da democracia consagravam, na verdade, a dominação construída ao longo de um processo colonial, é preciso nos questionarmos em que medida a consagração da dominação deixou feridas que ainda se abrem no que tange, por um lado, à compreensão das subjetividades, das formas de se relacionar, das economias do desejo e, por outro, como elas se espraiam sobre os sujeitos de modo a

---

\* Pesquisa financiada por Bolsa CAPES.

<sup>1</sup> Cabe lembrar que o imaginário nacional criado sobre os gaúchos se construiu a partir de estereótipos de branquitude advindos de uma história oficial local que marginaliza e invisibiliza as demais populações que construíram este estado, desde a traição de porongos (ver mais em: <https://www.geledes.org.br/lanceiros-negros/> acesso em 28 de junho de 2020). Por outro lado, a história do Rio Grande do Sul enaltece a população constituída sobretudo pelos imigrantes bem quistos à composição da nação: brancos europeus, que foram fortemente incentivados à ocupação das terras devolutas do Estado. Ainda hoje há por parte da branquitude gaúcha um forte sentimento de pertencimento europeu, o que por vezes frisa as dicotomias entre as regiões brasileiras e as relações de poder que as circundam (DOMINGUES, GONTIJO, *no prelo*, 2020).

produzir normas que precisam ser cumpridas, atravessadas por um ideal de “progresso” que “precisa” chegar.

Ora, o que é a Amazônia senão esta grande geografia imaginária como as de Edward Said (2001) cujas as imagens de representação datam dos navegantes, tendo sido criadas a partir de um contexto de dominação e contribuído para aquele processo que Armando Dias Mendes (1974) e Neide Gondim (2007) chamaram de “Invenção da Amazônia”? Essa imaginação é eivada do que Romero Ximenes Ponte (2000) chamou de “hipérboles” que se moldam ao seu “pretexto” - a dominação. Portanto, interessa-me refletir sobre os efeitos dessas hipórbolas no fazer cotidiano de hoje, mas também ao longo do curso da história.

Em outras palavras, e retornando ao Filme, venho me perguntando: quais relações teriam sido tecidas pela protagonista caso seu destino não tivesse sido “correr mundo”? Mas também me pergunto sobre as tantas lacunas que o destino de “correr mundo” nos deixou na trama. Pergunto-me ainda: como teria sido caso “correr mundo” tivesse dado certo e Irá tivesse finalmente chegado nas terras do “progresso”? Digo, estamos falando de sujeitos cujos corpos estão no fluxo do que a fome pelo progresso, as consagrações das dominações, determinaram, mas isso não os faz passivos, não necessariamente os assimila. Quero saber quais as agências são tecidas nas entranhas da nação ante os projetos de sua construção, e também ante os contextos de uma história não mais tão recente, como os imaginários coloniais. Interessa-me aqui investigar gênero e sexualidade no curso de uma situação colonial (LANDER, 2005) que também ganhou dinâmicas internas muito parecidas com as externas na relação norte-sul global, pois sustenta a sua manutenção.

Penso que é a partir destas perguntas e do reconhecimento de uma situação colonial local que se conecta com uma global que podemos (re)escrever as muitas histórias sobre a sexualidade na Amazônia, mas também aprofundar o universo de conhecimento sobre a região pelas vias da sexualidade, atentando para tramas de vidas que acontecem naquelas sociedades já tão conhecidas por outras vias, a partir de muitos autores amazônidas. É trazer para a discussão as possibilidades de um “*queer* caboclo”, como nos ensinaram Estevão Fernandes e Fabiano Gontijo (2016), é como Denise Ferreira da Silva (2019) nos sugere sobre a produção de um conhecimento que também se faz com o corpo para “destruir” a

Amazônia como a conhecemos e dar lugar a outras tantas, é ir além da representação a partir das praticidades de cotidianos pouco visibilizados. É, como diria Ernani Chaves (2011) ter uma “aproximação mais tátil e, portanto, mais amorosa e mais erótica, uma ‘transa-amazônica’”.

Ao longo da escrita deste texto, dei ênfase às passagens do filme em que os elementos de uma cosmologia amazônica entrelaçam a trama. Isso porque desde 2017 venho fazendo pesquisa com moradores da cidade de Abaetetuba, interior do Pará, sobre o uso de “feitiços” para o amor e para o sexo. Trata-se aqui de produtos comercializados em cabanas - casas de produtos religiosos espalhadas pela cidade - : óleos, perfumes, banhos, essências, velas em formato de animais, entidades ou outras formas, plantas, bichos, dentre outros produtos que comumente são chamados pelos médiuns - os responsáveis pelos preparados, pelas denominações de “patuá atrativo”, “feitiço”, “mironga”, etc. Os nomes dos produtos variam, mas comumente associam-se ao que se deseja com o uso, ou a partir de assimilações com características ditas *a priori* animais, como “chega-te-a-mim”, “pega-não-me-larga”, “cachorrinho”, “gira pensamento do homem”, “mil homens”, “mil mulheres”, “sexo do boto”, “sexo da bota” dentre tantos outros.

Para o uso, os clientes (como são chamados os usuários) procuram um médium, que consulta as cartas para verificar se as entidades que vão reger o feitiço estão de acordo com o prosseguimento e, em afirmativo, se segue com o preparo de um patuá atrativo. Não quero me ater às especificidades da questão, que não vem ao caso no momento, senão o necessário para situar o/a leitor/a: a esse ato de acessar ao cosmos, atrelado a um conjunto de crenças, normas, regulações sociais e tramas cotidianas dei o nome de *cosmoerotismo amazônico* (DOMINGUES, 2019), a fim de ressaltar o quanto parece haver um cosmos altamente erotizado no interior do grupo estudado e que participa dos impulsos eróticos humanos e da sua vida afetiva no geral, a partir de uma série de negociações entre as partes.

No contexto de minha pesquisa de mestrado, o cosmoerotismo amazônico tem possibilitado reflexões sobre cidades do interior, humanos e não humanos, afetos não hegemônicos, *self*, temporalidade amazônica, poder e tradição. Mas, inicialmente, eu parecia menos preocupado com o que de político minhas palavras poderiam ter. Mesmo que não intencionalmente, cada página de minha monografia era também política à medida em que as emoções *hostis* e *gentis*

analisadas no escrito eram elaboradas por pessoas que estão também à margem quando o assunto é a produção dos sentimentos: são vistos como incapazes e sofridos, quando para esses o sofrimento pode se dar de outra forma, ou fazer ou não feitiço pode nem vir a ser um dilema moral de amor (CHAVES; QUEIROZ, 2013), ou ainda o sofrimento pode ser curado com a vingança amorosa provocada pelos feitiços. Feitiço, naquele contexto, pode ser reparação do sofrimento de mulheres e bichas maltratadas por ausências de afetos duradouros, por traições, por ter amado em vão. Mas, inicialmente, eu estava mais interessado em entender as motivações por trás dos usos: como era feito, por quem, o que levou a fazer, o que se pensa sobre (há dilemas morais?), etc.

Finalmente, passei a refletir sobre o quanto esses usos podem ser performados de acordo com o tempo e espaço. Digo, um patuá atrativo é um objeto e, portanto, a materialidade de algo: ali dentro de um frasco com cheiros fortes existe um conjunto de crenças e um universo cósmico que foi semioticamente convertido, segundo João de Jesus Paes Loureiro (2007). Ou seja, o signo se adequa a uma nova função, podendo ter outra prática e outro significado, mas guardando ali as características de um signo anterior que se apresenta de outra forma, materialmente falando.

Por exemplo: os botos são animais considerados poderosos na Região Amazônica devido ao alto erotismo ao qual estão envoltos miticamente, visto que nas comunidades ribeirinhas da Amazônia nutrem o imaginário segundo o qual o boto se transforma em um bonito homem vestido de branco e sai das águas em busca de companhia para dançar e namorar nas festas das comunidades. Meses depois, a moça que dança com o boto e o namora aparece grávida e, sem reconhecimento do pai, o filho é conhecido na comunidade como o filho do boto. Ao olharmos para um pequeno frasco de “sexo da bota” e indagarmos sobre as motivações para o uso e para o animal escolhido ter sido o boto e a bota ao invés de outro animal qualquer, as respostas sempre eram “atrair parceiros” para a primeira. Isso se explicaria “devido ao erotismo do boto e/ou da bota, devido a sua vulva ser como a vulva das mulheres (cisgêneras), porém com maiores contrações. Ao se usar os produtos é como se o parceiro com quem se está transando sentisse como se aquele ato fosse único, vai querer para sempre”. Assim, o boto que nada pelas águas também é o que dança pelos bares, mas também é aquele que “empresta” a sua sedução.

Amadurecendo essas ideias, venho observando que desde a monografia, eu chamava atenção para as diferentes representações sobre os produtos, inclusive usando produções audiovisuais, ou com memes na internet, o que vem me sugerindo que um mesmo objeto vem performando diferentes práticas, políticas e sentidos de acordo com os contextos. Digo, tenho me interessado em saber em que medida os patuás atrativos vem, desde o século XIX, performando diversos indicadores/marcadores como: política, economia, raça, colonialismo, sexualidade, classe, gênero, etc. Amade M'charek (2014) vem sugerindo que os objetos podem ser dobrados, ou seja, encontram eixos no tempo e espaço que se repetem, fazendo com que o objeto se mantenha e, embora performe diferentes coisas, continue a conectar o objeto a uma história nos espaços e em tempos distintos. Venho me perguntando como os patuás vem ao longo do tempo performando: busca pela felicidade, desejo, vingança, trabalho etnicorracializado, denúncias de violências e violações, racismo, exotismo, tentativas de “integração” nacional e como, hoje, performa de diferentes formas na vida daqueles que fazem seus usos em uma cidade interiorana da Amazônia, mas com algumas performances em comum que perduram no tempo e se convertem em outras possibilidades. Não estou, contudo, em busca de uma história do patuá, visto que os objetos dobrados são políticos não devido “ao que” é colocado entre eles, mas pelo “como” (M'CHAREK 2014).

O que estou colocando em questão é: um mesmo objeto existe desde antes do século XIX (não conseguiria precisar a data de início do uso, e nem é meu objetivo, lembre-se: não queremos uma história do objeto), e muito embora os usos desses preparados sejam perpassados pela tradição e a oralidade, os objetos estão inseridos em contextos sociais, políticos, econômicos, que modificam na ação as práticas cotidianas, mas também são modificados por elas, como nos ensinou Marshall Sahlins (2003).

Retomando ao exemplo filmico, me pego assistindo na TV a Belém dos anos 1970, sendo pressionada pelo “progresso”. Deparo-me com Irá afogando-se na expressão da questão social. Lembro do início do filme: irá caminhando entre as erveiras do Ver-o-Peso e colhendo informações sobre ervas e patuás atrativos. Os mesmos patuás que desde 2017 me intrigam. Minha imaginação me leva para os anos 1970, e fico a me perguntar sobre qual contexto estamos falando? Viver os afetos

a partir dos patuás naquele momento pode ter similaridades, mas certamente tem profundas diferenças dos dias de hoje: viver a sexualidade ali estava inserido também em outra política, em outra agenda, em outras circulações econômicas, sociais e culturais.

Lembro de uma de minhas entrevistas em campo: Maria do Carmo<sup>2</sup> me disse que havia feito um feitiço para afastar o ex-marido, que por vezes ameaçava a sua vida. Quando eu a perguntei sobre como ela se sentia hoje em relação ao ocorrido, a resposta foi que naquele tempo não existia Lei Maria da Penha; ou se fazia isso, ou se padecia em meio às violências de gênero. Hoje, Maria do Carmo recomenda que primeiro se acesse a lei, mas reconhece que muitas mulheres ainda recorrem ao feitiço para o afastamento. Embora as violências de gênero não sejam uma prerrogativa dos tempos de Maria do Carmo, há atualmente formas de enfrentamento à violência inexistentes num tempo passado. Qual o impacto dessa mudança em termos de cotidiano, de prática, de marcadores sociais da diferença e de acesso à lei? Quais mulheres hoje acessam a justiça e quais acessam os patuás? Sob quais contextos estas mulheres se inserem no tempo-espaço-história? São algumas das perguntas que podemos nos fazer.

Respostas? Ainda não as tenho, mas os apontamentos que trago sugerem que compreender a diversidade sexual e de gênero brasileira exige também compreendê-la por dentro, em suas entranhas, nos detalhes pouco lembrados ou simplesmente ignorados pela história oficial, nas profundezas dos muitos projetos que tentaram consolidar uma identidade nacional, mas que ganharam corpos outros e outras dinâmicas no fazer social.

O recado que, me parece, temos tentado dar ao longo dos últimos anos, através de publicações e diferentes abordagens, é o de que as categorias sociais sobre Amazônia, tal como nos ensinaram os professores Estevão Fernandes e Fabiano Gontijo (2016), como “caboclos”, “ribeirinhos”, “amazônidas” ou “homem amazônico” (WAGLEY, 1974; MILLER, 1977; PARKER, 1985; MOTTA-MAUÉS 1989; LIMA-AYRES, 1999; HARRIS 1998; RODRIGUES, 2006) não existem de modo estático. Há formas e práticas outras de se relacionar no cotidiano que necessitam ser colocadas em debates na medida em que elas colocam outras experiências a serem debatidas e

---

<sup>2</sup> Nome fictício para resguardar a identidade da interlocutora. Entrevista realizada em Setembro de 2017.

comparadas a outros estudos, nos permitindo um panorama amplo sobre a diversidade sexual e de gênero, mas também por desessencializarem as categorias pensadas para a Amazônia.

### Referências Bibliográficas

- ALVES, Isidoro. 1980. *O carnaval devoto – um estudo sobre a festa de Nazaré, em Belém*. Petrópolis, Vozes.
- BODANZKY, Jorge; SENNA, Orlando. 1976. *Iracema Uma Transa Amazônica*. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=CQM9kaD00eQ> acesso em 22 de junho de 2020.
- CHAVES, Ernani. 2011. *Na estrada da vida: A transa-amazônica de Paula Sampaio*. Disponível em [http://www.revistacinetica.com.br/cep/ernani\\_chaves.htm](http://www.revistacinetica.com.br/cep/ernani_chaves.htm) Acesso em 22 de junho de 2020.
- CHAVES, Kelson O.; QUEIROZ, Marcos Alexandre S. 2013. “Dilemas morais de amor: Controle, conflitos e negociações em terreiros de umbanda”. *Dilemas: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social* 6(4): 603-624.
- DOMINGUES, Bruno Rodrigo Carvalho. 2019. *Entre Tradição, Desejo e Poder: Uma Amazônia cosmoerótica*. Monografia de Graduação em Ciências Sociais. Belém: UFPA.
- DOMINGUES, Bruno Rodrigo Carvalho; GONTIJO, Fabiano Souza. 2020, *no prelo*. “Como Assim, Cidade do Interior? Antropologia, Urbanidade e Interioridade no Brasil”. *Ilha - Revista de Antropologia*.
- FERNANDES, Estevão; GONTIJO, Fabiano. 2016. “Diversidade sexual e de gênero em novos descentramentos: um manifesto queer caboclo”. *Amazônica: Revista de Antropologia* 8(1): 14-22.
- FERREIRA DA SILVA, Denise. 2019. *A Dívida Impagável*. São Paulo, Oficina de Imaginação Política e Living Commons.
- GONDIM, Neide. 2007. *A invenção da Amazônia*. 2ª ed. Manaus: Valer.
- HARRIS, Mark. 1998. “What it Means to be a Caboclo: some critical notes on the construction of Amazonian caboclo society as an anthropological object”. *Critique of Anthropology* 18(1): 83-95.

- LIMA-AYRES, Deborah Magalhães. 1999. “A Construção Histórica da Categoria Caboclo. Sobre Estruturas e Representações Sociais no Meio Rural”. *Novos Cadernos NAEA* 2(2): 5-32.
- LANDER, Edgardo (Org.). 2005. *A Colonialidade do Saber*. Buenos Aires: CLACSO.
- LOUREIRO, João de Jesus Paes. 2007. *A conversão semiótica na arte e na cultura*. Edição trilingüe. Belém: EDUFPA.
- M’CHAREK, Amade. 2014. “Race, time and folded objects: the HeLa error”. *Theory, Culture and Society* 31(6): 29-56.
- MENDES, Armando Dias. 1974. *A Invenção da Amazônia*. Belém: Universidade Federal do Pará.
- MILLER, Darrel. 1977. “Itá em 1974: um epílogo”. In: Wagley, C. *Uma Comunidade Amazônica*. São Paulo: Editora Nacional, [2a edição].
- MOTTA-MAUÉS, Maria Angélica. 1989. “A Questão Étnica: índios, brancos, negros e caboclos”. In: *Estudos e Problemas Amazônicos*. Belém: Idesp/ Sedup. pp. 196-204.
- PARKER, Eugene. (Org.). 1985. *The Amazon Caboclo – Historical and Contemporary Perspectives*. Williamsburg: Studies in Third World Societies Publications.
- PONTE, Romero Ximenes. 2000. *Amazônia: a hipótese e o pretexto*. Belém. Dissertação de Mestrado – Universidade Federal do Pará, Programa de Pós- Graduação em Ciências Sociais.
- RODRIGUES, Carmem Izabel. 2006. “Caboclo na Amazônia: a identidade na diferença”. *Novos Cadernos NAEA* 9(1): 119-130.
- SAID, Edward. 2001. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras.
- SAHLINS, Marshall. 2003 [1985]. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- VELHO, Otávio Guilherme Alves. 1976. *Capitalismo autoritário e campesinato: Um estudo comparativo a partir da fronteira em movimento*. São Paulo: Difel.
- WAGLEY, Charles (org.). *Man in the Amazon*. Gainesville: University of Florida Press, 1974.