

# CULTURA E DISCURSO ATRAVESSADOS NO CORPO- MULHER DA AMAZÔNIA BRASILEIRA

CULTURA Y DISCURSO CRUZADOS EN EL CUERPO-MUJER DE LA AMAZONÍA BRASILEÑA

CULTURE AND DISCOURSE OVER THE BODIES OF WOMEN IN THE BRAZILIAN AMAZON

**Norma Cristina Vieira\***

Universidade Federal do Pará

**Fernanda Campos de Araújo\*\***

Universidade Federal do Pará

**Dantielli Assumpção Garcia\*\*\***

Universidade Estadual do Oeste do Paraná

RESUMO: Na Amazônia, os corpos e seus aspectos carregam significados singulares. São corpos ambivalentes entre natureza e cultura. Utilizamos a Análise de Discurso, de Michel Pêcheux, para assim pensar o corpo, sobretudo o corpo-mulher, como materialidade discursiva. Nesse território, existem lugares específicos baseados em gênero que afetam e regulam a vida das mulheres. Eventos biológicos, como menstruação, gravidez, puerpério, são socialmente estigmatizados e tratados com preconceito. Este atravessamento do patriarcado cunha o significante "panema" (azar) para se referir à mulher. O estar panema (aquela/e que traz má sorte) é uma condição sociobiológica que nutre os lugares constituídos de gênero em alguns territórios na Amazônia brasileira. É um termo usado para justificar as diversas interdições (gravidez, resguardo, menstruação) que afetam a mulher e o seu corpo, assim submetendo-os ao controle e poder alheios. Há uma representação ambivalente sobre o corpo das mulheres no imaginário social, de um lado alinhado ao discurso de que estas são frágeis, dóceis e virtuosas, de outro lado, com poderes e energias ominosas marcadas pelas expressões da natureza biológica. Esse conjunto de significados, quando examinado pela lente dos papéis de gênero, leva a mulher e seu corpo para uma posição limitante. Tal condição regula, manipula e violenta os corpos femininos, marcados pela ideologia patriarcal e seus articulados discursos.

PALAVRAS-CHAVE: Mulher. Corpo. Cultura. Amazônia. Discurso.

---

\* Doutora em Biologia Ambiental. Professora da Faculdade de Educação e do Programa de Pós-Graduação em Linguagens e Saberes da Amazônia (PPLSA), Universidade Federal do Pará (UFPA), Campus de Bragança (CBRAG). E-mail: normacosta@ufpa.br.

\*\* Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Mestra em Linguagens e Saberes na Amazônia (UFPA), Bacharel em Engenharia Ambiental e Energias Renováveis pela Universidade Federal Rural da Amazônia (UFRA). E-mail: engfernandacampos@gmail.com.

\*\*\* Doutora em Estudos linguísticos. Professora de Graduação e Pós-Graduação em Letras na Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE, Bolsista Fundação Araucária). E-mail: dantielligarcia@gmail.com.

RESUMEN: En la Amazonía, los cuerpos y sus aspectos conllevan significados singulares. Son cuerpos ambivalentes entre la naturaleza y la cultura. Utilizamos el Análisis del Discurso, de Michel Pêcheux, para pensar el cuerpo, especialmente el cuerpo-mujer, como materialidad discursiva. En el territorio amazónico existen lugares específicos en función del género que afectan a la vida de las mujeres y la regulan. Los eventos biológicos como la menstruación, el embarazo o el puerperio son socialmente estigmatizados y tratados con prejuicios. Este cruce de patriarcado acuñó el significante “panema” (mala suerte) para referirse a las mujeres. Panema (esa persona que trae mala suerte) es una condición sociobiológica que nutre lugares constituidos por género en algunos territorios de la Amazonía brasileña. Hay una representación del imaginario social sobre los cuerpos de las mujeres, combinado con el discurso de que son frágiles, dóciles, virtuosas de un lado y del otro, con poderes y energías marcadas por las expresiones de la naturaleza biológica, en determinadas etapas de la vida (embarazo, después del parto, menstruación). Este conjunto de significados lleva a las mujeres a una posición limitante, si pensamos en los movimientos de lugares de género. Una condición que regula, silencia, manipula y vulnera los cuerpos femeninos, marcados por la ideología patriarcal y sus discursos articulados.

PALABRAS CLAVE: Mujer. Cuerpo. Cultura. Amazonía. Discurso.

ABSTRACT: In the Amazon Forest area, the human body and its aspects have unique meanings. They are ambivalent between nature and culture. Use of the Discourse Analysis, by Michel Pêcheux, so as to think of the body, above all the women's body, as a discursive materiality. In the Amazonia, there are specific gender-based roles that affect and regulate the life of women. Biological events, such as menstruation, pregnancy, and postpartum, are socially stigmatized and treated with prejudice. This crossing of the patriarchy terms the signifier "panema" (bad luck) in reference to a woman. To be panema (bringer of bad luck) is a sociobiological condition present in the gender dynamics of certain territories in the Brazilian Amazon. It is a term to justify the several interferences (menstruation, pregnancy, postpartum, etc.) that affect women and their bodies, consequently subjugating them to the power of others. There is an ambivalent portrayal of women's bodies in the social imaginary: on the one hand, it is aligned with the discourse that women are fragile, gentle, and virtuous; on the other hand, they are a source of ominous power and energy marked by biological phenomena. Such a set of meanings, examined through the gender roles lens, limits women and their bodies. It is a source of manipulation and abuse under the patriarchal ideology and its astute logic.

KEYWORDS: Women. Body. Culture. Amazonia. Discourse.

## 1 INTRODUÇÃO

Diferentemente das sociedades urbanas industriais, as comunidades tradicionais extrativistas retiram diretamente da natureza os recursos necessários para a sua subsistência e reprodução sociocultural (Barros, 2012), acumulam um conjunto de saberes ecológicos locais advindo da relação que construíram socialmente com humanos e não humanos. Os saberes da tradição são repassados por quem aprendeu a ler a natureza, compreender as linguagens dos animais e das plantas, os segredos das florestas.

Naquilo que diz respeito às atividades desenvolvidas nas comunidades extrativistas amazônicas, essas são marcadas pela propriedade de uso comum dos recursos. O território é usado de forma coletiva como um produto histórico de processos sociais e políticos (Little, 2018). Para Little (2018), o uso coletivo do território contradiz aquelas impostas pelo capitalismo que se baseiam na propriedade privada dos recursos e do espaço.

As comunidades que compõem a Reserva Extrativista Marinha de Caeté-Taperaçú (RESEX), inseridas dentro do estuário, na parte do atlântico da Amazônia oriental, também chamada costa da Amazônia, caracterizam-se por uma grande diversidade ambiental e de atividades, sobretudo, extrativistas coletivas. Essas comunidades possuem sua base econômica na pesca artesanal de diferentes espécies de peixes, crustáceos e moluscos.

Nesse contexto, como em muitos outros, as práticas produtivas são atravessadas pelos lugares constituídos de gênero “isto é de homem”, “aquilo é de mulher”, marcadas pelo controle e interdições de corpos, especialmente das mulheres. Situações biológicas como menstruação, gravidez, puerpério são, em boa medida, carregados de preconceitos e estigmas sociais, como consequência,

esses são tidos como fenômeno de significados negativos atribuídos unicamente ao gênero feminino. Os corpos das mulheres são portadores de muitos significados e, de acordo com as fases do ciclo biológico em que se encontram, são, na maioria das vezes, aprisionados aos ambientes domésticos e alvos de diversas restrições.

Nas comunidades tradicionais da Amazônia, o corpo da mulher, de modo geral, está simbolicamente ligado à natureza, ou seja, períodos que correspondem à menstruação, por exemplo, estão compreendidos na representação do imaginário local, como um momento de cuidado. Cuidado com alimentação, com esforço físico, com determinados trânsitos externos ao ambiente da casa.

Na Amazônia, o corpo e seus aspectos carregam significados singulares. São corpos artes pintados e desenhados, corpos constituídos pela lida com a natureza, marcados pela sazonalidade do tempo, pelos fenômenos naturais. Corpos culturais que dançam, nadam, caminham por suas crenças e rituais. Corpos inscritos por formações discursivas que agregam e separam de outros corpos. Corpos vivos e ambivalentes entre a natureza e a cultura. Parafraseando Orlandi (2004), não se opõe corpo à linguagem, como não se separa língua e história, quando se pensa o sentido, e não se fragmenta sujeito e sentidos quando se trata de discurso.

Barboza, Tukano, Waiwai (2019) elucidam que a territorialização indígena é corporal, porque esses territórios são elaborados e organizados a partir do complexo de conhecimento e ações atreladas aos corpos, por isso denominaram-no de “corpoterritorialização”, que ocorre principalmente conforme as singularidades dos corpos, sobretudo femininos, por serem os grandes responsáveis pela sobrevivência do seu grupo.

Nas manifestações culturais *Tembé Tenetehara*, as mulheres pintam o corpo e o rosto da menina-moça em homenagem aos espíritos da mata. Na língua Tembé, eles são conhecidos por *Ka'azar* e são responsáveis pela proteção do povo e da mata (Valente; Kahwage, 2017). Nas comunidades extrativistas da RESEX de Caeté-Taperaçu, os corpos são marcados pela lida nas atividades de pesca marítima e no manguezal.

Com a finalidade de compreender a relação corpo-mulher, cultura e natureza na Amazônia, foi realizado trabalho de campo, com observação direta, em duas comunidades extrativistas tradicionais da RESEX de Caeté-Taperaçu, Castelo e Bonifácio. Ambas as comunidades são costeiro-estuarinas, localizadas no entorno da floresta de manguezal e possuem a pesca artesanal de diferentes espécies de peixes, moluscos e crustáceos como principal fonte de vida.

Para entendermos a relação corpo, cultura e natureza, utilizamos a Análise de Discurso (AD) de origem francesa de Michel Pêcheux. Na AD, o corpo é visto como instrumento, uma importante materialidade discursiva a ser compreendido (Ferreira, 2013a). Para a autora, “[...] o modo de refletir sobre o corpo é concebê-lo numa tríplice condição: a) como lugar de observação do sujeito; b) como objeto; c) como ferramenta” (Ferreira, 2013a, p. 99).

Ao tratarmos de Amazônia, a partir de suas especificidades culturais locais, evitaremos aqui discorrer o significante “corpo” de maneira generalista, falaremos de corpos que habitam comunidades tradicionais da Amazônia, aqueles inseridos na RESEX de Caeté Taperaçu, submetidos ao regime da natureza e da cultura local. Nossa intenção é reverberar corpos culturais assujeitados pela Ideologia através de formações discursivas atravessadas pela memória, ou seja, o discurso que perpassa gerações e se faz compreendido como efeitos de sentidos entre locutores (Pêcheux, 2014), a palavra em movimento, à prática da linguagem, o percurso constitutivo do sujeito (Orlandi, 2020). Por isso, destacaremos os corpos de mulheres, por constituírem com maior visibilidade os traços do patriarcado, enquanto ideologia dominante.

Foram coletadas para este estudo três (03) entrevistas semiestruturadas com duas (02) pescadoras e um (01) pescador artesanal que se dispuseram a contribuir com a pesquisa. As entrevistas ocorreram em suas residências e no artigo aparecerão transcritas em itálico, a fim de destacar as falas das/o entrevistadas/o no texto.

A Análise de Discurso (AD) conduzirá a reflexão do efeito de sentido construído no enunciado panema, e seu efeito simbólico em corpos amazônidas. Importante anunciar que o termo panema, em boa medida, é comumente empregado nos dizeres dos povos e comunidades tradicionais do território amazônico e de forma simplificadora carrega o sentido de má sorte ou azar.

O exercício aqui é visibilizar a colagem da expressão panema ao corpo-mulher e daí revelar a linha de fronteira do que é dito e do não dito (Pêcheux, 1990), o não exposto, o que é silenciado, mas evidente, porque está presente no interdiscurso, nas práticas decorrentes do discurso.

## 2 INSCRIÇÕES E INTERDIÇÕES NO CORPO DA MULHER: TERÁ ELA PANEMA?

Quando uma mulher da floresta de manguezal se constitui parte do território, sua formação ideológica é atravessada por um conjunto de ensinamentos ecológicos e sociais. Cada um deles somando na constituição da sua identidade e no seu lugar no mundo a partir do que se espera culturalmente para as mulheres.

Esses ensinamentos locais, também conhecidos por saberes da tradição, são compartilhados coletivamente, de modo geral, pela família, nuclear e extensiva. Caracterizam-se pela reprodução de conhecimentos ancestrais repassados de geração a geração. Para Silva (2005), saberes da tradição são criações do intelecto coletivo ou cultural de um povo, provenientes do estreito relacionamento que possuem com a biodiversidade.

Silva (2005) explica tradição como a organização tempo-espacial da comunidade (ela é parte do passado, presente e futuro; é um elemento intrínseco e inseparável da comunidade). A ordem social é sedimentada na valorização da cultura oral, do passado e dos símbolos enquanto fatores que perpetuam a experiência das gerações. Isto não quer dizer que seja um conhecimento estático, não dinâmico, ao contrário, são saberes que acompanham o tempo-histórico de sua geração.

Povos e comunidades tradicionais são definidos pelo Decreto Federal nº 6040/2007 como grupos culturalmente diferenciados que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condições para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica. Nas comunidades tradicionais, as relações coletivas, como dito anteriormente, movimentam a vida. Em geral, as atividades são realizadas em grupo, com o outro. Trabalho, lazer, rituais, funcionam quase sempre juntos. São práticas inscritas e fortalecidas nas formações discursivas das múltiplas linguagens que constituem mulheres e homens que ocupam os territórios amazônicos. As atividades desenvolvidas nos vários ambientes da costa amazônica são comandadas, em boa medida, pela dinâmica natural dos diversos recursos biológicos encontrados nos ecossistemas presentes (Vieira *et al.*, 2015).

Trata-se aqui de corpos humanos alinhados aos modos de vida condicionados com o ritmo da natureza. Corpos que se inscrevem nas relações com o outro – humano e não humano. Corpos que transitam pelas florestas, pelo mar, pelos rios, pelo estuário, que se ajustam ao tempo, a sazonalidade da natureza, aos ciclos lunares, à flora, à fauna, às águas. São corpos afetados pela cultura, pela natureza, marcados pela história, como expressão ativa da linguagem.

Corpo é concebido por Ferreira (2013a) como um objeto discursivo, um constructo teórico, um lugar de simbolização, cuja inscrição do sujeito no mundo se faz através dele. Necessário esse entendimento sobre o corpo como matéria significante para compreensão dos mecanismos de atravessamentos que o corpo está assujeitado. São muitas as regras de controle, de interdições, que os corpos se inscrevem.

A Ideologia ‘recruta’ todos os sujeitos (Pêcheux, 2014) e inscreve em seus corpos marcas culturais que, em grande medida, vão influenciar na forma de lidar com sua natureza biológica. Sobre o “recrutamento” que Pêcheux trata, vale ressaltar, não são as mesmas para homens e para as mulheres, bem como para negros, brancos, indígenas, ocidentais, orientais, amazônidas. Para cada sujeito, dependendo do lugar social que ocupe - de gênero, de etnia, de região geográfica, de sexualidade, de grupo social - as formas de assujeitamentos nos corpos se inscrevem de formas distintas. Isso porque o processo de assujeitar-se está diretamente determinado pela ideologia na qual os indivíduos são atravessados e constituídos, desde o nascimento, portanto “[...] o sujeito é desde sempre ‘um indivíduo interpelado em sujeito’” (Pêcheux, 2014, p. 141).

Sobre Ideologia, Žižek (1996) diz ser qualquer coisa, desde uma atitude contemplativa que desconhece sua dependência em relação à realidade social, até um conjunto de crenças voltado para a ação, como também pode ser o meio essencial em que os indivíduos vivenciam suas relações com uma estrutura social. Já para Althusser (1996, p. 126), Ideologia pode ser entendida como “uma ‘representação’ da relação imaginária dos indivíduos com suas condições reais de existência”.

Pêcheux (2014) enfatiza que é a Ideologia que materializa o sentido que fornece as evidências da linguagem na qual os pensamentos, os corpos, o silêncio, a língua, as práticas, anunciam e representam. “As palavras, expressões, proposições, mudam de sentido segundo as posições sustentadas por aqueles que as empregam” (Pêcheux, 2014, p. 146). Porque o sentido dos enunciados é devidamente determinado pelos efeitos ideológicos em todos os discursos. Por isso, “[...] o assujeitamento se faz de modo que o discurso apareça como instrumento (límpido) do pensamento e um reflexo (justo) da realidade” (Orlandi, 2020, p. 49), que interpela os indivíduos, constitui sentidos e consequentemente constitui sujeitos (Pêcheux, 1996).

Em se tratando da Amazônia, são muitos os exemplos que podem ser dados para representar a constituição do sujeito vinculado à constituição de sentidos. O efeito do sentido para o sujeito “[...] é determinado pelas posições ideológicas que estão em jogo no processo sócio-histórico no qual as palavras, as expressões e proposições são produzidas” (Pêcheux, 2014, p. 146). O significante panema pode traduzir esse efeito sujeito-sentido.

Para as comunidades extrativistas da costa Amazônica, panema designa sujeitos despossuídos de sorte. O estado de panema é associado quase sempre à figura da mulher, através dos elementos e condições do seu corpo. O estar panema pode ser motivado por diversos fatores, como, por exemplo, encontrar uma mulher grávida, menstruada, amamentando, de resguardo (Barros, 2012). São as mulheres que carregam o estigma da não sorte, ou seja, do azar. Trata-se aqui de corpos femininos marcados pela cultura que os constitui, pelas condições de produção, pela historicidade (Ferreira, 2013a). Cabe aqui ressaltar que, para a Análise de Discurso, o corpo surge estreitamente relacionado a novas formas de assujeitamento e, portanto, associado à noção de ideologia (Ferreira, 2013b).

Essa condição do corpo-mulher panema justifica as muitas interdições locais no trânsito das mulheres, bem como nutre os lugares constituídos de gênero. De modo geral, é impedido que elas componham grupos de trabalho, especialmente de pescarias, quando estão menstruadas, grávidas, amamentando, isso implica, em grande medida, a sua não profissionalização no setor pesqueiro, fazendo com que ocupem um lugar secundarizado, de menor *status* na pesca artesanal, como “ajudantes” de pescador.

Nos dizeres de uma pescadora da RESEX de Caeté-Taperaçu, os períodos em que é vedada a participação da mulher nas atividades de pescaria: *era só nesses intervalos aí que ela não ia [para a pesca], quando tava menstruada, quando tava de resguardo, mas tirando disso já ia* (Pescadora B). Essa circunstância reforça os lugares da domesticidade, do privado, pensado socialmente para as mulheres.

Em 1951, o estar panema foi descrito por Eduardo Galvão (1951) não somente como uma falta de sorte ou infelicidade ocasional, também como uma incapacidade temporária que aflige o indivíduo ou objeto. As fontes de panema são variadas, as mais comuns são: mulher grávida; mulher menstruada que toca um dos petrechos do caçador ou pescador, tipo: arma, linho, anzol, etc. (Galvão, 1951).

Que corpo é esse capaz de condicionar as atividades (pesca, agricultura, saúde, doença) de uma pessoa ou de grupo social? No gesto discursivo do pescador da RESEX de Caeté-Taperaçu, *a mulher só vai para a pesca quando ela tá própria, imprópria ela num vai. Uma mulher imprópria, não pode pisar na lama do mangue, dá panema, não pode né que é veneno, tirando isso tá*. Para a pescadora da RESEX, o “veneno” que elas carregam quando estão menstruadas impede também de atravessarem os instrumentos de pesca (redes, linhas, azóis). *Eles falam que é danado assim, pra negócio de peixe à noite [...] às vezes pode acontecer alguma coisa e dizerem “tu não pegou peixe porque tua mulher tá menstruada”, “o teu material de pesca, tu não pescou direito porque tua mulher tá menstruada”, tudo isso eles falam que é questão de atraso* (Pescadora A). A participação das mulheres durante o período menstrual nas atividades pesqueiras está materializada cultural e discursivamente por uma pesca sem sucesso, considerada, nesse contexto, como uma espécie de “atraso” ou má sorte.

Os corpos das mulheres nessa fase do ciclo menstrual são relegados aos espaços do cuidado em casa. Não é um corpo que transita, o sangramento deixa o corpo-mulher vulnerável, aberto aos perigos de diferentes ordens, sobretudo os espirituais. *Aprendi com a minha mãe que as mulheres não devem ir pescar quando estão "doentes" [menstruadas], não podem pisar descalço na areia, nem no tijuco [sedimento do manguezal] que dá bicho na barriga [útero]. Não é bom sair no sol e nem no sereno. Ela me ensinou, porque aprendeu com a mãe dela* (Pescadora B). A representação cultural que se constrói sobre os corpos, seus cuidados e controles são repassados oralmente de geração a geração. Aqui, as mulheres aprendem, desde muito cedo, ainda na infância, as fronteiras condicionais que seus corpos podem ou não atravessar.

O corpo da mulher, através de suas condições biológicas, assume um lugar que afeta outros corpos, humanos e não humanos. Conceição Evaristo, em seu poema *Eu-mulher* narra esse processo:

Eu-mulher em rios vermelhos inauguro a vida.  
Em baixa voz violento os tímpanos do mundo.  
Antevejo.  
Antecipo.  
Antes-vivo  
Antes – agora – o que há de vir.  
Eu fêmea-matriz.  
Eu força-motriz.  
Eu-mulher  
abrigo da semente  
moto-contínuo do mundo (Evaristo, 2017, p. 20).

Evaristo (2017) trata sobre o poder que o corpo-mulher carrega. Um corpo de simbologias ambivalentes, de um lado o poder de gerar vida, de outro agressivo, violento, que amedronta. Nas narrativas de pescadores e pescadoras da RESEX, os corpos das mulheres assumem significado de um corpo socialmente perigoso, “remoso”, capaz de determinar a vida ou a morte, a saúde ou a doença, a sorte ou o azar. Exemplo disso pode ser observado no gesto discursivo da pescadora A: *se uma mulher tiver grávida e tocar em determinadas plantas, consideradas sensíveis, há enorme possibilidade dessa planta secar até morrer. Uma mulher menstruada afasta os cardumes de peixes*. Aqui, o corpo é uma categoria central para entender como se produzem as afecções, já que é por meio dele que os entes se colocam em posição de atração ou de “atuar” em outros corpos (Ponte, 2021). Trata-se de um corpo poder, com capacidades físicas de alterar o funcionamento da natureza, bem como a vida e a morte de espécies não humanas.

Neves e Cardoso (2015), ao estudar os rituais de passagem na cultura indígena amazônica Tembé Tenetehara, identificaram o corpo feminino como elemento de interdição. Durante o período em que a mulher estiver menstruada, ou gestante não pode pegar na fruta do jenipapeiro (*Genipa americana L.*), ou colher sua tinta, pois ela pode não aparecer quando pintado no corpo de outra pessoa. O jenipapeiro é uma árvore sagrada para as populações indígenas da Amazônia, porque dela é extraída a tinta utilizada nas pinturas dos corpos, sobretudo em rituais. Na comunidade também indígena Katukina, durante o puerpério, as mulheres restringem o movimento familiar à casa, justamente para evitar que toda a família seja descoberta pelos seres intangíveis (Barboza; Tukano; Waiwai, 2019).

Sampaio, Barra e Souza (2022) registraram a partir do relato de parteiras indígenas que as mulheres parturientes da comunidade de Sapã ficam isoladas do grupo, em resguardo, por um determinado período, bem como as meninas quando experimentam a primeira menstruação (menarca). As circunstâncias biológicas do corpo causam a panema, daí tudo que está próximo delas é benzido, inclusive os familiares mais próximos.

Essas formulações e sentidos sobre os corpos da Amazônia têm como base a ideologia, da qual os indivíduos “recebem como evidente” o sentido do que ouvem e dizem, enquanto “sujeitos-falantes” (Pêcheux, 2014, p. 146) em um processo de construção cultural. A ideologia patriarcal, presente na representação do corpo-mulher, funciona como controle e condiciona lugares, posições, performances de gênero.

Há uma reprodução discursiva que afeta e regula a vida das mulheres, seja no campo pessoal, como no profissional. Isso remete a fala de Adichie “mostre um povo como uma coisa, uma coisa só, sem parar, e é isso que esse povo se torna” (Adichie, 2019, p. 22). Esse enunciado vale para os sujeitos e seus corpos, objetos, coisas, fatos. A reprodução de um enunciado, de um dito, de um discurso sempre, diversas vezes, por diferentes frentes, torna-se um bem de consumo real-simbólico.

A condição feminina em estar “imprópria” para determinadas atividades, sobretudo as públicas, é constituinte da hierarquia de gênero, imposto pela ideologia dominante patriarcal. Estar imprópria interdita, proíbe, afasta, desqualifica. É uma das mãos do patriarcado que atravessa o significantes panema para determinar os corpos das mulheres como objetos de controle e de poder (do Estado, da comunidade, da religião).

Ferreira (2013b) salienta o corpo tanto como uma linguagem quanto como uma forma de subjetivação e, por isso mesmo, tem relação estreita com o discurso. Está submetido à intrincada rede de conceitos com que operamos no campo discursivo (linguagem, ideologia, história, memória, inconsciente).

Motta-Maués (1998), ao pesquisar comunidades tradicionais amazônicas, afirma que as crenças e os rituais presentes na menstruação, na gravidez, no parto e no resguardo tornam-se um legado de interdição para as mulheres. Ainda para a autora, a sociedade inscreve nos corpos, nem sempre dóceis, de suas mulheres, as marcas da sujeição (em relação ao homem) e um perfil ambíguo como fonte de vida (destaque ao papel de mãe, educadora, marisqueira) e de morte (como ativadora de forças destruidoras e dona de um poder perigoso). Ambiguidade que se apresenta no enunciado panema.

Aqui, o poder paralisante e castrador expresso pelo patriarcado é a raiz do controle e da violência corpórea, mental e espiritual da mulher (Ferreira, 2009). “O fato é que vivemos em uma sociedade profundamente antifeminina (sic), uma misógina ‘Civilização’ na qual os homens vitimam coletivamente as mulheres, atacando-nos como personificações de seus próprios medos paranoicos” (Daly, 1990, p. 29).

São muitas as vias de interdições para as mulheres, a representação do imaginário social sobre seus corpos aliada ao discurso de que são frágeis, dóceis, virtuosas de um lado e do outro, com poderes e energias marcados pelas expressões da natureza biológica, em determinadas fases da vida (gravidez, resguardo, menstruação). Esse conjunto de significados leva a mulher para uma posição limitante, se pensarmos nos movimentos dos lugares de gênero. Condição que regula, silencia, manipula, violenta os corpos femininos, marcados pela ideologia patriarcal e seus articulados discursos.

Pereira e Cattelan (2016), ao estudarem os discursos produzidos nas redes sociais sobre o sangue menstrual, apontam para um efeito de sentido cristalizado na formação discursiva dominante: a mulher é suja, é impura. Esse efeito de sentido da mulher impura está presente na discursividade Judaico-Cristã a partir do século VI a.C. A memória social que atravessa o tempo e a história, cola no corpo da mulher dos grandes centros, das periferias, das florestas, das comunidades indígenas, das comunidades da costa Amazônica, impressões negativas, levando o corpo-mulher ao lugar do não público, da panema, do silenciamento. Ora se o sangue, no imaginário e no discurso popular, é tido como impuro, sujo, para elas resta, em boa medida, escondê-lo, guardá-lo para si, em um exercício do não dizer.

O não dizer está colado no silêncio das mulheres, é um comportamento ensinado desde a infância e materializado por muitos vieses discursivos que os líquidos, excreções produzidas pelo corpo das mulheres precisam ser resguardados no campo mais secreto do privado. No imaginário social, a menstruação está relacionada à impureza, assim como a gravidez, o pós-parto, a amamentação, em algumas sociedades amazônicas, estão associadas às forças cósmicas. Os diversos discursos produzidos por diferentes regiões (religião, escolas, redes sociais, família, a legislação) estão alinhados em manter a ideologia patriarcal funcionando e trabalham em conjunto para condicionar, de modo geral, as mulheres a naturalizarem seu lugar culturalmente determinado – no privado, de impureza, do silêncio.

A respeito do não dizer, ou melhor, sobre o silenciamento que atravessa o corpo-mulher Orlandi apresenta três direções:

a) o silêncio fundador, aquele que existe nas palavras, que significa o não-dito e que dá espaço de recuo significante; b 1) silêncio constitutivo, o que nos indica que para dizer é preciso não-dizer (uma palavra apaga necessariamente as “outras” palavras); e b 2) o silêncio local, que se refere à censura propriamente (àquilo que é proibido dizer em uma certa conjuntura) (Orlandi, 2007, p. 24).

Tanto o silenciamento, quanto os discursos culturalmente cristalizados sobre os corpos femininos estão inscritos convenientemente pela ideologia dominante patriarcal no intuito de esconder o sujeito mulher do espaço público e prendê-la no território da domesticidade (maternidade e cuidado). Para mantê-las nesse lugar, é preciso gendrar seus corpos, invisibilizar seus feitos, esconder sua biologia por meio de discursos que as calem. Silenciá-las, quando o assunto for seu corpo, seu desejo, sua sexualidade, porque essas questões estão concomitantemente interligadas.

### 3 EFEITOS DE FECHO

Na Amazônia, de modo geral, a representação dos corpos das mulheres, as quais foram e são assujeitadas, está atravessada por muitos significados e formações ideológicas. Os atravessamentos dos corpos por suas características biológicas e culturais determinam os lugares que ocupam e qual função devem desempenhar na sociedade em que estão inseridos. É o gendramento da vida, da cultura, dos discursos materializados sobre os corpos.

Retomando o que foi apresentado no início do texto, sobre as forma de conceber o corpo, proposto por Ferreira (2013), os corpos de pescadoras, de pescadores e extrativistas da Amazônia podem ser percebidos como extensão da natureza que os rodeia, são eles mesmos elementos constituintes da natureza local. A constituição de seus corpos é concebida por fenômenos naturais que orientam suas atividades por acontecimentos internos e externos ao corpo. Os corpos são também instrumentos/ferramentas. Por meio dos modos de vida amazônica, os corpos dos indivíduos são inscritos com base nos lugares constituídos de gênero, cuja justificativa utilizada na materialidade discursiva é o corpo da mulher como condicionantes da pesca, do externo, do público. A força da cultura sobre a força da natureza. Ou seria o inverso? O corpo-mulher é cíclico, menstrua, se faz fértil, retém e expulsa a vida (Evaristo, 2017). É portador de grande poder, portanto assume diferentes significados.

São muitos os movimentos culturais, discursivos, sociais observados nesse estudo para designar o corpo da mulher quando experimenta as diferentes fases de seus ciclos biológicos, de vida. Especialmente quando a mulher se encontra menstruada, grávida, de resguardo ou amamentando e é afastada de determinadas atividades, sobretudo aquelas relacionadas à pesca. O corpo da mulher e seus múltiplos significados são considerados, no imaginário popular, como remoso, de má sorte. Na prática é um corpo regulado pela cultura que se expressa em discursividades e crenças como a panema.

Esses dizeres são naturalizados e, portanto, pouco questionados. Eles se estruturam pela ideologia patriarcal, a qual marginaliza, limita a mulher na profissionalização da atividade de pesca artesanal e direciona os corpos-mulheres ao espaço doméstico. De modo geral, são corpos culturalmente considerados “ajudantes”, quase sempre não remunerados pelas funções que exercem – na família, na comunidade, na pescaria.

Percebemos relações bastante complexas quando pensamos corpos como elementos centrais. Há estigmas constituídos nos corpos das mulheres, a fim de justificar as explorações e os aprisionamentos a que são submetidas, há também uma teia de relações em que não é possível desatrelar os corpos amazônicos da natureza. Ou seja, se de um lado há a interdição cultural da mulher e do seu corpo, por outro há também o cuidado, o respeito ao tempo-corpo a partir do repouso/descanso em que é obrigatoriamente instituído nos períodos menstruais, puerpérios, gravidez. Isso também demonstra a resistência ao modelo de desenvolvimento capitalista, que somente concebe o ser humano como força produtiva necessária para manter os sistemas de produção (Althusser, 1996). Parafrazeando Vergès (2020), são corpos-húmus do capitalismo, apenas matéria descartável, matéria suja que deve ser encarcerada no lar.

## REFERÊNCIAS

- ADICHIE, C. N. *O perigo de uma história única*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- ALTHUSSER, L. Ideologia e Aparelhos Ideológicos de Estado (Notas para uma investigação). In: ŽIŽEK, S. *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996, p. 105-143.
- BARBOZA, M. S. L.; TUKANO, L. D. Y.; WAIWAI, J. X. "Corpoterritorialização" Katukina: lampejos etnográficos sob as perspectivas femininas indígenas. *Revista de Antropologia Amazônica*, v. 11, n. 2, p. 503 – 547. 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufpa.br/index.php/amazonica/article/view/7365>. Acesso em: 23 maio 2022.
- BARROS, F. B. Etnoecologia da Pesca na Reserva Extrativista Riozinho do Anfrísio – Terra do Meio, Amazônia, Brasil. *Revista de Antropologia Amazônica*, v. 4, n. 2, p. 286-312. 2012. Disponível em: <https://periodicos.ufpa.br/index.php/amazonica/article/view/958/0>. Acesso em: 12 jul. 2022.
- BRASIL. Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Brasília. 2007.
- DALY, M. *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism*. Boston: Beacon Press. 1990.
- EVARISTO, C. A noite não adormece nos olhos das mulheres. In: EVARISTO, C. *Poemas da recordação e outros movimentos*. 5 ed. Rio de Janeiro: Malê. 2017, p. 23-24.
- EVARISTO, C. Eu-mulher. In: EVARISTO, C. *Poemas da recordação e outros movimentos*. 5. ed. Rio de Janeiro: Malê. 201., p. 20.
- FERREIRA, M. C. L. Corpo enquanto objeto discursivo. In: PETRI, V.; DIAS, C. (org.). *AD em perspectiva: Teoria, método e análise*. Santa Maria: Editora da UFSM. 2013. p. 23-33.
- FERREIRA, M. C. L. O corpo como materialidade discursiva. *Revista Eletrônica de Estudos do Discurso e do Corpo*, Vitória da Conquista, v. 3, n. 1, p. 77-82. 2013. Disponível em: <https://periodicos2.uesb.br/index.php/redisco/article/view/2697>. Acesso em: 13 fev. 2022.
- FERREIRA, M. L. R. As mulheres na Filosofia. *Fórum de Ideias*, Portugal. 2009.
- GALVÃO, E. Panema: uma crença do caboclo Amazônico. *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, 1951. Disponível em: [http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Agalvao-1951-panema/Galvao\\_1951\\_Panema.pdf](http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Agalvao-1951-panema/Galvao_1951_Panema.pdf). Acesso em: 22 de março 2022.
- LITTLE, P. E. Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. *Tempo brasileiro*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 1, p. 251-290.,2004. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6871/7327>. Acesso em: 10 jul. 2022.
- MOTTA-MAUÉS, M. A. "Lugar de mulher": representações sobre os sexos e práticas médicas na Amazônia (Itapuá/Pará). In: Paulo César ALVES, P. C; Maria Cecília S. MINAYO, M. C. (org.). *Saúde e Doença: um olhar antropológico*. 2ed. Rio de Janeiro: FIOCRUZ. Disponível em: <https://books.scielo.org/id/tj4g/pdf/alves-9788575412763-10.pdf>. 1998, p. 113-125. Acesso em 07.02.2022.
- NEVES, I. S.; CARDOSO, A. S. P. *Patrimônio cultural Tembê-Tenetehara: terra Indígena Alto Rio Guamá*. Belém: Iphan, 2015.
- ORLANDI, E. *As formas do silêncio*. 6. ed. São Paulo: Editora da Unicamp, 2007.

ORLANDI, E. *Análise do discurso: princípios e procedimentos*. 13. ed. Campinas. São Paulo, Pontes, 2020.

ORLANDI, E. *Cidade dos sentidos*. Campinas: Pontes, 2004.

PÊCHEUX, M. O mecanismo do (des)conhecimento ideológico. In: ŽIŽEK, S. *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996. p. 143-152.

PÊCHEUX, M. *Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio*. 5 ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2014.

PÊCHEUX, M. Delimitações, Inversões, Deslocamentos. *Cadernos de Estudos Linguísticos*, Campinas, n. 19, p. 7-24, 1990.

PEREIRA, F.; CATTELAN, J. C. Deslizamentos de sentido em discursos produzidos sobre o sangue menstrual. *Revista Trama*, v. 12, n. 26, p. 80-98. 2016. Disponível em: <https://e-revista.unioeste.br/index.php/trama/article/view/14522>. Acesso em: 19 ago. 2022.

PONTE, V. S. Saúde, doença e predação na cosmopolítica da gestação, do parto e do pós-parto entre as mulheres Tenetehar-Tembé da Terra Indígena do Alto Rio Guamá-Pará, Brasil. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 15, n. 3, p. 17-47. 2021. Disponível em: <https://ds.saudeindigena.icict.fiocruz.br/handle/bvs/5712>. Acesso em: 3 mai. 2022.

SAMPAIO, E.; BARRA, M. E.; SOUZA, D. J. C. Caderno das Parteiras da região das Serras na TIRSS. In: COLETIVO VOZES INDÍGENAS NA SAÚDE COLETIVA (org.). *Vozes indígenas na produção do conhecimento: para um diálogo com a saúde coletiva*. São Paulo: Hucitec, 2022.

SILVA, L. B. da. Os conhecimentos tradicionais das comunidades indígenas e locais face aos direitos de propriedade intelectual. In: CARVALHO, P. L. de (org.). *Propriedade Intelectual: estudos em homenagem à professora Maristela Basso*. Curitiba: Juruá, 2005.

SILVA, A. O. Anotações sobre a modernidade na obra de Anthony Giddens. *Revista Espaço Acadêmico*, n. 47. 2005, p. 1-10. Disponível em: <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/58859>. Acesso em: 29 julho de 2022.

VALENTE, R. M.; KAHWAGE, C. M. C. *Plano de Gestão Ambiental e Territorial da Terra Indígena Alto Rio Guamá: diagnóstico etnoambiental e etnozoneamento*. Instituto de Desenvolvimento Florestal e da Biodiversidade. Belém: Ideflor-Bio, 2017.

VIEIRA, N. C. et al. "Trabalho e gênero em comunidades extrativistas da costa paraense". *Caderno Espaço Feminino* v. 28, n. 1, p. 233-252, 2015. Disponível em <https://seer.ufu.br/index.php/leguem/article/view/28390>. Acesso em: 13 fev. 2022.

VERGÈS, F. *Um feminismo decolonial*. São Paulo: Ubu Editora, 2020, p. 144.

ŽIŽEK, S. O aspecto da ideologia. In: ŽIŽEK, S. *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996. p. 7-38.



Recebido em 09/04/2023. Aceito em 02/06/2024.