



5562 - Trabalho - 39ª Reunião Nacional da ANPED (2019)
GT23 - Gênero, Sexualidade e Educação

EDUCAÇÃO FEMININA E OS DEVIRES DA SEXUALIDADE EM ?ANTÔNIA CUDEFACHO?
Regiane Farias Neves - UFPA - Universidade Federal do Pará

EDUCAÇÃO FEMININA E OS DEVIRES DA SEXUALIDADE EM “ANTÔNIA CUDEFACHO”.

Resumo. O texto problematiza as construções discursivas acerca da sexualidade feminina, tomando por personagem-sujeito Antônia Cudéfacho, uma prostituta cametaense da década de 1950, inscrita e ficcionalizada na narrativa literária do escritor Salomão Larêdo. A movimentação teórica se faz pela arqueogenealogia Foucaultiana e pelos devires revolucionários da sexualidade tecidos com o campo feminista, pós-feminista e teoria queer com Butler, Beauvoir, Miskolci, Rago, Louro, Del Priore, Deleuze e Guattari, Preciado. O diálogo com os autores tensiona o território da cultura heteronormativa e potencializa os devires revolucionários e linhas de fuga de uma sexualidade feminina insurreta aos valores instituídos, capaz de tecer redes de solidariedades minoritárias em seus anseios por liberdade e de subverter os valores e os modos de educar o corpo (sobretudo o da mulher) para a submissão e o conformismo, potencializando devires e desobediências nas rotas de uma Educação com desejo e liberdade.

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

1. Entradas

A construção sociocultural e histórica da sexualidade envereda por muitas ambiguidades e antagonismos que perpassam desde a instauração de tabus e regimes regulatórios sobre o corpo e o sexo – geralmente acompanhados de interdições, atitudes de ódio e violência ao diferente – a processos de resistências e contestações à “cultura heteronormativa compulsória e falocêntrica”, como afirma Rago (2013), o que têm suscitado, nessa via, embates e mobilizações sociais por liberdade, direitos e cidadania das diferenças e minorias socialmente excluídas através dos tempos. Isto nos leva a problematizar, no âmbito deste estudo, os discursos sectários impregnados na sociedade cametaense, sobretudo da década de 1950, em torno das tramas da sexualidade de *Antônia Cudéfacho* – mulher prostituta que viveu em Cameté entre os anos de 1919 à década de 70/80 e que ensejou protagonismos ambíguos nos jogos de poder e nas insurreições minoritárias, ora usufruindo de certa popularidade e convívio social ora experimentando a marginalidade e o desprezo.

Instigadas por essa personagem-sujeito, indagamos: Como analisar as tramas da sexualidade que enredaram a narrativa literária e a história de vida de Antônia Cudéfacho? Que enunciados reverberam desses ocorridos e como eles ressoam no tempo atual? Que participação a educação e os valores morais da época desempenharam (e ainda desempenham) na construção discursiva da sexualidade feminina vista como desviante ou dissonante frente aos valores morais socialmente instituídos? Que perspectivas e desafios a história de vida de Antônia Cudéfacho impulsionam a (re)pensar uma educação para as relações de gênero e sexualidade? Como potencializar os devires revolucionários da sexualidade feminina nos giros de uma educação da diferença?

Tais inquietações nos levaram ao desafio de: problematizar, no âmbito literário, educacional e sociocultural, as narrativas de sexualidade construídas em torno da personagem-sujeito *Antônia Cudéfacho*; tensionar os valores morais que forjaram/forjam as tramas discursivas da sexualidade e as micropolíticas da diferença; descortinar as práticas subversivas ou insurretas, os devires revolucionários e as linhas de fuga da sexualidade feminina enquanto inscrições de uma Educação com desejo, liberdade e pluralidade da diferença.

O cruzamento analítico entre o ficcional e o real permitiu-nos tecer um recorte espaço-temporal na sociedade cametaense da década de 1950, interligando a narrativa literária aos relatos de treze colaboradores de variadas gerações e composições sociais que possuísem algum conhecimento/vivência pertinente à história de vida de Antônia Cudéfacho. Seguindo as pistas arqueogenealógicas foucaultianas conectadas aos estudos feministas, pós-feministas e teoria *Queer*, dialogamos com Foucault, Louro, Butler, Beauvoir, Rago, Miskolci, Del Priore, Deleuze e Guattari, Preciado. Por esses constructos, analisamos as produções discursivas da sexualidade, as tramas de poder e as micropolíticas que enredaram/enredam a prostituição, o corpo e a sexualidade feminina, movimentamo-nos entre zonas de normalização do sexo, dos devires da sexualidade feminina e linhas de fuga da prostituição para além da noção abjeta da terminologia negativa, ao pronunciar o nome Antônia **Cu-de-facho** em sentido insurreto, libertino, carnal.

2. A Educação feminina

Considerando as construções discursivas disciplinares acerca da educação feminina no decurso dos tempos, especialmente analisadas por Del Priore (2011), Rago (2008), observa-se que a mulher foi forjada sob as restrições do poder patriarcal, permaneceu assim durante muito tempo e, não obstante os avanços sociais decorrentes de movimentos de lutas coletivas, em certa medida, nos dias atuais ainda se encontra enredada às regulações desse poder. Segundo os estudos de Del Priore (2011), a mulher honesta devia abster-se do conhecimento sobre sexualidade, pois esta era uma forma de manter a sua índole moral não contestada. Não ter ou não demonstrar conhecimento sobre sexo ou sobre a “ars erótica” Foucault (2015) pressupunha zelo moral, honestidade e manutenção da virgindade, e reiterava o princípio de uma educação social e moral que visava a formação da mulher “sem estereótipo” (LARÊDO, 2006) e atuavam como moeda de troca eficaz para o bom funcionamento do “dispositivo da aliança”, conforme analisado por Foucault (2015).

Na contramão dessas práticas normativas é que as moças chegavam à Vila Japiim^[1]. “Antônia recebeu a menina em

prantos, apenas uma trouxa com alguma muda. Os pais a expulsaram de casa quando toparam Bonizza afagando um empregado do armazém”. (LARÉDO, 2006, p. 144). Seu Ares^[2] (colaborador) confirma que *“as meninas eram todas na faixa de 18 e 19 anos, bonitas, desvirginadas ou que tinha filho, mas não tinha menor de idade”*. (SEU ARES, novembro de 2017). Quantas moças foram expulsas de seus lares e condicionadas a um confinamento social em nome desse modelo de formação da mulher “sem estereótipo”? Podemos constatar que parecia comum a prática do abandono ou expulsão das meninas dos seus lares, como punição por alguma prática que ameaçasse romper o “dispositivo da aliança”, pois havia uma teia de poderes bem articulada que promovia o funcionamento dessas relações.

Cabe evidenciar o episódio inscrito em Larêdo (2006) que desenha o papel da mulher frente à vivência do dispositivo da aliança. Assim diz a narrativa: “Ele seguia satisfeito, leve quieto na proa da canoa, aliviado, o pai idem, já descera da casa, depois do filho e sumiam nas entreilhas, gente armazenada, comércio forte. No rosto, a mãe conhecia, nada falava e nem as filhas, mas, sentiam, presentiam, sabiam, percebiam” (LARÉDO, 2006, p. 114).

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

Ademais, aponta Del Priore (2011), a mulher devia sempre se manter pura, condição esta que se estendia ao casamento, assim como, exercer a função de reprodutora e cuidadora do lar e da família. O procedimento de produção dessa mulher “sem estereótipo” era forjado e ainda é, em certa medida, por meio da vigilância do corpo e da mente que levavam a cumprir determinados protocolos éticos e estéticos que atravessam os valores morais pela educação, pelas regras de convivência social. Essa mulher comum, normalizada do fragmento acima que espera o marido chegar da zona e nada diz a respeito, nem o contesta. O saber e o silêncio atuando por meio de uma trama familiar, o “dispositivo da aliança”.

Com isso, a manutenção do casamento preconizada pelo silêncio de muitas esposas a fim de manter a imagem social do casamento enquanto instituição. Isso pode indicar, muitas vezes, o silêncio do sujeito ao ser instigado a falar e a retornar a esse assunto hoje que deveria ser mantido em silêncio, pois constitui uma trama envolta no sofrimento causado pelo silenciamento das mulheres “sem estereótipos”.

Rago (2008) analisa que a educação feminina, de modo geral, esteve permeada por tabus e proibições. Muitas vezes, era uma educação diferenciada daquela ofertada ao gênero masculino. A educação da década de 50, 60 em Cametá^[3] não parecia muito diferente. Era bastante tradicional, sobretudo, no colégio religioso da localidade, uma das poucas escolas da época senão a única que oferecia o curso normalista regente, inicialmente, chamado de Grupo Escolar Dom Romualdo (GDR). A disciplina e a censura da mente e do corpo eram baseadas no rigor e no temor a Deus. Larêdo (2013) faz uma exposição de relatos dos discentes que estudaram nesta instituição. Há toda uma formação que leva ao silenciamento e que sucessivamente pressupõe um lugar de negação.

Segundo esses relatos, a educação moral dos corpos ocorria do seguinte modo: a turma era dividida ao meio, de um lado sentavam as meninas e do outro sentavam os meninos. O momento do intervalo também era condicionado à censura. Os meninos usufruíam os primeiros quinze minutos, em seguida, as meninas, de forma alternada para que não se misturassem nessa ocasião. Algumas das moças estudantes moravam no internato do colégio, o qual era descrito como “opressor com censura e medo”, muitas vezes, por “retirar a identidade das pessoas”, uma vez que eram vigiados de modo ferrenho e as transgressões às normas eram punidas severamente, o que levava algumas internas a pensar em suicídio.

Muitas das narrativas de memórias presentes no livro *Terra dos Romualdos: país dos maparás* demonstram o quanto a sexualidade era reprimida com aquele modelo de ensino, incitando um modelo de educação panóptica (ao modo como Foucault analisou os processos disciplinares instituídos por tal modelo disciplinar de vigilância). Inclusive, segundo consta no livro, o próprio prefeito da época Nelson Parijós fora contra a fundação de um colégio religioso católico na cidade, pois alegava que “as irmãs acabariam com a vida social – as moças não poderiam mais dançar na cidade e rechaçou a ideia” (LARÉDO, 2013, P. 234). Posteriormente, vieram outras escolas.

Hoje, a educação escolar, geralmente, não possui essa divisão entre os gêneros, é a mesma para ambos, até certo ponto. Dizemos até certo ponto, porque ainda vemos professores e outras pessoas de modo geral tolhendo o comportamento das meninas mais travessas e indisciplinadas ao dizerem que “estão parece machinhos”. As aulas de educação física nas escolas do município ainda acontecem separadamente em horários distintos para meninos e meninas, havendo uma separação de gênero. O colégio religioso continua atuando, ainda hoje, na formação educacional de muitas crianças e jovens do município, porém, alguns aspectos do conservadorismo e da tradição de outrora foram se remodelando, assim como nas demais escolas, famílias e ambientes sociais.

A demarcação entre os sexos, não se dava apenas pela demarcação espacial, mas também, diante de toda uma construção simbólica que atravessava a dualidade construída desse universo. As práticas simbólico-sociais fomentadas nos séculos XIX e XX eram também incisivas. Reportando-nos a épocas passadas, vestimentas e adereços como calças, ternos, gravatas e os cortes de cabelos curtos se configuravam em representações essencialmente masculinas, de acordo com Rago (2008), não sendo permitidas transgressões quanto a esses trajes por parte das mulheres.

A mulher quando ousava transpor esse marco masculinista, geralmente, era punida. O comportamento feminino era o alvo de intensa vigilância. Usar roupas curtas também a tornava passível de suspeitas. Em Cametá da década de 50, uma interlocutora de Larêdo afirma que “o maior cuidado que as meninas deviam ter era com o traje: não se podia usar saia curta, blusa de manga curta, decote e era terminantemente proibido usar calça comprida” (LARÉDO, 2013, p. 315).

O conhecimento sobre a sexualidade devia habitar no domínio do oculto e do promíscuo, devia ser negado publicamente, mantido apenas no reduto da intimidade. Os discursos vêm sendo forjados por coibições desde a infância. No contexto de cidades de menor porte como Cametá, ainda parece que muitos de nós somos constituídos para uma sexualidade reprimida e docilizada, permeada de tabus, disciplinada por múltiplos e incansáveis olhares, fonte inesgotável de olhares-discursos. Seu Duluca (colaborador) relata a sua participação em uma palestra que tratava de sexualidade. Segundo ele:

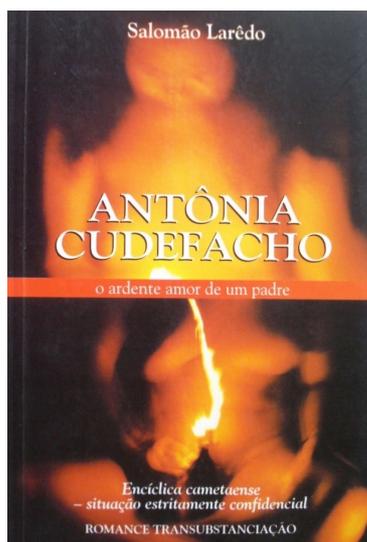
Tinha uma palestra de uma psicóloga cristã, muito hipócrita talvez ela, porque (ela dizia que) sexo se faz pra procriar. Então eu falei: então, faz 17 anos que eu não faço né. O meu filho mais criança tem 17. Então, eu falei: é pra procriar, mas o objetivo é dar prazer um ao outro. Aí a gente tava falando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

A palestra de que trata o relato acima fora promovida por uma instituição religiosa. Nesses contextos, é comum reproduzir o discurso do sexo relacionando-o à procriação numa tentativa de disciplinar a sociedade, neste caso, em especial, em se tratando de jovens, público-alvo da palestra. Na contramão desse discurso, o colaborador, por estar envolvido nas práticas religiosas em que a palestra ocorrera, subverte seu pensar para além do dogmatismo religioso. Mais adiante na conversa ele acrescenta “*eu tive três filhos, não quer dizer que eu fiz sexo três vezes com a minha mulher*” (DULUCA, março de 2017), especialmente esse relato nos leva a questionar os dogmatismos e tabus instituídos ao sexo, em que o desejo e o prazer se fazem interditados em favor da assepsia religiosa da procriação. Logo, é importante tensionarmos a constituição moral e social de um tempo passado e atual para nos colocarmos em condição de pensar sobre os modos de viver a sexualidade. Foucault (2014) nos desafia a “questionar nossa vontade de verdade; restituir ao discurso seu caráter de acontecimento; suspender, enfim, a soberania do significante” (p. 48).

3. Prostituição e Devir Revolucionário da Sexualidade Feminina

A narrativa literária *Antônia Cudefacho* (LARÊDO, 2006) é bastante provocadora no tocante à problematização dos padrões de moralidade historicamente estabelecidos, especialmente, no contexto da sociedade cametaense dos idos de 50 aos dias atuais. A obra transita por temáticas que envolvem o (des) pudor do sexo, adentra os limites íntimos da sexualidade, dando ao assunto uma “dimensão social” (LOURO, 2000).

Figura 1: Capa do Livro *Antônia Cudefacho*.



Fonte: Obra literária de Salomão Larêdo (2006)

Pela visualização da capa do livro empreendemos um esboço de análise: A capa é dividida em duas partes. A parte superior evidencia a figura de uma mulher despida em contemplação à luz. Remetendo-nos ao sagrado. A parte inferior mostra provavelmente a mesma mulher com o corpo despido segurando uma lâmparina recobrando a sua zona erógena. A lâmparina chameja labaredas que remetem ao ardor e à profanidade de uma sexualidade ardente de Antônia Cudefacho. Mas o que seria Cudefacho?

No âmbito da prostituição, é comum a abstração de termos de procedência *queer*, os quais denotam o exótico, a estranheza, o abjeto, sobretudo, quando se referem a expressões de cunho pejorativo usados para nomear, conceituar, caricaturar os sujeitos envolvidos neste campo. Tais nomeações excêntricas ou fetichizadas, muitas vezes, se fazem para (des)qualificar os sujeitos envolvidos. De tal modo acontece com Antônia CU-DE-FACHO, cujo trocadilho de seu apelido se faz por um termo pejorativo - “Cu”, etimologicamente, relativo a ânus, associado a outro termo - “facho” que designa “aquilo ou aquela que provoca sentimentos de paixão ou exaltação”. Assim, ao unir os dois termos “cu + facho”, arriscamos alguns significados para “Cudefacho”, que remetem à vida sexual ardente, ferosa, intensa, a mulher cujo “ardor sexual não cessa” de enlouquecer os parceiros.

Antônia Cudefacho carrega no nome o símbolo de “revolução contrassexual” de Preciado (2014), pois, se autodefine pelo Cu, parte do corpo considerada a mais abjeta e promíscua, alvo da regulação moral. O Cu é uma cavidade que remete a ambiguidade de uma zona erógena para alguns e de descarga de resíduos abjetos para outros. A proposta de Preciado dentro dessa perspectiva é promover a “ressexualização do ânus” e, com isso, integrar as zonas escusas do corpo dentro de uma abordagem político-erótica. Antônia, por meio do seu codinome-apelido “Cudefacho” traz à tona toda essa polissemia de significados que circundam a dimensão de uma sexualidade ardente e libidinosa vivida como prostituta.

Os colaboradores entrevistados justificam o “apelido” dado a Antônia Carvalho. Dona Ceci diz que “o apelido dela era Antônia Cudefacho porque ela era muito levada, péssima mesmo, ela bebia muito, mas o nome dela era Antônia Carvalho. Ela era filha adotiva dos Carvalhos”. Dona Bibi diz enfaticamente: “o nome dela era Antônia Cudefacho, por que ela era a puta mais arreitada daqui da cidade, ela andava com tudo esses homens”. Seu Kaká argumenta que “falavam Cudefacho pra ela porque quando ela bebia, ela ficava falando coisas. [...] eu calculo que falavam Antônia Cudefacho nesse sentido aí: não apagavam o fogo dela”. Em contrapartida, para Dona Chica “certa vez a mãe de Antônia deu-lhe uma pisa daquelas, aí quando ela tava contando pro pessoal na rua, ela disse: - mamãe me deu uma pisa que me deixou com o cu em facho. Daí o pessoal passou a chamar ela de Cudefacho por causa da pisa que ela pegou. (Dona Chica, janeiro de 2018).

Pelos depoimentos apresentados, tais definições faziam relação a algum aspecto da sua personalidade e ao modo de vivenciar a sexualidade. Entretanto, a nomenclatura “Cudefacho” proferida com o intuito de denegrir, assume outra vertente pelo *devir* como vetor transgressor para defini-la, para marcar sua distinção, sua sexualidade, o uso da liberdade, constituindo-se pela singularidade do modo Cudefacho de sentir e proporcionar prazer.

Antônia Cudefacho, assim como sinalizam as vertentes da teoria *queer*, e como ratifica Dona Ceci, gostava de ser reconhecida pelo seu nome transgressor, tanto nas relações que predispuham a sexualidade quanto nas demais formas

de interação social.

Miskolci (2015, p.33) nos lança um convite para “um olhar queer sobre a cultura” [mas também, diríamos, sobre a educação, de modo a pensar criticamente sobre essas normas e convenções que criamos em torno da sexualidade e que nos levam a práticas de violências que reforçam insultos muitas vezes justificados como “brincadeiras”. E a partir disso, proporcionar uma discussão da condição *queer* de “estranhar” os valores morais e a educação, com abertura aos sujeitos-outros e aos devires da sexualidade que circundam o nosso meio.

Exercitar a sensibilidade ética e estética de olhar o Outro com respeito e dignidade é condição necessária para tensionar as condutas de tolerâncias que presumem uma aceitação forçosamente supérflua, “tolerar é muito diferente de reconhecer o Outro, de valorizá-lo em sua diferença” (MISKOLCI, 2015, p. 50). O desafio consiste em olhar as diferentes sexualidades não como determinação biológica ou deformação, mas como o livre desejo do outro, as suas diferenças e peculiaridades. E, assim, pensar nas possibilidades de uma educação (escolar e social) para as relações de gênero e sexualidade construída com a diferença, pois, “quando você lida com o diferente, você também se transforma, se coloca em questão” (MISKOLCI, 2015, p. 15), e se torna mais sensível às causas-outras num movimento de proximidade na convivência e desejos de subversão.

Ao experimentarmos uma leitura analítica do nome da personagem e da narrativa literária *Antônia Cudefacho*, tecemos alguns questionamentos: Como forjamos nossas sexualidades? De que modo nos subjetivamos pelos discursos e valores de uma educação que vivenciamos? Pensar nessas questões leva-nos a discutir acerca da constituição de subjetividades que transitam por inúmeras imposições morais e sociais e pelo desejo de vivenciar liberdades ressonantes aos ecos de uma “Arte da existência” ao modo foucaultiano.

A narrativa literária *Antônia Cudefacho* enreda a história da relação amorosa entre Antônia Carvalho, conhecida como Antônia Cudefacho – uma mulher prostituta, construída sob a égide das contradições, das ambiguidades e de muitos devires –, e um sacerdote holandês – o padre Kok – este, que junto a outros jesuítas holandeses lançara-se em missões religiosas pela Amazônia, acabando por aportar às margens da Cameté da década de 50. Os dois apaixonam-se e mantêm uma relação amorosa.

Depois do último *dominus vobiscum* o padre voava pra boca ardente e sensual de Antônia que já lhe esperava no leito perfumado com flores de limoeiro, sua alma totalmente carnal embebia-se do que exalava de vinho dos lábios do padre que sorvera o cálice com frenesi, antes de distribuir a comunhão. Antônia peoara na arte da sedução ficava mais provocante para seu homem [...]. (LARÊDO, 2006, p. 109).

Tal relação provoca muitas interpretações no seio da sociedade. Ao conversarmos sobre a obra ficcional de Larêdo e realizarmos a leitura de alguns trechos, seu Duluca (colaborador), arrisca uma interpretação que nos leva a repensar a postura de uma “humanidade” do padre para além da sacralidade do sacerdócio, conforme a seguir:

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

Nosso interlocutor traz os sujeitos-personagens da narrativa literária a partir de uma descontinuidade para além do sagrado e do profano, enquanto o viver de uma humanidade plena de ambos. Assim, ele acrescenta: “*Eles se fundem e se confundem. Na cabeça dele já não existe nem o sagrado nem o profano, só existe o desejo. Talvez a noção de ambos supere a noção divisória do sagrado e profano*” (Sr. Duluca, maio de 2017).

Em muitas passagens da narrativa-base e reconstituídas por relatos dos interlocutores, Antônia é descrita como a excitante combinação da sensualidade da mulher da vida, ao misticismo amazônico, aliado ao sincretismo religioso que ela adotava. Era uma mulher de múltiplas facetas, uma bela mulher, de encher os olhos e a cama, de acordo com a descrição feita na obra de Salomão Larêdo: “Antônia era irresistível: lábios, curvas, carnes, os peitos, boca que atraíam os homens que ficavam incontroláveis” (LARÊDO, 2006, p. 84).

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

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

Salomão Larêdo, seguindo iguais prerrogativas, desenha Antônia Cudefacho ornamentada com os mesmos apetrechos vislumbrados por Jacob Penteado, assim como a arruda, conforme as credices populares também comuns ao município de Cameté, acrescida da diversidade de ervas e odores paraenses: “O corpo de Antônia puro mundramento exalava o cheiro dos preparados, das garrafadas de mel, andiroba, cumaru, muru-muru, pripioca. Aquela papoula vermelha dum lado, e, arruda do outro, davam um toque na sensualidade [...]”. (LARÊDO, 2006, P. 155).

Além disso, o autor combina outros elementos para caracterizar Antônia Cudefacho. Era devota a Santo Antônio, a quem realizava novenas em homenagem. Tais novenas promoviam a fusão entre o sagrado e o profano, haja vista que se desdobravam nos bailes muito famosos e comentados pela diversão promovida, conforme atesta a narrativa de Larêdo:

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

Além da festividade de Santo Antônio, Antônia Cudéfacho promovia animadas festas no seu bordel aos finais de semana, organizava seu próprio bloco de carnaval e outras manifestações culturais, tendo em vista que os espaços de sociabilidade, em Cametá de outrora eram fortemente demarcados por distinção de classes sociais as quais ela não podia frequentar. Havia as festas de *primeira*, *segunda* e *terceira* categoria, o que já sinalizava uma clara divisão social de classes, como evidencia o autor:

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

Em unanimidade, os colaboradores garantem que essas festas eram muito animadas, porém há contradição sobre as afirmações acerca das restrições para a entrada dos brincantes, “*quem quisesse ir, podia entrar*” (Dona Pipa, abril de 2017). Muitos homens da sociedade também saíam das festas de primeira e segunda categoria para se divertirem na festa de terceira na vila Japiim. Dona Bibi (março de 2017) e seu Bebê (maio de 2017) afirmam que “*as moças de família não podiam frequentar esses bailes*”.

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

Era presa constantemente, por desordem, agitação ou qualquer outro motivo, pois era sempre suspeita. Suspeita de envolvimento, suspeita de agenciamentos, suspeita de orgias, suspeita de criar vínculos com os homens. Muitas vezes, a filha ia dormir com ela na cadeia, às escondidas para fazer-lhe companhia. Posteriormente, Antônia ficou doente, foi cuidar-se em Belém, recuperou a saúde e voltou à boemia, até a sua morte. “Seu enterro foi um acontecimento na cidade. Uma multidão foi deixar o corpo de Antônia Cudéfacho no cemitério” (*idem*, p. 195).

As tramas dessa personagem-sujeito instigam-nos a pensar outros modos de vida incorporados ao “trabalho de construção subjetiva na experiência da escrita de si, em que se abre a possibilidade do devir, escapando às formas biopolíticas segregadas às normas de produção do indivíduo” (RAGO, 2013, p. 52). Diante dessa perspectiva, recorremos a Deleuze e Guattari (1997) para analisar a sexualidade, o sexo, o gênero por movimentos de um *devir* da diferença que não deixam estáticos, fixos ou imutáveis os espaços, saberes e subjetividades em suas tramas e relações.

Inferimos uma breve discussão acerca do conceito de *Devir* para vislumbrar um viver como advindo de um constante movimento perpassado por “zonas de vizinhanças” no interior das estruturas de poder as quais fazem emergir rupturas e desterritorializações frente à constituição do ser, porém, um ser que jamais se esgota em finitude, posto que é fonte inesgotável de mudança. Para tanto, buscamos um conceito de *Devir* tecido singularmente desde ressonâncias clássicas, perpassando pela afirmação dos não-conceitos e seus desdobramentos em “multiplicidades de devires”, em condições contingenciais de viver, dada a sua constante mutação e nomadismo. O *devir* tem sua condição de emergência pelo meio, como um *rizoma*. Buscam afirmar os conceitos pela negação, entre os não-conceitos, provocando uma movimentação de rupturas, própria dos “platôs”.

Pelos movimentos do devir é interessante indagar sobre como Antônia Cudéfacho se constitui mulher de múltiplas relações e devires, inserida nas tramas de poder e sexualidades atravessadas por normalizações e desterritorializações. A narrativa da história de vida de Antônia Cudéfacho, reconstituída na obra literária, mas, sobretudo, para além dela, evidencia que esta personagem-sujeito se constitui por devires e resistências bastante similares às atuações feministas desde os tempos de outrora, pois empenhou-se no sentido de lutar por espaço e liberdade na sociedade cametaense. Antônia Cudéfacho possuía a fluidez de um devir-prostituta. Era insubordinada aos preceitos de governabilidade social. Suas ações e rebeldias soavam, muitas vezes, como insulto à ordem da pacata Cametá, dos anos 50.

Logo, ao criar linhas de fuga à ordem instituída e inscrever-se a uma “técnica de si”, Antônia Cudéfacho demarca a sua temporalidade e “escapa das formas biopolíticas de produção do indivíduo” (RAGO, 2013, p. 52) dentro da sociedade disciplinar a qual estava imersa. Pensando nisso, recorremos a outra obra de Larédo (2015) – *Olho de Boto*, para trazer outros acontecimentos acerca dessa personagem-sujeito que ultrapassam os limites da sua própria narrativa e atuam nos devires de uma co-presença nesta. *Olho de Boto* narra o episódio do casamento homoafetivo entre Inajacy e Inajá, na década de 67, ocorrido na comunidade do Inacha, distrito de Juaba, situado a 11 km de Cametá. No enredo, Antônia Cudéfacho faz notória intervenção libertária em favor dos noivos que estavam expostos a condições desumanas e humilhação, sendo rechaçados pela sociedade local que tentava provar a todo custo a invalidez do casamento por se tratar de duas pessoas do mesmo sexo, em que uma delas trajava vestes masculinas e outra, vestes femininas.

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

Os aviltamentos cometidos ao casal homoafetivo demonstram exemplos de uma sociedade que repudia a diferença. Então, Antônia se coloca em situação de enfrentamento com várias pessoas da “sociedade” para garantir espaço e respeito ao próximo, promovendo o fortalecimento das redes de solidariedade entre as minorias. Dentro dessa conjuntura social disciplinar marcada pelo controle e cerceamento dos sujeitos “marginais” é que os espaços de Cametá, no decorrer

da década de 50 e 60 nos mostram inúmeras formas de segregação desde as manifestações culturais e de sociabilidades da elite cametaense sedimentados de práticas excludentes, de ordem moral, racial e econômica.

Antônia ratifica sua postura de resistência à configuração de apagamento do promíscuo ao criar seus próprios espaços de sociabilidade dos excluídos, recria um espaço próprio, que funciona a seu modo, cuja regra era o princípio de diversão e liberdade. Promove manifestações religiosas, bailes, cria o seu bloco de carnaval chamado “Bloco das Bonecas” feito das mulheres “da vida”, ela se faz “tirador(a) de reis”. Rago (2008, p. 111) diz que o mundo da prostituição instituiu uma “rede subterrânea de sociabilidade” que “possibilitava a emergência de múltiplas formas de manifestação cultural” que atravessavam a “linha de fuga desejante”, mas que se teciam uma vasta gama de relações fossem elas sociais, afetivas, políticas, econômicas.

A célebre frase de Beauvoir (2009) “Não se nasce mulher, torna-se mulher” é provocadora para discutirmos a condição social da mulher. Ela nos instiga a questionar: Que mulheres estamos nos *tornando*? Qual construção discursiva estamos tomando como parte das nossas práticas sociais? A mulher como um ser feminino tem buscado atuar com emancipação na sociedade ou continua exercendo um não-papel feito à sujeição do outro?

Convergindo com as provocações de Beauvoir, consideramos que para a mulher se libertar das amarras sociais ela precisa de antemão libertar-se de si, das imposições e representações que se criou a ela. Pôr à prova sua própria condição para *tornar-se mulher, devir-mulher*. Uma tal postura contribui decisivamente para as condições de um *devir* libertário capaz de desconstruir a naturalização do ser mulher, de movimentar uma “política feminina molecular”. Muitas vezes, a própria mulher é condicionada a propagar a naturalização da teoria da “dupla moral” sendo vigilante de si e das outras.

As experimentações do devir-mulher desterritorializam o corpo que se torna nômade e permite múltiplas possibilidades, que se movimenta por linhas de fuga e proporciona, por zonas de fronteiras a insurgência de *microfeminilidades*. A vida de Antônia Cudefacho (re)inventou-se em múltiplas facetas. “Ah, parente, mulher é a cametauara Antônia!” (LARÊDO, 2006, p. 39). Antônia Carvalho, Antônia Cudefacho, Antônia, Ildete a devota de santo Antônio, a feirante, a prostituta e caftina, a amante, a cuidadora. Antônia-devir-mulher-revolucionária da condição feminina, de vida ousada para o seu espaço-tempo. Antônia buscava operar por “co-presença” entre o subjetivo e o coletivo, muitas vezes intervindo em situações de marginalização e opressão.

4. Saídas

Ao pensarmos nas incitações dessas tramas da sexualidade vividas por Antônia Cudefacho, bem como a dinâmica estabelecida pelas micropolíticas da sexualidade feminina, notamos que Antônia Cudefacho se diferenciou na sociedade cametaense de seu tempo, ao assumir um protagonismo libertino num período em que esta sociedade era (ainda mais do que hoje) conservadora e preconceituosa, cenário marcado por cerceamentos e estigmas morais quando ousa transpor as barreiras sociais normalizadoras. Não obstante as redes de poder e captura que permearam as suas tramas, Antônia Cudefacho transitou pelas zonas do meretrício e do amor livre, permeando capturas e nomandismos de sua sexualidade e desterritorializações.

Concluimos, em meio a uma perspectiva arqueogenológica, estudos feministas, pós-feministas e teoria *queer* empreendidos na leitura do texto literário e trajetória social das tramas de sexualidade em Antônia Cudefacho, que a partir dessa movimentação do pensar podemos perscrutar e problematizar a educação e os valores de tempos passados, percebendo suas reverberações nos dias atuais.

No pensar de muitas pessoas, cuja visão dominante impera, o sujeito infame de Foucault não tem ou não deve ter espaço na sociedade e lhes causa estranheza torná-los digno de estudo. “*Agora vigie [4], já fazem até pesquisa das putas*”. Tal colocação nos levou a posicionar o caráter político que perpassa essa temática, ao questionar: o que se apr[e]nde ao pesquisar vidas de prostitutas? E como esta vida marginal é correlacionada à vida social? Talvez a postura insurreta deste estudo esteja no potencial subversivo do devir-mulher-prostituta-Antônia Cudefacho ao provocar/desestabilizar a moral falocêntrica instituída contra a liberdade, o desejo e os devires da sexualidade feminina. Antônia é corpo que pulsa, e ao pulsar na liberdade instiga a subverter os valores e os modos de educar o corpo (sobretudo da mulher) para a submissão e o conformismo, suas tramas potencializam devires e desobediências nas rotas de uma Educação com desejo e liberdade.

CORPO TEÓRICO

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

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

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. vol. 4. Trad: Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 1997.

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

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. MACHADO, Roberto (Org.). 29ª ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2004.

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

_____. **A ordem do discurso: aula inaugural no College de France**. 24ª ed. Trad: Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

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

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

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

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

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

LOURO, Guacira (Org.). **O corpo educado: pedagogias da sexualidade**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

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

editora: UFOP, 2015.

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

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

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

[1] Bordel de Antônia Cudefacho.

[2] Os colaboradores possuem nomes fictícios a fim de resguardar o anonimato de seus nomes reais.

[3] Cidade localizada no nordeste paraense, à margem esquerda do Rio Tocantins, a aproximadamente 160 km da capital Belém-PA.

[4] "Agora vigie" – expressão local exclamativa que remete a espanto e significa: "Veja só", no intuito de chamar a atenção para algo que parece incomum.