

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA, HISTÓRIA E CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

**MULHERES-MÃES DO RIO NEGRO, SEXUALIDADES FEMININAS E
MATERNIDADES DE PESSOAS NASCIDAS NA MARGEM ESQUERDA DO RIO.**

Violeta Sarai Salazar Salazar

Manaus, 2026

MULHERES-MÃES DO RIO NEGRO, SEXUALIDADES FEMININAS E
MATERNIDADES DE PESSOAS NASCIDAS NA MARGEM ESQUERDA DO RIO.

VIOLETA SARAI SALAZAR SALAZAR

Tese de doutorado apresentada ao programa de
pós-graduação em Antropologia Social da
Universidade Federal do Amazonas, para
obtenção do título de Doutora em Antropologia
Social.

Orientadora: Dra. Raquel Wiggers

Manaus, 2026

Ficha Catalográfica

Elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

S161m	Salazar, Violeta Sarai Salazar Mulheres-mães do Rio Negro, sexualidades femininas e maternidades de pessoas nascidas na margem esquerda do rio. / Violeta Sarai Salazar Salazar. - 2026. 143 f. ; 31 cm. Orientador(a): Raquel Wiggers. Tese (doutorado) - Universidade Federal do Amazonas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Manaus, 2026. 1. Mulheres-mães. 2. Sexualidades. 3. Maternidades. 4. Amazônidas. 5. Feminilidades. I. Wiggers, Raquel. II. Universidade Federal do Amazonas. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. III. Título
-------	---

VIOLETA SARAI SALAZAR SALAZAR

MULHERES-MÃES DO RIO NEGRO, SEXUALIDADES FEMININAS E
MATERNIDADES DE PESSOAS NASCIDAS NA MARGEM ESQUERDA DO
RIO.

Tese de doutorado apresentada ao
Programa de Pós-graduação em
Antropologia Social da Universidade
Federal do Amazonas, para obtenção do
título de Doutora em Antropologia
Social.

Aprovada em: 19/03/2026

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Raquel Wiggers
Universidade Federal do Amazonas
Presidente

Profa. Dra. Márcia Regina Calderipe Farias
Rufino
Universidade Federal do Amazonas
Membro Titular

Profa. Dra. Ana Carla dos Santos
Bruno
Universidade Federal do Amazonas
Membro Titular

Profa. Dra. Silvana Maria
Bitencourt
Universidade Federal do Mato Grosso
Membro Titular

Prof. Dr. Natã Souza Lima
Não institucionalizado
Membro Titular

AGRADECIMENTOS

Agradeço à FAPEAM (Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas) pelo apoio financeiro que possibilitou a realização desta pesquisa e sustentou o percurso acadêmico que culmina nesta tese.

À cidade de Manaus, território que me acolheu e no qual esta pesquisa ganhou corpo, afetos e sentido.

Ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, suas professoras, professores, técnicas, técnicos e colegas, pela formação oferecida e pelo ambiente de reflexão crítica que sustentou este percurso. Meu agradecimento especial à Simone pela disponibilidade, paciência e apoio constante na mediação de informações e processos institucionais.

Às professoras e professores que participaram das etapas avaliativas desta trajetória. As membras da banca de qualificação de tese, a professora Ana Carla Bruno e professora Márcia Regina Calderipe Farias Rufino, pelas observações e contribuições fundamentais para o amadurecimento desta pesquisa.

À minha orientadora, Profa. Dra. Raquel Wiggers, por acolher este projeto desde seus primeiros contornos e incentivar a continuidade do percurso investigativo sobre maternidades e sexualidades. Sua orientação atenta, generosa e intelectualmente rigorosa foi decisiva para a construção desta tese.

Aos colegas do Núcleo AZULILÁS, coordenado pela Profa. Dra. Raquel Wiggers, cujos encontros representaram espaços de escuta, troca e encorajamento em momentos de dúvida e incerteza.

A Natã, pelas conversas, debates e compartilhamento de materiais que ampliaram minha reflexão antropológica

A Bruna, pela companhia, pelos encontros, pelo olhar apurado e certo que compartilha generosamente.

Às mulheres que compartilharam suas experiências e possibilitaram a realização desta pesquisa. Agradeço pela confiança, pelas conversas, pelos silêncios, pelos risos e pelas cenas de vida que constituem o tecido etnográfico deste trabalho. É uma honra escrever sobre vocês;

Às mulheres e mães que, em diferentes lugares e momentos da minha vida, inspiraram este percurso e contribuíram para minha compreensão das maternidades e das relações de cuidado.

À dona S., pelo acolhimento afetuoso e cotidiano que transformou o morar em pertencimento, e a tantas outras amigas e mulheres que sustentaram, com presença e cuidado, minha travessia amazônica.

Aos amigos e amigas que, próximos ou distantes, acompanharam este processo com palavras de incentivo, escuta e afeto.

À minha família ampliada, de sangue, de escolha e de caminho, que me ensinou, em diferentes formas, sobre cuidado, reciprocidade e permanência.

A meus pais, Modesta e Ricardo, pela vida, pelo apoio e pelas palavras que atravessaram distâncias geográficas e temporais.

À minha mãe, pela partilha do ordinário, do espiritual, de experiências, memórias e reflexões que iluminaram este trabalho.

Ao meu pai, pela presença constante com palavras de encorajamento.

Às minhas avós, Francisca e Del Valle, cujas trajetórias atravessam esta história familiar e afetiva, deixando saberes femininos de força e perseverança.

À Abril, por aceitar ser minha filha.

À Vida por Ser.

Resumo

Esta pesquisa apresenta experiências de sexualidade e maternidade de mulheres-mães que vivem nas cidades de Manaus e Santa Isabel do Rio Negro, no estado do Amazonas, a partir de pesquisa etnográfica realizada entre 2018 e 2023, período atravessado pelos contextos pré-pandêmico e pandêmico da COVID-19. A pesquisa acompanha as trajetórias de seis interlocutoras (Juliana, Sara, Liberdade, Bárbara, Melissa e Miriam) e suas redes familiares, afetivas e comunitárias, buscando identificar categorias acionadas no cotidiano para nomear relações, corpo, desejo, maternidade, trabalho, respeitabilidade, violência e autonomia. Em diálogo com a antropologia feminista brasileira e com produções latino-americanas e amazônicas, a etnografia descreve moralidades expressas em encontros ordinários. Partindo da noção de moralidades, foi possível identificar que as sexualidades e maternidades amazônicas constituem dimensões entrelaçadas à produção da vida.

A análise resulta de um processo etnográfico prolongado, e atravessado de forma drástica pela pandemia, baseado em observação participante, convivência ordinária, circulação entre casas, bares, espaços de trabalho e redes de sociabilidade, bem como em conversas formais e informais que acompanharam transformações biográficas ao longo de cinco anos. Ao articular descrição densa das interações com o referencial dos estudos de moralidades, a tese constrói as moralidades amazônicas como operador analítico derivado do campo, que permite compreender como mulheres-mães produzem continuidade, pertencimento e sentido em contextos marcados por desigualdades territoriais e heranças classificatórias persistentes.

Abstract

This research presents experiences of sexuality and motherhood of women-mothers living in the cities of Manaus and Santa Isabel do Rio Negro, in the state of Amazonas, based on ethnographic research conducted between 2018 and 2023, a period traversed by the pre-pandemic and pandemic contexts of COVID-19. The research follows the trajectories of six interlocutors (Juliana, Sara, Liberdade, Bárbara, Melissa, and Miriam) and their family, affective, and community networks, seeking to identify categories activated in daily life to name relationships, body, desire, motherhood, work, respectability, violence, and autonomy. In dialogue with Brazilian feminist anthropology and with Latin American and Amazonian productions, the ethnography describes moralities expressed in ordinary encounters. Starting from the notion of moralities, it was possible to identify that Amazonian sexualities and motherhoods constitute dimensions intertwined with the production of life.

The analysis results from a prolonged ethnographic process drastically impacted by the pandemic, based on participant observation, ordinary coexistence, movement between homes, bars, workplaces, and social networks, as well as formal and informal conversations that accompanied biographical transformations over five years. By articulating a dense description of interactions with the framework of morality studies, the thesis constructs Amazonian moralities as an analytical tool derived from the field, allowing us to understand how women-mothers produce continuity, belonging, and meaning in contexts marked by territorial inequalities and persistent classificatory legacies.

SUMÁRIO

I.	Introdução.....	10
1.1.	Amazônia brasileira	14
1.2.	Noções de moralidades para pensar sexualidades e maternidades.....	21
II.	Metodologia.....	26
2.2.	Diário de campo e escrita cotidiana.....	29
2.3.	Etnografia em tempos de pandemia.....	29
III.	Mulheres-mães nas Amazônidas	31
3.1.	Ser mulher-mãe.....	33
3.2.	Elas sendo mulheres-mães, sentidos das maternidades.	34
3.2.1.	Juliana.....	35
3.2.2.	Liberdade.....	36
3.2.3.	Melissa.....	38
3.2.4.	Sara.....	40
3.2.5.	Miriam	41
3.2.6.	Bárbara	43
3.3.	Virar mãe das filhas e filhos	44
3.3.1.	Cuidados delas e deles.....	49
3.4.	Para além da maternidade solo: cuidado compartilhado.....	52
IV.	Sexualidades femininas Amazônidas: corpos e desejos	56
4.1.	Sexualidades femininas: corpo vivido e presença	64
4.1.1.	Corpo vivido e presença nelas mesmas e nos outros.....	65
4.2.	Sexualidades diversas e percepção do gênero.	72
4.2.1.	Moralidades sexuais e sexualidades diversas	75
4.3.	Avulsa e autônoma: autoridades e autonomias femininas, presença masculina	81
4.3.1.	"Mulher avulsa": autonomia das mulheres-mães	85
4.3.2.	Presença masculina: paqueras, (ex) maridos, pais, irmãos, filhos.....	90
4.4.	Corporalidades e desejos: performances, gostos e padronizações	97
V.	Maternidades amazônidas.....	102
5.1.	As filhas, os filhos, as netas e os netos.	106
5.2.	Redes familiares, trabalho moral e maternidade ampliada	114
5.3.	Entre amigas e “piriguetes”: moralidades femininas no ordinário	117
5.3.1.	“Galinha” e “gostosa”, regulação moral entre mulheres.	120
5.3.2.	Amizades: inclusão, exclusão e gestão emocional	123
5.4.	Independência econômica e sustento.....	125
VI.	Análise das moralidades a modo de conclusões.....	129
6.1.	Colonialidade classificatória e erotização do território.....	130
6.2.	Sexualidade encarnada e maternidade como posição social durável	133
6.3.	Moralidades de gênero e pedagogias morais	134
VII.	Referências Bibliográficas.....	140

I. Introdução

Esta tese estuda experiências relacionadas com a sexualidade feminina e às maternidades de mulheres, que vivem nas cidades de Manaus e Santa Isabel do Rio Negro, no estado do Amazonas. Realizada entre 2018 e 2023, atravessada pelos contextos pré-pandêmico e pandêmico, da pandemia COVID-19, descreve moralidades vividas e negociadas por seis mulheres: Juliana, Sara, Liberdade, Bárbara, Melissa e Miriam, junto com filhas, filhos, amigadas, parentes e agregados, ao longo desses cinco anos. O objetivo é identificar categorias acionadas no cotidiano para nomear relações, corpo, desejo, maternidade, trabalho, respeitabilidade, violência e autonomia. Esta etnografia é escrita em diálogo com a antropologia feminista brasileira e produções bibliográficas latino-americanas e amazônicas (pesquisas, relatos, romances e outras literaturas), buscando contribuir aos estudos de sexualidades e maternidades na Amazônia.

Partindo do lugar do campo de esta pesquisa, é importante dizer que as categorias geográficas de “América Latina”, “Latinoamérica” e “América do Sul” indicam o olhar sócio-político de quem descreve. “América do Sul” tende a operar como conceito geopolítico ligado a território físico e que é enunciado desde fora desse território continental, quer dizer, desde Europa e outras regiões não americana. Já “América Latina/Latinoamérica” remete a um lugar sociocultural atravessado por história colonial compartilhada, línguas neolatinas impostas e experiências comuns de dominação e resistência. Sendo que “América” é nome colonial, dado ao território em homenagem ao italiano Américo Vespúcio quem, junto com Cristóvão Colombo, é legitimado como “descobridor” de que este território era separado da europa. A palavra “latina” privilegia línguas europeias e apaga centenas de línguas indígenas e africanas que constituem o tecido social destes territórios.

De acordo com a Enciclopédia de Antropologia Social e Cultural (tradução minha; Barnard and Spencer, 2002), américa latina está associada à imagem de sua constituição como território, representada em mitos, estereótipos e fatos, como as narrativas sobre os nativos serem chamados de “índios” a partir de experiência dos colonizadores, que saíram da europa em busca das riquezas das Índias, e resultou no encontro com as populações humanas habitantes no território hoje conhecido como América (- do Sul, Centro -, - do Norte). Assim, a enciclopédia menciona “Indian heritage and European dominance”, como uma das características que evocam ao subcontinente americano, frase que traduzida está em concordância com os debates atuais de identidades na diversidade

povos e processos geopolíticos do território, como a interseção da “ancestralidade indígena e domínio europeu”.

As latinoamericanistas, definem o nascimento da América Latina a partir da colonização, descrevendo todas as desigualdades e violências estereotípicas e estruturais que o território e seus nativos manifestam e vivenciam. A latino americanista norueguesa Marit Melhuus (2006) descreve características sociais dessa Latinoamérica identificando:

...homens machistas e mulheres estóicas; revoluções violentas e ditaduras implacáveis; reformas agrárias e congestionamento urbano; pobreza extrema e luxo suntuoso; sertões remotos e empresas industriais avançadas, Teologia da Libertação e teoria da dependência. Evoca o realismo mágico de sua literatura; o charme de suas festas; os ritmos do tango e da salsa; o sabor de sua comida; o temperamento de seus atletas; o caudilho da política; o triunfo do mañana. (Melhuus, 2006: 31)

Vemos como os imaginários de gênero são descritos como tecnologias de poder que produzem diferença sexual e organizam a vida social por meio de classificações morais. Um exemplo disto podemos ver na obra ‘Machos, putas, santas: el poder del imaginario de género en América Latina’, coordenada por Marit Melhuus e Kristi Anne Stølen (2007), onde as autoras oferecem ferramentas importantes para compreender como representações hegemônicas e representações locais se articulam, produzindo ambiguidades e hierarquias no cotidiano. A coletânea de artigos que compõem este livro, mostra feminilidades naturalizadas, enquanto as masculinidades parecem que exigem validação constante e pode ser questionada continuamente. O machismo aparece como discurso de poder associado à agressividade e à violência, frequentemente marcado no binário ativo/passivo, no qual a falta de poder é associada à passividade e à feminilidade. Nesse arranjo, a virtude feminina é componente estrutural da masculinidade, pois as ações de mulheres podem afetar reputação e honra dos homens, chegando a desencadear violência quando percebidas como ameaça. A dicotomia santa/puta, decente/desavergonhada, virgem/mãe opera como divisão colonial da mulher, reduzindo subjetividades femininas a extremos que regulam sexualidade, presença pública e a própria possibilidade de reconhecimento social.

Gloria Anzaldua (1987), apresenta uma perspectiva interessante para analisar aspectos morais na formação das mulheres latinas, quando ela descreve a formação moral da menina latina. Segundo Anzaldua, a menina aprende cedo que os homens da família ocupam posições de autoridade e que a virtude feminina está associada à obediência, ao controle do desejo e à contenção da voz. Essa pedagogia moral opera como interiorização

de uma ordem simbólica que associa honra familiar à conduta sexual e comportamental das mulheres. A condição de fronteira descrita por Anzaldúa permite compreender que as moralidades latinas não são homogêneas nem estáveis. Elas constituem campo de tensão entre tradição e transformação, obediência e rebeldia, honra e autonomia. A ambivalência que atravessa as narrativas das mulheres-mães amazônidas pode ser interpretada como expressão dessa consciência fronteiriça: viver entre regimes morais, negociar expectativas contraditórias e sustentar vínculos mesmo em contextos de desigualdade. Revela como Howell e Melhuus, que a moralidade de uma cultura não se expressa em regras explícitas, senão que é construída por meio de silenciamentos, hierarquias e expectativas de submissão. A tolerância à ambiguidade parece ser uma estratégia de sobrevivência ética.

Norma Mogrovejo é uma das feministas nascidas em territórios quéchua, e que considera essa América Latina como um território conhecido a partir da colonização, sendo em realidade um de seus tantos nomes nativos *Abya Yala* “Terra em florescimento” um termo do povo Kuna. Norma propõe o uso do termo como parte do projeto político descolonizador da escrita sobre mulheres feministas nativas da região. As teóricas feministas da Abya Yala falam de um possível matriarcado antigo, de mulheres guerreiras e sabias. A crítica principal aos estudos de gênero e estudos de mulheres na América Latina, de acordo com Mogrovejo, é a institucionalização do pensamento feminista, a partir do “apego às políticas públicas de Estado”. De acordo com o site do Instituto de Estudos Latino-americanos, da Universidade Federal de Santa Catarina, Abya Yala condensa em duas palavras, a militância de nativos do território geopolítico América Latina, um projeto político de uso de termos próprios dos povos originários, habitantes do território antes da invasão.

Para Norma a formação acadêmica em América Latina direciona as pesquisadoras e profissionais formadas em gênero, para ser “tecnocratas do gênero”, acompanhando, assessorando ou orientando, políticas sociais de instituições e políticos que se orientem às temáticas das mulheres. A autora problematiza dizendo que alguma “delas, inclusive, não se assumindo feministas” (Mogrovejo, 2020: 36). Como mulher nativa de um povo quéchua, se descobriu lésbica na adolescência, foi morar em México donde se “sexilió” aos 28 anos”, querendo dizer que achou um espaço onde outras sexualidades, além da heterossexualidade normativa da Cordilheira dos Andes da América do Sul, eram acolhidas. Ela como outras feministas da América-latina é crítica à forma como os estudos

de gênero e o feminismo como movimento acadêmico e social, tem se construído na região. A crítica principal seria que tenha se construído um debate feminista latino americano, a partir de conceitos trazidos de um sistema de valores e realidades do norte global. Isto significaria, por exemplo, no contexto da América latina, uma reflexão sobre identidades e corpos de mulheres racializadas e colonizadas.

Desta forma, a proposta da Norma Mogrovejo de escrever um feminismo latino-americano desprendendo-se de uma referência “intelectual euro-norte-cêntrica” faz sentido no evidente processo de descolonização de feministas latino-americanas. E neste intuito de teorizações que possam descentralizar as visões “euro-norte-cêntrica” e alterar quaisquer imaginários de subalternidade, se escreve o pensamento desta pesquisa feminista latino-americana. Mesmo que a colonização seja comum ao território das Américas, é importante diferenciar as trajetórias socioeconômicas e políticas dos colonizadores, assim como as pessoas habitantes dos territórios conquistados com suas especificidades políticas, socioeconômicas, ambientais e tecnológica. Para compreender América Latina, é preciso primeiro entender estas diferenças entre nações, regiões e geopolítica, complexas e heterogêneas em si. Cada país, Estado, região, povo e governantes dessa América, geograficamente do Sul e socialmente latina, é integrada por línguas latinas – ou não – e diversidade socioambiental. Mobilizo a ideia de Sul Global como posição analítica e política, como chave para conectar experiências de colonialidade, racialização e exploração capitalista.

Ao trazer essas discussões para o Brasil, esta tese parte do princípio de que a sexualidade é socialmente construída e atravessada por roteiros, moralidades e disputas. A produção brasileira contemporânea contribui para desnaturalizar o mito de uma sexualidade brasileira “tropical” e essencialmente aberta. Maria Luiza Heilborn (2006) critica a fabricação histórica desse mito, reproduzido por propaganda turística e representações científicas e populares, mostrando como ele se sustenta em narrativas coloniais sobre trópico e corpo. Também, Maria Filomena Gregori (2023) ajuda a pensar as práticas sexuais contemporâneas por meio das articulações entre erotismo, diferença, risco, consentimento e vulnerabilidade, chamando atenção para as dificuldades de tratar consentimento em sociedades profundamente desiguais e para os efeitos do avanço da contraofensiva conservadora, no mundo ocidental. Para a pesquisa, essas contribuições permitem afirmar que sexualidade feminina não está na esfera privada isolada, pois ela

está constituída no campo moral, relacional e político, imbricado ao cuidado, à maternidade, ao trabalho e à legitimação social.

1.1. Amazônia brasileira

Na Amazônia, a sexualidade feminina ganha uma perspectiva histórica própria. A região foi repetidamente imaginada como fronteira feminilizada, erotizada e disponível, um território descrito como excesso e desordem, onde mulher e natureza são colocadas em posições análogas, como objetos exploráveis. Motta (2010) observa como a percepção análoga entre mulher e natureza/território amazônico é visível na iconografia produzida sobre a região, na qual representações altamente sexualizadas da mulher amazônica se misturam às representações da floresta e do rio. Desde o século XVII, missionários e cronistas associaram sociedades indígenas a vícios e excessos, descrevendo nudez, poligamia, instabilidade conjugal e diferenças de idade entre cônjuges como degeneração moral (Barletti, 2004; Chirif, 2004 apud Motta, 2010). O jesuíta Pablo Maroni chegou a afirmar que casamentos indígenas não eram verdadeiros porque não garantiam fidelidade nem permanência. O “calor tropical” foi invocado como explicação para suposto desregramento dos corpos; missionários como Joseph Amich associaram clima e ociosidade à sensualidade. O mesmo clima corromperia os europeus, e cronistas como Figueroa descreveram as cidades coloniais como espaços de vício generalizado e relações extraconjugais normalizadas.

Esses imaginários se articulam a uma longa história de colonização, migrações, extração e exploração ambiental e humana. O “boom” da borracha, no fim do século XIX e início do XX, consolidou economias violentas e hierárquicas, reforçando representações da Amazônia como espaço de “excesso” e produzindo mercados de trabalho que se entrelaçam a mercados sexuais e a formas de coerção. A hipótese de fundo desta tese é que, nesse cenário, a sexualidade feminina amazônica não é inteligível pela chave da vitimização absoluta nem pela da resistência heroica de mulheres Amazonas; ela precisa ser lida como agência situada em um campo moral neocolonial. É nesse ponto que a pesquisa de José Miguel Olivar (2019) contribuiu para identificar o emaranhado social e moral que os estudos na Amazônia evidenciam, quando o autor argumentou no seu artigo como certas mortes e violências foram reconfiguradas por apagamentos e reescritas, e como relatos de abuso e violência circulam na cidade desde longa data:

Mais uma, pensei. Mais uma, falaram algumas pessoas. Essa morte, que até 2017 ocupava um lugar nebuloso nos registros, ou, melhor, que nos registros oficiais havia sido novamente reconfigurada pelo apagamento do estupro, juntava-se a tantas e tantas histórias de abuso, violência e morte. Ouço tais relatos nesta cidade desde 2010, vindos de mulheres indígenas habitantes dela sobre si mesmas ou sobre amigas, vizinhas, parentes (...). Sobre essas violências (...) era comum ouvir que ‘sempre aconteceram’ (Olivar, 2019: 9).

Essa história não se limita à violência física. Ela inclui a persistência de julgamentos racistas e sexistas que erotizam e desumanizam mulheres amazônicas no cotidiano, inclusive no ambiente digital. Uma cena que chamou minha atenção nos primeiros anos da pesquisa, ao final de 2019, ocorreu em uma rede social: uma mulher indígena¹ publicou uma foto sentada em uma rede, de costas, olhando para a floresta, no espaço que descreveu como chalé da pousada da qual ela e o marido são proprietários. O que marcou a cena não foi a imagem em si, mas comentários de homens e mulheres, entre eles: “isso aí transa no mato mesmo”. A associação automática entre mulher indígena, natureza e disponibilidade sexual reaparece como violência simbólica e racismo. A partir dessa cena, evidenciei a presença de violências digitais expressas por haters², stalkers³, groomers⁴ e outros agentes que operam por julgamentos morais sobre corpo, vestimenta e sexualidade.

Esta etnografia, recusa produzir “a mulher amazônica” como figura homogênea. Para marcar essa diversidade, adoto Amazônida como categoria identitária de pessoas nascidas na Amazônia Brasileira. O termo busca valorizar as especificidades territoriais, históricas e culturais das pessoas (povos indígenas, ribeirinhos, caboclos e outros) locais nascidos, não só no estado do Amazonas senão, em toda a região da Amazônia Brasileira, distinguindo-se da identificação genérica de “brasileiro” ou “amazonense” (do estado). Esta reflexão surge a partir de ter assistido ao documentário *Amazônidas* (2025) onde se comenta que “amazônicas são as coisas” e “gente é amazônida”. O documentário começa com imagens de diferentes pessoas e a pergunta no fundo questiona: “quem nasce na Amazônia é o quê?”, enquanto os rostos de Amazônidas vão aparecendo, vozes

¹ Ela é uma figura pública fora e dentro do movimento indígena e conhecida nas redes sociais, como influencer que apresenta algumas práticas e projetos profissionais e pessoais ancorados à ancestralidade e identidade indígena.

² Haters são pessoas que habitam ambientes digitais de forma hostil, mediante o uso de violência verbal, comentários ofensivos, deslegitimação e ataques discursivos.

³ Stalkers é o termo anglo para perseguição ou assédio. No contexto que trago aqui, seriam pessoas que fazem perseguição digital enviando mensagens, monitoram redes sociais e vigiam rotinas de outras pessoas. Esta prática acontece na vida online e offline.

⁴ Groomers também é o termo anglo para “aliciamento”, são pessoas que ganham a confiança de outras pessoas – geralmente jovens, como crianças e adolescentes – através da manipulação emocional, com interesse sexual, constituindo abuso e exploração sexual.

respondem: “forte”, “orgulho”, “potência”, “guardião da floresta”, “caboco do mato”, “indígena”, “sobrevivente”, “resistência”, “esperança”. Essa polissemia orienta o uso do termo, amazônida é uma posição territorial e moral atravessada por disputas.

As mulheres-mães Amazônidas que participaram desta pesquisa, moram em duas cidades que adquirem importância diferenciada na organização social da região, porém ambas estão localizadas na margem esquerda do Rio Negro. Manaus, capital do Estado de Amazonas, é uma cidade construída sobre camadas migratórias – borracha, Zona Franca, fluxos contemporâneos – e se apresenta como metrópole multicultural dentro da selva, onde convivem nativos do imenso território do estado, migrantes brasileiros vindos de outras regiões do país como Nordeste e Sul, imigrantes haitianos, japoneses, peruanos, colombianos, venezuelanos, chineses, sírios, turcos, franceses, italianos, entre outros, e seus descendentes. Essa diversidade, antes que dissolver desigualdades regionais, raciais e de classe, reorganiza e atualiza as mesmas, em formas de trabalho, acesso a serviços e regimes locais de moralidade.

Santa Isabel do Rio Negro (SIRN), por sua vez, é uma cidade ribeirinha acessível por via fluvial (24 horas lancha e 3 dias de barco) ou aérea (1 hora de voo desde Manaus), situada no médio Rio Negro, a aproximadamente 846 km de Manaus. Segundo o Censo Demográfico de 2022, o município possui 14.164 habitantes, dos quais 13.622 são indígenas (IBGE, 2022), pertencentes a diferentes povos que historicamente habitam e circulam pela região. A organização social e cotidiana da cidade mantém estreita relação com o rio, com as comunidades e com os territórios indígenas, sendo atravessada por deslocamentos entre comunidades, municípios vizinhos e Manaus, assim como por uma circulação frequente em direção a São Gabriel da Cachoeira. As relações familiares, as redes de parentesco e os pertencimentos comunitários acompanham esses movimentos e atravessam a experiência de viver na cidade, constituindo formas particulares de articulação entre espaços urbanos e comunitários. A economia municipal é marcada pela expressiva presença da administração pública, ao lado do comércio, dos serviços, da pesca, da agricultura e de atividades extrativistas, que compõem diferentes possibilidades de trabalho e obtenção de renda. Na cidade o acesso a serviços públicos, trabalho, educação e saúde, é precário, condição que é muitas vezes acrescentada por condições climáticas que impossibilitam a comunicação com outras cidades e Manaus. Toda esta estrutura constitui formas locais de organização da vida, de circulação, cuidado e

construção de vínculos, que serão particularmente relevantes para compreender as experiências das mulheres-mães da região.

Três das mulheres-mães dessa pesquisa moram em Manaus, a capital marcada por urbanidade tecnológica e relações mais individualizadas. E, três delas, moram em Santa Isabel do Rio Negro (SIRN). As seis mulheres aceitaram compartilhar parte de suas experiências como contribuição à pesquisa e, portanto, aos estudos sobre sexualidades e maternidades. São mulheres-mães de pessoas de diferentes idades; elas próprias nasceram entre as décadas de 1950 e 1990, e criam filhas e filhos nascidos entre 1970 e 2015. Em suas narrativas, a maternidade aparece como eixo organizador da vida e como valor moral, não como categoria necessariamente problematizada em termos reivindicativos. Isso não significa ausência de cansaço, conflito, ambivalência ou violência, mas indica que a maternidade é vivida como projeto e condição de existência, e não apenas como sobrecarga.

Os territórios onde estas mulheres habitam, Manaus e Santa Isabel do Rio Negro, podem chegar a ser pensados como oposição entre “urbano” e “interior”, mas o que eles estão aqui representando são as variações da organização do cotidiano. Em Manaus, especialmente nos bairros onde permaneci (Alvorada e Cachoeirinha) a densidade populacional, a presença institucional do Estado e a segmentação espacial produzem formas específicas de circulação feminina. No Alvorada, bairro da Zona Centro-Oeste as casas são autoconstrução e expansão comunitária desde a década de 1960, a memória da “Cidade das Palhas” ainda compõe a narrativa local sobre esforço e pertencimento. É um território consolidado por ocupação popular, com comércio ativo, igrejas, escolas, unidades de saúde e circulação intensa de ônibus, mototáxis e carros particulares. O corpo feminino ali circula sob observação constante, mas diluída na massa urbana: é possível “misturar-se” no fluxo, atravessar avenidas, entrar e sair de lanchonetes, salões e mercados sem que cada gesto se torne evento público. A vigilância moral existe, mas é fragmentada por anonimato relativo e pela diversidade de estilos de vida que convivem no bairro.

Já a Cachoeirinha, na Zona Sul, apresenta outra configuração. Com origem no início do século XVIII e evidências do ciclo da borracha, abriga prédios históricos, museus e casarões que remetem à presença colonial e à elite comercial manauara. A arquitetura de ferro, as pontes antigas e as fachadas preservadas compõem uma paisagem que materializa hierarquias históricas. Ali, a visibilidade do corpo feminino é atravessada

por códigos sociais: modos de vestir, frequentar determinados espaços e circular em horários específicos comunicam pertencimento ou deslocamento. A presença masculina, sobretudo em espaços tradicionais e familiares, pode reforçar expectativas de decoro e reputação, ainda que a cidade, como capital, ofereça maior margem para deslocamentos autônomos. Em ambos os bairros, a proximidade de instituições como escolas militares, delegacias, hospitais, secretarias públicas, inscreve a maternidade em uma trama burocrática e normativa intensa, onde disciplina, documentação e controle também atravessam a vida familiar.

Em Santa Isabel do Rio Negro, a população registrada pelo Censo Demográfico de 2022 é de 14.164 habitantes (IBGE, 2022). Entretanto, durante a pesquisa encontrei outros números em circulação, consideravelmente superiores aos dados censitários, entre eles estimativas de 26.566 habitantes, em 2021, e de 25.865, em 2019, esta última ainda disponível no próprio site da Prefeitura Municipal⁵. Registro essa discrepância não com a pretensão de determinar qual número traduz com maior precisão a população que efetivamente mora no município, mas porque ela chama a atenção para os modos como os dados populacionais são produzidos, atualizados e apropriados nas dinâmicas administrativas locais. Em um país de dimensões continentais como o Brasil, e particularmente em territórios amazônicos marcados por grandes distâncias, circulação entre comunidades e centros urbanos e dificuldades de cobertura estatística, estimativas intercensitárias e dados censitários podem apresentar variações importantes. Ao mesmo tempo, números populacionais participam do planejamento público e da distribuição de recursos financeiro. Por isto, interessa-me registrá-la como parte das tensões encontradas ao tentar compreender, as diferentes formas de contar e representar a população que habita esse território.

A cidade organiza-se em torno das atividades produtivas do rio, da administração pública, do comércio local e do turismo sazonal de pesca. A agricultura familiar e sustento da maioria de famílias que fazem suas “roças” para a produção de verduras e vegetais, e em algumas casas a produção da farinha. A história missionária e colonial, vinculada à Missão de Nossa Senhora da Conceição de Mariuá e às expedições ibéricas no Rio Negro, permanece inscrita na configuração territorial e nas relações institucionais. A sede urbana se distribui ao longo da margem do rio, com casas elevadas, ruas de terra ou pavimentação

⁵ “Sobre o Município: População: 25.865 habitantes (IBGE, 2019)”. Site: <https://santaisabeldorionegro.am.gov.br/o-municipio/sobre-o-municipio/>. Consultado em: 12/01/2026.

irregular, circulação fluvial marcada por voadeiras, barcos regionais e deslocamentos a pé. O rio estrutura a economia, o tempo e as relações sociais.

Em SIRN, a circulação feminina costuma ocorrer acompanhada (por outra mulher, por crianças ou por um homem) e os momentos de lazer são frequentemente vividos em grupo de amigas. A escala urbana reduzida torna o corpo feminino mais visível no espaço público: entrar em um bar, frequentar festas, encontrar turistas ou permanecer conversando à beira do rio são gestos que rapidamente se tornam públicos. A presença masculina, sobretudo de homens vinculados à pesca esportiva, ao extrativismo ou à administração pública, compõe um cenário em que gênero, trabalho e território se articulam de forma direta. A proximidade entre casas e a densidade relacional intensificam a vigilância social, e ao mesmo tempo consolidam redes de apoio e reciprocidade que se sustentam no cotidiano.

A sexualidade, no cotidiano dessas mulheres, emerge menos como identidade discursiva e mais como prática cotidiana. Ao longo desta etnografia dialogo sobre a transmissão de saberes e conhecimentos sobre corpo, desejo e prazer, na vida destas mulheres-mães e seus filhos, que acontece pelos meios institucionais detentores de conhecimentos como os serviços de saúde e educação formal, mas também através das trocas entre mulheres e outras pessoas, de conselhos, brincadeiras, advertências e pactos de sigilo. As mulheres-mães ensinam umas às outras como “ser mulher”, orientando como se valorizar, como pedir, como recusar, como negociar. Essas pedagogias femininas aparecem em redes de amizade, vizinhança, trabalho e parentesco.

A história colonial da sexualidade na Amazônia inclui ainda narrativas fundacionais sobre feminilidades indomáveis. As crônicas de Gaspar de Carvajal (séc. XVI) descrevem mulheres guerreiras autônomas e sexualmente livres; Angelica Motta (2010) retoma essas narrativas, e indica o que Mannarelli, (2004 apud. Motta, 2010) interpreta como a projeção de medos dos conquistadores, a ameaça de uma feminilidade fora do controle patriarcal, afronta ao código de honra masculino. Na literatura europeia, essas Amazonas foram frequentemente “domesticadas” ao final das narrativas, convertidas ao cristianismo e reinseridas no modelo conjugal (Slater, 2002 apud. Motta, 2010). Anne McClintock (2010), denomina esse padrão como feminização das fronteiras, mediante mapas e narrativas coloniais que marcam limites do conhecido com figuras femininas (sereias, monstros, Amazonas) condensando desejo e medo diante do desconhecido.

Essa memória colonial ecoa no presente. A frase “a mulher no Amazonas é fácil” reaparece como estigma que demanda uma análise feminista. Seu efeito legitima violências e humilhações ao enquadrar mulheres amazônicas como naturalmente disponíveis sexualmente. Em diferentes registros como romances, relatos de missionários, etnografias, aparece o discurso essencialista do instinto masculino como inevitável, frequentemente sem questionar consentimento. O romance *Pantaleão e as Visitadoras*, de Mario Vargas Llosa (2007), baseado numa história real, narra a suposta “necessidade” de um serviço de trabalhadoras sexuais para aliviar tensões de militares na selva peruana, evidenciando estupros e violências como conflito social do resultado “natural” do descontrole masculino:

O que os recrutas pretendiam fazer com aquela senhora é muito errado, claro - contemporiza, sorri, faz vênias o general Victoria. – Mas os parentes quase os mataram de pancadas, não se esqueça disso [...] Neste caso houve empate, doutorzinho”

[...] Em Contamana, o prefeito emitiu um comunicado pedindo à população local que deixe as mulheres trancadas em casa nos dias de folga da tropa.

[...] Quarenta e três grávidas em menos de um ano. [...] todo soldado que chega na selva vira logo porra-loca. (Llosa, 2007: 15-16)

Ao mesmo tempo, etnografias amazônicas sugerem que a violência deve ser lida também a partir dos efeitos de epidemias, contato forçado e projetos de assimilação. Lima (2022: 166) observa que, em São Gabriel da Cachoeira, filhos de militares brancos com mulheres indígenas aparecem em histórias de abandono paterno (“fazem filho e vão embora”), e que estupro, família e ilegalidade se relacionam em contextos de concentração de riqueza em localidades precárias. A Luiza Elvira Belaúnde (2016), analisa a figura do boto como operador simbólico dessa trama, pois ele encarna o homem da cidade, o colonizador sexual, o desejo sem resguardo, a sexualidade desvinculada do cuidado.

Belaunde (2016) comenta no “encontro com os botos” que, nas narrativas amazônicas, o boto encarna uma masculinidade que funciona como explicação cosmológica e moral, para o fenômeno histórico da presença recorrente de homens não amazônidas (seringalistas, militares, comerciantes, migrantes, “homens da cidade”) que estabelecem relações sexuais com mulheres locais, geram filhos e não permanecem. A autora desloca a leitura do boto do campo da mitologia, para uma análise da história colonial e pós-colonial. Pois, essas narrativas se consolidam especialmente a partir da colonização da Amazônia, da economia da borracha e das migrações masculinas

temporárias, que produziram profundas transformações demográficas e familiares. O “filho do boto” torna-se, assim, uma categoria que nomeia o abandono paterno sem personalizar a culpa, deslocando-a para uma figura não humana e, ao mesmo tempo, reconhecível no homem (ou mulher) que chega, seduz e vai embora.

1.2.Noções de moralidades para pensar sexualidades e maternidades

Ao longo desta pesquisa, tenho buscado compreender as moralidades como um campo de avaliações, julgamentos e práticas que orientam a vida social. Orientada pela coletânea de etnografias em moralidades organizada pela Signe Howell (1997), adoto deliberadamente o termo moralidades no plural, enfatizando sua dimensão discursiva e prática, bem como sua capacidade de constituir sujeitos e orientar ações. As moralidades aparecem, na etnografia aqui apresentada, como articulações entre o que “é” e o que “deve ser”, informando escolhas, estruturando expectativas e produzindo reconhecimento ou censura na constituição das pessoas. Elas não foram identificadas como normas explícitas, mas foram expressas como critérios situados de avaliação em conselhos, classificações, justificativas e julgamentos de virtudes.

Reconheço moralidades nos dados quando observo os conselhos e advertências da Juliana, Liberdade, Sara, Miriam, Bárbara; fofocas e comentários sobre a imagem do corpo e da pessoa de uma outra mulher-mãe; correções e imposição de disciplina em espaços públicos ou privados, à prole e outras pessoas; classificações morais (“boa mãe”, “piriguete”, “mãe abandonadora”, “homem liso”); sanções simbólicas e vigilâncias das outras. Moralidades são visíveis na forma como se julga uma vizinha, como se orienta uma filha, como se comenta sobre a relação sexual, como se avalia um abandono materno vs. abandono paterno, como se decide sustentar ou romper um vínculo. São nesses gestos, falas e enquadramentos que as gramáticas morais se tornam visíveis.

Essa perspectiva implicou afastar-se da concepção liberal de indivíduo autônomo como fundamento da moral. Como sugere Marilyn Strathern (1997), a responsabilidade moral se manifesta pelas posições ocupadas nas redes de parentesco e nas relações de gênero. A partir de seu diálogo crítico com Carol Smart, que questiona a pretensa neutralidade do direito euro-americano, Strathern demonstra que raciocínios morais são atravessados por diferenciações de gênero e por expectativas relacionais. Em sua etnografia entre os Hagen (Nova Guiné), as moralidades são perceptíveis em diversos eventos ordinários e extraordinários, onde os indivíduos reagem, as decisões são

avaliadas segundo lealdades, dívidas, trocas, promessas e alianças; não há uma única moral, mas domínios morais que se sobrepõem e por vezes entram em tensão.

Caroline Humphrey (1997) amplia essa reflexão ao distinguir entre regras formais e processos de formação moral do self. Ao enfatizar o cultivo de si como sujeito moral, Humphrey oferece uma chave analítica para visualizar como as interlocutoras elaboram narrativas sobre si mesmas “boa mãe”, “mulher correta”, “mulher avulsa” como práticas de autoconstrução moral. Decisões sobre sexualidade, cuidado e autonomia tornam-se, assim, exercícios de formação de si em relação a ideais compartilhados e expectativas sociais. Nessa mesma dinâmica, localizam outras pessoas e corpos como trabalhadoras, boas mães, responsáveis, elegantes, sacrificadas, cuidadosas e fazem essas qualidades aparecerem como modos legítimos de presença no mundo. Categorias como “gostosa”, “quenga”, “galinha” e “piriguete” circulam de forma de acordo com o contexto, podendo operar como brincadeira entre mulheres, ironia, elogio ambíguo, acusação pública ou estigma persistente.

O texto da Anita Jacobson-Widding (1997) me permitiu pensar numa questão metodológica da análise das moralidades de mulheres- mães, pois ainda que não vivencie o desafio linguístico enfrentado por Jacobson-Widding, porque no meu campo as palavras parecem “familiares” – quiçá - por compartilharmos uma matriz histórica e linguística atravessada pela colonialidade; ainda assim, essa familiaridade é enganosa. Anita, em seu trabalho com os Shona do Zimbábue, discute como a dificuldade inicial de encontrar termos que pudessem ser traduzidos como “moral” ou “moralidade” lhe permitiu identificar que a centralidade de tsika como “boas maneiras/mostrar respeito” explicita que julgamentos morais dependem de como uma sociedade define personhood: se como indivíduo moral autônomo (com ênfase em consciência e culpa) ou como pessoa social categorial (com ênfase em hierarquia, vergonha e reconhecimento público). Ao propor o método dos “roteiros culturais”, Jacobson-Widding também indica que valores dominantes (“textos” que fixam hierarquias, por exemplo no idioma marido/esposa) coexistem com estruturas silenciadas que aparecem na conversa, no comentário informal e na observação do cotidiano. Essa distinção é fecunda para minha etnografia porque me permite cuidar da observação, saber que a aparente familiaridade com o “roteiro cultural” das mulheres amazônidas, eu como mulher nascida no território da América latina, não elimina a necessidade de desnaturalizar as categorias e observar como elas operam localmente.

Essas autoras permitem conceber moralidades como regimes situados de valoração, produzidos na interseção entre relações de parentesco, gênero, história colonial e desigualdade social. E para a análise das moralidades amazônidas me apoio no debate contemporâneo sobre família, moralidades, e gênero, produzido pela pesquisa de doutorado de Natã Souza Lima (2022) que num estudo aprofundado das relações de sangue e afinidade na Amazônia brasileira, escancara o denso entramado entre família, violências e gênero neste território. No segundo capítulo da sua tese, ele analisa as moralidades familiares na Amazônia e evidencia as tensões e desigualdades de gênero na definição de unidades familiares. Dialogando com Schuch (2012) e Fassin (2018), Lima considera as moralidades como um campo analítico que ultrapassa moralismo e se conecta a modelos de parentesco, moradia, herança e legitimidade.

Tendo em vista que as configurações familiares no Brasil são diversas, assim como as lógicas de parentesco, (...) manterei o foco da análise sobre família e parentesco em contextos amazônicos.

O viés utilizado para a construção de algumas classificações foi a noção de “moralidade”, que aqui representa o conjunto de valores sociais compartilhados sobre o significado de família parentesco, casamento e filiação. (Lima, 2022: 58)

A leitura de Lima (2022) abriu espaço para perceber como sexualidade e reprodução participam de regimes de legitimação de filhos, de abandono paterno e de julgamentos sobre mulheres-mães na Amazônia. Ao discutir as moralidades que operam em torno da “gravidez na adolescência”, ele questiona o raciocínio moral sobre a existência de uma “idade certa” para engravidar e mostra que homens e mulheres “resolvem” esse evento de formas distintas. Para os homens, a solução moral narrada tende a ser o casamento (“resolve com casamento”). Para as mulheres que engravidaram, a resolução é mais diversa, uma vez que o casamento apareça como primeira “resolução”, as trajetórias frequentemente incluem recomposições conjugais, diferentes uniões e a circulação de crianças entre casas e parentes, em arranjos cotidianos de cuidado.

Os casos analisados por Lima de suas pesquisas em várias cidades do interior do estado de Amazonas e com jovens universitários, mostram as moralidades de gênero que atravessam as experiências amazônicas. Quando questiona a mulheres e homens, jovens e adultos, os dados refletem que “pai” tende a aparecer associado à legitimidade, à consanguinidade e à manutenção oficial do nome; “mãe”, por sua vez, aparece ligada ao cuidado cotidiano e ao gerenciamento da vida das crianças. O autor observa que, para as mulheres, “família” costuma se apresentar como rede extensa e móvel, com crianças em

trânsito e rearranjos de cuidado; já para os homens, a “casa” tende a ser descrita como fixa, aglutinadora e vinculada a poder e masculinidade. Nesse sentido, ele chama atenção ao fato de que muitos homens não listam mais de uma unidade familiar, os filhos fora do casamento surgem como fofoca ou confidência, e não como unidade reconhecida, o que reforça como as moralidades familiares amazônicas podem ser generificadas.

Como contribuição metodológica, Lima (2022) também destaca as crianças como ponto de acesso privilegiado às moralidades, pois seus relatos não são “polidos” como os dos adultos. Elas explicitam com mais nitidez o que sustenta e o que afeta a vida doméstica (violências, medos, alianças) e descrevem uma ética do cuidado hierarquizada por idade, em que crianças e jovens assumem responsabilidades concretas no interior da família. Em vez de converter essas regularidades em “tipos”, tomo essas recorrências como pistas para um diálogo etnográfico. O desafio central desta pesquisa tem sido sustentar a tese a partir de uma escolha deliberada: descrever como a vida acontece e como maternidades e sexualidades são dimensões constitutivas da experiência feminina das seis mulheres-mães com quem dialoguei (e de outras que atravessam o campo), deslocando o gênero e a sexualidade amazônida, de qualquer pretensão essencializante. É nesse horizonte que trato moralidades como um campo de valorações observável nas maneiras de compor família, filiação e cuidado.

Adotar o plural das moralidades, sexualidades e maternidades, desloca leituras que medem práticas amazônidas por parâmetros universalizantes da moralidade moderna ocidental, como autonomia individual abstrata ou igualdade formal. Esta tese busca, de maneira oposta, entender as gramáticas morais que orientam essas mulheres-mães, através de uma leitura que reconhece nelas sistemas próprios de valoração da vida, do corpo, do cuidado e da reprodução social.

A partir desse conjunto de questões, cenas etnográficas e diálogos teóricos, que me permitiram olhar para as maternidades e sexualidades amazônicas como campos morais atravessados por história, gênero e desigualdade, organizo esta tese em quatro capítulos. No primeiro capítulo apresento o percurso metodológico e o posicionamento da pesquisa, localizo as interlocutoras e à pesquisadora. No segundo capítulo, de caráter etnográfico, apresento as seis mulheres-mães e suas histórias. O terceiro capítulo descrevo a vivência das sexualidades das mulheres-mães, partindo da análise da corporalidade e dimensões da experiência feminina como autoridade, autonomia, autocuidado e dissidências. Já no quarto capítulo faço uma leitura das maternidades destas

mulheres-mães nas relações com familiares, cônjuges, redes de apoio, geração de renda e trabalho. Por fim, apresento as considerações finais, que sistematizam a análise das moralidades identificadas nesta etnografia, situando a contribuição desta pesquisa, produzida no Norte do Brasil, aos debates da antropologia brasileira.

II. Metodologia

Esta pesquisa se apoia no método etnográfico, reconhecendo que toda etnografia “abre a visão para algumas coisas e encobre outras” - comentou um professor numa defesa de banca assistida –, e será a leitura que determina o mundo observado. A etnografia não se constitui aqui a partir de um conjunto de escolhas epistemológicas, políticas e éticas que definem o que pode ser visto, narrado e interpretado. Faço uma descrição densa como esforço de interpretação do cotidiano a partir de cenas, falas e situações em que moralidades, gênero, sexualidade e maternidade se tornam visíveis. O compromisso não é alcançar uma “visão completa”, e sim sustentar uma escrita capaz de descrever práticas e categorias tal como elas circulam entre mulheres-mães amazônidas em Manaus e Santa Isabel do Rio Negro (2018 - 2023), em um período atravessado pela pandemia de COVID-19.

Realizei o trabalho de campo em diferentes períodos e intensidades. Entre 2018 e o início de 2020, durante o mestrado, fiz campo presencial contínuo em Manaus, com visitas mensais às interlocutoras. Entre março de 2020 e junho de 2021, em razão da pandemia de COVID-19, mantive contato com elas por meio de comunicação remota, principalmente via telefone e WhatsApp. Em março de 2022 conheci as mulheres-mães em Santa Isabel do Rio Negro (SIRN), que passaram a integrar a pesquisa; até agosto de 2023, tivemos aproximadamente cinco encontros presenciais na cidade, e continuamos a interlocução à distância. O campo foi mais intenso em Manaus, onde residia e podia me deslocar regularmente às casas das interlocutoras, enquanto em SIRN minha presença foi intermitente e concentrada nesses momentos que visitei a cidade à trabalho, em razão do que implica a logística em termos de tempo e recursos econômicos: traslado até a cidade, cujo acesso via fluvial é feita por uma viagem de 3 dias, alimentação e demais.

Considero necessário destacar, que escrevo esta tese como antropóloga feminista formada na Amazônia brasileira e inserida na antropologia produzida no Norte do Brasil. Também, meu lugar como antropóloga integra a própria situação etnográfica e influencia o acesso, confiança, circulação e interpretações possíveis do campo. Sou mulher, mãe, venezuelana, com origem rural e criação periférica, com trajetória de educação pública e deslocamento de área profissional (da engenharia florestal, com orientação ao trabalho social em comunidades rurais, para a antropologia social). Foi na Amazônia brasileira que me formei como antropóloga e onde desenvolvi esta pesquisa.

Observo que foi percebida por algumas das interlocutoras, pela condição social (vizinha, mãe, venezuelana) antes do que pela identidade acadêmica. Entre elas, foi frequente a atribuição do marcador “migrante” – por vezes “refugiada” – e a projeção de um imaginário social sobre a Venezuela: “está difícil lá?”, “você estão passando fome?”, “você comeu bem?”. Ao mesmo tempo, apareciam distinções públicas e comparativas: “ela veio estudar, não veio como os outros que estão passando necessidade”, que produziam um enquadramento particular da minha presença. Esse modo de recepção me informa como a alteridade é construída na cidade e como moralidades organizam a figura “de fora”. O diálogo com Didier Fassin (2018) sobre moralidades e produção do “outro” ajuda a sustentar a análise, vendo que a moralidade não é opinião individual senão uma prática social que regula reconhecimento, pertença e hierarquia. Assim, indico sobre meu lugar não para “explicar quem eu sou”, e sim para explicitar quais condições tornaram possível (e quais limitaram) a produção de dados e a interpretação. Esta metodologia assume que o corpo da antropóloga participa da pesquisa. A noção de etnografia encarnada é mobilizada a partir de Silvana de Souza Nascimento (2019), que propõe reconhecer como biografia, posição social e escolhas teóricas atravessam a prática etnográfica. Nessa perspectiva, o corpo é condição de acesso e de percepção.

Minha inserção institucional no Norte do Brasil se deu a partir do mestrado em Antropologia Social no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas (UFAM), no âmbito de um programa de internacionalização da pesquisa brasileira voltado à recepção de estudantes latino-americanos, em parceria com a OEA e o Grupo Coimbra. Inserida na linha de estudos de família e gênero, integrei o Núcleo de Estudos Interdisciplinares em gênero, família, conflitos e sexualidade AZULILÁS, e participei de pesquisas sobre família e moralidades na Amazônia entre 2018 e 2020, vínculo que se manteve no doutorado a partir de 2020. Essa inserção orienta minhas escolhas teóricas e éticas, ancoradas na valorização das experiências das mulheres-mães, no diálogo entre pesquisa e maternidade vivida, e em uma postura crítica frente à essencialização da sexualidade feminina e da maternidade.

Entre 2019 e 2022, nós, pesquisadoras e pesquisadores do Azulilás – Núcleo de Estudos em Gênero, Famílias, Conflitos e Sexualidades, sob coordenação da professora Dra Raquel Wiggers, realizamos uma pesquisa sobre Família e Moralidades na Amazônia, com financiamento do CNPq. Nosso interesse inicial era de construir algumas classificações etnograficamente informadas sobre quais são os valores morais que norteiam família e parentesco na Amazônia. Não conseguimos realizar o objetivo principal, pois sofremos com o corte de 2/3 do orçamento previsto, além de termos as

poucas atividades de campo possíveis reduzidas por conta da pandemia de COVID-19. (Lima, 2022).

Esse compromisso com o conhecimento situado também dialoga com a consciência mestiça de Gloria Anzaldúa (1987), como posição de fronteira que organiza o olhar e a circulação entre mundos sociais. A experiência de trânsito – migração, maternidade, vizinhança, formação acadêmica – criou condições específicas de escuta e de aprendizado com as interlocutoras. Reconheço que as decorrências metodológicas da minha participação na pesquisa, determinam o que me foi dito, o que foi silenciado e o que foi ensinado.

A pesquisa foi construída como relação de convivência e confiança, e não como acesso imediato a “informantes”. Por isso, uso o termo coautoras para indicar que as interlocutoras não apenas forneceram dados, mas também formularam expectativas, perguntas, orientações e avaliações sobre a própria pesquisa. A entrada no tema ocorreu com negociações: “mas de que mesmo é que tu vais falar?”; “como é isso que tu escreves?”; “tu tens muito que aprender comigo”; “quando vai me fazer a entrevista? o que vais me perguntar?”. Percebo essas falas como um espaço pedagógico, onde as interlocutoras produzem enquadramentos sobre sexualidade, maternidade, respeito e experiência de vida.

O diálogo com Spivak (1988) no seu texto “Pode o subalterno falar?” reforçou a necessidade de recusar a noção de “dar voz” às mulheres-mães, e a responsabilidade ética implicada na mediação das narrativas. Assumo, portanto, que a escrita etnográfica é uma prática de tradução situacional, com responsabilidades políticas e riscos de captura. A pesquisa foi realizada em consonância com os princípios éticos da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), compreendendo a ética não apenas como procedimento formal, mas como prática relacional construída no ordinário do campo. O consentimento das interlocutoras ocorreu de forma verbal e processual, sendo continuamente negociado ao longo da pesquisa, a partir da confiança, do vínculo e da aceitação explícita em compartilhar experiências de vida. Em situações de maior intimidade ou potencial sensibilidade, adotei uma ética feminista do cuidado, elaborando as cenas etnográficas por meio da combinação e do deslocamento de histórias, de modo a evitar reconhecimentos diretos. Todos os nomes utilizados são pseudônimos, com exceção do nome da minha filha. Os registros da pesquisa encontram-se organizados em diários de

campo físicos e em arquivos digitais (formato Word), armazenados sob guarda exclusiva da pesquisadora.

2.2. Diário de campo e escrita cotidiana

O diário de campo foi a ferramenta principal desta pesquisa. Nele registrei cenas, falas, eventos, deslocamentos, interações e observações, seguidos de notas analíticas que identificam categorias êmicas e regimes morais. O diário foi usado tanto em períodos de convivência presencial quanto durante a pandemia, quando o campo se reorganizou em formas mediadas (mensagens, chamadas, redes sociais). Os registros no diário de campo foram produzidos a partir da observação participante em interações e conversas recorrentes, ocorridas em casas, bares, ruas e outros espaços de sociabilidade cotidiana. As visitas às casas, idas à feira, encontros de lazer (dança, “tomar uma”), refeições, circulação em negócios e locais frequentados por elas, foram fundamentais para perceber como moralidades operam no discurso e na ação, como se avaliam roupas, horários, companhias, escolhas conjugais, maternidade, “reputação” e “juízo”.

2.3. Etnografia em tempos de pandemia

A pandemia de COVID-19 (2020-2022) irrompeu a pesquisa como acontecimento global de sofrimento e desorientação, reconfigurando encontros, rotinas e formas de contato no campo. Durante esse período, a pesquisa se desenvolveu no meio de perdas, incertezas e adaptações, no qual pesquisadora e interlocutoras compartilharam, cada uma a seu modo, a experiência de viver em um mundo subitamente fragilizado. Em Manaus e no interior do Amazonas, a crise sanitária foi intensificada por desigualdades estruturais historicamente produzidas no Brasil, em especial pela distribuição assimétrica de recursos federais nas regiões Sudeste e Sul, em detrimento do Norte. Essas assimetrias se materializam na infraestrutura de saúde, na logística de abastecimento de produtos básicos e na capacidade de resposta a emergências sanitárias, agravadas pelas características territoriais da região amazônica. No início de 2021, a falta de cilindros de oxigênio e o colapso do sistema público de saúde produziram um impacto social devastador, marcado por mortes em grande escala, interrupção de serviços básicos e sensação coletiva de abandono estatal. O campo, nesse período, foi atravessado por experiências diretas das interlocutoras, como lutos familiares, internações, sequelas

pulmonares persistentes, medo do contágio e mudanças nos modos de circular, trabalhar e cuidar.

Com a pandemia de Covid-19, em 2020, as aulas e atividades presenciais foram suspensas por tempo indeterminado. [...] Em Manaus, e no Amazonas como um todo, a descrença em relação aos danos do vírus foram muito rápidas. A cidade permanecia em movimento [...]

Entre o fim de março e início de abril de 2020, houve o início do primeiro pico de casos de Covid-19 no Amazonas. Eu moro perto de um hospital, onde foram instaladas câmaras frigoríficas para armazenar os corpos. [...] Viver a pandemia de Covid-19 em Manaus, foi uma experiência terrível e desgastante. [...] a sensação foi [...] de que havia um propósito nas mortes, no descaso, da ênfase em prescrever remédios sem fundamentação científica, na demora em mandar oxigênio para os hospitais, como se houvesse muitas frentes de destruição – dos corpos, da ocupação, dos direitos, da esperança – num discurso de desenvolvimento que me lembrava os programas desenvolvimentistas sobre a Amazônia e o discurso integracionista da ditadura militar. (Lima, 2022)

As vivências das coautoras registram esses efeitos, Miriam perdeu o pai de seus filhos em 2021; Bárbara foi internada em UTI e “quase morreu”, ainda relata sequelas; Juliana narra perdas de muitos vizinhos no bairro; Liberdade descreve a experiência corporal da doença e a ansiedade de permanecer em casa; após a flexibilização do uso de máscaras, a retomada do batom vermelho aparece como gesto moral e estético (“mostrar a boca” como retorno à presença pública). Como mencionado antes, durante o tempo de isolamento social (2020–2021), o contato com elas ocorreu online, por chamadas e mensagens. Este período foi o tempo de cursar as disciplinas do doutorado, por meio da Educação a Distância (EAD) e revisão bibliográfica para a pesquisa, enquanto as condições domésticas (cuidado de criança, rotina de casa) e subjetivas, exigiram ajustes concretos para sustentar a produção acadêmica.

Assim, esta etnografia resulta de um campo de cinco anos, com aproximações e afastamentos por mudanças residenciais, obrigações de trabalho e pandemia, e com ampliação de interlocuções conforme essa circulação. Ao longo desse percurso, as seis coautoras se consolidaram como eixo principal de análise. Outras mulheres-mães, -filhas, -amigas, -vizinhas, -pesquisadoras e -profissionais de saúde, aparecem como interlocuções que me ajudaram a interpretar categorias e moralidades sem substituir as trajetórias centrais. Esta pesquisa não pretende representar “as mulheres amazônicas”, mas produzir conhecimento sobre experiências de sexualidade e maternidade em duas cidades específicas do estado Amazonas, na Amazônia brasileira, em um intervalo histórico marcado por crise sanitária e disputas morais públicas (e globais) sobre gênero e sexualidade.

III. Mulheres-mães nas Amazônidas

Início esta etnografia apresentando as mulheres que colaboram com esta pesquisa, mediante a afirmação da minha presença em suas cotidianidades. Quem são elas? São mulheres de camadas populares, trabalhadoras, o que as caracteriza e é motivo de orgulho para elas. Algumas têm ensino superior, outras ensino médio. A maioria já trabalhou como funcionárias do estado ou em empresas privadas em algum momento de suas vidas. Atualmente, três delas têm negócios próprios, outra é funcionária de confiança do dono da empresa onde trabalha, duas delas também são professoras de ensino infantil, e outra se dedica ao artesanato e ao cuidado do pai, o que lhe proporciona moradia e sustento.

Estas mulheres-mães trazem um leque de experiências de suas vidas e corpos, nascendo e morando na margem esquerda do Rio Negro, no estado do Amazonas, Brasil. São seis mulheres-mães interlocutoras diretas que contribuem à etnografia com a descrição das experiências que vivem em afetos, relações amorosas e sexuais, “cheiros” e fluidez no contato pessoal com outras e outros. Três delas moram em dois bairros de Manaus: Juliana no centro da cidade; Liberdade e Melissa, no norte da cidade. Miriam, Sara e Bárbara moram na cidade de Santa Isabel do Rio Negro.

Também, durante o período da pesquisa, tive a oportunidade de trocar ideias, papos e conversas informais com mulheres, de diversas nacionalidades: brasileiras, venezuelanas, peruanas, colombianas, europeias; de várias regiões: amazônicas, andinas, caribenhas; e de diversas identidades e etnias: tukana, tikuna, manauara, cabocla, yanomami, branca, negra, parda, santaré. Elas se identificam como heterossexuais, bissexuais, lésbicas, pansexuais, assexuais, transsexuais, que são vividas desde uma feminilidade ou num universo feminino. Mulheres-mães, mulheres-filhas, mulheres-não-mães; professoras, secretárias, faxineiras, comerciantes e donas de casa. Elas e diversas pessoas – na sua maioria mulheres - contribuíram e participam como interlocutoras e colaboradoras deste estudo, oportunizando o debate das ideias neste trabalho.

O campo dado pela Amazônia brasileira, localizada geograficamente ao norte do país, representa um lugar que faz parte do Sul global. Como mencionei anteriormente, penso a noção de Sul Global a partir do Norte do Brasil, reconhecendo que essa categoria não opera apenas na escala internacional, mas também no interior dos Estados nacionais. No caso brasileiro, as assimetrias historicamente produzidas entre regiões revelam uma geopolítica interna do conhecimento, dos recursos e das vidas. O Norte do Brasil, e em

particular a Amazônia, ocupa uma posição que, em muitos aspectos, se aproxima das condições atribuídas ao Sul Global: território de extração, de experimentação de políticas precárias e de produção de experiências sistematicamente desvalorizadas ou tratadas como periféricas. Essa posição contrasta com a centralidade ocupada pelo Sul e Sudeste do país, regiões que concentram capital, infraestruturas, capacidade normativa (científica, sanitária, moral e econômica) e o poder de universalizar suas experiências como modelo nacional, frequentemente apresentado como neutro e representativo do “Brasil”.

Essa assimetria interna produz um paradoxo analítico fundamental para esta pesquisa: ao mesmo tempo em que o Brasil é situado no Sul Global, o Norte do país vivencia, em escala nacional, processos de marginalização semelhantes aos que estruturam as relações entre Norte e Sul no plano global. A partir dessa perspectiva, a Amazônia emerge não apenas como campo empírico, mas como lugar de produção teórica, exigindo categorias analíticas sensíveis às suas condições históricas e materiais. A obra de Oyèrónké Oyěwùmí (2021) me permitiu refletir e questionar a universalização de modelos de gênero e família produzidos a partir do Sul-Sudeste brasileiro, muitas vezes tratados como norma nacional.

O contexto amazônico apresenta configurações de maternidade que operam segundo lógicas próprias, não redutíveis aos modelos euro-norte-americanos nem compreensíveis como versões “atrasadas” de processos metropolitanos. De acordo com dados do IBGE (2024), a população do estado do Amazonas é majoritariamente jovem, sendo um dos estados brasileiros com maior número de natalidade. Este dado demográfico deve ser compreendido dentro das dinâmicas sociais, econômicas e culturais específicas da região, considerando a organização social das populações amazônicas.

É comum escutar relatos de vidas, de pessoas de diversos gêneros, que mulheres da sua família (mãe, irmã, tia, vizinha, avó ou elas mesmas) que ganharam filhos no Amazonas, particularmente quando se trata do primeiro e segundo filho, frequentemente organizam o cuidado das crianças através de redes de apoios compostas por avós, tias, tios e vizinhas. Esta prática de circulação de crianças e compartilhamento do cuidado não se dá por “falta de condições” senão pela organização social que acontece na região. As mulheres trabalham fora de casa ou longe de casa, inseridas em economias formais e informais, enquanto outras mulheres da rede familiar e comunitária assumem parte das responsabilidades de cuidado. Para compreender melhor estas dinâmicas, analiso primeiramente a continuação o que significa no campo desta pesquisa, *Ser mulher-mãe*.

3.1. Ser mulher-mãe.

Enquanto a pesquisa estava se construindo, cuidava de que a categoria de mulheres-mães não reificara a maternidade como destino ou lugar exclusivo das mulheres. É dizer, questiono se essa categorização pode ser limitante ou moralizante, especialmente ao considerar a variedade de experiências maternas e identidades femininas na vida contemporânea. Desde a pesquisa de mestrado, a categoria "Ser mulher-mãe" surge da necessidade de abordar as maternidades apreciando o emaranhado entre gênero, sexualidade feminina e maternidades (Salazar, 2020).

Esta categoria é pensada para ser utilizada na etnografia toda, a partir da representação das pessoas e corpos de mulheres que parem e cuidam as crianças, nos trópicos da Amazônia latina⁶, especificamente na Amazônia brasileira. A pesquisa ocupa-se transversalmente de entender o que significa *ser mulher-mãe* e qual a importância disso na sociedade amazônica. Descrever esta categoria etnográfica permitirá evidenciar a agência e autonomia destas pessoas como contraponto à estigmatização de mulheres amazônidas hipersexualizadas e subalternas.

A ideia de que mulheres-mães seriam social e moralmente assexuadas constitui um dos pressupostos mais persistentes das moralidades cristãs ocidentais, particularmente visível em contextos europeus contemporâneos, como o espanhol, onde a maternidade tende a deslocar a mulher do campo do desejo para o do cuidado exclusivo. Essa representação se ancora em uma herança colonial cristã que, como analisa Marit Melhuus (ano), associa a feminilidade legítima à figura da Virgem Maria da mãe abnegada, casta e assexual, produzindo uma dicotomia duradoura entre “ser esposa” e “ser mãe”. Nessa lógica, a esposa é aquela autorizada à sexualidade conjugal, enquanto a mãe é moralmente convocada à renúncia do desejo. Vemos aqui que existem duas pessoas possíveis num mesmo corpo que são legitimadas como antagônicas.

As experiências etnográficas desta pesquisa, no entanto, tensionam essa oposição ao mostrar que a maternidade não implica, necessariamente, a suspensão da vida sexual. Melissa afirmava que, apesar das traições e dificuldades na relação conjugal com o ex-marido, “no sexo nos entendíamos muito bem, gostávamos das mesmas coisas. Quando

⁶ Utilizarei “latina” em alguns momentos, como categoria heurística que problematiza as moralidades em jogo, partindo de um olhar externo, principalmente euro-norteamericano, das mulheres nativas ou descendentes de países da América do Sul, Central, Caribenhas e Mexicanas.

estávamos juntos [...] viajávamos para Fortaleza para passarmos uma semana em casas Swinger”; Juliana, tem uma vida sexual explicitamente ativa, com múltiplos parceiros sexuais; Liberdade, que para o momento da pesquisa é mãe de uma mulher adulta, expressava publicamente seus desejos de “ter um namorado para levar no motel”. No caso de Miriam, como veremos, apesar dela reafirmar sua maternidade como prioridade de vida, o que aparenta ser em detrimento de vínculos amorosos, no último encontro que tive com ela, percebi que isto era um posicionamento moral mais que uma realidade, pois ela “paquerava” com alguns jovens interessados na sua simpatia, beleza e maturidade. Elas revelam que não há um modelo único de articulação entre sexualidade e maternidade.

Antes que uma dicotomia fixa entre mãe assexual e mulher sexual, o que emerge é um campo de negociações morais entre o público e o privado, no qual as mulheres elaboram, afirmam ou suspendem a sexualidade segundo condições materiais, afetivas e geracionais. Assim, a afirmação recorrente de que “as mulheres não fazem sexo depois dos filhos” diz menos sobre suas práticas e mais sobre regimes morais que insistem em controlar e silenciar o desejo sexual feminino materno.

3.2. Elas sendo mulheres-mães, sentidos das maternidades.

Na ordem que serão apresentadas as seis coautoras representa a temporalidade no percurso da pesquisa, que elas foram se inserindo, aliás que a gente se conheceu. Em fevereiro de 2018 cheguei em Manaus, uma manhã de um dia 16. Tinha saído da cidade natal da Abril (minha filha), Maturín uma pequena cidade do oriente da Venezuela, no dia 14⁷. Viajamos minha mãe, Abril e eu, elas me acompanhando para eu cursar o mestrado em Antropologia Social. Fomos acolhidas pela minha amiga, conterrânea e colega de mestrado, Ivon. Ela e sua família nos receberam na sua casa enquanto achávamos um espaço para locar, no mesmo bairro onde mora Juliana. Minha amiga me falou: “a dona da lanchonete está alugando, vai lá perguntar!”. Fui na lanchonete pela tarde e estava o filho mais velho no caixa, me falou que podia ir diretamente até a casa dela, pois era no mesmo prédio que estava disponível o imóvel.

⁷ Permito-me registrar esta data como forma de inscrever uma memória pessoal que marca um momento decisivo da minha trajetória acadêmica e como mulher-mãe. O 14 de fevereiro de 2018, o dia em que migrei para realizar o mestrado em Brasil, em meio a longo um processo histórico e político do povo venezuelano, marcado por deslocamentos forçados, reconfigurações familiares e assimetrias regionais de acesso a direitos e oportunidades.

3.2.1. Juliana

Sempre lembro o dia que a conheci – digamos que sou uma antropóloga de lá dos primórdios da ciência e foi meu primeiro contato com uma nativa – ela me falando em português, desce descalça, com vestido midi assegurado por fora nas alças da calcinha. Ivon, minha amiga me acompanhou pois ela falava o português e entenderia melhor as condições de locação. A Juliana, abriu a porta de entrada ao prédio e subiu as escadas já explicando que seu filho mais velho morava no primeiro apartamento, que a sobrinha-filha morava “neste outro pequenininho aqui... aqui neste moro eu com meu caçula e aqui mora umas meninas que já tem 5 anos morando aqui e agora já compraram sua casinha e estão se mudando”. Eu não entendia algumas palavras, sobretudo as gírias, até hoje não sei qual foi a palavra que ela usou quando foi me explicar – quando me mostrava o apartamento que iria me alugar – que ela tinha um ar-condicionado na sala quando ela morava nesse apartamento, mas que tinha tirado porque incomodava os vizinhos, mas que ela não se importava porque ela era “folgada”⁸.

Ela continuou se apresentando de maneira espontânea, explicando que ela conhece tudo mundo no bairro, pois nasceu e cresceu ali, que ela cuida dos outros e valoriza as pessoas que trabalham pelo que desejam. Se mostrou como sempre tem sido, uma mulher disposta ajudar e servir “as pessoas boas”, assim como ela, que é uma “boa pessoa que gosta de ajudar os outros”. Os encontros, aconteceram geralmente no seu apartamento, com amigas (pedicuras, faxineiras, sobrinhas e outras) que aportam às conversas reflexões e comparações relevantes na vida e construção destas mulheres.

Acredito que Juliana seja para esta pesquisa, desde a pesquisadora até a teoria, a energia vital, a catalizadora da pergunta que fundamenta a tese: quem são as mulheres amazonenses e como elas conciliam maternidades e sexualidades. Sua história traz a experiência de uma mulher amazonense dona de casa, dona da lanchonete, “dona da rua”, dona da sua vida. Nasceu e cresceu no bairro onde mora e trabalha. Tem propriedades herdadas do trabalho e dedicação da mãe (quem fundou a lanchonete), e divide a administração, com a sua irmã. Ela cuida e administra os negócios familiares e como veremos no relato, também transmite seus conhecimentos como gestora de vidas, para

⁸ Uso esta palavra, tentando traduzir a palavra que minha amiga me traduziu, porque no momento rimos e eu ri sem saber do que eu estava rindo, e a Ivon me explicou em espanhol venezuelano: “dijo que ella dejaba el aire acondicionado allí porque ella es ‘arreacha’”. Ser Arreacha, em Venezuela é, contextualizando nesta fala com a Juliana, uma mulher aguerrida, digamos. Em Colombia “arreacha” tem a ver com tesão, com desejo de transar.

filhos, amigas e funcionárias. Ela e a irmã foram criadas pela mãe, nunca fala do pai. A mãe, morava com os irmãos e criava suas filhas na casa onde atualmente fica a lanchonete. Juliana comenta que de crianças passaram muita necessidade, ela se refere a isto como: “dormíamos as três (ela, a irmã e a mãe) num colchão, no chão da sala (da casa)”.

Juliana fez faculdade em Nutrição, e recém-formada começou trabalhar como nutricionista de uma linha de supermercados da cidade, no restaurante dos funcionários. Antes da faculdade ela tinha tido o Marcos, casou-se “nova” – aos 21 anos – com o pai do Marcos e ganhou o bebê. O casal morou juntos até a criança fazer um ano. Sempre afirma que era um bom homem, mas que não tinham compatibilidade. Diz que o Marcus se dá bem com a madrasta (atual mulher do pai). Na atualidade têm vários companheiros sexuais e nenhum deles mora com ela, nem tem conhecimento da existência dos outros.

3.2.2. Liberdade

Liberdade se identifica como uma mulher loira (branca), amazonense, ela é filha de uma mulher portuguesa e um homem viajante de nacionalidade peruana – que nunca conheceu. Ela relata que o progenitor queria ficar com a sua mãe, mas a senhora “nunca deu valor” para o homem, pois quando soube que estava ficou grávida da Liberdade, mentiu para o senhor, dizendo que tinha abortado. Daí nunca mais soube deste homem. Portanto ela não conheceu ninguém da sua família paterna. A mãe teve outros dois filhos com outro companheiro.

Dei o nome de Liberdade para ela, porque tem sido o que sempre reivindicou e se sentiu orgulhosa de ser: “Violeta, nós somos umas mulheres avulsas... moramos sozinhas e não nos devemos a ninguém... somos livres”, dizia isto entre risos e gritos – colocando no espaço público à sua fala. Ela nasceu na década dos anos 50, mora com sua única filha Alegria, uma mulher de mais de 30 anos no momento da pesquisa e sua cachorra que ela chama de filha, Rosa. Liberdade separou do pai da Alegria quando esta tinha 11 anos, há mais de 25 anos e desde então, ela diz que só namora com “os paquera”, “os boys”, não voltou se casar nem “botar um homem dentro de casa”.

A primeira vez que falei com ela, estava me mudando para o prédio onde ela mora e no mesmo momento iniciou a conversa apresentando uma parte de sua vida, orientando fazeres e revelando moralidades: “eu moro aqui, aqui estamos ao seu serviço, o que tu, tua mãe, tua filha, precisarem! [...] Aqui é só sempre manter a porta da rua fechada. Eu

moro só eu e a Rosa, porque minha filha foi embora, tu sabes, eles crescem e vão embora [...]”. Perguntei de forma heteronormativa e de senso comum: “ah sim, ela casou? Tem filhos?”. Ela respondeu audaz, como sempre é: “não, não, ela estudou a faculdade, eu consegui um trabalho para ela e foi morar só, como deve ser! Ela mora num outro bairro com um amigo”. Atualmente as duas moram juntas, pois alguns meses depois, Alegria voltou para casa da mãe. Voltou para casa após terminar o relacionamento com a pessoa que morava, ela trabalha numa loja da cidade, e divide as contas da casa (mercado e aluguel) com a mãe, também apoia economicamente a mãe, quando esta precisa ou quer sair para “dançar” ou “tomar umas” durante o final de semana.

Liberdade é uma mulher-mãe extrovertida e brincalhona, por momentos mostra uma moralidade conservadora de “boas costumes” e que orienta desde a corporalidade e falando para as diversas gerações de pessoas como se devem “comportar” de acordo com a sua temporalidade na vida. Ela por exemplo, comenta sobre pessoas de outras gerações mais recentes: “as crianças não podem falar com adultos” “crianças devem pedir permissão para falar”, isto acontecia sobretudo, quando Abril me acompanhava para lhe visitar. Também, relembra os ensinamentos da avó que a criou, sobre normas de comportamento que pessoas – adultos e crianças – precisam ter ao visitar pessoas: “você tem que pedir permissão para entrar em casa de alguém”. Continuava a afirmar que foi educada com boas práticas sociais / costumes pela sua avó materna: “a vovó ensinou à gente como se fazem as coisas, ela que cuidava da gente quando a mamãe viajava trabalhando”. A avó da Liberdade é uma migrante portuguesa que chegou a Manaus com duas crianças e o marido. De acordo com o que descreve, a avó tinha um jeito duro de ser.

Ela e seus irmãos estudaram a escola primaria e o ensino médio, num internato. Sua mãe trabalhava em barcos e passava meses fora de casa, e, quando finalmente conseguiu um emprego como secretária num cartório e ficou de vez morando na cidade, a filha e filhos, já eram jovens adultos. O irmão do “meio”, menor que ela, cursou uma carreira militar e está “bem de vida” numa família “estruturada”, casado e com filhos. O irmão mais novo ficou solteiro e mora com a mãe.

Liberdade, tem um gosto apaixonado por Manaus, uma manauara que sente e expressa sua raiva quando alguma pessoa “de fora” faz uma crítica ou comentário sobre alguma rua com buracos ou o “pitiu” dos bares perto do igarapé⁹. Uma tarde quente de

⁹ Igarapé: termo dado para um curso d’água menor que um rio, significa “caminho de canoa” em tupi-guarani.

domingo, quando o sol começava a se pôr, Liberdade, Eva e eu, fomos tomar umas bebidas “para nos refrescar”, num bar na beira do igarapé, uma pratica de lazer tradicional em Manaus. Quando chegamos ao bar, se aproximou a pessoa que atendia o lugar e botou uma mesa para nós em cima de um fio de água que escorria, escorregadia com limo, aparentemente era água de uma pia aonde era usado algum tipo de sabão, pela aparência. Eu fiz – possivelmente – uma cara de desagrado e julgamento ao ambiente todo (a música estava alta e as pessoas estavam alcoolizadas e aparentemente sem dormir desde o dia anterior), e perguntei: ‘vamos ficar aqui mesmo?’. Liberdade imediatamente respondeu - ela é uma mulher rápida de resposta, atenta à fala de cada uma: ‘o que? Não gosta de meu pitui?’¹⁰. O pitui¹⁰, interpretado pelo contexto à frente de um igarapé por onde se canaliza esgotos¹¹, lixos orgânicos e inorgânicos e os pequenos esgotos embaixo da mesa, seja o cheiro que corria pelo ar. Ali ficamos, batendo papos, escutando a música, vendo o pôr do sol.

Outra cena que evidenciou o zelo que ela demonstra por sua cidade natal, quando “Baiano”, um dos companheiros que teve durante o período da pesquisa, a levava como copiloto em seu carro e passou a reclamar do mau estado das ruas do bairro, mencionando os “buracos” que dificultavam uma condução fluida. Ela reagiu de forma brusca, imediata e enérgica, dizendo: “Ah, não! Se não gosta, vá logo embora daqui, volte para a Bahia!... Mas rapaz! não venha falar mal da minha cidade!”. Como pessoa que tenho morada em lugares onde “não sou daqui”, tenho visto essa reação de forma mais marcada entre pessoas nativas de territórios construídos na interação com fluxos migratórios de pessoas “de fora”, nos quais o encontro com o “outro” e a crítica vinda de um olhar externo tendem a produzir fricções, disputas simbólicas e afirmações de pertencimento.

3.2.3. Melissa

Conheci a Melissa na casa de Liberdade, espaço que funciona como ponto regular de encontro e sociabilidade de mulheres amigas e alguns amigos como vizinhos e paqueras admitidos (convidados esporadicamente, quando presentes na vida da Liberdade), e foi ali que ela aceitou participar desta pesquisa. Aos domingos e, por vezes,

¹⁰ A música da Dona Onete “No meio do Pitiú” expressa o significado literal e simbólico deste termo usado na Amazonia para se referir ao cheiro forte, especialmente de peixe fresco e maresia. O significado cultural amazônico mediante a metáfora do urubu e da garça, revela o romance e a malandragem local como elementos cotidianos dos amazônidas.

¹¹ Pergunta a professora: ‘Nossos rios têm águas limpas?’ As crianças respondem: ‘não!!!’ A professora: ‘Porque até os esgotos das cidades eles botam em nossos rios!’. Documentário: Amazônidas | episódio 1.

nas tardes de sexta-feira, Melissa se integra aos planos vespertinos do grupo, mas evita permanecer fora de casa após as nove da noite, pois diz sentir sono, precisar descansar e, sobretudo, afirma que “já desfrutou bastante”.

A experiência da Melissa (e a da Liberdade) contribuem para uma interpretação da vivência da corporalidade em interseção com um aspecto geracional, na qual a juventude aparece como período legítimo do excesso, da experimentação e da exposição do corpo, enquanto a maturidade se associa ao recolhimento, ao cuidado e ao sossego. Quando fala de si mesma sendo jovem, Melissa expõe categorias êmicas que circulam entre as mulheres-mães com humor e franqueza, pois diz ter sido “quenga”, lembrando dos passeios de barco com homens mais velhos, dos biquínis “pequeninhos” e do “corpo bonito de moça” que exibia com orgulho. No presente, contrapõe essa fase a um corpo que envelhece, que não pode ser exibido, que “já não aguenta” os mesmos modos de lazer e diversão que “quando tinha 20 anos”, que demanda outros modos de estar no mundo.

Divorciada do pai de sua segunda filha, Melissa mora atualmente na casa do pai, também separado, a quem descreve como alguém que “precisa de cuidados”. Sendo a irmã mais velha entre três mulheres, parte da filosofia de vida fazendo oposição entre o tempo passado de “viver a vida” (dinamizado por viagens, festas e práticas sexuais não monogâmicas vividas com o ex-marido) e o tempo atual, definido como mais calmo e atravessado pela responsabilidade cotidiana do cuidado ao pai. Desde que completou cinquenta anos, passou a dedicar grande parte de seu tempo à produção de artesanato como prática produtiva e ao cuidado do pai como dever filial, reivindicando o reconhecimento do valor moral e econômico do trabalho de cuidado realizado por mulheres. A esse respeito, tive a oportunidade de presenciar uma cena ocorrida durante uma conversa sobre trabalho e emprego. Em determinado momento, Alegria perguntou, de forma despropositada: “Tia, e a senhora trabalha com o quê?”. Melissa reagiu de imediato, em séria e visivelmente ofendida: “Alegria, do que tu estás falando? Estás querendo me tirar? Como assim, ‘com o que eu trabalho’?”. A pergunta, percebida como leviana e desrespeitosa, produziu um constrangimento imediato, pois as que estávamos presentes, sabíamos do pensamento expresso pela Melissa, diante a prática do cuidado e vida doméstica. Alegria rapidamente se deu conta do erro, recuou e pediu desculpas, encerrando o assunto.

Melissa afirma, sem constrangimento, que quando jovem foi “puta”, expressão que circula como saber compartilhado nos encontros na casa de Liberdade e que Alegria

costuma retomar nos “papos de putaria” que surgem quando falamos de relacionamentos sexo-afetivos, desejo e envelhecimento. Recentemente, enquanto eu escrevia a versão final deste texto, Liberdade me ligou e comentou: “Melissa esteve aqui no fim de semana, rimos demais... ela sempre falando suas putarias”. Sua presença na pesquisa tensiona a associação recorrente entre envelhecimento feminino e assexualidade, mostrando como o desejo não desaparece, mas é reordenado moralmente em relação ao corpo, ao tempo e às responsabilidades do cuidado. Aproximando-se dos sessenta anos, Melissa reflete de forma recorrente sobre as transformações corporais, a dependência da casa paterna e as dificuldades de alcançar maior autonomia econômica, sem que isso implique silenciar sua trajetória sexual ou renunciar à memória dos prazeres vividos.

3.2.4. Sara

A Sara a conheci, durante uma viagem de barco a trabalho, quando eu me deslocava para prestar um serviço de educação em saúde, para e com um dos povos indígenas que fazem vida no município de Santa Isabel do Rio Negro. Ela viajava acompanhada da mãe, estavam indo de Manaus, onde haviam estado realizando exames e consultas médicas. Almoçamos na mesma mesa e, em meio a uma conversa fluida sobre filhas, trabalho e cotidiano, identificamos que tínhamos pessoas conhecidas em comum, o seu companheiro que morava em Manaus era o pai de uma colega de trabalho. Sara comentou sobre suas filhas, que era viúva e que atualmente estava namorando esse homem, que também tinha ficado viúvo durante a pandemia.

Sara representa, nesta pesquisa, a experiência de uma mulher racialmente percebida como “branca” no contexto amazônico, esta branquitude é territorializada e localmente produzida. Nascida no território, formada em Manaus, é mulher-mãe e mulher-avó cuja trajetória incorpora valores católicos transmitidos por instituições religiosas historicamente influentes na região, como as missões salesianas, responsáveis pela fundação e organização de cidades como Santa Isabel do Rio Negro. Mantém uma prática religiosa regular: aos domingos, frequenta a missa acompanhada da mãe.

Pedagoga de formação, ela atua como gestora escolar e é proprietária de um bar na cidade. Sua mãe, filha de portugueses, casou-se com um homem caboclo, compondo uma genealogia que indica alianças interétnicas comuns na região. O pai de suas filhas faleceu há mais de vinte anos, ela se apresenta como uma mulher viúva, sem entrar em detalhes nem referências a este homem, sua fala é a de uma mulher-mãe que criou seus

três filhos trabalhando como professora e recebendo o apoio da mãe dela. Atualmente, compartilha a administração do bar com o filho mais novo, Roberto, com o objetivo de educá-lo para a responsabilidade e, futuramente, transferir a ele a condução do negócio.

Em Santa Isabel do Rio Negro, Sara é uma figura reconhecida e respeitada. Sua longa trajetória como professora de educação infantil e sua posição atual na gestão educacional lhe conferem prestígio social em um contexto no qual educadoras e diretoras de escola ocupam lugares centrais na formação de várias gerações e na vida comunitária. A estabilidade material construída por meio da carreira na educação lhe garante certa mobilidade regional e nacional. A contribuição de Sara para a análise interseccional da pesquisa, está em evidenciar como raça, gênero, maternidade e instituições (educação e Igreja) se entrelaçam na produção de moralidades e hierarquias locais. Sua experiência evidencia que a branquitude na Amazônia se imprime nos corpos da descendência de dos fluxos migratórios e seus efeitos sociodemográficos, onde o contato interétnico resulta em negociações de práticas cotidianas, moralidades e relações de poder.

3.2.5. Miriam

Miriam é mulher-mãe de cinco pessoas, duas mulheres (Carla e Joana) e três homens (Samuel, Oscar e Carlos), e, mulher-avó de três crianças. Mora na cidade de Santa Isabel do Rio Negro, onde a conheci por indicação de uma pessoa da equipe com quem eu trabalhava. Ela se identifica como filha de um branco (descendente de italiano) e uma ribeirinha, possivelmente a mãe era baré, ela é ribeirinha, portadora de saberes medicinais ribeirinhos. O primeiro encontro ocorreu de maneira ordinária quando fui comer um lanche na banquinha dos filhos, instalada na casa de alvenaria do terreno donde também há uma casa de madeira, onde Miriam mantém um pequeno bar. Sentei-me nas mesas que estavam no bar enquanto aguardava o lanche, ali e ela se aproximou, iniciando conversa de forma espontânea.

Miriam mora sozinha em sua casa de madeira com dois cômodos, uma sala de entrada onde está freezer para gelar a cervejas que vende de quinta-feira até domingo, e um outro cômodo onde está pendurada uma rede e uma cômoda com suas roupas e cosméticos, ela afirma que não consegue dormir em cama. Naquele primeiro encontro, convidou-me para um almoço, ao dia seguinte, no que ela iria preparar um quelônio¹²,

¹² Caça proibida na região, mas que os nativos valorizam e preparam de diversas formas: assado, guisado. Numa celebração familiar, por exemplo.

“eu vou te mandar a buscar, amanhã você vem aí que eu encomendei um quelônio e vou fazer assado e guisado”. Não consegui comparecer ao convite inicial, pois já tinha outro compromisso na cidade. Mesmo assim, mandou me chamar para o almoço, sinalizando a importância que atribuía ao compartilhamento da comida e à minha integração naquele espaço familiar. No dia seguinte, voltei para pedir desculpas e aceitar um novo convite. Conversamos até tarde da noite; Miriam relatou sua experiência durante a pandemia em Santa Isabel do Rio Negro e a morte do ex-marido durante esse período, pai de seus filhos.

Desde então, mantemos contato principalmente por WhatsApp. Em datas festivas como natal, reuniões familiares, eventos em casa ou celebrações, ela costumava enviar áudios contando como estão as coisas, me perguntando como está minha vida, manifestando saudades e questionando quando voltarei.

Filha de migrantes cearenses descendentes de italianos, ligados historicamente ao trabalho seringueiro na Amazônia, Miriam descreve sua origem familiar com detalhes corporais: “meu pai tinha os olhos azulinhos”. Quando compartilhou a vivência do seu casamento, afirma ter se casado “por rebeldia” com um homem caboclo, o pai de seus filhos. Conta que ela e as irmãs foram enviadas para Manaus para estudar, mas que decidiu retornar para São Gabriel de Cachoeira, onde morava com os pais, ali “fugiu” com o companheiro e passou a morar na cidade natal dele, Santa Isabel do Rio Negro. Afirma gostar da cidade e valorizar a possibilidade de criar os filhos “em paz”. O casamento por “rebeldia”, aparece como gesto de agência feminina, ao se permitir escolher o companheiro e o território, ela afirma sua autonomia privilegiando a criação dos filhos distante da vida urbana da capital (Manaus), a vida comunitária e a permanência no lugar, em contraste com as exigências e controles associados à vida urbana e às expectativas familiares anteriores.

A Miriam ajuda a visualizar a forma como as mulheres-mães articulam maternidade, pertencimento territorial e escolhas afetivas no contexto ribeirinho. Mesmo diante de perdas de familiares, vivências de lutos, precariedade estrutural e violências presentes no território, os projetos de vida femininos são empreendidos como deslocamentos silenciosos e duradouros no modo de viver, criar e permanecer.

3.2.6. Bárbara

Bárbara é mulher-mãe de duas moças. Conheci-a durante o trabalho realizado em terra indígena no município de Santa Isabel do Rio Negro, onde integramos a mesma equipe e convivemos por cerca de vinte dias em uma comunidade. Foi nesse período de trabalho e convivência cotidiana que nos aproximamos, estabelecemos uma relação de amizade e, posteriormente, ela aceitou compartilhar sua trajetória nesta pesquisa.

Como professora em área indígena, Bárbara permanece longos períodos fora de casa. Ela costuma morar por cerca de três meses em uma sala improvisada e construída pela comunidade, na escola construída também pela comunidade (evidenciando a ausência – no tempo em que fazia esta pesquisa – da prefeitura na construção de escolas no território) contígua às salas de aula da comunidade onde atua. Trabalhava há mais de cinco anos na região, portanto compreende e se comunica na língua nativa do território e fala também Nheengatú, idioma aprendido com a mãe e a avó materna, mulheres indígenas da etnia Baré, originárias de São Gabriel da Cachoeira.

A trajetória de Bárbara trouxe para a etnografia a experiência de uma mulher-mãe indígena, no interior do Amazonas, que negocia, no cotidiano, escolhas afetivas e profissionais em contextos atravessados por violências estruturais e expectativas morais muitas vezes contraditórias. Ela, que se identifica como mulher Baré, cristã evangélica não praticante, conservadora na sua fala quando critica severamente a figura pública de Anitta¹³ por ser uma “mulher vulgar”, compartilhou para esta pesquisa, experiências íntimas e explicitamente sexualizadas, praticadas com diversos homens, geralmente não-amazônidas. Sua história inclui experiências de violência doméstica e sexuais (não expressas diretamente), a necessidade de trabalhar longe das filhas, que permanecem com a avó ou estudam em outras cidades, e a busca por um relacionamento estável, frequentemente descrito por ela como a procura por um “bom homem” e pela construção de um lar.

Como mulher indígena, professora e vinculada a valores cristãos, Bárbara transita entre diferentes espaços e regimes morais. Vive sua sexualidade, mantém relações afetivas com homens casados e organiza sua vida entre a comunidade indígena onde trabalha e os centros urbanos pelos quais circula. A Bárbara mostra as tensões entre

¹³ Cantora, compositora, atriz e empresária brasileira. Mistura gêneros como pop, funk brasileiro, reggaeton e música eletrônica.

moralidades cristãs, práticas afetivas concretas e as exigências materiais da vida no interior amazônico.

3.3. Virar mãe das filhas e filhos

As trajetórias das seis mulheres que participam desta pesquisa representam uma diversidade de experiências relacionadas à sexualidade, maternidade e relacionamentos conjugais. Juliana, Sara, Liberdade, Bárbara, Melissa e Miriam compartilham histórias marcadas por desafios e transformações ao longo de suas vidas. Quatro delas iniciaram as práticas sexuais com outra pessoa na adolescência, enquanto duas estabeleceram suas primeiras relações sexuais com os pais de seus filhos. Todas estiveram casadas ou em união com pelo menos um companheiro sexo-afetivo, e vivenciaram separações, divórcios e viuvez, experiências que descrevem o emaranhado das relações conjugais. Com idades que variam entre 35 e 68 anos, elas são mães de filhas e filhos com idades entre 12 e 45 anos, apresentando um leque amplo de experiências maternas e relações familiares.

Virar mãe na Amazônia envolve processos corporais, afetivos e sociais que marcam as trajetórias destas mulheres. Não se trata apenas de um evento reprodutivo ou do marco do parto, mas de uma trajetória que inclui gestações, partos, perdas, decisões, reconfigurações conjugais, deslocamentos de trabalho, convivências domésticas e a sustentação do cotidiano ao longo do tempo. Neste tópico, descrevo brevemente as informações sobre reprodução, partos e gestações, os filhos nascidos e aqueles não nascidos – incluindo perdas gestacionais que também compõem as histórias reprodutivas –, e as práticas de cuidado que estas mulheres-mães expressaram durante o tempo de pesquisa. Elas desempenham um papel ativo na vida de suas filhas e filhos, incluindo o apoio durante os partos e o cuidado da terceira geração, envolvendo netas e netos.

Em relação aos partos, Barbara, Miriam, Juliana, Liberdade vivenciaram cesáreas como forma de parto, no seu primeiro ou no último. Bárbara e Miriam relatam cesáreas em contextos de risco e emergência: Bárbara teve as duas filhas por cesárea, pois ambas as gestações foram consideradas de alto risco; Miriam pariu 4 filhos e o último nasceu numa cesariana de emergência. A Barbara teve as duas meninas por cesárea porque as duas gravidezes foram de alto risco. Após o nascimento de Marisela, foi realizada laqueadura, decisão apresentada por ela como alívio e reorientação da relação com o

próprio corpo: a possibilidade de “não voltar a engravidar” passou a ser compreendida como uma preocupação a menos em sua experiência de vida.

Miriam, pariu 4 dos seus 5 filhos, é conhecedora de plantas medicinais e medicina tradicional das ribeiras do Rio Negro e narra como sempre esteve acompanhada por outras mulheres durante a gestação e o parto “a mãe do meu marido” (como ela nomeia a sogra), “tinha uma parteira?” – pergunto eu. Diz que sim, que tinha uma senhora velha que acompanhou suas 4 gravidezes. Ela entre risos, explica a sua teoria do porque os filhos gostam de beber, relatando o parto do seu terceiro filho:

sempre teve uma mulher velha, ela eu acho que até morreu já! Aquele dia que eu pari o Oscar, eu estava bêbada, estávamos a gente aqui tranquilo, compartilhando, comendo e bebendo, e estourou minha bolsa. Eu fui pro quarto, o pai dos meninos estava bêbado. Daí demorou a mulher chegar. Daí eu pari, nisso se apresentou uma briga e eu saí brigando, deixei o bebe na cama e foi lá fora brigar com os bêbados, que não estavam vendo que eu estava parindo. (Miriam. Diário de campo 11/12/2022)

Juliana teve o Marcos e o Lucas por parto natural, ela não ofereceu detalhes dos seus partos para o campo. Não se interessava em falar sobre a experiência do parto ou mesmo falar sobre o próprio corpo, outros temas apareciam com maior densidade, como trabalho, moralidades, relações, circulação de pessoas na casa e acontecimentos familiares. Numa oportunidade comentou algo que marcou um interesse ainda maior em tentar compreender o que as mulheres-mães tinham a transmitir sobre sexualidade feminina, pois ela que inspirou a questão desta pesquisa, ela rejeitava um prazer que para mim até esse dia era universal ao desejo feminino: sexo oral. Juliana me comenta que sobre seu próprio prazer, não considera desejável a prática do sexo oral nela, por considerar que a vulva é um órgão muito sucio, que os homens não devem acessar. Continuou a afirmar que ela não tinha problema em realizar uma felação para um homem, mas que ela não aceitava que fizeram nela. Esta cena ficou na mente para refletir onde era que a sexualidade feminina se manifestava na experiência das mulheres mães se eu não estava questionando ou interpelando elas sobre esta temática. Sobre a sexualidade feminina vivida no corpo da Juliana, só conheci que fez aleitamento materno e entendi que foi parto natural, porque nos momentos que vi seu corpo nu (em fotos que ela enviou para algum “paquera” e mostrou-me, também numa outra oportunidade mostrava para as amigas presentes, a depilação do púbis), não tinha cicatriz de cesariana.

Considero que a vivência reprodutiva destas mulheres inclui, além dos nascimentos de filhas e filhos, perdas gestacionais e descendência viva¹⁴, intervalos, decisões e recomposições familiares. Quando comento sobre “filhas e filhos nascidos e não nascidos”, quero destacar como as perdas gestacionais, interrupções, perda de filhos em vida, e outras ausências, configuram o universo das maternidades. A vivência da reprodução, reorganiza as expectativas, vulnerabilidades e redes de apoio das mulheres-mães. Por conseguinte, a maternidade se alonga para além do nascimento e da criação das/dos filhas/filhos pequenas/os, particularmente estas seis mulheres acompanham partos das filhas, destinam espaços para os filhos morarem com suas companheiras, contribuem economicamente para o lazer, saúde e educação de filhos adultos, cuidam de netos e assumem responsabilidades que atravessam gerações.

Juliana é mãe de dois homens, Marcos (28), Lucas (14). O mais velho mora num dos apartamentos de dois quartos do prédio onde Juliana mora. Quando conheci a Juliana em 2018, ele era solteiro e morava numa kitnet no mesmo prédio. Finais de 2021, quando tínhamos um pouco mais de certeza que era possível visitar as casas das pessoas após a primeira dose da vacina contra COVID-19, foi na casa dela, e perguntei sobre o Marcos, ela explicou que ele tinha se mudado com a companheira e o filho de dois anos para o apartamento de dois quartos onde antes ela morava. Isto nos anos 2020-2021, durante a pandemia. Perguntei com a intensão de saber se a moça estava grávida: “e quando iras ser avó?”, Juliana responde: “eu já sou avó, Marcos se juntou com uma mulher com filho. O garotinho me chama de avó e a ele de pai”. O Lucas que antes da pandemia era uma criança de 7 anos e estava iniciando o ensino fundamental, tinha dado uma esticada e já estava ficando um mocinho, estava no 7º ano. Finalizando 2022 a nora de Juliana ficou grávida e o casal decidiu ir morar no nordeste do Brasil, a moça queria estar perto da família por ocasião do parto, além de migrar com a ideia de novas oportunidades de emprego para Marcos. Em 2023, visitei por última vez a Juliana e o Marcos tinha voltado com a família para aquele seu apartamento, do lado da casa da mãe.

Sara é mãe de duas mulheres, Irena e Manuela, e um homem, Roberto. As filhas estão casadas e moram na cidade vizinha, São Gabriel da Cachoeira, enquanto o filho caçula mora com ela. Sara acompanha os partos e cesarianas das filhas, viajando até onde moram e ficando com elas durante os primeiros meses de vida das crianças, apoiando nos

¹⁴ Aqui estou me referindo as filhas e filhos nascidos vivos que morrem em algum momento da vida, antes que as mães (considerando a ordem socio-cronológica da morte)

cuidados e transmitindo saberes sobre maternidade e cuidado infantil. Essa circulação entre as cidades para acompanhar as filhas nos momentos de parto e puerpério demonstra a continuidade do cuidado materno, que se estende para além da criação dos próprios filhos e alcança a terceira geração.

Irena é dentista com consultório próprio e Manuela é enfermeira no SUS da cidade onde mora, ambas casadas e com filhos pequenos. Ao falar de suas filhas, Sara destaca com orgulho a formação universitária e o trabalho em áreas da saúde; a profissionalização das filhas e dela mesma, aparece como parte do seu projeto de vida como mulher-mãe. Ao mesmo tempo, prepara Roberto para conduzir o negócio familiar, transmitindo conhecimentos sobre gestão e as responsabilidades que ele assumirá. Os filhos de Sara representam o continuum do projeto de vida como mulher-mãe: as filhas através da profissionalização e autonomia econômica, e o filho através da manutenção do empreendimento familiar. Esta configuração revela como Sara vivencia sua maternidade através dos sucessos profissionais dos filhos e da transmissão de saberes distintos - cuidados maternos para as filhas, gestão de negócios para o filho - que estruturam sua identidade como mulher-mãe na sociedade amazônica.

Liberdade ganhou Alegria aos 30 anos, uma idade aparentemente de mulher madura para a média em que as mulheres pariam ao final dos anos 90. Ainda assim, sempre comentou que durante o puerpério e infância de Alegria, ela olhava para as moças sem filhos que passavam à frente da sua casa para irem para festa e pensava: "algum dia eu vou estar assim", ansiando poder sair para dançar. Alegria nasceu do casamento entre o pai e Liberdade. O casal morou junto até que Alegria fez uns 11 anos. Após a separação, ficaram sozinhas morando em kitnetes pelos bairros próximos de onde moram atualmente. Alegria comenta que ficava sozinha em casa após a escola até a mãe voltar do trabalho. Liberdade relembra que quando estava voltando para casa, Alegria estava na janela aguardando por ela, ansiosa por ver a mãe. É interessante a memória da criança na janela esperando pela mãe que revela, a relação de interdependência e afeto que se construiu entre as duas, a ausência paterna e a prática da mulher-mãe de trabalhar o dia todo fora de casa.

A vivência de Liberdade da maternidade “tardia”, separação conjugal, e criação da filha como mãe solo, traz experiências que serão exploradas ao longo da tese para compreender alguns anseios entre desejos individuais e responsabilidades maternas, entre

trabalho e cuidado, e entre as expectativas sociais sobre maternidade e as vivências concretas das mulheres-filhas e mulheres-mães. A relação entre Liberdade e Alegria, construída nessa dinâmica de espera mútua e cuidado compartilhado, revela especificidades do fazer família e de vivenciar o ser mulher-mãe em contextos urbanos amazônicos, onde a autonomia feminina e as organizações familiares coexistem com vínculos afetivos profundos entre mulheres-mães e filhos.

Bárbara ganhou Silvia (21) aos 17 anos, e a segunda filha, Marisela (15), nasceu seis anos depois, de um relacionamento com um homem casado. A experiência de Bárbara traz para esta pesquisa a perspectiva das mulheres que parem jovens, que constroem suas trajetórias de maternidade atravessadas por violências estruturais e relacionais, e que concilia a própria vida e a de suas filhas em contextos de precariedade empregatícia e desamparo institucional. Em SIRN, Bárbara mora com suas filhas, a filha Silvia durante a adolescência, morou em São Gabriel da Cachoeira até finalizar o ensino médio e a Marisela, ficava com a avó e a tia quando a mãe estava trabalhando na área indígena. Este ato e possibilidade de deixar sua filha caçula com mulheres da sua família é de muita importância para a mulher-mãe, considerando que a Silvia passou seus anos de estudos no colégio, na cidade onde mora o pai (vivenciando vulnerabilidades específicas que comentaremos adiante). Ter esse apoio de cuidadoras parentas, durante um tempo, permitiu que Bárbara mantivesse seu emprego como professora em comunidades distantes.

Melissa virou mãe de duas mulheres, Verónica que mora em Portugal e Felicidade que mora num outro bairro de Manaus. Ambas são casadas com homens e têm filhos, fazendo de Melissa avó. Melissa afirma que Felicidade “não teve sorte”: casou, “começou ter filhos”, e atualmente cria quatro crianças em situação econômica precária. Verónica, por sua vez, migrou internacionalmente, mora com marido e dois filhos e não se encontra com Melissa há mais de sete anos, embora às vezes apoie economicamente a mãe. Melissa também apoia economicamente Felicidade, quando esta precisa. Esse arranjo evidencia três probabilidades de mulheres-mãe, distintas e similares, dentro de uma mesma família amazônica contemporânea e sugere que maternidade e conjugalidade, longe de garantirem estabilidade, podem produzir precariedade quando atravessadas por ausência de corresponsabilidade paterna e baixa renda, isto de acordo com a visão da Melissa, que sempre refletiu sobre o valor econômico do cuidado. A ideia de “sorte”, como Melissa

formula, é uma categoria moral que organiza expectativas sobre conjugalidade, número de filhos e condições de vida.

Por sua parte, Miriam virou mãe com o nascimento da sua primeira filha, Carla (39). Ela é mulher-mãe de cinco pessoas e mulher-avó de cinco crianças: duas mulheres-filhas, Carla e Joana (33), e três homens-filhos, Samuel (36), Oscar (30) e Carlos (23). As crianças-netas e netos, são filhas e filhos de Carla, Joana e Samuel, Oscar e Carlos são os tios “solteiros e sem filhos” da família. Joana mora numa casa em outro bairro da cidade com seu esposo e dois filhos. Carla¹⁵, a filha mais velha, mãe de uma adolescente e um menino de 10 anos, morava na casa que os pais construíram - Miriam e seu ex-esposo -, junto com seus irmãos Oscar e Carlos, ambos solteiros com relacionamentos de namoro casuais. Samuel, casado e pai de um menino, mora em outra casa na mesma cidade junto com sua esposa.

Virar mãe é uma sequência de eventos e ações que se inscrevem nos corpos das mulheres e que se desdobra no tempo. Reprodução, parto, nascimentos e perdas de vida, decisões sobre o próprio corpo e os corpos da prole, alianças e separações, emprego e sustento econômico e arranjos familiares, constituem os atos que se experienciam sendo mulher-mãe. Podemos identificar até aqui, que a relação mãe-filhas/filhos se sustenta através do cuidado cotidiano, da circulação de recursos, da proximidade geográfica ou do afeto mantido à distância. Estas mulheres-mães constroem suas vidas priorizando os vínculos com filhas e filhos, transmitindo saberes, apoiando partos, criando netos, e estabelecendo redes de cuidado que se estendem por gerações. Compreender quem são esses filhos e filhas nos permite detalhar essas relações da díade mulher-mãe-prole, onde podem ser compreendidas as práticas concretas de cuidado que estas mulheres desenvolvem e que estruturam suas identidades como mães.

3.3.1. Cuidados delas e deles

As práticas de cuidado têm sido amplamente analisadas pela antropologia e, historicamente, vinculada a um destino social atribuído às mulheres — mães, filhas, irmãs, avós — como se cuidar fosse uma extensão “natural” da condição feminina. Essa associação, longe de ser biológica, constitui-se como uma construção social e moral que

¹⁵ Respeito à sua memória e vivência como mãe, Carla morreu em março de 2023, quando comemorava seu aniversário 40.

organiza a divisão do trabalho, do afeto e da responsabilidade pela manutenção da vida cotidiana, digamos pela produção do doméstico. A antropologia feminista e a antropologia da saúde têm mostrado que o cuidado não é apenas um gesto íntimo ou privado, mas uma prática social situada, atravessada por relações de poder, desigualdades estruturais e políticas públicas. Vania Bustamante e Cecilia McCallum (2014) num artigo de diálogo entre a antropologia e psicologia, teorizam sobre a relação do cuidado e a construção social da pessoa, concluindo que a associação entre mulheres e cuidado não é natural, mas socialmente produzida. Elas afirmam, que o cuidado por estar ligado ao afeto é frequentemente desqualificado como trabalho, mesmo quando envolve esforço físico, desgaste emocional e gestão da vida cotidiana.

Me fundamento na teoria da Veena Das (2020) sobre como os eventos extraordinários são desproporcionais ao efeito dos detalhes cotidianos e ordinários que sustentam esta etnografia em moralidades manifestas na prática ordinária e as vezes silenciosa no interior da vida cotidiana. Veena Das propõe deslocar o olhar da antropologia para aquilo que se refaz todos os dias, longe dos eventos excepcionais, argumentando que é no ordinário que a vida é sustentada após experiências de violência, perda e precariedade. Desta forma, o cuidado das mulheres-mães com suas filhas e seus filhos é um trabalho contínuo de habitar o mundo, não por meio de grandes atos heroicos, mas através de gestos repetidos, atenção constante e presença corporal.

Cada uma das mulheres desenvolve um estilo e prática de cuidado diferente, com filhos de diversas idades, mas todas mantêm a maioria das filhas e filhos presentes em suas casas ou próximos geograficamente. O cuidado aparece como o que organiza o cotidiano e dá forma à família. Juliana cuida e sustenta o filho caçula que mora com ela e o filho mais velho casado com uma mulher-mãe, mora no mesmo prédio junto com a sua família. Marcos, morava fora do estado do Amazonas em outra cidade quando iniciei a pesquisa. Recentemente (2023) virou pai de um menino, a esposa pariu e Juliana diz que agora é avó, ela publica fotos do neto com frequência nas redes sociais.

Em Santa Isabel do Rio Negro, Sara mora com o filho caçula enquanto as duas filhas estão casadas e moram na cidade vizinha, São Gabriel da Cachoeira. Cuida do filho caçula e se desloca para apoiar o puerpério das filhas e os cuidados da terceira geração. Ela acompanha o nascimento das netas e netos, viajando para estar presente nos partos e nos primeiros meses de vida das crianças. Bárbara sustenta o cuidado das filhas articulando trabalho docente e apoio de mulheres da família.

No norte da cidade de Manaus, a Liberdade e Melissa, parentas netas da mesma avó, vivenciam cada uma um cuidado diferente da sua prole. A convivência entre Liberdade e Alegria estabelece a dinâmica doméstica das duas, há um cuidado mútuo, Alegria muitas vezes afirma: “Eu tenho que trabalhar porque tenho uma mãe que criar”, deslocando a ideia de cuidado como via de mão única e mostrando interdependência entre gerações. Já Melissa criou sua primeira filha sozinha e depois casou com o pai de sua segunda filha, com ele como provedor sustentou as filhas até a adolescência, brindando a elas uma vida de conforto material. Quando as meninas ficaram adolescentes, separou do marido (pai da sua segunda filha) e foi morar na casa do seu pai. As filhas moraram com ela até se casarem e saírem de casa, durante esse tempo, elas eram sustentadas economicamente pelo pai da Melissa, avô das crianças. Melissa mantém cuidado distribuído por circuitos de apoio econômico e afetivo entre pai-avô, filha migrante e filha que permanece em Manaus.

Miriam mora com dois de seus filhos homens, Oscar e Carlos, e com a neta e o neto, filhos da Carla. Ela, sustenta um cotidiano de cuidado e vigilância com filhos e netos, ao mesmo tempo em que recebe cuidado dos filhos em seus deslocamentos e sociabilidades. Miriam afirma que sua família, mais especificamente seus filhos “são minha vida”. Ela diz rindo que ainda que ela “malina”¹⁶ dos filhos, eles cuidam dela. Explica que por exemplo, quando os filhos saem à noite para balada e festas, ela briga dizendo para “que não fiquem bêbados por ali na rua, que é perigoso”. Ao mesmo tempo, os filhos cuidam dela quando sai de festa, levando-a e buscando-a, diz: “eles têm ciúmes de mim e quando eu vou na festa eles me levam e vão me procurar de volta”.

Em 2025 as práticas de cuidado que sustentam a vida para estas mulheres-mães, justamente por sua repetição e por sua materialidade, ainda que não sejam reconhecidas como trabalho socialmente relevante – ou pelo menos não tanto como deveria –, para elas parece que esses atos compõem uma ética encarnada, aprendida na prática e ajustada continuamente às condições materiais e afetivas disponíveis. O cuidado das mulheres-mães aos seus filhos pode ser compreendido não como uma vocação naturalizada, mas como um trabalho moral, corporal e político, exercido no interior do cotidiano e sustentado por relações desiguais entre gênero e economia.

¹⁶ Miriam diz que “malina” porque brinca com eles, faz piadas sobre a aparência física deles, sobre os relacionamentos que eles estabelecem, crítica as decisões deles, briga e disciplina. Malinar é um termo amazônico que tem etimologia indígena, vem da relação de resistência ante o colonizador, se praticavam maldades para o outro.

3.4. Para além da maternidade solo: cuidado compartilhado

As experiências das maternidades narradas por minhas interlocutoras diferem daquelas descritas em muitos estudos clássicos que tomam como referência o núcleo conjugal coabitante e o ideal normativo de corresponsabilidade entre pai e mãe. Percebi na minha pesquisa de mestrado que boa parte dos estudos sobre maternidades descreve as vivências de mulheres urbanas de classes médias que aspiram autonomia e independência em relação à família extensa e que constroem projetos de conjugalidade próximos ao modelo do “casal igualitário” proposto por Tania Salem (Salazar, 2020). Nesta noção de maternidades contemporâneas vivenciadas pelas mulheres-mães, as redes de apoio são construídas na relação público/privado (instituições como creches, escolas e atividades extraescolares), pois os vínculos com parentes que formariam a “tribo” desejada, são tensionados e muitas vezes afetados pelo distanciamento geográfico e a vida urbana individualizada e mesmo, por conflitos geracionais relacionados a decisões e escolhas sobre maternidade, emprego e criação de filhos.

A relação entre estrutura familiar e redes sociais foi estudada pela antropóloga canadense Elizabeth Bott (1957) na sua obra *Família e Rede Social - Family and Social Network* -, nesta obra clássica da antropologia britânica sobre famílias de classe operária e média, no contexto do pós-Segunda Guerra Mundial, na Londres dos anos 1950. Estou sendo cautelosa no uso desta pesquisa no diálogo com o meu campo na Amazônia contemporânea, onde as categorias de classe, raça, território e mobilidade urbano-rural-ribeirinha são diferenciadas do campo e temporalidade da pesquisa de Bott. Ainda assim, considero o principal legado de Bott relevante para este momento, a ideia de que a família nuclear não existe isoladamente, mas está imersa em redes sociais mais amplas, compostas por parentes, amigos e vizinhança. Para a autora a rede social é proposta como unidade de análise onde seria necessário observar as redes de parentesco, amigos e vizinhança.

A autora propôs que não se deve analisar apenas a família nuclear, mas observar como essas redes se interconectam e influenciam a organização da vida doméstica. Sua tese central aponta para uma correlação entre o tipo de rede social de um casal e a organização dos papéis conjugais. Redes densas ou fechadas (*close-knit networks*) são aquelas em que parentes, amigos e vizinhos se conhecem entre si e interagem com frequência; redes dispersas ou abertas (*loose-knit networks*) são aquelas em que os

contatos sociais do casal não se conhecem entre si. Bott observou que famílias de classe operária tendiam a redes mais densas, associadas à permanência em um mesmo bairro ao longo de gerações, enquanto famílias de classe média com maior mobilidade social e geográfica apresentavam redes mais dispersas. Na interseção entre rede social e conjugalidade, redes densas tendiam a reduzir a expectativa de companheirismo conjugal, uma vez que marido e esposa buscavam apoio fora do casamento; redes dispersas, por sua vez, favoreciam maior expectativa de intimidade e apoio mútuo entre o casal.

Ao definir o campo desta pesquisa e ao continuar estudando o universo das maternidades que venho acompanhando desde que “virei mãe” em 2015, imaginei inicialmente que estaria revisitando um conjunto relativamente consensual de experiências e categorias. Esse pressuposto não é totalmente falso, mas a diversidade interna desse universo revelou-se muito mais significativa do que eu antecipava. É nesse sentido que proponho questionar a categoria “maternidade solo” tal como ela circula em discursos públicos e em certas interpretações acadêmicas. Minhas interlocutoras, em sua maioria, não convivem com os progenitores pais de suas filhas e filhos; esses homens não exercem cuidados cotidianos nem se colocam como figuras de corresponsabilidade afetiva e material. Ainda assim, isso não significa que essas mulheres vivam a maternidade em isolamento. Pelo contrário: as mulheres-mães com quem dialogo situam suas práticas de cuidado em arranjos coletivos e densamente relacionais.

A crítica contundente de Victoria Sau à instituição da maternidade permite aprofundar na reflexão. Para Sau (1994), a figura da “mãe naturalmente responsável” é produzida por uma ordem patriarcal na qual a maternidade não aparece como corresponsabilidade com a paternidade, mas como função absorvida e comandada pela “Lei do Pai”. Na noção de matrofagia, o Pai enquanto figura simbólica do Estado e da ordem social, devora a mãe, apropriando-se do poder e da legitimidade sobre a descendência. À mulher resta o papel de suporte, veículo da reprodução, convocada a cumprir tarefas sem que isso se traduza em autoridade ou reconhecimento social. O resultado dessa maternidade “absorvida” é a impostura: trabalho, responsabilidade e culpa sem garantias, sem poder e com pouco reconhecimento.

Na Amazônia urbana e ribeirinha, entretanto, a maternidade tende a se configurar menos como um “corpo solo” responsável pela reprodução e mais como um conjunto de relações que produzem pessoas. Avós, tias, vizinhas, filhas adultas, circulação de recursos e presença cotidiana se traduzem em cuidado. Essa configuração não elimina a assimetria

de gênero nem a ausência do Pai-Estado, mas se diferencia pelas formas localmente legitimadas de criar, educar e transmitir conhecimentos, nas moralidades que envolvem o cuidado e a produção da vida social.

Aqui, a maternidade está sempre inserida em uma rede de apoio composta por parentes, vizinhas, amigas, colegas de trabalho e, por vezes, instituições locais como escolas, igrejas e serviços de saúde. A experiência da maternidade não se fragiliza diante da ausência paterna, mas se reorganiza e, em muitos casos, se fortalece no campo das relações, das trocas e da interdependência. Essa dimensão relacional aproxima-se da categoria de “casas”, discutida por Wiggers (2006), na medida em que as trajetórias de vida e a criação dos filhos se ancoram na presença contínua de parentes e vizinhança, nas infraestruturas domésticas e nos espaços compartilhados.

As mulheres-mães de classes populares relatam a circulação cotidiana de pessoas que cuidam na casa onde a criança mora, ou a circulação das próprias crianças entre diferentes casas e pessoas de confiança. Longe de buscar o distanciamento familiar como ocorre entre mulheres-mães de classes médias que projetam o cuidado e educação dos filhos como experiência nuclear do casal. Na Amazônia brasileira, é comum encontrar filhas e filhos que foram criados por avós, sogras, outras parentas ou vizinhas, algumas recebendo diárias para cuidar das crianças, outras compartilhando o cuidado como parte de relações de reciprocidade. Hoje, algumas dessas mulheres se encontram na posição de avós e tias cuidadoras, responsáveis diretas pelos netos, seja pela perda de uma filha, seja pelo desejo de manter a criança próxima.

No Brasil, a Lia Zanotta (2001) e Claudia Fonseca (1995) descrevem a rede de apoio como uma organização social que articula dimensões práticas, afetivas e materiais. Ela é, ao mesmo tempo, suporte emocional, logístico e econômico para que a maternidade se realize. Entre minhas interlocutoras, essa rede não se limita ao período do puerpério ou aos primeiros anos da criança, mas se estende e se reinventa ao longo de toda a trajetória da vida familiar, atravessando gerações.

Motivada pela discussão de Bandeira e Melo (2010) sobre a politização do privado, me permito afirmar que a “maternidade solo” não é apenas uma condição doméstica. Ela é produzida por regimes legais e morais que regulam a sexualidade e a reprodução das mulheres, e pela insuficiência de políticas públicas de cuidado, renda, creche, saúde e proteção contra a violência. O adjetivo “solo” atribuído à maternidade

emerge sobretudo da ausência do pai e do Estado, mas isso não significa ausência de relações. Em muitos casos, essas mães estão inseridas em redes que fortalecem os fazeres maternos. Nas camadas populares, tais redes se constroem estrategicamente, seja por acordos familiares, seja pela possibilidade econômica de pagar alguém para cuidar da prole enquanto a mulher trabalha, evidenciando a ausência do Estado no cotidiano do cuidado.

Diante disso, cabe perguntar: o que define que uma mulher viva a maternidade “em solidão”? Em certos contextos, inclusive no discurso de mulheres casadas, a experiência pode ser descrita como solitária pela ausência concreta ou simbólica do companheiro. No entanto, entre as mulheres desta pesquisa, o cuidado raramente se reduz à presença ou ausência de um parceiro. Como comentei anteriormente, a maternidade é sempre tecida em um campo de relações, permeado por trocas de cuidado, reciprocidade e interdependência. Assim, ainda que exista uma dimensão subjetiva de solidão, ligada à experiência individual de gestar e maternar e à desigualdade de gênero, a vida cotidiana do cuidado é sustentada por redes que inviabilizam uma maternidade completamente isolada.

O estudo de Lorena Pasarin (2009) reforça empiricamente essa compreensão ao analisar as redes sociais de mães adolescentes. A autora recupera o conceito de rede como ferramenta clássica da antropologia, desde Radcliffe-Brown (1940) e John Barnes (1954), passando por Elizabeth Bott, para demonstrar que as redes sociais influenciam diretamente o cuidado pré-natal. A partir de uma análise técnica das redes, Pasarin identifica a predominância de mulheres em redes intergeracionais, que atuam como redutoras de estresse, incentivadoras do acompanhamento pré-natal e mediadoras entre a pessoa grávida e o sistema de saúde. Essas redes sociais oferecem apoio emocional, instrumental (dinheiro, transporte, medicamentos), informativo (conselhos, recomendações) e de acompanhamento (ir ao médico, incentivar consultar). A autora evidencia a agência das mulheres da rede (mães, avós, parentes) como sustentadoras do cuidado e mostra que maternidade não se realiza em isolamento, mesmo em contextos de alta vulnerabilidade.

IV. Sexualidades femininas Amazônidas: corpos e desejos

Neste capítulo, analiso a vivência da sexualidade de mulheres-mães amazônidas a partir de suas práticas cotidianas, moralidades locais e relações sociais, em diálogo crítico com categorias ocidentais de gênero e sexualidade. Parto do reconhecimento de que “sexualidade” é uma categoria histórica, produzida no interior de tradições biomédicas, jurídicas e acadêmicas específicas, e que sua aplicação analítica requer de cuidado metodológico para transmitir a sexualidade feminina Amazônida, como observada nesta pesquisa. Considero as definições elaboradas pela Organização Mundial da Saúde (OMS), como um referencial conceitual-normativo global do debate contemporâneo sobre saúde sexual, sexualidade, direitos sexuais e bem-estar. Estes conceitos são importantes porque deslocam a sexualidade do campo estritamente biológico ou patológico, e alocam como dimensão central da vida e que acontece ao logo desta.

Segundo a OMS, a saúde sexual¹⁷ é definida como um estado de bem-estar físico, emocional, mental e social em relação à sexualidade¹⁸, que pressupõe “experiências prazerosas e seguras, livres de coerção, discriminação e violência”, fundamentadas no respeito aos direitos sexuais (OMS, 2006a). O conceito de sexualidade proposta pela OMS reconhece seu caráter amplo e relacional, abrangendo não apenas o sexo biológico, mas também identidades e papéis de gênero, orientação sexual, erotismo, prazer, intimidade e reprodução, além de ser afetada por fatores sociais, culturais, econômicos, políticos, religiosos e históricos. Há uma chave interessante nestes dois conceitos, enquanto o primeiro pressupõe experiências livres de violências e “os direitos sexuais de todas as pessoas devem ser respeitados, protegidos e garantidos”, o segundo afirma que

¹⁷ Saúde sexual: “um estado de bem-estar físico, emocional, mental e social em relação à sexualidade; não se trata meramente da ausência de doença, disfunção ou enfermidade. A saúde sexual requer uma abordagem positiva e respeitosa da sexualidade e das relações sexuais, bem como a possibilidade de ter experiências sexuais prazerosas e seguras, livres de coerção, discriminação e violência. Para que a saúde sexual seja alcançada e mantida, os direitos sexuais de todas as pessoas devem ser respeitados, protegidos e garantidos.” (OMS, 2006a)

¹⁸ Definição prática de sexualidade, segundo a OMS: “...um aspecto central do ser humano ao longo da vida abrange sexo, identidades e papéis de gênero, orientação sexual, erotismo, prazer, intimidade e reprodução. A sexualidade é vivenciada e expressa em pensamentos, fantasias, desejos, crenças, atitudes, valores, comportamentos, práticas, papéis e relacionamentos. Embora a sexualidade possa incluir todas essas dimensões, nem todas elas são sempre vivenciadas ou expressas. A sexualidade é influenciada pela interação de fatores biológicos, psicológicos, sociais, econômicos, políticos, culturais, legais, históricos, religiosos e espirituais.” (OMS, 2006a)

“embora a sexualidade possa incluir todas essas dimensões, nem todas elas são sempre vivenciadas ou expressas” (OMS, 2006a).

A partir do olhar etnográfico para com as mulheres-mães Amazônidas, observo como a sexualidade se apresenta no universo do cotidiano, do ordinário. Para descrevê-la, tomo como referência práticas de cuidado com o próprio corpo, a vivência da maternidade como resultado e continuidade da sexualidade (fecundação, gravidez, parto, pós-parto e aleitamento), os relacionamentos afetivos e sexuais, bem como outras esferas da vida que com eles se articulam, como o trabalho, a geração de renda e as normativas sociais. Assim, veremos que a sexualidade aparece como vivida no corpo e posicionada na fronteira do público-privado, interseccionada por marcadores geracionais, de gênero, de corpo, território, raça e etnicidade, e informada por moralidades que se atualizam nas cenas etnográficas descritas. Também, esta sexualidade é constituída por prazer, legitimidade social, proteção e, em alguns casos, sustento econômico. Por isso, quando falo de sexualidade feminina, não falo apenas de práticas íntimas, mas de um campo de relações atravessado por moralidades, desigualdades e expectativas públicas.

Rodrigues Neto (2022) no seu texto comparativo sobre a educação em sexualidade na Europa e as sexualidades interseccionais do Brasil, me ajuda argumentar que os direitos sexuais, quando formulados universalmente, não capturam a experiência de mulheres amazônidas marcadas por colonialidade, racismo e desigualdade territorial. O autor, mobilizando Boaventura de Sousa Santos, destaca que os direitos humanos operam historicamente com distinções entre sociedades metropolitanas e coloniais.

Ao identificar exclusões e suas matrizes coloniais, Santos (2019) postula que a consagração dos direitos humanos no Sul Global é mais problemática em comparação ao Norte Global, pois, tradicionalmente, as sociedades coloniais localizadas ao Sul (elemento não necessariamente geográfico, segundo o autor) têm resistido às “[...] sistemáticas opressões do capitalismo, do colonialismo e do patriarcado”.

Propõe, com isso, a resignificação da emancipação dos direitos humanos a partir de uma perspectiva não hegemônica, que reflita a realidade das sociedades não metropolitanas e afastando-se dos universalismos.

Em razão de tratar-se de sociedade pós-colonial, entendemos que um modelo de educação em sexualidade para o Brasil precisa considerar uma noção ainda mais abrangente de sexualidade do que aquela que é reconhecida pelos *Standards*, incorporando a relação da sexualidade com outros marcadores sociais, a exemplo de raça e classe; além de questões de saúde sexual e reprodutiva e a sexualidade a partir de diferentes normas e relações de poder, como já sugere o modelo europeu. (Rodrigues Neto, 2022)

Esses estudos demonstram a impossibilidade de “adequação” dos Standards à realidade brasileira. Uma leitura similar foi possível identificar na minha interação no doutorado sanduiche com discussões acadêmicas e pesquisas Norte Global, querendo ser praticadas em países do Sul Global. Foi escancararam-te a vinda das pesquisadoras para um diagnóstico de uma pesquisa que nasceu num país onde a educação sexual é obrigatório no curriculum escolar, para ser realizada num país onde a palavra “gênero” é proibida no curriculum escolar.

Quando digo que a sexualidade na Amazonia se manifesta na corporalidade relacional como forma de estar no mundo e se vincular com outras pessoas, me fundamento teoricamente nos estudos de sexualidades amazônicas do José Miguel Olivar, Angelica Motta, Luisa Elvira Belaunde e Andrea Cabel em diálogo com categorias de análise decolonial de Anne McClintock (1995) para compreender como os corpos femininos operam historicamente na ordem social, Veena Das (2015) para olhar para o ordinário e pensar como a violência sexual e a erotização dos corpos das mulheres colonizadas fazem parte da pedagogia da crueldade colonial que persiste até hoje.

Para começar, as argumentações da Luisa Elvira Belaunde (2015, 2018) nos seus estudos sobre sexualidades amazônicas, trabalhando em territórios da Amazônia Peruana e em diálogo com a etnologia brasileira, contribuem significativamente na noção de sexualidade feminina amazônida que quero trazer. Belaunde afirma que a sexualidade “é um vetor de relação com a alteridade”, pois é constituída por práticas que produzem corpos, vínculos e mundos, conceito que se afasta de uma leitura foucaultiana da sexualidade como cuidado de si e aproxima-se de uma sexualidade como força de mundo.

As sexualidades amazônicas e suas transformações atuais nos compelem a refletir sobre a relação mais ampla entre sexualidade e história. Longe de constituir práticas do cuidado de si, definidoras de identidades sexuais que expressam a verdade do sujeito, como sugere Foucault (2005) [...] entre os povos amazônicos, a meu ver, a sexualidade é um vetor de relação com a alteridade. O sexo não se resolve no prazer para si próprio. [...] o desejo sexual é um eixo das relações de alteridade que atravessam os múltiplos âmbitos das cosmologias indígenas. Suas possibilidades e restrições agenciadas pelas práticas de resguardo produzem relacionalmente os corpos, feitos por outros e com outros: mulheres e homens das aldeias, seres dos mundos da roça, da floresta e das águas, e seres das cidades. (Belaunde, 2015)

A pesquisa da Luisa Belaunde e Angélica Motta, desafia interpretações ocidentais de uma sexualidade definida por discursos médicos e políticos disciplinadores, desenvolvidos em contextos europeus de repressão (Foucault, 2020) e mesmo as

interpretações neocolonialistas que hiper sexualizam e objetificam corpos amazônicos. A Belaunde (2018) também chama a atenção na sua palestra sobre *Sexualidades y alteridades indígenas*, para a questão de que os parentescos nos povos amazônicos se constituem de formas diversas, daquelas da família nuclear ocidental, colocando como exemplo a produção de pessoas de alguns povos, na qual participam várias mães e/ou pais. Isto, de acordo com a autora, revela dinâmicas singulares de relações, corporalidades e identidades sexuais que não se enquadram em binarismos impostos pelo mundo ocidental.

A vida nas comunidades indígenas amazônicas é intensamente atravessada pela sexualidade e seus desdobramentos, mas trata-se de sexualidades bem diferentes das práticas não indígenas. [...] Enquanto a sexualização emergente das cidades fomenta o consumo sexual, assim como outras formas de consumo promovidas pela economia extrativista da região, a sexualidade (ou sexualidades) indígena associada às práticas do resguardo agencia relações com a alteridade e cria saberes feitos corpos. Fazer sexo é uma forma de aprender e se transformar, fazer-se e fazer o outro num cosmos sexualizado. Não obstante, hoje, nas comunidades, as sexualidades indígenas e não indígenas coexistem superpostas, conduzindo a profundas mudanças, em particular ao abandono da prática do resguardo. (Belaunde, 2015:55).

A perspectiva decolonial de María Lugones (2008) oferece uma lente crítica essencial para compreender essas sexualidades, pois ela argumenta que o sistema moderno colonial de gênero impôs dicotomias (homem/mulher, heterossexual/homossexual) às sociedades colonizadas, apagando formas outras de organizar corporalidades, parentesco e vida social desejos e relações. A colonização da Amazônia representa um processo histórico contínuo, iniciado ao menos no século XVII e que segue operando na produção de hierarquias, violências e desigualdades. Essa colonialidade intersecciona gênero, raça, território e natureza, gestando violências diversas: sociais, estruturais, sexuais e ambientais.

Para explorar esta interseção, abordarei a questão sobre a erotização colonial da região, pois é nesse terreno que se assentam muitos dos estigmas e moralidades ainda vigentes. Angélica Motta (2010), em sua tese sobre sexualidade e gênero na Amazônia urbana peruana, sistematiza uma revisão sobre os registros produzidos por colonizadores, viajantes e cientistas que descreveram os povos amazônidas como “nichos de vício”, construindo a região como espaço de desordem moral, excesso sexual e perigo civilizatório.

Uma figuração como as Amazonas indica um estranhamento particular dos conquistadores com os códigos que regravam a sexualidade feminina. No entanto, cabe

assinalar que este estranhamento atingiu o conjunto das sociedades indígenas amazônicas. As crônicas coloniais, geralmente, contêm uma ótica da vida indígena como plenas de vício, ócio e sensualidade. (Chrif, 2004 apud. Motta, 2010: 32)

Nesta seção Motta destaca como as representações sobre a sexualidade na Amazônia foram historicamente produzidas a partir de um olhar europeu colonial que ao se encontrar com “a nudez, a poligamia, a transitoriedade das relações conjugais e as diferenças de idade entre os cônjuges”, definiam estas sociedades como excessivas, viciosas e pecaminosas, exprimindo noções de corpos degenerados, evidenciando hierarquia racial e diferenciação moral. Essa “sexualidade caótica” é formulada por olhares externos e moralizantes afirmando que:

Lo que estimula la sexualidad del colono (y de los viajeros) es más bien el ‘clima social y moral’, un ambiente cargado de sensualidad sin freno, un grupo humano en cuyo seno ya niños de tierna edad asisten a la vida conyugal, no sólo de sus padres, sorprenderse que el niño se ‘adapte’ a tal ‘vida social’, que el adolescente muy joven, hasta el colegial, tengan contactos, y que empleados jóvenes de lanchas se masturben de la manera más desvergonzada casi bajo los ojos de los pasajeros. (Kuczynski-Godard, 2004, apud Motta, 2010, p. 39).

Essa narrativa colonial não apenas justificou a exploração territorial e humana, como segue informando, até hoje, formas de violência simbólica e material que atravessam os corpos e as sexualidades das mulheres amazônidas. Segundo María Emma Mannarelli (2004 apud. Motta, 2010: 34) a partir do século XVIII se impôs na Europa “um processo de retirada das mulheres do âmbito da sensualidade”, confinando-as ao espaço doméstico, ao cuidado e à reprodução, em nome da ordem moral e da pátria. Desta forma, o olhar dos viajantes, cronistas e exploradores europeus da época, traduzia a Amazônia nos seus escritos como um território bárbaro e selvagem. Especificamente as mulheres nativas são “um modelo negativo de identidade feminina, a ser evitado pelas mulheres ocidentais” (Motta, 2010).

Estes homens, naturalistas, descreviam suas perspectivas racializadas da degradação sexual dos homens nativos e a barbárie das mulheres nativas, indicando que a construção da superioridade ocidental masculina se dava em oposição a outro homem, e não às mulheres indígenas. Motta traz a descrição do indígena americano feita pelo naturalista Georges-Louis Leclerc de Buffon que os configura como sexualmente “débeis”, pequenos em seus órgãos de geração, sem “ardor para su hembra”, sem barba ou pelos, portanto sendo “primitivos” física, moral e sexualmente. No final do século XIX e início do século XX, esse imaginário colonial se articula às teorias do racismo científico e à emergência da sexualidade como objeto privilegiado do saber médico. A sexualidade

do “primitivo” é explicada pela ciência como desvio, associada ao clima tropical, ao calor e às condições ambientais. Como observa Sérgio Carrara (2004 apud. Motta, 2010), médicos europeus defendiam que os trópicos favoreciam a licenciosidade, a puberdade precoce e impulsos sexuais descontrolados. O discurso do médico alemão Iwan Bloch ilustra a noção científica da época:

Devido ao calor, seguem-se distúrbios do metabolismo, pela formação de toxinas, o sistema nervoso central e a psique são prejudicados e, assim, há uma ‘insanidade tropical’ induzida, uma impulsividade mórbida associada a uma total perda de entendimento dos princípios éticos e morais comuns. (Carrara, 2004: 433-434 apud. Motta, 2010: 35).

No romance de Mario Vargas Llosa (2007) *Pantaleão e as visitadoras*, desenvolve-se uma trama particularmente ilustrativa da vigência dessas noções. A criação de um serviço sigiloso de mulheres “visitadoras” surge como resposta a uma problemática considerada de ordem nacional e urgente, o comportamento sexual dos soldados do exército peruano destacados na selva amazônica. Segundo os oficiais, o calor tropical provocaria distúrbios metabólicos, danos psíquicos e uma perda dos princípios éticos e morais, levando os militares a cometer crimes sexuais na região.

- deve ser o calor, o clima, não acha? – se anima o Tigre Collazos.
- Pode ser, general – gagueja o capitão Pantoja.
- A humidade morna, essa exuberância da natureza[...] Sempre acontece comigo: é chegar na selva e começar a respirar fogo, sentir o sangue ferver.
- A princípio pensamos que era a alimentação[...] Que nos quartéis se usava muito tempero, coisas que aumentam o apetite sexual das pessoas.
- Consultamos especialistas, até um suíço que custou os olhos da cara[...] Um nutricionista cheio de títulos.
- [...] anota numa caderneta o professor Bernard Lahoé. – Vamos planejar uma alimentação que, sem reduzir as proteínas necessárias, enfraqueça a libido dos soldados em 85%.
- Não vá exagerar – murmura o Tigre Collazos. – Também não queremos uma tropa de eunucos, doutor.
- [...] – parece impaciente o alferes Santana. – Sim, muito grave, extremadamente urgente. Não obtivemos os resultados previstos com a operação Rancho Suíço. Meus homens estão morrendo de fome, ficando tuberculosos. Hoje desmaiaram mais dois na revista, comandante. (Llosa, 2007: 16-17)

Na cena descrita pelo Mario Vargas Llosa, oficiais de alta patente explicam ao capitão Pantaleão Pantoja a gravidade da situação. A sexualidade masculina aparece como algo exacerbado pelo clima, pela “umidade morna” e pela “exuberância da natureza”, elementos apresentados como forças quase naturais e incontroláveis. Tentativas anteriores de contenção, como a alteração da alimentação dos soldados, denominada “Operação Rancho Suíço”, são descritas como fracassadas, pois teriam debilitado fisicamente os homens, colocando em risco sua virilidade, saúde e capacidade militar. Considero que o

romance de Pantaleão e as visitadoras apresenta uma narrativa em que a sexualidade masculina é excessiva, ameaçada e ao mesmo tempo ameaçadora, necessitando ser administrada pelo Estado. A selva amazônica é um território moralmente perigoso, cuja natureza (calor, umidade, exuberância) seria responsável por desestabilizar os corpos e a razão dos homens “civilizados”. Evidência reveladora de como os Estados nacionais (desta América Latina) reproduzem hierarquias coloniais no interior do próprio território, e nos países da Pan-Amazônia, o território amazônico seria um lugar donde as experiências são sistematicamente desvalorizadas e estigmatizadas. Os soldados são homens “de fora”, não “selváticos”, cuja presença desorganiza o espaço local, mas cuja moralidade e integridade devem ser protegidas a qualquer custo. Como comentado anteriormente, a Amazônia como região é utilizado como cenário de experimentação (de políticas, de corpos e de soluções excepcionais) onde se suspende a ética comum em nome da ordem masculina e nacional.

É nas produções textuais masculinas sobre a Amazônia que conseguimos ver a sexualidade sob a perspectiva da satisfação da masculinidade hegemônica, onde corpos de mulheres jovens são apresentados como objetos para saciar o desejo masculino. Geralmente, essas narrativas omitem prazeres, desejos e necessidades das mulheres às quais se referem, ou mesmo descrevem a sexualidade feminina desde a perspectiva silenciadora e proibitiva. De novo, isto está descrito no romance de Llosa (2007) como “condicionamentos privativos do sexo feminino” pois

[...] os cinco ou seis de sangue que as mulheres emanam mensalmente (dias de regra ou período) e nos quais, tanto por ser costume habitual entre os varões não ter relação carnal com a fêmea enquanto menstrua, como pelo fato de achar-se solidamente estabelecido nesta região da Pátria o mito, tabu ou aberração científica de que manter contatos íntimos com mulher que sangra provoca impotência, [...] (Llosa, 2007: 48)

As vozes femininas e suas experiências de prazer, desejos e corporalidade, são frequentemente silenciadas ou marginalizadas. Andrea Cabel (2017) destaca que a erotização das mulheres amazônicas é uma forma de violência que invisibiliza sua agência e justifica violências concretas. Ancorando-me na perspectiva de Rita Segato (2016) para compreender que essas violências não se dirigem apenas às mulheres individualmente, mas funcionam como uma pedagogia que reinscreve hierarquias coloniais de gênero nos corpos femininos, uma ordem moral mais ampla. A sexualidade amazônica forjada no processo histórico e violento da perspectiva europeia, tendo o frame colonial (Butler, 2010) como marcante de alteridade radical (masculina, feminina e

territorial), justifica a exploração econômica e a domesticação moral dos corpos nativos e a gramática moral (Das, 2007) do cuidado, do tabu, dos silêncios, das ambivalências e da maternidade como instituição, vivida na assexualidade.

José Miguel Nieto Olivar (2019) me ajuda a mergulhar no campo moral da sexualidade feminina amazônida para compreender como estes enquadramentos neocoloniais contribuem na normalização de violências que fazem ruído em nós, pesquisadores que estudamos sexualidade e conflitos. Olivar (2019) ilumina o entendimento de que a violência sexual contra jovens indígenas, ribeirinhas e Amazônidas, não é um desvio, mas um efeito estrutural do desenvolvimento urbano e colonial, onde se identificam certas sexualidades como perigosas ou ilegítimas. O autor afirma que as cidades amazônicas são construídas numa fronteira colonial, onde o Estado, o Exército, a Igreja e o mercado produzem corpos e moralidades. Nos estudos do Olivar, a sexualidade é lugar de desejo, economia, medo, prazer, violência e agência, pois não é lida nem como libertinagem nem como pura vitimização, mas como prática relacional, ambígua e situada, produzida no cruzamento entre moralidades coloniais, afetos, cuidado e sobrevivência cotidiana.

Nos próximos tópicos irei analisando as observações feitas no cotidiano de mulheres-mães, buscando identificar reivindicações e reconstruções sociais da vida sexual e maternal, através da gramática do ordinário (Das, 2007) e os enquadramentos ou “frame” (Butler, 2010) que determinam seus corpos e sexualidades como desejáveis, compreensíveis ou condenáveis. Ao acompanhar mulheres em tempos compartilhados de sua cotidianidade, identifico negociações nas relações com os outros e consigo mesmas e fico atenta para aquilo que transmitem, que silenciam e as escolhas que decidem tornar públicas. Na etnografia estou buscando evidenciar quais momentos integram um universo público e moralmente legitimado e quais se configuram numa dimensão do privado. Essa dicotomia do público/privado será analisada através das categorias de corporalidade e presença, autonomia e autoridade feminina, observadas em relacionalidade com si mesmas e outras pessoas-filhas-filhos. Inspirada em Scheper-Hughes e Lock (1987), observo essas experiências a partir do entrelaçamento entre corpo individual, corpo social e corpo político, compreendendo que as práticas cotidianas de cuidado não se limitam à esfera íntima, mas são atravessadas por normas morais, expectativas sociais e regimes de controle.

4.1. Sexualidades femininas: corpo vivido e presença

Nos estudos sobre sexualidades consultados, em sua maioria, as categorias centrais analisadas são a “diversidade sexual”, entendida como expressão identitária, social ou cultural da sexualidade, e a “saúde sexual”, ambas abordadas por diferentes campos do conhecimento (ciências humanas, biomédicas e outras vertentes híbridas), a partir de perspectivas sociais, políticas, clínicas, holísticas ou religiosas. Embora essas abordagens sejam fundamentais para compreender disputas por direitos, reconhecimento e acesso a políticas públicas, elas tendem a privilegiar classificações, categorias e enunciados explícitos sobre a sexualidade. No decorrer desta pesquisa, percebi que os dados etnográficos não me conduziam prioritariamente a uma discussão sobre diversidade enquanto identidade, mas a uma compreensão da sexualidade como experiência relacional, vivida no cotidiano, interseccionada por corpo, afetos, moralidades e silêncios.

Percebo que o método de pesquisa me permitiu acessar a esta dimensão ordinária da sexualidade, pois não abordei às mulheres-mães com perguntas diretas (nem entrevistas estruturadas) que buscassem explicar suas experiências biológicas retrospectivas e específicas, como conhecer a experiência da primeira menstruação, da primeira relação sexual, dos partos ou da menopausa. Não que esses relatos não tenham aparecido no campo, mas não foram interpelados - revelaram-se espontaneamente. Optei por não induzir narrativas íntimas, permitindo que elas me mostrassem, por meio da minha observação participante do ordinário da vida, aquilo que se tornou etnograficamente significativo. Foram justamente essas experiências ordinárias, os encontros, as orientações, os ensinamentos, as escolhas, os constrangimentos e os silêncios, que tornaram visíveis as formas como o corpo feminino é vivido, produzido, controlado e (re)significado.

A sexualidade feminina muitas vezes é abordada desde a perspectiva das práticas biomédicas ou cuidados com a saúde sexual feminina em termos institucionais. As mulheres-mães, apresentaram para esta pesquisa que elas têm diversas formas de atenção à saúde feminina e de construção do próprio corpo, e isto está para além da prevenção biomédica. Estes dados etnográficos aparecem, por exemplo, na afirmação da jovialidade em contraponto ao envelhecimento, como nos casos de Liberdade e Sara; nas narrativas da saudade do corpo “jovem” que tinham aos vinte anos, expressas por Melissa e Bárbara; na adoção de estratégias para aproximar o corpo vivido de um corpo desejado, como

dietas, exercícios físicos, cuidados estéticos e intervenções cirúrgicas apresentadas por Juliana, Bárbara e Liberdade; ou na prevenção e cuidado da saúde através do conhecimento de plantas medicinais e medicina tradicional das ribeiras do Amazonas, como no caso da Miriam.

Todas elas, e as outras que participaram, me mostraram a produção cotidiana de bem-estar e saúde feminina. Essas práticas são apresentadas como formas ordinárias de cuidados de si e não como "tratamentos" ou intervenções médicas planejadas. Veremos mais adiante, a narrativa de Bárbara sobre como ela orienta a filha Silvia a tomar dois tipos de anticoncepcionais para se proteger de uma gravidez indesejada, um conhecimento transmitido de mãe para filha, desde uma lógica da biomedicina que patologiza o cotidiano de mulheres jovens, de territórios vulnerabilizados estruturalmente.

Apesar dos discursos biomédicos que patologizam seus corpos, as mulheres-mães afirmam seus próprios conhecimentos corporais através das práticas de cuidado em função do bem-estar próprio. A este conhecimento aplicado como prática de agência, denomino de corpo vivido, no qual mulheres articulam corporalidade, conhecimento biomédico, saberes tradicionais e incorporados através da vivência da corporalidade.

4.1.1. Corpo vivido e presença nelas mesmas e nos outros.

Falar da sexualidade feminina a partir da performance e da representação do próprio corpo me levou ao encontro do corpo vivido por cada uma delas, como corpo social (Scheper-Hughes e Lock, 1987) que se expressou nas roupas, na maquiagem, nos gestos e nos modos de circular e habitar os espaços, e na prática de gerir a própria vida e a vida dos filhos. Trata-se de um corpo que age com autonomia e, ao mesmo tempo, pode ser tensionado pelo corpo político ante as regulações de instituições, discursos e outras formas de poder e violências. Considero que o corpo político tensiona a autonomia do corpo social das mulheres-mães quando elas precisam de legitimação masculina (no privado e no público), quando o corpo individual é controlado nos aspectos como sexualidade, reprodução, higiene, saúde e trabalho, e expressamente violentado. As mulheres-mães, em particular, assumem decisões não apenas sobre seus próprios corpos, mas também sobre os corpos de suas filhas e filhos, numa extensão da produção do próprio corpo, que pode ser traduzido como cuidado familiar. Elas não cuidam apenas de

si, mas de si-em-relação em atenção contínua ao corpo do outro, no cotidiano, não protocolar.

Juliana, por exemplo, para além da produção do próprio corpo e o cuidado deste, expressa o cuidado dos filhos de diversas formas. Ela encoraja o Marcus, como adulto, a se cuidar com a alimentação, a “focar na vida” e se preparar para o futuro fazendo uma formação numa faculdade, explica como botar a roupa na máquina de lavar roupa (ainda que ela tire da máquina e bote para secar), explica como ele deve fazer faxina do seu apartamento. Já o corpo de Lucas é cuidado por ela mesma: prepara as refeições como ele gosta, arruma a roupa que ela considera adequada para a criança, dá banho nele e realiza os rituais de asseio. Esta experiência evidencia que o corpo da mulher-mãe carrega não apenas marcas individuais, mas também os saberes e responsabilidades de uma vida em comum.

Miriam, por exemplo, utiliza saberes medicinais tradicionais (plantas, chás, remédios caboclos ribeirinhos) para curar o útero, para o pós-parto, para limpar o corpo. A Carla, a filha mais velha da Miriam, teve muitas dificuldades em seus dois partos, ela vendo o sofrimento da sua filha que quase morreu no último parto, decidiu procurar um remédio que era conhecido entre as mulheres e era “segredo”, para curar o útero da filha. Ela conta que usou uma planta que só se consegue “dentro do mato, pelos igarapés, há que buscar com cuidado e só algumas mulheres velhas o conhecem”. Fez um chá que “secou o útero” da moça e ela não teve mais filhos. Da mesma forma com os outros filhos, quando doentes, ela vá até seu quintal onde tem todo tipo de plantas medicinais e prepara um tratamento para eles. Para ela mesma, prepara os remédios que vem da sabedoria transmitida pela mãe do ex-marido e pelo próprio ex-marido, o caboclo. Ela diz ser alérgica às vacinas, portanto durante a pandemia COVID-19, ela se manteve em total resguardo e com muito medo. Para receber a vacina precisou tomar um antialérgico que sempre é utilizado por ela quando precisa tomar vacinas.

No circuito do turismo de pesca em Santa Isabel do Rio Negro, a chegada sazonal de homens “de fora” reorganiza cenas de trabalho, lazer e flerte na cidade. Bárbara descrevia Bernardo como um paulistano que, havia quatro anos seguidos, retornava para pescar tucunaré e circulava pelos mesmos hotéis, barcos e pontos de encontro, compondo uma presença conhecida e, ao mesmo tempo, passageira. Foi por meio do primo, que trabalhava num desses barcos, que ela entrou nesse circuito: “vai lá com as tuas amigas, conhece o pessoal”, ele teria sugerido, como quem indica uma sociabilidade que se produz

entre a cidade e a economia do rio. O vínculo com Bernardo se consolidou nesse vaivém: encontros quando ele estava em SIRN, conversas por mensagem (sexting¹⁹) quando ele voltava a São Paulo, gerando uma intimidade mediada por fotos e lembranças que Bárbara revisitava nos intervalos do cotidiano — à noite, no tempo suspenso da sua estadia em terra indígena, quando não tinha sinal de celular nem muito menos energia elétrica, a conversa guardada no celular parecia funcionar como companhia.

Quando trabalhamos no mesmo território, que convivemos alguns dias, passávamos algumas horas conversando enquanto preparávamos almoço para as equipes ou enquanto o “sono vinha” antes de dormir, cada uma na sua rede em médio da escuridão, a Bárbara (e eu) contava(mos) detalhes da vida íntima. Destas conversas etnograficamente não me interessa descrever práticas sexuais, mas situar as moralidades mobilizadas nos discursos da sexualidade feminina amazônica. O Bernardo nomeava Bárbara como “minha pimentinha” e dizia preferir “como a gente transa aqui”, de acordo com ela, ele afirmava que não tinha tido práticas sexuais como com ela, pois “as mulheres de lá não sabem transar! Que não gostam de fazer coisas”, contrapondo-a a um universo feminino do sul brasileiro como menos sexualizadas ou “sabidas” do corpo. Vemos na fala dele, o desejo da exotização: a mulher amazônica como “quente”, disponível, mais “natural”, uma figura que retoma estigmas coloniais persistentes e produz valor erótico a partir do território. Porém quando Bárbara compartilha essa frase dele para mim, me parece que experimentava ali uma virtude: ser desejada sem ser humilhada e um tipo de reconhecimento que contrastava com violências já vividas com ex-companheiros. E ao mesmo tempo, o elogio “pimentinha”, aloca a relação com o corpo amazônica como uma experiência de consumo.

Essa ambivalência ficou mais nítida quando Bernardo se afastou e, anos depois, Bárbara narrou o interesse dele por uma mulher mais jovem. A interrupção não aparece apenas como “fim de romance”, mas como reordenação de valor: o que antes era promessa de vínculo pode se revelar como consumo episódico, marcado pela sazonalidade do turismo e pelas assimetrias de circulação (quem chega e parte; quem permanece). Nos encontros seguintes, Bárbara falava da construção de sua casa como projeto de estabilidade, e foi nesse contexto que surgiu Fernando, um homem do Rio de

¹⁹ Sexting: é um termo de origem inglesa, formado pela junção das palavras sex (sexo) e texting (troca de mensagens de texto), utilizado para designar a prática de produzir, enviar, receber ou compartilhar, por meio de dispositivos e plataformas digitais, mensagens, imagens ou vídeos de conteúdo erótico ou sexualmente explícito.

Janeiro, também casado, conhecido entre turistas que circulavam pela cidade. Com Fernando, ela descrevia outra gramática moral: não havia desejo sexual (“fisicamente não me interessava”), mas havia atenção, conversa frequente por mensagens e, em alguns momentos, “pix” para complementar material de obra. A relação se sustentava numa amizade útil e negociada, onde a ajuda financeira não era lida como dívida corporal automática, e sim como recurso acionado dentro de um pacto específico, controlado por ela. Esses dois vínculos, Bernardo, associado ao desejo exotizante, e Fernando, associado ao apoio material sem sexo, permitem argumentar sobre estigmas persistentes e confirma a experiência da Bárbara dentro de um campo moral em que cristianismo, reputação feminina, trabalho e projetos de vida coexistem com um mercado afetivo atravessado pelo turismo masculino (pesca artesanal e navegação do Amazonas).

Bárbara, também, orienta a filha Silvia a adotar mais de um método contraceptivo como forma de proteção contra uma gravidez indesejada. Mostrando um conhecimento transmitido de mãe para filha que articula recursos da biomedicina com saberes práticos sobre contracepção e responsabilidade sexual. Em conversa com outras duas mulheres, discutíamos os cuidados que seriam necessários nas relações sexuais heterossexuais para evitar a gravidez e a associação recorrente entre sexo e reprodução. Nesse contexto, Bárbara expressou sua preocupação com a filha, que mantinha uma relação monogâmica com um homem e, por isso, segundo sua avaliação, não faria uso regular de preservativo. Diante dessa situação, decidiu levá-la ao médico para a inserção de um DIU e, em seguida, foi à farmácia adquirir anticoncepcionais orais. Bárbara justifica essa dupla proteção, afirmando que “é melhor estar bem segura”, pois, em suas palavras, uma gravidez na idade da sua filha seria a única experiência capaz de destruir o futuro da moça. A advertência dirigida à filha: “estude, minha filha, para não ficar como sua mãe, tendo que trabalhar desde muito jovem e cuidar de criança” apresentou a pedagogia materna que associa maternidade na juventude a interrupção de projetos de vida, trabalho duro e restrição de escolhas.

Essa cena evidencia como a gestão da sexualidade adolescente recai quase exclusivamente sobre o corpo feminino, produzindo uma responsabilização assimétrica das mulheres pelo controle reprodutivo. Ao mesmo tempo, revela uma moralidade do cuidado na qual a intervenção materna (médica, farmacológica e discursiva) é entendida como forma legítima de proteção e de investimento no futuro da filha. A contracepção

aqui, é estratégia familiar de contenção de riscos, informada pela experiência biográfica da mãe e pelas desigualdades estruturais que atravessam gênero, maternidade e trabalho.

Emily Martin (1987), em *The Woman in the Body*, formula uma crítica contundente à medicalização dos corpos femininos ao demonstrar como a ginecologia e a obstetrícia modernas descrevem a menstruação como falha, a menopausa como declínio e o corpo da mulher como uma máquina propensa a defeitos. Ao analisar metáforas biomédicas recorrentes, a autora evidencia que os discursos médicos não apenas descrevem o corpo feminino, mas produzem modos específicos de conhecê-lo e governá-lo, informando às mulheres quem elas são biologicamente e como devem cuidar de si. Esses saberes incidem diretamente (de forma positiva ou negativa) sobre a percepção que as mulheres-mães constroem de seus próprios corpos (e das outras mulheres, pois transmitem esses saberes) e sobre as práticas de autocuidado que elaboram ao longo da vida. Na Amazônia Brasileira, o conhecimento biomédico circula de forma desigual, frequentemente desatualizado, fragmentado ou mediado por políticas públicas precárias. A medicalização dos corpos femininos ocorre, assim, em condições marcadas por assimetrias globais de produção e distribuição do saber científico. Regiões periféricas tornam-se, historicamente, espaços de experimentação biomédica sem acompanhamento ético sistemático, ao mesmo tempo em que carecem de acesso contínuo a informações atualizadas e a serviços de saúde de qualidade. No entanto, as mulheres-mães coautoras desta pesquisa, desenvolvem saberes próprios sobre seus corpos (e de sua prole) que resistem a essas leituras biomédicas.

Liberdade manifesta uma outra forma de relação com o corpo, ela foge de sinais de velhice, não fala de menopausa, ofende-se quando falam de idade ou de mudanças no corpo que indiquem envelhecimento. Ela sempre fala positivando a experiência do corpo presente e vivido, sem alusões a deterioramento ou acabamento. Essa recusa em se identificar com narrativas biomédicas de declínio corporal feminino é, em si, uma forma de agência e resistência. No plano do corpo vivido, Scheper-Hughes e Lock (1987) criticam a medicina ocidental por reduzir o sofrimento a sinais biológicos isolados, apagando a experiência subjetiva da dor, as emoções como formas legítimas de conhecimento, e as relações de interdependência que sustentam a vida cotidiana. Elas argumentam que dor, doença e sofrimento são sempre experiências socialmente mediadas, e não apenas eventos fisiológicos.

O corpo vivido se expressa também, nas dores. Miriam exemplifica isso de forma contundente. No Natal de 2022, enviou uma foto às 8h da manhã do dia 25, de lábios vermelhos e vestido preto colado ao corpo, acima dos joelhos. Ela estava amanhecendo, linda, pronta para continuar o dia de festa. Já no Natal de 2023, não enviou foto, me enviou um áudio e desabafo, de tristeza, das saudades que estava da neta e do neto, filhos de sua filha que tinha falecido em março desse mesmo ano. As crianças tinham ido passar Natal com a família paterna do menino. O corpo, nesse intervalo de um ano, carrega luto, memória e resistência. Ela apresenta um corpo falado, expresso por áudios, onde não há aparência física, mas sustentação da vida.

A produção estética do corpo das interlocutoras, que comento a continuação, deve ser lido como prática de agência e afirmação, longe de interpretar vaidade ou à imposição patriarcal. Liberdade, por exemplo, nunca sai de casa sem batom vermelho. Lembro que quando a quarentena foi flexibilizada, tínhamos recebido duas doses da vacina contra o Covid e os locais como bares e restaurantes começaram abrir com “distanciamento social”, finais de 2021, a Liberdade me convidou para irmos num bar do centro da cidade que fica numa praça, num espaço a céu aberto. Ela estava agoniadíssima pois tinha cumprido rigorosamente o isolamento social, sendo que a mesma prática de isolamento social é a antítese da sua forma de estar no mundo, porém ela tinha vivenciado a doença ao começo da pandemia e sabia que era de vital importância evitar o contágio. No dia em que fomos ao bar, ainda era obrigatório o uso de máscaras, assim que saímos de casa com as nossas máscaras. Quando chegamos ao centro, ela percebeu que precisaríamos retirar as máscaras para tomar as bebidas. Ela revisou sua carteira e viu que não tinha batom, assim que procurarmos por várias lojas, um batom vermelho. Ela dizia estar “verde” e que não podia se mostrar daquele jeito após tanto tempo com o rosto coberto. O reaparecimento do corpo na rua, no espaço público, exigia sair perfumada, cheirosa, recém-banhada, como condição para voltar a circular. O batom vermelho tornava-se, assim, um marcador desse retorno ao espaço público, um gesto de recomposição da presença após meses de invisibilidade parcial. “Nunca saio sem passar batom”, afirmou. Também, a ato de se maquiar antecedia o encontro com os outros e a retomada de uma forma de estar no mundo depois do confinamento.

Para Liberdade estar “cheirosa, de banho tomado, com batom na boca” é requisito para ir à academia, espaço onde exercita não apenas o corpo, mas também uma sociabilidade de trocas, brincadeiras e reconhecimento. Nessa flexibilização da vida

social após a pandemia está representada nesta etnografia, pela Liberdade. A coautora me convidou para ir à academia com ela, sempre se interessou por me incluir em seus círculos sociais. Chegava na academia cumprimentando e brincando com homens e mulheres que ali estavam, amiga e vizinha do dono da academia, falava alto: “cheguei, eu vim para ficar saradinha, para ficar com um bum-bum durinho” e brincava com um homem assíduo à academia: “e aí, Boy, tá ficando grandão para as gatinhas?” e comentava com as mulheres: “esta é minha amiga, Violeta... saindo daqui a gente vai para o bar para dançar com os boys”. Sua prática revela prazer em se apresentar ao mundo com firmeza, jovialidade e estilo. Liberdade vai descalça (uma prática comum no território) até o mercadinho dentro do bairro, comprar cervejas num domingo à tarde, mas sempre com batom vermelho.

Uma outra prática de corpo vivido e produzido para a sociabilidade, realizada por Amazônidas (e outras pessoas brasileiras) revela outras dimensões de produção estética, que é o uso de água oxigenada e pó descolorante para clarear os pelos do corpo, feito muitas vezes às margens do rio. Bárbara, por exemplo, descoloria os pelos do corpo enquanto estava em área indígena, preparando-se porque em poucos dias sairia para a cidade e se encontraria com um homem para passar umas noites juntos. A descoloração dos pelos do corpo é uma prática comum que mulheres - e homens - fazem em casa ou no banho de rio, assim como o bronzamento para fazer “a marquinha”. Esses dois rituais podem ser lidos como tecnologias ordinárias de produção do corpo, articulando normas sociais, corpo adulto, moralidades e desejos, uma orientada à invisibilização, outra à visibilização.

Esse corpo vivido através da produção e relacionalidade, como dito anteriormente, se manifesta em si mesmas e nos outros corpos. Nos encontros na casa de Juliana, a sexualidade aparece como tema recorrente de conversa e aconselhamento. Entre uma pedicure, cervejas e risadas, Juliana afirma o seu empoderamento do próprio corpo “a mulher tem que se conhecer”. Ela sempre chama a atenção das amigas para a escolha e seleção de parceiros sexuais (e não esperar ser escolhida por eles), consentimento e prazer, estabelecendo limites morais “se não me comeu sóbria, não me come bêbada”. Essas falas são aulas informais dirigidas a outras mulheres. Ela se coloca como referência de experiência e empoderamento feminino, ainda que estas não sejam as categorias que ela usa, na prática é só Ser ela mesma: “esperta” “gaiata” “não se deixa de ninguém”. Ao afirmar “eu não tenho sexo, eu faço amor”, constrói um discurso de controle e valor próprio, mesmo tendo múltiplos parceiros sexuais e relacionamentos afetivos.

Nos papos entre mulheres, surgia com frequência a ideia de que o prazer pode existir "consigo mesma", mas que a experiência plena seria produzida com outra pessoa. Uma amiga de Juliana, numa reunião em casa dela, me disse: "sim, eu me toco, gostoso. Porém, aquele que te pega... é melhor". Uma colega pesquisadora sintetizou, de forma crua, o que estava em jogo quando falamos de prazer como manifestação da sexualidade feminina, pois certas práticas não seriam "possíveis sozinha", apontando para o caráter corporificado e relacional do prazer que "precisas de alguém que te chupe o cu, porque tu mesma não podes".

Essas falas revelam a sexualidade inscrita no corpo vivido – corpo como lugar de experiência, cuidado, dor, desejo, memória e moralidade. A sexualidade feminina, nesse sentido, é corporeidade produzida em relação com outros corpos, em contextos específicos, atravessada por moralidades locais e por desejos próprios. Manifesta-se também nas idas à academia, nos cuidados da alimentação, nas dietas para "baixar o bucho". Essas práticas não são meramente estéticas, pois carregam sentidos de saúde, autoestima, pertencimento social e resistência. O corpo que resulta como estratégia de sobrevivência, forma de resistência e prática de afirmação de dignidade, pois elas afirmam mediante o corpo: eu mereço estar aqui, eu mereço ser vista, eu mereço prazer.

Esta reflexão confirma que as práticas individuais de produção do corpo, além de cuidados de saúde ou beleza, são um fenômeno social e relacional, atravessado por contextos de violência estrutural, medicalização, mas também por redes de solidariedade, espiritualidade e prazer. É nesse campo que as sexualidades femininas se constroem como práticas vividas, situadas e políticas – no corpo vivido, socializado e politizado que se entrelaçam afetos, dores, desejos e estratégias de resistência cotidiana.

4.2. Sexualidades diversas e percepção do gênero.

Embora frequentemente nomeadas como "diversidade sexual", a orientação ou identidade sexual, são identificadas no campo desta pesquisa como experiências atravessadas por questões morais, conflitos familiares e demarcação de virtude e honra. As identidades sexuais não normativas, são lidas no cotidiano a partir de uma leitura heteronormativa do corpo social sobre quem é “mulher”, e quem é “homem”, e quais são as consequências sociais de ocupar ou recusar esses gêneros. Na continuação trago a interpretação etnográfica de práticas, performances e moralidades que tornam certos corpos e relações mais ou menos legíveis.

Abordo, neste tópico, a compreensão de gênero a partir de dados etnográficos sobre lesbianidade e performance de gênero, problematizando a aplicação automática do binarismo heteronormativo às relações entre mulheres, especialmente por meio do questionamento “quem é o homem da relação?” ou a afirmação de que mulheres lésbicas teria o clítoris maior²⁰ (parecida a um pênis) do que as mulheres hetero, o que revela imaginários biologizantes e hierarquizantes da sexualidade feminina. Em diálogo com Oyěwùmí (2000), parto da crítica à universalização das categorias de gênero ocidentais, entendendo que tais categorias não são naturais nem universais, mas produtos históricos específicos, frequentemente impostos como chave interpretativa única para organizar corpos, relações e moralidades em contextos diversos.

As experiências sexuais vividas por filhas, amigas e mulheres das redes afetivas das interlocutoras enriqueceram substancialmente a trama entre sexualidades, maternidades e moralidades. Ao deslocar a sexualidade do registro da identidade fixa para o campo das práticas e das relações, evidencio como essas experiências ampliam a trama analítica entre sexualidades, maternidades e moralidades, revelando conflitos, negociações e rearranjos cotidianos. Embora as seis interlocutoras principais desta pesquisa se identifiquem como mulheres heterossexuais, como temos evidenciado até aqui, isso não conduz a uma leitura normativa ancorada exclusivamente em moralidades cristãs ocidentais. Pelo contrário, as cenas etnográficas mostram como a sexualidade atua como operador moral que catalisa tensões nas relações mãe-filha, nos julgamentos sobre trabalho, cuidado e responsabilidade. Em um dos casos que seguem, a acusação de “abandono materno” exercida sobre a experiência de uma mulher lésbica, explícita como a maternidade é moralmente regulada, reinscrevendo hierarquias de gênero e sexualidade sob o manto da preocupação com o cuidado.

Por fim, trago a perspectiva de uma mulher-mãe que expressa inquietações quanto à divisão do trabalho doméstico e de geração de renda, em casais lésbicos, o que parece tensionar as noções naturalizadas de provisão, domesticidade e complementaridade de gênero. Essas narrativas afirmam a sexualidade como campo aberto de possibilidades corporais e relacionais, no qual diferentes arranjos produzem mundos sociais viáveis. Trata-se, portanto, de reconhecer que não há uma única forma legítima de viver o desejo,

²⁰ Comentário feito por um homem e que será descrito mais adiante

o cuidado ou a maternidade, mas uma pluralidade de experiências, que desafiam a pretensão universalizante do gênero.

Um dos casos em que essa gramática aparece de forma nítida é o de Liberdade e sua filha Alegria. Durante mais de nove meses de convivência - almoços, pagodes, forrós, encontros de fim de semana, idas à academia - Liberdade nunca fez referências à sexualidade da filha. Isso, em si, não é problema, pois não haveria motivo necessário para que a mãe tematizasse publicamente a vida sexual de uma filha adulta. Porém, quando Alegria voltou a morar com a mãe, a convivência doméstica trouxe à tona conflitos que, segundo ela, atravessavam diretamente sua experiência de ser "diferente". Alegria se descreve como uma mulher-cis lésbica "boy", quer dizer, movimentos do corpo, corte de cabelo, roupa, perfume e sapatos compõem uma performance de masculinidade. Segundo sua explicação, existem gramáticas locais da lesbianidade, que nomeiam estilos de apresentação corporal, modos de circular e expectativas relacionais. As chamadas "ladys" seriam mulheres que performam uma feminilidade assumida e valorizada pela estética cuidada, roupas consideradas delicadas (cores pastel, uso de vestidos e saltos altos), gestos contidos e proximidade com padrões hegemônicos de feminilidade. As "caminhoneiras" (categoria recorrente em diferentes regiões do Brasil) designariam mulheres que performam uma masculinidade pouco estilizada, frequentemente associada a uma estética considerada "descuidada", ao uso de roupas largas e à rejeição explícita de marcas femininas convencionais. Já as "boys", grupo ao qual ela se identifica, ocupam uma posição intermediária, ela afirma que são as mais identificadas pela sociedade externa como "sapatonas", que incorporam elementos da masculinidade, mas de forma produzida, estilizada e consciente, frequentemente associada a referências urbanas e juvenis. Esta contribuição da Alegria, me ajuda a pensar que mesmo em espaços contra-heteronormativos, o gênero continua sendo negociado, performado e avaliado.

Volta à relação mãe-filha, ela me conta num momento de desabafo, que viver com a mãe é seu "karma" e que, embora no cotidiano pareçam se dar bem, as brigas se intensificam quando sua performance masculina se torna mais visível, por exemplo, quando ela corta o cabelo bem curto. Nessa relação mãe-filha, o conflito se dá como discordância sobre a orientação sexual da Alegria e como uma disputa moral em torno da presença corporal. Alegria sintetizou: "para ela não é problema ser lésbica, o problema é o cabelo curto e a roupa". Essa frase mostra a tensão para além da sexualidade, pois evidencia como os marcadores visíveis de masculinidade da filha, desafiam expectativas

da mãe sobre feminilidade. Quando Liberdade fala sobre a infância da filha, relembra: “eu comprava bonecas e barbies para ela, ela deixava aí mesmo na caixa, nem abria... Ela queria era estar na rua com o patim e o patinete, esses negócios!”. A narrativa materna identifica sinais desde a infância que “explicariam” a orientação sexual da filha, mas nunca evidencia frustração por uma trajetória não esperada. Num Natal, a companheira de Alegria estava em casa, a Liberdade apresentou a moça pelo seu nome, sem fazer muito referência de quem era. Assim foi sempre que a nora estava por casa, tratava com respeito e de forma aparentemente igualitária as demais pessoas presentes, mas nunca referenciou algum vínculo sexo-afetivo com a sua filha.

Alegria narra que "sair do closet" para a mãe foi mais difícil do que para o pai. Diz que aos 18 anos contou ao pai que se interessava por mulheres e ele “aceitou” pois “já sabia”; Liberdade soube muitos anos depois, quando Alegria tinha uns 29 anos, estava com depressão profunda por uma ruptura com uma namorada, e ficou evidente porque passava os dias chorando em casa. Alegria afirma que quando contou para a Liberdade que ela “gostava de mulher”, ouviu da mãe que ela “preferia me ver morta do que namorando uma mulher”. Esta cena mostra os primórdios do diálogo sobre sexualidades que existe na relação mãe-filha, onde a orientação sexual das filhas (ou das mães) pode ser vivida sob a forma de ameaça moral e risco afetivo, especialmente quando se condensa na aparência e na performatividade do corpo.

4.2.1. Moralidades sexuais e sexualidades diversas

Outro conjunto de cenas mostra como a percepção da diversidade se expressa por meio de explicações, piadas e acusações que buscam reinscrever a orientação sexual dentro de um modelo heteronormativo. Em uma visita à Juliana, em novembro de 2021, perguntei por Caroline, mulher lésbica que trabalhava na lanchonete e alugava um dos apartamentos da casa de Juliana. Caroline sempre se afirmava de forma enfática assim: “eu gosto é de mulher! Nojo desses machos veios!” e brincava com Juliana dizendo que ia “comer” ela, ao que Juliana respondia de forma jocosa e vulgar: “Caroline tu não tem piroca, então não dá”. Juliana respondeu que Caroline “tinha ganhado um filho pequeno” recentemente, me surpreendi, pois, tinha a memória de que ela (Caroline) tinha se juntado com uma mulher uns 15 anos mais nova do que ela e estava criando suas duas filhas (que tinha de outro casamento) ali em Manaus. Juliana explicou: “a mulher deu uma volta e ficou grávida. O menino tem um ano. Nasceu na pandemia, lá no interior”. Em meio ao

relato, enquanto cada um dos funcionários estava em seus postos de trabalho e Juliana no caixa da lanchonete, um sobrinho que trabalha ali com ela gritou desde a cozinha: “a Caroline tem piroca!”.

A frase, dita como brincadeira e comentário público, funciona como mecanismo de entendimento heteronormativo, pois se há filho parido, então deve haver “piroca”; se há gravidez e maternidade, deve haver um marcador masculino. O que me interessa aqui longe de corrigir o comentário, é compreender como esse tipo de formulação local reitera que, para certas pessoas, a diversidade precisa ser traduzida em termos binários. A piada sobre “ter piroca” expressa a confusão entre orientação sexual, performance de gênero e capacidade reprodutiva.

Ao mesmo tempo, o caso de Caroline confirma como as experiências de maternidades e sexualidades diversas não se resumem à identidade sexual, senão que são interseccionadas por relações laborais, mobilidade, moralidades, outras maternidades e redes de cuidado. Caroline morava com a companheira (genitora do bebê recém-nascido) e com suas duas filhas. Ela sempre se identificou como mãe e protetora de suas meninas, quando a conheci (2018) não estava com essa companheira, senão que recém tinha se separado da mãe das meninas, que também era mais nova do que ela, e Caroline afirmava: “minhas filhas são minha vida, eu faço tudo por elas, minhas princesas”, as deixava em casa enquanto trabalhava e ia correndo para casa quando saía do serviço, se alguma ficava doente ela pedia permissão no serviço e ia dar uma volta no meio da jornada em casa, para dar o remédio ou ver como estavam. As meninas, eram uma filha parida pela ex-companheira (que ganhou num momento que tinha se separado da Caroline), e outra uma menina adotada com esta mesma mulher-mãe, a criança era filha de uma vizinha sem condições de cuidar. A história de Caroline demonstra a pluralidade de possibilidades de fazer família e maternidade entre mulheres lésbicas na Amazônia, mediante adoção informal, criação de filha parida pela companheira, e como tem acontecido – que não é o caso da Caroline - engravidar ela mesma (por inseminação caseira ou relações sexuais com um homem), como é o caso de Joane, que comento mais adiante. No caso de Caroline que nunca teve nem deseja ter um encontro sexual com um homem, a maternidade foi abraçada junto com o vínculo afetivo-sexual com as mães das crianças.

É nesse ponto que a moralidade de Juliana se torna central como dado etnográfico. Em janeiro de 2022, Caroline tinha voltado para Manaus porque, de acordo com Juliana, “no interior não tem trabalho, lá o que produzia só dava para mal comer ela e a mulher...

aí tem fralda, tem o leite para comprar...”. Juliana interpreta a saída de Caroline de Manaus como uma falha moral, pois abandonar “emprego de carteira assinada” e estabilidade “para ir atrás de uma buceta” é gravíssimo. Pois para ela, que organiza sua vida em função do trabalho e da responsabilidade para com os filhos, a maternidade e o cuidado aparecem como valores inegociáveis: “eu tenho meu filho e trabalho para ele estar bem, nunca que vou abandonar meus filhos para ir atrás de macho... agora a Caroline, aparecem essas mulheres [toda doida] e ela deixa as filhas por qualquer lado”. Sobre o retorno de Caroline para Manaus, Juliana comenta:

Voltaram pedindo para eu arranjar uma casa e um bico. Eu falei que não tinha trabalho para lhe oferecer, mas que podia trabalhar os finais de semana, porque ela tinha trabalho antes de ir embora. Ela trabalhava aqui com carteira assinada e tinha um apartamento bonito para elas. Daí quis ir embora com essa mulher que maltratava as meninas. Deixou filhas, deixou trabalho, deixou tudo e foi embora atrás da mulher. (Juliana. Janeiro, 2022)

Quando perguntei pelas filhas mais velhas de Caroline, Juliana respondeu: “a mais velha está com a tia (porque a adoção estava registrada no nome da irmã de Caroline e do marido) e a mais nova, que era uma ‘menina linda, gordinha e branquinha’, agora tem sido vista toda feia, até nos bares. Porque a mãe (ex-companheira de Caroline) é muito louca”. Juliana continua relatando que a atual mulher de Caroline “não gostava das meninas” e que por isso Caroline “foi embora e abandonou as meninas”.

A crítica formulada por Juliana condensa-se numa sentença que ela própria apresenta como um limite moral inegociável: “eu não sei se existe um homem com a piroca tão boa para eu decidir deixar meus filhos”. A Juliana, apesar de ser uma mulher que intervêm na vida de todo mundo, que conhece e opina da vida de “todo mundo no bairro”, ela não julga a orientação sexual da Caroline, ela está colocando uma moral conservadora do cuidado, onde “mãe jamais abandona seus filhos”. Trata-se, da enunciação de uma moralidade ordinária do cuidado, segundo a qual a maternidade implica presença contínua e responsabilidade incondicional. Como observa Veena Das, é no registro do ordinário (nas frases aparentemente simples, nos comentários cotidianos) que se expressam e se reproduzem gramáticas morais profundas, que orientam julgamentos e ações sem necessidade de formulação normativa explícita (Das, 2007; 2015).

Nesse sentido, a orientação sexual aparece subordinada a um regime moral mais amplo, no qual a virtude feminina de uma mulher-mãe é avaliada sobretudo a partir do cuidado com os filhos. Essa lógica produz classificações duras sobre as chamadas

“mulheres-mães que abandonam”, visibilizando hierarquias morais que distinguem mulheres-mães responsáveis de mulheres-mães julgadas como moralmente falhas. Isto, dialoga diretamente com a análise de Claudia Fonseca sobre família, honra e fofoca, ao demonstrar como avaliações morais circulam em redes de proximidade e sociabilidade, operando como formas de controle simbólico e de produção de reputações (Fonseca, 2000). Assim, o que está em jogo é a reafirmação de uma moral do cuidado materno que organiza pertencimentos, exclusões e virtude feminina no cotidiano. Essas cenas também mostram que a percepção da diversidade não se dá apenas por aceitação ou rejeição, mas por uma gramática social que busca responder: o que é ser mulher? o que faz uma mãe? onde está o masculino quando ele não aparece?

"Quem é o homem e quem é a mulher?" Esta pergunta foi a Mariana, amiga da Juliana, que me interpelou após escutar a conversação entre uma colega mulher-mãe e eu. Aconteceu o dia que Mariana estava me brindando um serviço no seu local de trabalho e Elizabeth, minha colega, veio ao meu encontro aproveitando que estava passando pelo lugar. Elizabeth me relatava os conflitos que estava tendo com a namorada a partir da divisão do trabalho nos espaços público-privado. O cerne do conflito que minha amiga estava compartilhando era que ela se percebia como “provedora” para a família, enquanto a companheira “ficava em casa” sem atender as necessidades da vida doméstica e sem renda ou estudos. Essa troca de informações, apesar de ser entre mim e a Elizabeth, estava sendo escutada por Mariana que estava me atendendo e estávamos numa mesma sala, digamos que a situação foi colocada em público.

Quando Elizabeth foi embora, a Mariana quis saber “quem é a mulher e quem é o homem - nessa história?” em uma relação lésbica. A pergunta acompanhada pelo relato da minha amiga, revelam como as expectativas de gênero sobre provisão, cuidado e trabalho são colocadas como demanda explicativa ante os arranjos conjugais que divergem da norma. Não basta que duas mulheres se relacionem - é preciso identificar quem ocupa a posição “masculina” e quem ocupa a “feminina”, reproduzindo a estrutura heteronormativa de papéis de gênero. Mas essa demanda não se restringe aos relacionamentos homossexuais. Como apresento no próximo tópico, mulheres que vivem em arranjos domésticos sem presença masculina cotidiana, incluindo mães solo e lares feminizados, também são interpeladas moralmente pela ausência de uma figura masculina na casa.

Um outro caso que pode contribuir aqui para identificar a percepção e construção do gênero no campo das mulheres-mães Amazônidas, é o que aparece na entrevista com Joane e Carolina (Pesquisa CNPq Família e Moralidades), casal de mulheres que tiveram um filho por inseminação caseira. Depois de me relatar seu desejo de ser mãe aos 21 anos e como cumpriu seu “sonho” (Amaro; Oliveira; Cardin, 2023) após conseguir um doador de espermatozoides num grupo de Facebook, pergunto para ela sobre os cuidados maternos, querendo conhecer na vivência da maternidade. Ela me explica que João, por ser menino, precisava de mais comida, pois isso seria importante para o desenvolvimento do “menino-homem”, por isto ela já não estava amamentando senão que preparava mamadeiras de sopas e comidas completas, como frango e arroz. Essa fala mostra que, mesmo em arranjos familiares contemporâneos, se reproduzem valores tradicionais que associam gênero a necessidades corpóreas diferentes. Ponto muito importante para olharmos as mulheres-mães como agentes principais na formação da identidade de gênero de filhas e filhos.

Por fim, sobre compreensão das diversas sexualidades femininas, encontrei em campo, explicações biologizantes sobre as identidades sexuais não normativas, como tentativas de naturalizá-las. Circula a ideia, segundo um amigo da Melissa, de que “as machudas” ou mulheres lésbicas com performance masculina, seriam assim “porque têm o clitóris maior” que as mulheres comuns. O senhor de mais de 70 anos, imagina que as mulheres lésbicas se relacionam afetiva e sexualmente com outras mulheres, porque elas têm um órgão que se assemelha de um penis, é dizer, elas são quase homens. Foi mais ou menos essa a discussão que escutei entre Melissa e o homem, enquanto compartilhávamos um domingo à tarde. Registrar essas formulações êmicas ajuda a compreender como o gênero e a sexualidade, precisa ser traduzida em narrativas que tornam visíveis, nomeáveis e socialmente negociáveis modos diversos de viver o corpo e a sexualidade mesma.

Quando perguntei a Melissa e a Liberdade o que pensavam sobre a explicação dada pelo amigo, Melissa reagiu imediatamente, rebatendo o comentário ao perceber seu caráter problemático. Em tom irônico, tentou deslocar a conversa perguntando: “Quantos pinguelos e quantos grelos tem a mulher?”, buscando expor o desconhecimento do colega, instigar as demais pessoas presentes, sobre o corpo feminino. A pergunta produziu um efeito de distensão, provocou risos e levou o grupo a refletir, ainda que de forma descontraída, sobre os limites daquela explicação. Liberdade, por sua vez, reagiu como

costuma fazer quando não se interessa em prolongar uma conversa, ficou dançando, cantando e bebendo, encerrando o tema sem confronto direto.

Nos momentos que compartilhei com elas, observei que, embora mantenham forte proximidade, Melissa e Liberdade expressam desejos e disposições bastante distintas. Enquanto uma afirma que “já curtiu”, a outra diz que “agora é que está curtindo”. Essa diferença se manifesta também nas falas sexualizadas, enquanto Melissa se mostra mais expansiva após a segunda cerveja, mobilizando um vocabulário direto e explícito; Liberdade, ao contrário, raramente fala de sua vida íntima ou sexual de forma aberta. Melissa narra seu passado intensamente sexualizado sem atribuir julgamentos morais, inclusive no que diz respeito à orientação sexual de outras pessoas. Liberdade, por sua vez, já comentou de maneira vaga sobre homens gays, dizendo que “eram muito loucos”, mas nunca abordou diretamente a lesbianidade.

As formas de falar sobre prazer e relações, portanto, variam entre as interlocutoras. Em alguns casos, a sexualidade aparece verbalizada de modo direto, com referências explícitas ao corpo e às práticas; em outros, é deslocada para registros das brincadeiras, da diversão, da dança e da sociabilidade, evitando menções diretas a encontros íntimos. Esta diferencia fala da particularidade de cada uma, da manifestação do desejo e prazer de diversas formas, donde a sexualidade é colocada da forma que cada uma a compreende e socializa a experiência no cotidiano.

A teoria queer de Sam Bourcier (2011) ajuda a pensar essas representações ao questionar identidades fixas de gênero e sexualidade. Para o autor, gênero é performativo, instável e atravessado por diversas apropriações. Essa perspectiva permite compreender que mulheres amazônidas, ao adotar ou subverter códigos associados ao feminino ou ao masculino, elas negociam possibilidades de existir. O exemplo etnográfico que a Caroline representa como mulher lésbica que expressa rejeição aos homens e, ao mesmo tempo, assume práticas tradicionalmente associadas ao feminino, como o cuidado da casa e a maternidade, casada com uma companheira de performance masculina, que engravida após uma relação heterossexual eventual. Essa configuração desestabiliza categorias normativas e evidencia a diversidade de experiências que mulheres-mães vivenciam na interseção entre sexualidade e maternidade.

4.3. Avulsa e autônoma: autoridades e autonomias femininas, presença masculina

“Esse teu beijo vagabundo, carinha de que não vale nada, da vontade de morder... apertar ... levar pra casa”... Liberdade cantando e dançando. (Novembro, 2022)

Estudar a sexualidade articulada ao “ser mulher-mãe”, a partir da performance e da representação do próprio corpo, deslocou minha análise da categoria de autocuidado para a noção de produção do corpo. Esse corpo produzido para a vida age com autonomia e, ao mesmo tempo, encontra-se permanentemente tensionado por normas sociais que o limitam, pois demandam legitimação masculina ou estigmatizam as mulheres com termos desmoralizantes como “promíscuas” ou “fáceis”. Esses estigmas, remetem a narrativas históricas persistentes sobre a inferioridade moral das mulheres (como no século XIX, quando eram classificadas como “abestadas” ou prostitutas) e que seguem operando na modernidade. Escrevo esta reflexão a partir de observações-participantes em interações ordinárias com homens motoristas de aplicativo, prestadores de serviço e colegas homens, nas quais sentenças violentas sobre a existência feminina continuam sendo naturalizadas. As mulheres-mães amazônidas negociam, dia após dia, os termos de sua existência corporal e sexual nesse universo em que discursos estigmatizantes, consagrados por histórias coloniais e por moralidades locais, seguem imprimindo controle e violências sobre seus corpos e os corpos de sua prole.

Estudos que evidenciam a autonomia de mulheres costumam emergir de cenários atravessados por violências, onde agência, autonomia e cuidado se exercem como resistência, sobrevivência, rebeldia ou estratégia (Ortner, 1974; Spivak, 1999; Das, 2005, 2016). Nesta etnografia que intersecciona sexualidades e maternidades, penso a autonomia nas decisões sobre o próprio corpo e a própria vida: lazer, vestimenta, alimentação, presença na vida dos filhos, e práticas de preservação diante de carências e violências, inclusive aquelas que aparecem no cotidiano como “normais”. A autonomia, se expressa nas práticas miúdas, ordinárias, e por vezes ruidosas, nas quais as mulheres afirmam limites e reorganizam relações. Um primeiro episódio etnográfico ajuda a enxergar esse movimento.

Um novo negócio havia se instalado na planta do prédio onde mora Liberdade. A varanda do apartamento dá para a rua; por isso, a parede da varanda funciona como

fachada do prédio. O dono do negócio pedira licença, para uns homens entrarem no prédio até a varanda para instalar um outdoor. Quando eles estavam efetivando a instalação, ficou evidente que eles iriam pendurar por dentro da varanda, quer dizer, furar a parede e botar uns ferros para dentro da casa dela. Quando soube da situação (ela estava no trabalho), pediu permissão e foi “correndo” para casa. Ao chegar, foi diretamente ao negócio e enfrentou o filho do dono (um homem com menos de 30 anos) que tentava impor que a placa seria colocada daquela forma. Liberdade, falou alto, se impôs como dona da casa e pediu para falar com o pai do jovem, explicou que aquilo não poderia ser feito assim. Depois que o conflito foi resolvido, comentou comigo: “É assim que tem que fazer. Não pode deixar ninguém passar a perna”.

Juliana, Sara, Liberdade e Bárbara repetiam com frequência uma mesma orientação, como ensinamento de vida e disciplina prática: “não tem que se deixar atropelar” e, quando necessário, “tem que ser barraqueira para evitar que se montem em cima”. Nessa pedagogia cotidiana, falar alto é um recurso de defesa, autoproteção e de afirmação do lugar de mulher que construiu uma casa, criou filhos e sustenta a própria existência.

Em outra ocasião, quando eu ainda morava no mesmo prédio que Liberdade, ficamos sem energia e os vizinhos chamaram a equipe técnica da empresa responsável pelo serviço. Quando os técnicos chegaram, identificaram que poderia haver “gato” nas caixas de medição. Liberdade conversou com eles explicando que ali morávamos “só mulheres sozinhas” e que não tínhamos conhecimento de nada disso. Ela explicou: “Menino, a gente mora aqui só mulheres avulsas, e o vizinho que é um senhorzinho... disso aí eu não sei não”. Logo depois, em voz baixa, ela veio falar comigo discretamente pois deveríamos juntar “um dinheirinho para os refrigerantes” dos moços da energia. Quando os técnicos foram embora, ela riu e comentou: “Tu viste como eu expliquei que éramos mulheres avulsas e ele entendeu? Mas aí era preciso dar pro refrigerante”.

Para Liberdade, a contribuição para o “refrigerante” é uma troca simbólica na ordem do privado, como prática de cortesia e negociação particular, diante de uma situação que poderia virar prejuízo caso fosse plenamente traduzida para a ordem pública-institucional. A “amabilidade” funcionava como um acordo tácito com os homens que, ao perceberem a irregularidade, poderiam ter cortado a energia, exposto as moradoras do prédio ou gerado sanções. Ela sagazmente articulou gênero e solteirice / ausência de homens para negociar num espaço em que se encontrava em desvantagem. Aqui,

autonomia se expressa na arte de manejar a vulnerabilidade sem se entregar à submissão ou ao confronto.

Marilyn Strathern, no capítulo “Double Standards” da coletânea organizada por Signe Howell (1997), ajuda a pensar as mulheres-mães amazônidas quando revela que o raciocínio moral reproduzido a partir das relações de parentesco e de gênero. O modo como as pessoas avaliam ações segundo diferentes campos relacionais — same-sex (entre homens agnáticos), cross-sex (entre afins), vínculos de aliança, trocas de riqueza, intimidade conjugal. Cada relação carrega um “peso moral” próprio. Nos casos narrados, matar alguém pode ser moralmente inteligível quando inscrito na lógica da vingança clânica; ao mesmo tempo, agir movido por desejo de riqueza (kum) ou por atalhos mágicos (wulya) pode deslocar o sujeito para um estado “amoral”, não porque esteja fora da sociedade, mas porque bypassou os processos ordinários de mediação relacional. Strathern mostra que a moralidade hagen não se organiza em torno de um sujeito interior que decide segundo princípios abstratos, mas em torno da capacidade de avaliar e calibrar relações. O julgamento depende da perspectiva ocupada no campo relacional. O que é moral num domínio pode ser condenável noutro. Assim, moralidade não é um código universal, mas um trabalho de seleção e hierarquização de vínculos.

Essas mulheres convivem com o masculino mantendo-o por perto prestadores de serviço, vizinhos, motoristas, paqueras, mas sendo vigilantes e estabelecendo limites. Por vezes são “grossas” e “não dão confiança”, e por vezes são gentis, carinhosas, quando esses homens resolvem o cotidiano da casa, da rua, dos reparos e das urgências. Há um homem que faz os reparos da casa da Juliana quando assim precisa, e ela estabelece acordos de pagamentos para ele. O Samir é brincalhão, briga com ela e sobretudo ela briga com ele, grita e parece ríspida. Ele a procura todos os dias às 4 da manhã quando vá abrir a lanchonete. Ele é um homem presente na vida dela, sem vínculo sexual, com o vínculo afetivo da amizade. Sara me contava que, desde que seu marido morreu (há mais de vinte anos), ficou com três crianças para criar. Mesmo contando com apoio da mãe e avó das crianças, como gestora do lar ela precisou criar estratégias para receber e administrar serviços terceirizados. Viúva e trabalhando como professora, foi construindo sua casa enquanto criava os filhos pequenos. Daí ela inventava que o marido estava dormindo ou que o irmão estava chegando, quando se sentia vulnerável se algum homem desconhecido chegava na sua casa.

O relato dialoga, por contraste, com uma pauta recorrente em contextos indígenas que acompanhei, nos quais a circulação das mulheres ocorre frequentemente junto de homens, maridos, irmãos ou pais, compondo uma unidade social de proteção, reconhecimento e legitimidade coletiva. Nesses contextos, a presença masculina tende a operar como garantia pública de segurança e pertencimento, especialmente nos deslocamentos e nas transações fora do espaço doméstico. No contexto urbano amazônico que descrevo aqui, observei a organização de uma autonomia que se constrói de forma distinta. Trata-se de uma autonomia exercida no cotidiano, que não prescinde da presença masculina, mas tampouco depende dela como fundamento da ação feminina. Essa autonomia se manifesta, sobretudo, no controle das economias ordinárias: negociar, decidir, comprar e vender.

Uma situação aparentemente banal tornou essa dinâmica visível, por isto trago como dado etnográfico. Ao colocar alguns móveis à venda em Manaus, por meio de uma plataforma digital, notei que, na maioria das vezes, eram mulheres que entravam em contato. As negociações aconteciam por telefone, de mulher para mulher, combinávamos preços, condições e horários. No momento da retirada dos móveis, no entanto, essas mulheres chegavam acompanhadas por homens. Em alguns casos, supus que estivessem ali para ajudar no transporte, como motoristas ou carregadores, ou simplesmente para acompanhá-las. Isto se repetiu em pelo menos três ocasiões, com pequenas variações, mas um mesmo padrão, após a negociação já definida entre mulheres, o homem assumia a interlocução presencial. Era ele quem falava comigo pessoalmente, e no momento de pagar pela compra, pedia o dinheiro que estava na mão da mulher, pegava da mão dela me entregava. O pagamento, embora decidido e financiado pela mulher, era mediado pelo gesto masculino. A cena aponta para a forma em que a autonomia feminina é socialmente administrada. As mulheres controlavam a decisão, o recurso e a negociação; os homens apareciam como figuras de representação pública, de mediação simbólica da troca. A presença masculina operava menos como autoridade econômica e mais como dispositivo de circulação legítima no espaço urbano, reinscrevendo uma divisão entre quem decide e quem “aparece”.

As mulheres-mães evidenciam aqui, a prática da autonomia no universo das relações de poder. Liberdade, Sara, Bárbara, Miriam e Juliana atuam como “maestras” na transmissão de conhecimentos sobre como lidar com aspectos diversos da vida, filhas e filhos, parentes, maridos, amigas, e também com a presença, a perda e a ausência de uma

figura masculina e adulta dentro de casa. “Isto é pra você não se deixar atropelar por ninguém!”, dizia Liberdade, como princípio pedagógico e moral. No tempo em que moramos vizinhas e compartilhamos essas experiências, aplicávamos essas estratégias juntas e a convivência virava transmissão de saberes, pois ela afirmava que era necessário aprender a morar como mulher sozinha, frente às imposições de homens e mulheres que tentavam colocar suas vontades sobre aquilo que elas haviam construído, produzido e criado.

4.3.1. “Mulher avulsa”: autonomia das mulheres-mães

A maternidade, em sociedades latino-ocidentais, está historicamente imaginada com a presença, a referência e a representação masculina. A crítica feminista tem mostrado que, independentemente da orientação sexual, mulheres são frequentemente percebidas e enquadradas a partir da existência de um homem em suas vidas, como se legitimidade, segurança e autoridade estivessem sempre vinculados à proteção, ao controle ou ao reconhecimento masculino. Essa dependência simbólica aparece numa pergunta, aparentemente ordinária: “cadê o seu marido?”, interrogativa que atualiza uma expectativa moral de que a mulher adulta e completa, é aquela que vivencia algum tipo de guarda, mediação ou pertencimento masculino.

Esse enquadramento heteronormativo é evidente em situações ordinárias da vida urbana amazônica. Quando uma mulher circula sozinha por espaços socialmente generificados como masculinos, como lojas de material de construção, ou quando recebe em casa serviços prestados por homens, é comum que seja interceptada pela pergunta sobre o marido. Nessas situações, interlocutoras como Bárbara, Sara e Liberdade recorrem, muitas vezes, a representantes físicos ou imaginários: um vizinho, um amigo, alguém “que está chegando”, ou até um “marido que está a caminho”. Identifico essa ação como um recurso pragmático para reduzir atritos e responder às convenções sociais. Sublinho aqui, que essas mulheres-mães moram (ou moraram por longos períodos) em lares compostos exclusivamente por mulheres e crianças, sem a presença permanente de homens. Ainda assim, o masculino é frequentemente acionado como presença simbólica, mobilizada no momento oportuno para legitimar circulação, escolhas e decisões no espaço doméstico e público

Essa lógica opera independentemente da orientação sexual. A convivência exclusivamente feminina é frequentemente interpelada pela ausência masculina, que

passa a ser lida como falta ou anomalia. Em relações lésbicas, essa ausência tende a ser ainda mais problematizada, como vimos no caso da Elizabeth e até da mesma Caroline, como se o “ser mulher” permanecesse incompleto sem um homem. As mulheres-mães, nesses contextos, precisam justificar escolhas, sustentar autoridade e inventar formas de legitimação social na ausência da mediação masculina. No entanto, é justamente nesses espaços de convivência entre mulheres (onde a presença masculina se torna secundária ou dispensável) que se constroem redes densas de cuidado, amizade e transmissão de saberes. Mulheres-mães aconselham amigas, orientam sobrinhas, compartilham experiências e elaboram pedagogias cotidianas entre gerações.

É nesse campo de forças, entre expectativa social e produção prática de autonomia, que algumas interlocutoras se definem de modo particular. Liberdade, por exemplo, dizia-se “avulsa”, sem marido, mas plenamente capaz de criar filhos e filhas, sustentar uma casa e conduzir sua vida. Num domingo, por volta das 8h da manhã, fui à casa de Liberdade, para dar ‘bom dia’ e saber dela, pois fazia um tempo que não a via. Ela falava ao celular e ouvi quando disse: “Tô aqui com minha amiga... tu sabes que mulher avulsa não tem nada pra fazer de manhã além de papear”.

A expressão “mulher avulsa” me intrigou de imediato. No uso comum, “avulsa” pode significar solta, separada, sem amarras. Naquele contexto, referia-se a uma mulher sem companheiro fixo e, sobretudo, sem a obrigação cotidiana de “dar satisfação” a uma relação conjugal. Sabia disto porque ela sempre colocou esta reflexão: “eu não preciso dar conta para ninguém” “eu faço o que eu quero”, ou como veremos no capítulo seguinte: “o meu trabalho é o meu marido”. O que “mulher avulsa” nomeia é o direito de dispor do tempo de maneira autônoma, de existir sem vigilância e sem explicação, de conversar pela manhã sem que isso precise ser justificado como “preguiça” ou “falta do que fazer” ante um terceiro ou ante um dever feminino que se deve a uma ordem patriarcal. Essa autonomia se produzia, naquele momento comigo, de modo relacional, pois ela se afirmava no encontro entre duas mulheres-mães “avulsas”, no café compartilhado e na conversa que não responde a um regime doméstico comandado por uma figura masculina.

Esse modo de compreender autonomia se aproxima do que Ortner (1996) afirma sobre a autonomia das mulheres é sempre uma luta cultural e política atravessada por interseccionalidades de gênero, raça, classe e sexualidade. O que observei entre mulheres-mães amazônicas não se confunde com uma autonomia liberal, individualista e desvinculada das redes de reciprocidade. Bem pelo contrário, representa uma autonomia

relacional, produzida nas brechas do cotidiano e sustentada em repertórios práticos que articulam cuidado, prazer, trabalho, virtude feminina e circulação.

Nesse sentido, a autonomia se manifesta na capacidade de prover economicamente a si mesmas e a seus filhos; de escolher quando e com quem se relacionar afetiva e sexualmente; de sair para se divertir sem ser proibida ou mesmo deslegitimada por isso; de ocupar manhãs e noites sob regimes próprios; e também de desenvolver técnicas para manter controle sobre o corpo, inclusive no manejo do álcool, da sociabilidade e do risco. Como sugere Lila Abu-Lughod (2012), autonomia não deve ser medida apenas pela oposição direta às normas patriarcais, mas pela capacidade de operar dentro e contra essas normas de maneira estratégica e significativa. E, como Mead (1935) já argumentava, a autonomia é, mas construção cultural que varia conforme os arranjos locais de gênero, parentesco e moralidade.

Um exemplo que ajuda a evidenciar as moralidades que interseccionam a autonomia das mulheres-mães ocorreu em junho de 2022. Saímos para um pagode em um dos bairros mais populosos e tradicionais de Manaus, onde os bares, os grupos e os cantores de pagode são amplamente conhecidos e o público se reconhece mutuamente como frequentador habitual. Liberdade estava acompanhada de um “boy” (ou “espetáculo”, como ela o chamou) um homem mais jovem com quem circulava naquela noite. No ambiente da festa, observei outras mulheres maduras também acompanhadas de “novinhos”, dançando e usufruindo do lazer noturno. Ainda assim, a moralidade direcionada às mulheres que se divertem emergiu em uma conversa entre amigas, quando alguém comentou: “aquela mulher é uma louquinha”, referindo-se a uma mulher que dançava do outro lado do salão. Liberdade se sentiu diretamente interpelada por esse julgamento, e, de imediato, devolveu a pergunta: “Por quê? Porque eu me divirto?”, tomando o juízo para si e subjetivando a resposta.

Sua reação expõe aquilo que está em disputa. Ao se reconhecer no comentário, Liberdade confronta a ideia de que o lazer feminino constitui excesso, desvio ou ameaça moral, sobretudo quando se trata de mulheres-mães. O incômodo não estava apenas no julgamento dirigido à outra mulher, mas na reafirmação de uma moralidade que associa diversão, desejo e visibilidade pública feminina a descontrole e irresponsabilidade.

A reação de Liberdade dialoga diretamente com as análises de Mirian Goldenberg (2009) sobre envelhecimento feminino, prazer e julgamento social no Brasil. Ao examinar

narrativas de mulheres maduras, Goldenberg mostra como o corpo feminino que envelhece é submetido a uma vigilância moral específica, onde se espera recato, contenção e dedicação exclusiva à família, enquanto o desejo, o lazer e a vida noturna passam a ser lidos como inadequados ou ridículos. Para a autora, mulheres que insistem em dançar, beber, namorar ou circular à noite são frequentemente classificadas como “exageradas”, “loucas” ou “fora do lugar”, justamente por romperem com o ideal de envelhecimento feminino respeitável (Goldenberg, 2009).

Para afirmar de modo mais consistente que a prática da autonomia feminina e a vivência do lazer e do prazer pelas mulheres-mães não significam ausência de compromisso com a vida doméstica nem com o trabalho público, continuo o relato do acontecido depois daquela noite no pagode. Na noite em questão, o pagode finalizou aproximadamente às 23h, e dali a Liberdade quis ir para a casa de dança que sempre ia, onde colocavam música brega e boleiro, este lugar fechou às 2h da manhã. O “espetáculo” que estava com ela, nos convidou para irmos numa balada que ficava aberta até às 7h. Voltamos por volta das 4h da manhã para casa. Às 8h, enviei uma mensagem para ela, e respondeu prontamente: “Já fiz meu feijão e já vou pra loja”. Sua energia e compromisso com “o dever” reorganizam qualquer associação automática entre prazer e irresponsabilidade, ou mesmo entre cansaço do corpo feminino e maternidades.

Liberdade concilia diversão, trabalho e responsabilidades domésticas, e ainda direciona cuidado àqueles que estão ao seu redor. Observava, por exemplo, que eu passava muito tempo em casa²¹, e dizia querer me levar ao médico, por achar que eu estava doente. Também se preocupava e comentava que, minha mãe e eu adoecíamos com frequência, entre gripes e alergias, no período pós-pandemia. Sua autonomia, portanto, não se expressa como individualismo nem como descompromisso com os outros, senão como capacidade de sustentar simultaneamente prazer pessoal, rotina de trabalho, casa, vínculos e cuidado com a rede.

Embora o caso de Liberdade seja particularmente elucidativo, arrisco dizer que essa articulação entre lazer e responsabilidade aparece, com variações, também nas trajetórias das demais interlocutoras. Bárbara, a mais jovem entre elas, quando retornava de longos períodos de trabalho fora de casa (três meses ou mais, em terra indígena),

²¹ Por não ser alguém que aprecia tanto as saídas noturnas, além de não conseguir administrar meu tempo entre pesquisa, trabalho e família.

dedicava o dia aos afazeres domésticos e ao convívio com as filhas. À noite, costumava sair com elas para comer uma pizza ou um lanche; mais tarde, perto da meia-noite, se arrumava para sair dançar e encontrar com as amigas. Sara, por sua vez, trabalhava no seu próprio bar aos fins de semana. Ainda que não consumisse bebidas alcoólicas, se divertia socializando com os fregueses. Aos domingos, organizava música ao vivo e vendia churrasquinho, dinamizando o ambiente de festa em um ponto privilegiado da orla do rio Negro, onde trabalho, sociabilidade e lazer se entrelaçavam, iluminados pelos mais lindos pôr de Sol que a Amazônia brinda.

Juliana, apesar de não gostar de bares, apreciava encontros domésticos. Aos sábados, chamava amigas para comer e tomar algumas cervejas enquanto jogavam papo fora e escutavam música; aos domingos, costumava ir com Lucas à casa da irmã, em um sítio próximo à região metropolitana de Manaus, onde passavam o dia descansando, tomando banho de rio e comendo tambaqui assado. Miriam combinava práticas semelhantes. Gostava de reunir a família em casa, preparar comida e convidar amigos, sempre acompanhados de cerveja. Ao final da tarde, depois do almoço prolongado, os filhos e filhas seguiam para o bar da cidade; às vezes, ela também ia, quando algum amigo ou amiga a chamava. Nessas ocasiões, os filhos a levavam e depois iam buscá-la. Melissa, por sua vez, preferia planos de lazer vespertinos. Aos sábados ou domingos, almoçava na casa da Liberdade, deixava a comida pronta para o pai e aproveitava os momentos de descontração longe da vida doméstica. Também organizava dias inteiros de passeio de barco ou “no outro lado da ponte”, passando o dia em bares já conhecidos, onde tinham amigas e paqueras. Saíam cedo de casa e permaneciam em espaços onde comida, cerveja, banho de rio ou flutuantes estruturavam um lazer compartilhado.

Essas trajetórias mostram que, longe de se oporem, lazer, prazer, trabalho e cuidado coexistem no cotidiano das mulheres-mães amazônidas. A autonomia que exercem não elimina responsabilidades, mas redefine prioridades e modos de viver, desafiando moralidades que insistem em associar o prazer feminino (sobretudo na maturidade) à negligência ou ao descontrole.

4.3.2. Presença masculina: paqueras, (ex) maridos, pais, irmãos, filhos.

Num domingo de manhã, durante o café, estava o Baiano²², que tinha ido levá-la ao mercado. Liberdade, enquanto preparava o café, comentava que, estando “com alguém, só está com ele”, insinuando uma noção de relacionamento monogâmico e indicando que esse era o lugar do seu pensamento naquele momento. Digo “naquele momento” porque, em outras ocasiões, ela manifestava não querer vínculos que implicassem convivência e exclusividade. Isso me interessa aqui como parte de uma autonomia que não se define por coerência moral estável, mas por ajustes táticos, desejos e condições concretas do cotidiano. Também, quando a Juliana, a Liberdade e a Melissa, falam alto, temas que parecem sensíveis ou do campo da vida privada, é uma forma de marcar essa autonomia mediante sua autoridade, com o controle da cena pública, no domínio da fala e transmissão pública da sua sabedoria, impondo o próprio ritmo às conversas e dizendo o que “deve ser dito”, sem limitações morais.

Lila Abu-Lughod, em *Veiled Sentiments* (1986), mostra como mulheres beduínas Awlad ‘Ali, no Egito, vivem sob normas rígidas de honra e gênero que parecem restringir a autonomia feminina. Porém, a autora nos convida a deslocar o olhar para como as mulheres exercem agência operando dentro das próprias normas, de modo estratégico, ambíguo e eficaz. Um dos pontos centrais da análise é o papel das ‘ghinnawas’, formas poéticas breves pelas quais sentimentos íntimos e desejos pessoais se tornam dizíveis, ainda que as regras públicas tentem contê-los.

O diálogo que proponho com Abu-Lughod seria para iluminar uma questão metodológica e política, nem toda autonomia se apresenta como ruptura; muitas vezes ela se faz como linguagem indireta, gesto lateral, humor, “amabilidade” interessada, silêncio calculado ou fala alta, dependendo do que está em jogo. Se nas ‘ghinnawas’ a intimidade encontra um canal cultural possível, nas cenas etnográficas que compõem este capítulo, a autonomia das mulheres-mães amazônidas aparece na capacidade de impor limites (“não deixar passar a perna”), de tornar compreensível sua posição social (“mulheres avulsas”), de negociar com homens sem “dar confiança”, e de produzir uma presença pública que não se reduz a disponibilidade sexual.

Considerando o conjunto das situações observadas, passo a abordar de forma sintética a presença masculina na vida das mulheres-mães, coautoras desta pesquisa. Essa

²² O Baiano foi um dos companheiros sexuais que a Liberdade teve durante a pesquisa.

presença aparece de maneira ordinária e com diferentes denominações: paqueras²³, (ex) maridos, pais (frequentemente ausentes ou falecidos), irmãos e filhos. Não se trata, contudo, apenas de “ter” ou “não ter” um homem por perto, mas de compreender como os vínculos masculinos são mobilizados, acionados ou recusados no cotidiano dessas mulheres.

Essas presenças (reais, lembradas, disputadas, negociadas ou reinventadas) atravessam diretamente as dimensões de autonomia e autoridade feminina analisadas anteriormente, sobretudo quando articuladas a um eixo historicamente associado ao universo patriarcal: a provedoria. A capacidade de prover economicamente para si e para outros é um marcador moral, que reorganiza expectativas de gênero no cotidiano, pois quando são as mulheres que sustentam a casa, criam os filhos e administram as contas, deslocam-se noções correntes de proteção, autoridade e controle, tradicionalmente atribuídas aos homens. Nesta etnografia, a provedoria feminina reconfigura também o lugar do masculino nas relações afetivas e familiares. Se a provisão material masculina costuma ser tomada como base de poder e legitimidade, o que ocorre quando esse papel é assumido pelas mulheres? Como se transforma, então, o lugar do homem no campo do afeto, da parceria e da convivência cotidiana? E em que medida a presença masculina permanece sendo percebida como necessária, ou apenas como contingente?

Ao descrever as relações sexo-afetivas dessas mulheres-mães, aparece o questionamento de maneira direta ou indireta nas conversas, nos risos e nas estratégias cotidianas: “para que serve um homem na vida dessas mulheres-mães?” Em alguns casos, a presença masculina aparece associada à ideia de “estrutura”, especialmente quando há filhos pequenos. No entanto, essa noção permanece aberta e ambígua, pois fica a dúvida se essa estrutura seria constituída por um homem-pai ou pela necessidade de um parceiro sexual ou o desejo de um provedor material. Ou se essa presença masculina é imaginada como presença social que circula, fortalece alianças e produz reconhecimento público. Essas questões mostram um campo de negociações morais no qual a masculinidade deixa de ser pressuposta e passa a ser constantemente avaliada. Como veremos, a presença masculina na vida dessas mulheres-mães se manifesta como relação negociada,

²³ O termo “paquerar” costuma designar práticas de flerte e interações de interesse afetivo-sexual não formalizadas, comuns em contextos de lazer urbano. Nesta etnografia, utilizo o termo “paqueras” de forma substantivada, conforme o uso êmico das interlocutoras, para nomear as pessoas com quem essas práticas se realizam.

atravessada por escolhas, códigos e limites claramente enunciados, contrário do imaginário de ausência ou dependência.

Juliana mantém relações com mais de um parceiro e, ao falar deles, produz um saber prático sobre como “lidar com homem”. Quando pergunto sobre o “Amor”, que é um homem alguns anos mais novo do que ela, casado e com “filha pequena”, ela diz que ele vai sempre na casa dela e que “fica doente” se passa uma semana sem aparecer. O relacionamento dela com ele tem alguns anos, e tem passado por momentos de intensa frequência de encontros e outros nos que tem se distanciado, devido aos compromissos conjugais do homem. As conversas com Juliana, além de geralmente trazer à tona seus relacionamentos sexo-afetivos, também apresentavam a sua prática de “ajudar aos outros”. Amor, era uma de essas pessoas que ela ajudava economicamente, uma vez me mostrando a conversação com ele, enquanto me mostrava que ele estava agradecendo por todo o apoio que ela lhe brindava, percebi que ela tinha comprado uma moto para ele. Sobre esta característica dela, há uma cena que eu considero bastante elucidativa desse seu jeito: estando no carro dela, eu no assento do carona, ela me ensina como ela chamava os homens para vir até ela: “Eu paro assim, baixo o vidro e chamo ele: ‘E aí? Bora!’, fazendo um sinal de convite com a mão. Lembro desse ensinamento como me primeiro encontro com a autonomia e autoridade feminina da Juliana, de uma mulher Amazônida.

Sobre o “interesseiro”, conta que a situação mudou: ele já não seria mais interesseiro, porque agora a adula e se desespera para ir até ela. Juliana observa que “homem não gosta de mulher que fica dando bom dia e boa tarde depois de ficar” e descreve uma estratégia: passar um tempo sem dar atenção para ele, criando uma distância que produz maior investimento por parte do homem. Quando ele foi até sua casa “embaixo da chuva”, isso pareceu pra ela como sinal de deslocamento no comportamento dele, pois é algo que antes não fazia.

Esse parceiro, um mototáxi casado que mora no mesmo bairro, antes só ia de moto. Em um momento recente, ela destaca que ele “tirou o carro da garagem” para ir até ela, algo que marca esforço e presença. Além dele, Juliana cita o Fábio, um ex-namorado policial da juventude que tem a mesma idade que ela, nomeia como seu “grande amor”. Ao reencontrá-lo, ela comenta que não gostou do sexo, porque ele “se cansava e era muito rápido”. Hoje ele vai “de vez em quando”, e ela diz que não gosta tanto, mas ele insiste que ela é “a mulher da vida dele”.

Numa outra oportunidade, em uma visita à casa de Juliana, em 2022, ela me mostrou um “paquera” com quem vinha se relacionando por meio do Facebook. Apresentou as conversas, a foto de perfil do homem e o tom da interação. A imagem me pareceu genérica, pouco singular, mas naquele momento eu ainda não tinha familiaridade com a existência de redes organizadas que operam golpes afetivos nas plataformas digitais²⁴. Não que ela estivesse passando por isto, pois o que Juliana me dava a entender que era uma cena de diversão, desejo e troca com um desconhecido que diz ser “admirador secreto” dela. As conversas haviam avançado para um registro íntimo, marcado por práticas de sexting. O homem a elogiava de forma insistente: “gostosa” “quero te ver” “você é linda”, solicitava fotografias dela e reiterava o desejo que sentia por ela. Juliana enviou fotografias do próprio corpo cuidadosamente enquadradas (imagens em que o rosto não aparecia, a pesar de que sua foto de perfil tinha seu rosto) e recebeu, em troca, imagens do penis do homem, cuja autoria não era possível verificar.

Comentei, com cautela, sobre a possibilidade de não se saber quem estava por trás daquele perfil, Juliana reagiu com incômodo e desviou o assunto. Essa reação dela era bastante comum, não porque ela fosse ingênua, mas ao contrário, era como ela afirmava seu lugar como mulher sabia, de autoridade e autônoma. Juliana é uma mulher habituada a aconselhar outras pessoas sobre relações, sexualidade e vida cotidiana, e pouco disposta a ocupar a posição de quem recebe advertências. O episódio revela uma assimetria comum nas redes de sociabilidade, pois a autonomia envolve decidir quais riscos são aceitáveis e quais alertas serão acolhidos ou recusados.

Trago esta cena aqui, para evidenciar a presença masculina virtual como mais uma modalidade de circulação do desejo e da sociabilidade. O homem, ainda que anônimo, distante ou possivelmente fictício, funciona como operador simbólico de reconhecimento, excitação e confirmação de valor erótico. A interação não se organiza em torno da expectativa de compromisso, provisão ou permanência, mas em torno do prazer, da troca e da administração da própria imagem. Ao mesmo tempo, essa prática se articula a regimes locais de virtude feminina. Juliana cuida do enquadramento das imagens, do que mostra e do que preserva, evidenciando que a autonomia sexual se dá em negociação constante com as moralidades femininas.

²⁴ <https://www.gov.br/investidor/pt-br/penso-logo-invisto/romance-scam-quando-o-afeto-se-transforma-em-armadilha-emocional-e-financeira>

Na mesma chave, Melissa desloca a conversa do prazer para a vida material: “aham, eu posso ficar todo o tempo no sexo, porém eu quero um homem que bote comida na geladeira.”. A Melissa sempre chamou a atenção para o valor econômico da experiência feminina, como uma forma de conectar sexualidade, conjugalidade e cuidado. Para ela, desejo e provisão não estão separados, compõem uma mesma economia cotidiana, em que o corpo, o tempo, o afeto e a sobrevivência entram em relação. Ela diz que no seu casamento ela tinha tudo, sempre tinha comida na geladeira e às suas filhas não faltava nada, as vezes parece que lamenta ter se separado, porém afirma que seu casamento acabou porque ela não soube “levar” as traições que ambos praticavam, quer dizer o ex-marido tinha outras companheiras sexuais e ela também. Ela reconhece que sexualmente se entendiam muito bem, mas o vínculo conjugal não se sustentou.

Por outro lado, Liberdade após a separação com o pai de Alegria, há mais de 20 anos, ela mantém relacionamentos casuais com autonomia e cria códigos próprios para circular com homens sem se “amarrar”. Tem um namorado que a ama, mas não quer morar com ele, pois diz que é “um homem do interior, fazendeiro”, cansado, que quer “fumar o cachimbo e dormir cedo”. Ela afirma: “eu estou melhor sozinha, na minha casa”. Há também o “boy da feira”, que “não rola muito” porque está doente e precisa de cuidados, mas “é bom porque paga as cervejas”. O vínculo com este “boy da feira” se dá por uma negociação prática, sem romantização, nem desprezo; mas sendo uma forma de sustentar a própria circulação sem assumir um compromisso que vire peso.

Em outro momento, Liberdade diz em voz alta: “quero um namorado pra levar no motel”. Ela falava isso às vésperas do Dia dos Namorados, expressando seu desejo de ter um companheiro para lhe fazer uma surpresa num motel e comemorar o dia juntos. Ela manifestava esse desejo, depois de se relacionar com um homem (que resultou estar casado) e que levou ela num motel depois de tanto insistir. Ela afirmava: “ele quer meu corpo [...] eu digo para ele, ‘tu quer me comer’ [...]”. Quando finalmente foram no motel, ele pediu que ela fosse “sem perfume”, a condição extraconjugal dele impôs uma regra sobre o corpo dela (não perfumar-se para a esposa não desconfiar). Ela se sentiu incomodada e ofendida, porque isso limitava sua forma de estar no mundo: “ah não! Não vai vir homem nenhum me dizer o que eu tenho que usar”. Liberdade avaliou e desistiu “dá beijinho gostoso, mas não vai dar certo”, para ela a problemática não está numa moral sexual, senão no incômodo de ser regulada.

Liberdade expressa a negociação com a presença masculina na sua vida de forma explícita quando afirma que diz para os candidatos a companheiros sexuais: “Tu queres me comer? Então paga um hotel que eu vou, mas na minha casa tu não me come!” A frase não é provocação nem recusa do desejo; é demarcação de território. A casa aparece como espaço de autonomia inegociável, sobretudo para uma mulher que mora sozinha com a sua filha e administra sua rotina sem tutela masculina. Assim, o encontro pode acontecer, mas fora do espaço doméstico, que permanece sob seu controle.

Liberdade fala abertamente de beijos, toques e interesse físico, mas nem sempre vinculando ao ato sexual completo. Sua experiência contrasta com a de Juliana, que formula outra gramática do desejo ao afirmar que não gosta de “sexo”, mas de “fazer amor”, termo com o qual nomeia práticas sexuais “mais longas”, efetivadas com “beijos na boca”, carícias, dedicação e envolvimento afetivo. Juliana também rejeita o uso de motéis, afirmando que, para isso, tem sua própria casa. Seus companheiros a visitam no espaço doméstico, inclusive quando o filho mais novo está presente, situação que administra com naturalidade, uma vez que o menino permanece no quarto, imerso em seus jogos e dispositivos eletrônicos. Vemos aqui uma diversidade de códigos, escolhas e limites estabelecidos pelas mulheres-mães, nessa negociação com a presença masculina, quer dizer, modos diversos de regular a intimidade, todos atravessados por agência feminina.

Os encontros com os homens, as saídas e encontros em para bares e festas, seguem códigos econômicos específicos, que não se reduzem à troca direta entre dinheiro e sexo. Juliana não conta com contribuição financeira de nenhum homem, ela que produz e oferece apoio material a alguns companheiros sexuais, como no caso do Amor, que ela ia até a lotérica para depositar dinheiro para ele comprar o material escolar da filha dele. Liberdade sustenta outro código: amigos pagam as cervejas; Alegria, em algumas ocasiões, contribui com dinheiro; vizinhos emprestam quando ela pede pois quer sair quando ainda não tem recebido; outros amigos passam na feira e pagam as cervejas para ela. Trata-se de uma economia relacional, onde a circulação de recursos sustenta vínculos, presença e reconhecimento, sem garantir, em contrapartida, acesso ao corpo ou ao afeto.

O envolvimento da Liberdade com o “Baiano” ilustra essa lógica, eles estavam tendo um relacionamento que foi se estabelecendo como “namoro”. Durante alguns meses, ele circulava pela casa, almoçava com ela, a acompanhava pela cidade. Liberdade o ajudou a comprar um carro, resolvendo questões práticas; cozinhava; saíam juntos. O

carro ficava estacionado em frente à casa dela, e ele a levava quando precisava. Em algum momento, a Liberdade estava “paquerando” com um outro por telefone e compartilhou comigo e Melissa, “porque o Baiano ‘tá trabalhando muito e não tem tempo pra mim”. Melissa, brincou: “Acalma essa periquita, Liberdade!”. A questão era que o homem tinha dado sinais de que estava ocultando informações, era possível que ele não fosse um homem solteiro como tinha falado para a Liberdade e que sua família estava na Bahia, mas também ele tinha deixado de sair para dançar com ela, questão que seria muito cara para Liberdade. Para um relacionamento bom com um homem era aquele no que podiam sair juntos para se divertir, não aquele no que ela precisasse ficar em casa cozinhando e assistindo tv deitados na cama. Isso era algo que ela podia fazer sozinha. Liberdade afirmou: “a fila anda” indicando soberania e autonomia no seu desejo e escolha. A relação terminou sem drama.

Humor, cumplicidade e aconselhamento entre as mulheres-mães, reforçam um espaço de apoio onde a moralidade é um jogo situado, ajustado às circunstâncias. O episódio do “Xororó”²⁵ explicita ainda mais essa economia moral. Apesar de endividado, ele insistia em pagar as cervejas. Em certa ocasião, quando paguei os petiscos, Liberdade me repreendeu pois eu havia quebrado o código moral de deixar o homem pagar, pois coloquei em risco um sistema de reciprocidade no qual homens pagam bebidas como forma de cortejo e manutenção de presença nas redes femininas. As mulheres, em geral, não pagam nesse circuito, mas retribuem com companhia, conversa, circulação e, eventualmente, afeto ou sexo. Este homem, colega e parceiro de dança, nos interpelou no estacionamento do bar de boleiro, para nos relatar seu sofrimento pelo fim de um relacionamento anterior, estávamos chegando para dançar e ele estava empolgado (e triste) contando suas “pitangas”, Liberdade cortou: “Bora! Bora! Não viemos sofrer... Para com esse xororó e bora dançar!”. Para Liberdade, a vulnerabilidade masculina, que se transformou em demanda emocional no seu momento de lazer, era inadmissível. Considero que a recusa dela a assumir um papel de consoladora num momento de lazer feminino é uma marca evidente da autonomia feminina de reorganizar vínculos sem subordinação, evitando demandas afetivas masculinas.

²⁵ Xororó foi o nome dado pela Liberdade para um colega das casas de dança que ela frequentava, e que acompanhou alguns dos encontros e saídas que fiz junto com a Liberdade nesses lugares. Ela deu esse nome pelo episódio que relato aqui.

Ao final, as mulheres-mães mostram é que a presença masculina, física ou simbólica, não estrutura a vida delas como fundamento necessário. Ela é mobilizada, limitada, recusada ou reinventada conforme interesses, desejos e condições.

4.4. Corporalidades e desejos: performances, gostos e padronizações

Neste tópico, examino como desejos, gostos e modos de vestir produzem corporalidades no cotidiano amazônica, mostrando que a “sexualidade” não se apresenta como uma esfera separada do corpo, mas como um conjunto de práticas e avaliações morais que atravessam a roupa, a circulação pública, as comparações entre mulheres e as economias do cuidado e do lazer. As mulheres-mães performam, avaliam e regulam corpos, próprios e alheios, por meio de comentários, preferências, projetos de beleza (como cirurgias) e moralidades situadas em diferentes espaços (bar, casa, rua, universidade e instituições). Ao mesmo tempo, argumento que não existe uma “sexualidade amazônica” essencial, o que observei foram gramáticas locais e históricas de desejo e controle, atravessadas por gênero, geração e classe, e também por heranças coloniais que continuam produzindo estigmas sobre a mulher amazônica.

A experiência de Liberdade evidencia desejos por corpos não normativos que não reproduzem padrões estéticos globalizados. Liberdade sempre afirma que gosta de “homens pretos”, o pai da Alegria é um homem preto, assim como quando afirma isto é para indicar seu gosto pelo Baiano. Uma noite, estando num bar no porto de Manaus, me sinalizou um homem que estava sentado um pouco distante de nós, cuja barriga saía por baixo da blusa e em cima da calça e comentou: “assim que eu gosto. Eu gosto de homens gordos e barrigudos”. Esse gosto desloca padrões hegemônicos de corpos objetos de desejo, frequentemente associados a corpos magros, “sarados” e disciplinados. No caso de Liberdade, o desejo se formula por outra gramática estética.

Essa diferença pode ser colocada em contraste com a experiência que acompanhei em 2023, em Barcelona, ao participar do trabalho de campo da pesquisa *Sexualitats e Infâncias*, realizada com crianças e adolescentes de uma escola primária em Barcelona, Espanha (Bruna Alvarez e Zenaida Gheorghe, 2023). Esta robusta pesquisa busca entender as noções de sexualidade que as pessoas infantis e jovens, tem sobre a sexualidade. A metodologia foi inspirada na pesquisa-ação participativa e em abordagens contemporâneas da antropologia da infância, combinando grupos focais e técnicas de expressão criativa (como desenho e teatro) com o objetivo de minimizar a assimetria de

poder entre a pessoa pesquisadora (adulta) e as crianças. O exemplo que trago aqui, acontece quando os grupos de crianças foram orientados a se organizar e desenhar “como imaginam a sexualidade”. A maioria dos grupos de meninos ou meninas desenhavam um corpo do gênero com o qual se identificavam. Os meninos desenhavam corpos masculinos com “quadrinhos” e “barriga tanquinho” na região do abdômen, além de cigarro na mão, pelos nas pernas, tatuagens e outros elementos que misturam estética e moralidade na composição do “homem sexual” ou desejável.

O exemplo anterior evidencia que as noções de corpo normativo, e também as formas socialmente reconhecíveis de desejo e sexualidade, são produzidas desde a infância, por meio de imagens, códigos e expectativas que vão sendo aprendidos e repetidos. Na vida adulta, essas referências se atualizam com a experiência de vida, sendo atravessadas por gênero, classe, circulação urbana e pela presença cada vez mais intensa de repertórios midiáticos e normativo de “corpo ideal”. Nesse sentido, penso que a padronização corporal pode ser entendida sim com uma imposição patriarcal que promove reconhecimento, pertencimento e hierarquias entre mulheres, como aponta Naomi Wolf (1991) no Mito da Beleza, a “beleza” enquanto dispositivo de controle e disciplina do corpo feminino mais que preferência estética.

No primeiro ano em que conheci Juliana esse dispositivo apareceu de forma especialmente concreta. Ela me perguntou quanto custaria fazer uma lipoescultura na Venezuela e pediu que eu consultasse como seria a logística e procedimentos, pois havia conhecido uma mulher que tinha feito a cirurgia em Santa Elena de Uairén - VE, e cujo marido teria pago “barato”, pela operação e pelo pós-operatório de um mês. O interesse de Juliana por uma lipoescultura evidencia um processo em que autopercepção, comparação entre mulheres e a promessa de transformação corporal produzem um imaginário do “corpo belo” (Wolf, 1991) como projeto. Quando ela me pede para consultar valores e procedimentos (mobilizando redes, fronteiras e possibilidades de acesso), percebo que a padronização corporal não se sustenta apenas em desejo individual, mas em pressões e expectativas que articulam estética, reconhecimento e pertença social.

Foi também nesse momento que tomei conhecimento da circulação regional de um mercado turístico, de cirurgia plástica, na que mulheres brasileiras do Norte do país, atravessam a fronteira para acessar a procedimentos estéticos, mais econômicos do que em Brasil, segundo relatos da Juliana e suas amigas. Ela se interessou por essa

possibilidade em um período em que havia finalizado o relacionamento com o pai de seu filho caçula e, naquele contexto, ele estava se relacionando com uma mulher mais jovem do que ela. Não afirmo que esse tenha sido o motivo direto para seu desejo de fazer a cirurgia; o que aparece é um encontro de situações e referências. Ela conversava comigo, que venho da Venezuela, país frequentemente associado ao imaginário das “misses”²⁶ e, ao mesmo tempo, atravessava um momento de desejar uma mudança corporal, embora não tenha levado o plano adiante durante esta pesquisa. Vejo que não é “ vaidade”, mas a produção de um corpo mediante aquisição de informação, circulação, recursos econômicos e confronto social, numa dimensão negociada entre expectativas externas e formas de reconhecimento de si.

Ao mesmo tempo que ela se ocupa da sua corporalidade, ela observa e comenta os corpos de outras mulheres, especialmente quando a roupa que usa se aproxima de um limite moral, dela. Ao ver uma moça na rua com short jeans que parecia uma calcinha de biquini, ela diz: “mas como que pode uma mulher vestir assim e sair pra rua. Eu não entendo! Porque, quase mostra o periquito... fica feio... quando eu era jovem não usava assim”. Aqui há uma tensão geracional e moral sobre o que é apropriado mostrar publicamente nessa produção do corpo, pois o julgamento não é sobre a roupa senão sobre a mulher que a veste e sobre o tipo de feminilidade que ela encena.

Liberdade, em contraste, convida: “vamos na sexta no Terraço. Vai lindona para dançar com os boy! Eu vou assim, com o meu vestido de ‘periguete’” enquanto se passa as mãos pelos lados do corpo e se contorneia. A categoria “periguete” aparece ressignificada como performance de feminilidade ousada e desejável, autônoma na corporalidade e os próprios desejos; pois em outros momentos veremos que pode ser um insulto para com outra mulher. Antes que “se resguardar” como uma dama na ordem do privado, Liberdade autoriza o excesso como estilo público com um vestido apertado, corpo em evidência, presença afirmada. Nessa chave, o vestir é gesto, humor, intenção, disponibilidade para dançar, paquerar e circular.

As moralidades sobre vestimenta variam conforme espaço, situação e instituição. A roupa funciona como uma tecnologia de gênero e de dignidade, pois além de cobrir o

²⁶ Trago esta referência desde a experiência subjetiva como mulher-venezuelana e migrante ao Brasil, que constantemente era comentado por mulheres e homens, das mais diversas idades, profissões, raça, etnia e classe social, moradores do país, que a Venezuela era conhecida como o país das misses, e por tanto que “produz mulher bonita”. Este estigma que intersecciona gênero, corpo-geográfico, nacionalidade e sexualidade, que pode ser estudado desde a perspectiva das moralidades.

corpo, produz leituras públicas sobre moral, desejo e reputação, articulando corporalidade e erotismo. Em Manaus e Santa Isabel do Rio Negro, os modos de exposição do corpo relativizam a ideia de que haveria um padrão único de “pudor” ou “decência”. É comum ver homens circulando sem camisa, de roupa interior masculina – cueca – em público, em mercadinhos de bairro ou nas calçadas das ruas. Mulheres também ficam em sutiã, sem uso de camiseta, dentro de casa enquanto fazem tarefas, e, quando precisam atender alguém na porta da rua, improvisam uma toalha presa às alças do sutiã para se apresentar “em público”.

Em algumas instituições públicas que precisei frequentar durante processos de cidadania (Polícia Federal, INSS, Receita Federal), não identifiquei proibições normativas de entrada com regata, boné, óculos escuros ou short. Mas sim em mercadinhos, restaurantes, e negócios particulares, é frequente encontrar plaquinhas que proíbem a entrada sem camisetas ou de chinelos. No cotidiano, observei que as mulheres-mães usam shorts e vestidos soltos e frescos. Juliana costuma usar shorts “meia perna” e vestidos acima do joelho. Bárbara, Miriam, Melissa e Sara também usam shorts (geralmente acima da meia perna) e vestidos no cotidiano, em atividades práticas e ordinárias, como andar de bicicleta ou moto, dançar, cozinhar, carregando crianças, correndo atrás de cachorro. Liberdade, lembra com picardia quando era adolescente e andava de bicicleta pelo bairro usando vestido sem se deixar “derrubar” por ninguém: “eu era danada”.

Porém toda esta naturalidade local e flexibilidade institucional, contrasta com a experiência que Milena compartilhou com a tia, após um longo dia de censuras para com sua vestimenta, na faculdade, um espaço associado ao pensamento vanguardista e progressista. Ela foi de short para a aula e, ao entrar na sala, a professora advertiu que ela não poderia ir novamente vestida daquela forma, “porque estava enlouquecendo os meninos”. Além da violência moral pelo constrangimento público vivido naquele momento, Milena conta que, ao sair e buscar validação com amigas, perguntando se estaria vestida de modo inadequado, ouviu de uma mulher mais velha: “sim, estás como uma puta”. Esse episódio ostenta violências de gênero e moralidades conservadoras, vigentes em instituições educativas e profissionais, onde a lógica opera em responsabilizar os corpos femininos pelo desejo masculino, desloca a culpa para o corpo desejado e mobiliza um insulto sexualizante como mecanismo disciplinar. Parece que

Milena como jovem estudante não estava “correta” como mulher, para estar no espaço, e, portanto, o entorno ativou seus dispositivos de regulação social (Olivar, 2017).

Aqui, a instituição acadêmica funcionou como um espaço onde se reproduz estabelecem fronteiras para circulação e vigilância dos corpos das mulheres, distanciando-se diametralmente de ser um espaço de liberdade de direitos, formador, transformador e revolucionário. As amigas e os outros determinam moralidades, mesurando vulgaridade e forma correta de “ser mulher”. Essas cenas evidenciam que o mesmo tipo de roupa pode ser entendido como adequado em certos eventos e inadequado em outros; vestimenta, idade, contexto e reputação se cruzam continuamente na regulação da corporalidade. A moralidade corporal opera por convenções situacionais, pois o que pode ou não pode aparecer depende da proximidade, da vizinhança, do tipo de circulação e das relações implicadas naquele encontro.

V. Maternidades amazônidas

Este último capítulo etnográfico, traz a leitura das Maternidades Amazônidas experienciadas pelas seis coautoras mulheres-mães nas relações com familiares, cônjuges, redes de apoio, geração de renda e trabalho. Refletir sobre maternidades contemporâneas no mundo ocidental implica reconhecer que a experiência de ser mãe é atravessada por dimensões materiais, morais e políticas. Estudos de família e maternidades demonstram que o trabalho doméstico e o cuidado (care), são muitas vezes invisibilizados e recaem de forma desproporcional sobre as mulheres-mães, impactando diretamente sua autonomia e sua liberdade de decisão. Além disso, instituições, arranjos conjugais e familiares interferem na vivência da maternidade por meio de relações de poder, controle da reprodução e disputas sobre o cuidado do próprio corpo e dos filhos.

A maternidade nunca pode ser compreendida como condição “natural” ou homogênea e, sim como experiência localizada, construída a partir de escolhas possíveis e também de limitações estruturais. A priorização da vida profissional pode entrar em tensão com expectativas sociais sobre o “tempo certo” de “virar mãe” e sobre o modelo de maternidade “ideal”, geralmente romantizada. Tecnologias reprodutivas reconfiguram temporalidades e oferecem novas possibilidades e arranjos para as mulheres que se propõe vivenciar o projeto da maternidade em algum momento das suas vidas, como adiar a gestação para “o momento certo”, viver a maternidade “solo” ou entre duas mulheres. Porém essas tecnologias reprodutivas, também trazem desafios éticos, emocionais e econômicos. Do mesmo modo, o aumento do debate público sobre impactos psicológicos, precarização do trabalho e crise climática e ecológica tem levado algumas mulheres a declinarem do projeto da maternidade. Assim, a maternidade é uma experiência de cuidado e vínculo e ao mesmo tempo uma questão política, atravessada por desigualdades de classe, raça e etnicidade, sexualidade, território, geracionais e acesso a direitos.

No Brasil, algumas dessas transformações se expressa nas estatísticas sociais que evidenciam as mudanças na reprodução e nos arranjos familiares, como a diminuição do número de filhos por mulher, conforme aponta o IBGE (2022). A taxa média de filhos por mulher no Brasil caiu para cerca de 1,55 filhos em 2022, o menor nível já registrado pelo instituto. Esse movimento costuma ser interpretado como evidência da autonomia reprodutiva, do acesso à educação e da inserção das mulheres no mercado de trabalho. Porém é importante situar essas mudanças nas desigualdades estruturais que organizam o território brasileiro. Os dados do IBGE mostram diferenças regionais significativas: em

2022, o Sudeste apresentou a menor taxa de fecundidade do país (1,41 filhos por mulher), enquanto o Norte registrou a mais alta (1,89 filhos por mulher). Essas diferenças longe de expressar escolhas individuais ou variações culturais que indiquem subalternidade de conhecimentos e por tanto reafirmem racismo científico de que “os pobres tem mais filhos”, escancaram a desigualdade histórica de ausência de políticas públicas, infraestrutura e serviços de saúde que garantem direitos sexuais e reprodutivos da população. No Norte do Brasil, região que ocupa posição periférica no interior do próprio Estado-nação, a reprodução tende a se inscrever de forma precoce e intensa, em contextos de menor cobertura estatal, o que limita o exercício pleno dos direitos sexuais e reprodutivos. Assim, os números da fecundidade revelam menos um contraste de comportamentos e mais uma geografia desigual dos direitos e das condições de vida.

Ainda que essas desigualdades persistam, é igualmente evidente que as transformações sociais contemporâneas incidem sobre a experiência materna em escala global. A maternidade passa a ser vivida como projeto, no qual mulheres articulam direitos e escolhas possíveis em diálogo com limites estruturais, abrindo espaço para novos arranjos como maternidades solo, famílias homoparentais e o adiamento da maternidade para momentos considerados mais oportunos do ponto de vista econômico, afetivo ou profissional. Ao mesmo tempo, a ampliação dessas possibilidades convive com formas duráveis de controle institucional sobre os corpos femininos, expressas nos debates sobre aborto, na laqueadura condicionada à idade ou ao número de filhos, no acesso desigual às técnicas de reprodução assistida e nas disputas em torno dos modos de parir. As conquistas no campo dos direitos das mulheres não dissolveram a centralidade do corpo materno como objeto de regulação legislativa, médica e moral; elas só deslocaram e reconfiguraram as arenas nas quais esse controle é exercido.

No contexto amazônico, maternidade não pode ser compreendida sem considerar políticas históricas implementadas na região, relações entre Estado e populações indígenas e ribeirinhas, urbanização acelerada, precarização do trabalho e formas específicas. A região foi, e continua sendo tratada como fronteira de exploração de recursos naturais, com populações locais sistematicamente deslocadas, expropriadas ou abandonadas pelo Estado. Nesse cenário, as redes de cuidado entre mulheres (avós, tias, vizinhas) operam simultaneamente como solidariedade feminina, como manutenção de práticas comunitárias que resistem à privatização neoliberal do cuidado, e como sobrecarga de trabalho reprodutivo que recai sobre as mulheres.

A participação masculina irregular nas responsabilidades do cuidado evidencia uma assimetria estruturante nas relações de gênero, a paternidade é frequentemente socialmente construída como flexível, negociável ou secundária, enquanto a maternidade tende a ser tomada como obrigação contínua, ampliando-se para além do vínculo mãe-filho e alcançando redes femininas mais extensas. Nesse sentido, a maternidade se configura como um regime ampliado de cuidado que organiza o cotidiano doméstico e as formas de vizinhança, produzindo centralidade feminina na reprodução da vida. Essa centralidade resulta dos arranjos coletivos que tornam possível viver, criar e sustentar crianças em contextos onde o cuidado raramente é reconhecido como responsabilidade pública.

Essas configurações respondem a lógicas próprias de organização social, forjadas historicamente como formas de sustentação da vida em meio a longas continuidades de exploração colonial e capitalista, expropriação territorial e produção desigual de direitos. As populações amazônicas: indígenas, ribeirinhas e urbanas periféricas, desenvolveram redes de reciprocidade e cooperação que distribuem responsabilidades e produzem coletividade como infraestrutura cotidiana. São redes que não apenas “suprem ausências”, mas elaboram alternativas concretas às formas individualizadas e privatizadas de reprodução social típicas do imaginário ocidental moderno.

Nesse enquadramento, a recusa histórica do Estado de desenvolver políticas públicas voltadas ao fortalecimento dessas redes, com equipamentos públicos de cuidado, creches e escolas de qualidade, valorização do trabalho de cuidadoras e condições materiais de sustentação, evidencia a desvalorização do direito à vida digna. O Estado brasileiro, frequentemente atua por lógicas punitivas e moralizantes, deslocando para famílias e, sobretudo, para mulheres-mães, responsabilidades que deveriam ser coletivas. Assim, o que se apresenta como “falha familiar”, “família desestruturada”, “ausência de pai”, “família de mulheres solo”, é o efeito de estruturas estatais insuficientes e de uma ordem social que transforma o cuidado em obrigação privada, sem oferecer as condições necessárias para realizá-lo.

Os estudos de Lima e Wiggers (2014) evidenciam como estas redes familiares e de vizinhas, muitas vezes, representam riscos severos para integridade das pessoas e corpos, objeto de cuidado dessas redes, pois a circulação de crianças entre casas, parentes e vizinhanças expõe as infâncias a situações de abusos sexuais. Isto acontece devido à precariedade estrutural produzida e mantida pela ausência de políticas públicas

consistentes, pelo subfinanciamento crônico da saúde e da educação, pela precarização do trabalho e pelo abandono sistemático das responsabilidades estatais de proteção social. Ao deslocar o foco da “cultura” para a estrutura, torna-se possível afirmar que o cuidado amazônico é um campo de inteligência social e de produção da vida, que o Estado, sustentado por uma racionalidade eurocentrada de controle e hierarquização dos territórios, falha ao negar apoio e direitos às populações da região.

Comparar o contexto amazônico com o europeu permite reconhecer as diferentes manifestações de uma crise global da reprodução social no capitalismo contemporâneo. Na Espanha, a chamada “infertilidade estrutural” é frequentemente associada a mercados de trabalho que exigem disponibilidade total e mobilidade constante, em paralelo ao desmonte do Estado de bem-estar social. No Amazonas, mulheres podem ter filhos em idades mais jovens, mas o Estado igualmente não garante condições para exercer a maternidade de forma digna, deslocando a responsabilidade para redes familiares já empobrecidas e precarizadas.

Nesse ponto, o conceito de justiça reprodutiva (Ross, 2017; Simioni, et al., 2024) oferece um marco analítico importante. Justiça reprodutiva implica não apenas o direito de não ter filhos (com acesso a contracepção e aborto seguro), mas também o direito de ter filhos em condições dignas e o direito de criá-los em ambientes seguros e saudáveis. É importante reconhecer que decisões reprodutivas estão para além das escolhas individuais, pois são condicionadas por estruturas sociais, econômicas e políticas. A “infertilidade estrutural” europeia e a precariedade das condições de maternidade na Amazônia revelam, a partir de lugares diferentes, uma mesma negação: a negação das condições materiais e institucionais necessárias para que mulheres decidam autonomamente sobre sua vida reprodutiva e possam exercer (ou não exercer) a maternidade com dignidade.

A maternidade vivida por cada mulher-mãe, também se transforma ao longo do tempo e se vive diferente à do puerpério ou os primeiros anos de vida da criança (que exige dedicação quase integral de cuidado), em comparação com períodos posteriores, quando filhos e filhas conquistam maior autonomia e – em teoria – demandam menos atenções e cuidados. Nos primeiros anos, as demandas físicas e emocionais tendem a ser intensas, com cansaço, reorganização da rotina e centralidade do bebê nas prioridades da casa, muitas vezes reduzindo o espaço subjetivo e material para o exercício de relações sexuais e momentos de lazer. Além disso, aparecem preocupações com segurança infantil,

medo de abusos e vigilâncias sobre o corpo e a circulação das crianças, o que pode produzir ansiedade e retração do desejo sexual.

À medida que as crianças crescem, a maternidade se reorganiza, pois as necessidades mudam, a comunicação inteligível entre a díade mãe-filha se amplia e as mulheres podem sentir maior disponibilidade para retomar dimensões públicas da vida e que demandam colocar atenção em terceiras pessoas, como a dimensão afetivo-sexual. Contudo, a maternidade segue atravessando a sexualidade não apenas em termos práticos (tempo, energia, privacidade), mas também por efeitos emocionais e morais que indicam que conciliar o papel de mãe com o de mulher desejante – e desejada – pode gerar conflitos internos e externos, sobretudo quando a maternidade é cobrada como identidade totalizante. Conheceremos a continuação como se organiza a dinâmica materna destas mulheres-mães.

5.1. As filhas, os filhos, as netas e os netos.

A maternidade, entre as interlocutoras, não se restringe ao vínculo biológico com filhos e filhas “paridos”. Ela se expande como prática cotidiana de responsabilidade, orientação e presença, alcançando netas e netos, sobrinhas e sobrinhos, jovens do entorno e aquilo que localmente pode ser chamado de “filhos da vida”. No Amazonas, “filho da vida” são crianças e jovens criados por afinidade e convivência (e não por sangue), com os quais se criam relações de cuidado prolongadas, uma forma de parentesco moral que se consolida pela casa, pela comida e pela circulação cotidiana. Esse tipo de arranjo familiar com filhas e filhos não-biológicos, é bastante comum nos contextos amazônicos observados durante a pesquisa. Esse tipo de arranjo exige cuidado analítico para não transpor, de forma automática, categorias formuladas em outros contextos regionais. Claudia Fonseca (2004, 2006) descreveu, para periferias do Sul do Brasil, relações de “circulação de crianças”. No entanto, Lima (2022) critica a incorporação direta desse conceito em etnografias amazônicas, argumentando que categorias empiricamente construídas em um lugar não devem ser aplicadas a outro sem reformulações contextuais. As moralidades que orientam maternidade, parentesco e unidade doméstica na Amazônia não se organizam segundo os mesmos princípios que informam os modelos analisados por Fonseca.

Ao longo da pesquisa, observei que a “intervenção” na vida de filhos e filhas, no sentido de orientar, corrigir, aconselhar e proteger, é vivida como parte constitutiva do ser

mãe. É uma prática que inclui escolhas afetivas, decisões materiais e estratégias de futuro: “pensar” a vida dos filhos, planejar caminhos, evitar riscos, projetar destinos, avaliar companhias e, quando possível, produzir condições para que eles “cresçam” e “se estabeleçam”. A Juliana, mãe do Marcos e Lucas, tem também uma “filha da vida”, Mirela (23), mora com Juliana desde os 15 anos. É filha de uma prima cuja mãe enfrenta dependência de bebidas alcoólicas e de outras drogas. A decisão de acolhê-la se inscreve na prática comum da Amazônia, na que crianças e adolescentes vivem com avós, tias, vizinhas ou outras pessoas da rede familiar quando os progenitores não conseguem garantir condições mínimas de moradia, estudo ou trabalho.

No caso de Mirela, não há disputa entre a tia e a mãe biológica, nem expectativa de retorno temporário à casa de origem. Mirela tornou-se adulta morando com Juliana, construiu trabalho e autonomia, visita mensalmente a mãe e contribui financeiramente quando pode. O parentesco com a Juliana se produz pela convivência prolongada, pela responsabilidade cotidiana e pelo cuidado mútuo. Expressões como “estou criando”, “filho de criação” ou “mãe de criação”, não indicam uma situação provisória, mas uma forma de fazer família que complementa, e não substitui, os vínculos biológicos.

Quando Marcus teve um acidente de trânsito dirigindo alcoolizado o carro dela, Juliana foi na polícia, resolveu, pagou, levou o carro ao mecânico e proibiu o filho por um tempo de dirigir. O carro ficou alguns meses na oficina e, quando saiu, ela o vendeu. Todas as negociações, resoluções e pagamentos que têm a ver com a vida familiar, ela resolve. Soube desta situação toda, porque ela expressou sua preocupação pelo Marcus que estava dando “dor de cabeça para ela” e que estava exigindo dele “focar na vida”, “continuar na faculdade” pois já tinha abandonado duas carreiras. Dizia que ele estava sendo arrogante no trabalho com os funcionários, com atitude de dono autoritário, portanto tinha proibido dele ir para a lanchonete. Naquele momento, ela estava em diálogo com o filho para ele se alistar no exército, pois estava precisando fazer algo.

Toda essa situação repercutia na criação do Lucas, apesar de que para ela, seu filho caçula era seu “filho bom”, que respeitava e adorava à mãe. Paralelamente à problemática com o Marcus, ela gerenciava que o Lucas entrasse na escola militar (que é muito bem avaliada em Manaus, por pais conservadores, que consideram a disciplina como um valor importante na educação dos filhos). Juliana como mulher experiente, sempre se colocou como educadora, no sentido amplo do termo, como mãe e como mulher mais velha que

“tem cabeça para pensar”. Seus conselhos atravessam o trabalho, a necessidade de buscar estabilidade, o cuidado com o território e as relações das mulheres com os homens. Essa prática de orientação carrega moralidades de onde “ter jogo de cintura” e conhecer o lugar onde se vive é um saber central. Juliana transmite valores do que entende como força e responsabilidade de uma mulher-mãe: sustentar, cuidar, controlar riscos e manter a vida “andando”.

Durante a pesquisa, Marcos e Mirela realizaram deslocamentos e mudanças de cidade, uma prática bastante comum entre pessoas jovens do Norte do Brasil que buscam melhores condições de trabalho e de qualidade de vida em outros lugares. Mirela decidiu ir para o Sul do país acompanhada de um amigo. Juliana apoiou a decisão da sobrinha, afirmando que era importante buscar uma vida melhor e conhecer outros lugares, mas também expressou críticas: “A Mirela não vai aguentar muito tempo lá, ela não sabe se administrar. Aqui ela tem casa, tem comida, tem roupa; lá o aluguel é caro”. Um ano depois, Mirela retornou para casa, em Manaus. De modo semelhante, Marcos, que morava em um dos apartamentos do prédio de Juliana com sua companheira, que já tinha um filho pequeno de outro relacionamento, decidiu se mudar para a cidade natal da companheira, no Nordeste, após a descoberta da gravidez. O bebê, neto de Juliana, nasceu nessa cidade, e Marcos passou a trabalhar como garçom para sustentar a família. No entanto, a estabilidade econômica esperada não se concretizou, e o casal retornou a Manaus dois anos depois.

Ao longo de todo esse período, Juliana permaneceu em Manaus, conduzindo seus negócios e cuidando do filho caçula. Referia-se a essas idas e vindas com certa naturalidade, afirmando que eles acabariam retornando, “porque a vida é assim mesmo” e perto dela eles “tinham tudo o que precisarem”. A relação com os filhos também expressa diferentes expectativas conforme idade e posição. Juliana avalia o Marcos por critérios de autonomia: “ele já deveria amadurecer”, buscar emprego, sustentar suas escolhas. Ainda assim, ela intervém com gestos materiais, como oferecer dinheiro para que ele vá ao cinema com a companheira. Por outro lado, o Lucas aparece como alguém que ainda demanda cuidados e presença constante: ela prepara as refeições do gosto dele, corta as carnes e deixa pronto o prato de comida para que a criança só tenha que levar à boca. Numa oportunidade a Milena se manifestou ao respeito, dizendo que o Lucas poderia fazer suas próprias coisas, ela reagiu dizendo: “Mas Milena, toda pessoa gosta que façam coisas por ela... eu gostaria que fizeram assim por mim, assim que eu faço todo

para ele”. Juliana concentra cuidado, proteção e projetos de futuro²⁷ no seu filho caçula, sustentando a maternidade como reparação (“toda pessoa teria gostado que fizessem tudo por ela”), ideia que organiza suas decisões e sua ética do cuidado.

No caso de Juliana, a maternidade aparece como regime ampliado de cuidado e convivência, atravessado por redes densas de parentes, vizinhos e inquilinos. No prédio onde mora, a casa funciona como espaço de circulação comunitária, muitos têm chave da casa dela, entram e saem, e parte deles almoça ou merenda a comida que ela prepara. A mesa de Juliana é, ao mesmo tempo, doméstica e coletiva. Ali se cruzam filhos, amigos, vizinhos e pessoas que orbitam o cotidiano do prédio, em uma forma de convivência que produz intimidade, reciprocidade e vigilância mútua.

No caso de Sara, a maternidade é interseccionada pelas suas funções como mulher-filha responsável pelos cuidados da mãe, como mulher-mãe dedicada aos cuidados das filhas durante suas gravidezes, partos e pós-partos e ao filho na vida doméstica morando na mesma casa, e como mulher-avó que aconselha, cuida e oferece carinho aos netos. No porto, Sara estava acompanhada da mãe, que manifesta abertamente discordar do negócio da filha (o bar) por considerá-lo um espaço associado a vícios e fora da moral cristã; ambas são mulheres católicas. Enquanto aguardava o barco para Manaus, Sara se preparava para seguir até Barcelos, onde ficaria com a filha que realizaria uma cesariana nas semanas seguintes. Como mãe e avó, Sara acompanha as filhas durante os partos e nos cuidados primários com netas e netos, orientando o manejo do recém-nascido e cuidando também das próprias filhas no pós-parto. Para isso, chega a tirar licença do trabalho, reorganizando sua vida em função dessa presença.

Durante a viagem, Sara compartilhou como conciliava a maternidade com o namoro com um homem viúvo que mora em Manaus. Sempre que possível, alternavam estadias: ele passava alguns dias com ela no interior e, em outros períodos, ela ficava com ele na capital. Nas últimas conversas que tive com ela em função da pesquisa, me comentou que ele passava as férias em sua casa e ajudava no atendimento do bar aos domingos. Sara fala pouco sobre si, mas é uma observadora atenta do mundo ao redor: conhece as histórias das pessoas que frequentam o bar e organiza seu cotidiano como um ponto de escuta e circulação de narrativas. A contribuição da maternidade de Sara para esta pesquisa está na perspectiva que oferece sobre mobilidade e disponibilidade para

²⁷ Deseja morar no nordeste, deixar a lanchonete e ir embora de Manaus junto com o Lucas.

acompanhar os partos e puerpérios das filhas, configurando uma prática de maternidade intergeracional e uma política do cuidado feminino, na qual a mulher-mãe-avó atua como suporte técnico, emocional e moral.

Já para Miriam a maternidade aparece como centralidade declarada: “minha vida são meus filhos”. Os seus cinco filhos os teve com o ex-marido, que morreu na pandemia, e com quem tinha uma boa relação de amizade, mas de quem tinha se separado por não se darem bem como casal. Ela morava na casa de madeira e ele na casa com os filhos. Ela, filha de seringueiro²⁸ e de uma mulher indígena da região, narra diferenças internas à família, quando suas irmãs se casaram com filhos de comerciantes e vivem em “boas casas”, ela afirma ter seguido outro caminho ao se casar com um homem descrito como “índio” e algumas vezes como “caboclo”, contrariando a vontade do pai. Miriam enfatiza sua escolha e sua satisfação com a vida que construiu no interior: “eu moro aqui feliz!”.

Durante a pesquisa, Miriam viveu a tragédia da morte de sua filha Carla, que faleceu no dia do seu aniversário, enquanto celebrava em um bar, uma semana após um encontro que tivemos em março de 2023. Os domingos, antes dedicados ao almoço em família e, em seguida, à dança no bar de Sara, com “som ao vivo”, passaram a ser atravessados por esse luto. Antes e depois da perda, Miriam reafirmava que cuidava de sua saúde para não fazer seus filhos sofrerem. Sua saúde é fragilizada: convive com diversas alergias, precisa do uso contínuo de medicamentos, sofre de hipertensão e é diabética. Mesmo fumando e tendo restrições que a impediam de tomar algumas vacinas, procurou se proteger durante a pandemia, justificando esses cuidados em função dos filhos. Com a morte de Carla, Miriam ficou profundamente abalada. Na primeira noite, os filhos não permitiram que ela dormisse na casa de madeira; foi necessário sedá-la, pois estava completamente descompensada e se recusava a entrar na casa onde a filha havia morado, localizada ao lado da casa onde ela dormia. Passou cerca de uma semana tomando medicamentos para dormir e não conseguiu retornar ao quarto onde Carla dormia com os filhos.

A morte da filha reorganizou sua vida como avó, uma vez que Miriam precisou assumir responsabilidades sobre uma neta adolescente e um neto que, como ela dizia, “vai ficando moço”. Esse processo foi vivido de forma ambivalente. Por um lado, afirmava que já não estava mais em condições de “criar”, pois já havia educado seus próprios filhos

²⁸ Homem de descendência italiana, vindo do Nordeste na época dos seringais

e não desejava assumir a criação de uma adolescente naquele momento, especialmente em meio à depressão e à fragilidade emocional. Por outro, sentia-se comprometida com a filha em cuidar do legado que ela deixou: a neta e o neto.

A situação ficou ainda mais complexa quando a neta passou a “fugir” para festas na cidade. Para isso, dopava o tio Carlos com medicamentos para dormir (com os remédios que haviam sido prescritos a Miriam durante os dias após a morte da Carla) e saía durante toda a madrugada. Miriam tomou conhecimento desses episódios ao receber um vídeo da neta “rebolando” com colegas em uma balada; também lhe chegou a informação de que a adolescente estaria se envolvendo com homens considerados “perigosos” na cidade, tendo acesso ao uso de drogas (maconha) e ao consumo de bebidas alcoólicas. Esta situação desencadeou conflitos geracionais e evidenciou os limites da rede doméstica, pois o cuidado recaiu sobre ela em meio ao seu sofrimento, contra suas próprias escolhas e projeto de maternidade previamente construídos. Poderíamos denominar esta situação como “avosidade forçada”, que acontece quando avós assumem maternagem por ausência, morte ou deslocamento da geração intermediária, reconfigurando cansaço, autoridade e limitações na prática do cuidado.

Para além do sofrimento provocado por essa perda, Miriam narra com orgulho as trajetórias dos filhos, destacando a dedicação ao trabalho (alguns deles acumulando dois empregos), o reconhecimento dos chefes e a paternidade exercida por eles. Esse orgulho convive, contudo, com uma atenção constante às escolhas afetivo-sexuais do filho caçula, solteiro, vigia e observa moralmente, preocupada por ele “só ficar com mulheres piriguite. Considero que essas cenas denotam que a maternidade de filhos adultos, é vivida como um exercício contínuo de avaliação moral, no qual as mulheres-mães acompanham, interpretam e regulam as trajetórias dos filhos ao longo da vida. Longe de se encerrar com a autonomia formal dos filhos, a maternidade se reatualiza como um trabalho cotidiano de leitura dos comportamentos, identificação de virtudes e riscos, e geralmente, produção de julgamentos morais. Nesse processo, as sexualidades de filhas e filhos, tornam-se um terreno privilegiado de observação e intervenção, revelando como o cuidado materno também opera como forma de controle moral, atravessada por expectativas de gênero, virtudes femininas e masculinas e ordem social. A maternidade destas mulheres-mães, representa uma prática ativa de mediação entre desejos individuais, normas morais e projetos familiares, exercida de forma persistente.

Nas gerações contemporâneas de mulheres-mães que acompanho, observa-se uma valorização crescente da vida individual, com expectativas de autonomia pessoal que se intensificam à medida que os filhos alcançam a vida adulta. Há, nessas trajetórias, o desejo legítimo de redução das responsabilidades diretas de cuidado, especialmente após anos dedicados à criação, à provisão material e ao acompanhamento moral dos filhos. No entanto, esse movimento entra em tensão com a persistência de uma ordem moral que segue atribuindo às mulheres a responsabilidade contínua pelo cuidado, pela proteção e pelo bem-estar dos outros, sejam filhos adultos, netos ou parentes idosos. A ampliação da presença feminina em espaços públicos, no trabalho e na circulação social, não dissolveu automaticamente as expectativas emocionais que recaem sobre elas; ao contrário, muitas vezes as acumulou.

Esse descompasso produz formas específicas de sofrimento e exaustão consequência de uma sobrecarga estrutural e moral. A maternidade, longe de se encerrar com a autonomia formal dos filhos, prolonga-se como um trabalho emocional contínuo: gerir preocupações, vigiar riscos, avaliar escolhas afetivas e sexuais, mediar conflitos e sustentar vínculos, mesmo em contextos de luto, adoecimento ou fragilidade psíquica, prover economicamente, resolver assuntos burocráticos, entre outros. Isto comprova que o trabalho materno é invisibilizado e naturalizado como “amor de mãe”, apagando o investimento afetivo permanente e disponibilidade emocional, frequentemente sem reconhecimento ou possibilidade de recusa.

A experiência mulher-filha-mãe constitui, nos contextos observados, um espaço privilegiado de materialização de contradições entre o desejo de autonomia e a herança de responsabilização afetiva; entre novos projetos de vida e moralidades maternas que atravessam gerações. Esse é o caso de Melissa, cuja experiência materna foi progressivamente atravessada pela substituição do cuidado das filhas pela responsabilidade de cuidar do pai. A maternidade, em seu relato, aparece como um campo de conflito violento, distante de qualquer narrativa idealizada. Em uma conversa, Melissa afirmou que não se sentia mãe, mas “madrasta”. Relatou episódios de agressão verbal e física, dirigidos às filhas adolescentes, sobretudo à mais velha, incluindo gritos e insultos como “vagabunda” ou afirmações de que a filha “não valia para nada”. Melissa reconhece esse padrão de violência verbal e o associa à frustração vivida no cotidiano doméstico.

Naquele período, Melissa e as filhas eram financeiramente dependentes do pai dela, avô das meninas. As adolescentes, descritas como rebeldes, saíam para festas,

retornavam de madrugada e não colaboravam com os afazeres da casa. Melissa narrava sentir vergonha diante do pai, interpretando o comportamento das filhas como uma falta de respeito ao avô. Entre o reconhecimento da agressividade e a culpa, ela oscila entre acusar e se compadecer: em alguns momentos afirma que “minha pobre filha tem uma vida muito desgraçada”; em outros, assume que foi ela quem permitiu que essa trajetória se configurasse daquela forma. A afirmação de Melissa de que a filha “não teve sorte” mostra a leitura moral específica sobre destino, maternidade e conjugalidade que a mãe faz da filha. A expectativa de vida que Melissa projetava para Felicidade aparece condicionada ao percurso reprodutivo e conjugal: ter muitos filhos com um companheiro ausente ou que não desempenha o papel esperado de provedor é interpretado como infortúnio.

A experiência de Verónica, filha de Melissa, introduz um contraponto importante a esse cenário. Sua migração internacional contrasta com a permanência de outras mulheres em Manaus, como Felicidade, cuja maternidade de quatro filhos vivendo uma situação socioeconômica precária, simboliza uma realidade comum para muitas mulheres-mães amazônicas que “começam ter filhos cedo” e enfrentam dificuldades para conciliar conjugalidade e maternidade, trabalho e cuidado familiar. Enquanto Verónica vive a experiência da transnacionalidade e a possibilidade uma qualidade de vida “melhor”, Felicidade permanece imersa em uma maternidade intensiva, atravessada pela escassez de recursos e pela sobreposição de responsabilidades. Entre as mulheres-mães desta pesquisa, identifiquei que era comum o desejo e a expectativa, de sair ou se mudar da cidade onde moram, em algum momento da vida. Juliana, Liberdade e Bárbara expressam esse anseio, ainda que nem sempre consigam concretizá-lo. Verónica (interlocutora indireta por ser filha da Melissa) é a única que efetivamente rompeu com o território de origem, deslocando-se para fora do país.

Os dados etnográficos reunidos neste tópico mostram que ser mãe, avó ou “segunda mãe” implica ocupar uma posição permanente de responsabilidade e avaliação, em que cuidado, moralidade e economia se entrelaçam. As interlocutoras intervêm nas escolhas de filhos e filhas, regulam relações, produzem conselhos, sustentam rotinas e elaboram estratégias para que as crianças “não passem necessidade”. Ao mesmo tempo, a maternidade se revela como experiência marcada por tensões e limites: sobrecarga, luto, conflito geracional e violência verbal aparecem como parte do que atravessa a vida doméstica.

5.2.Redes familiares, trabalho moral e maternidade ampliada

A canção *Amor y Control*, de Rubén Blades, vem à minha mente ao iniciar este tópico. Na música, o narrador descreve uma visita à mãe hospitalizada, onde presencia um pai repreendendo o filho por seus atos (o filho é um “ladrão”) e afirmando que, apesar do erro, persiste a obrigação familiar de acolhê-lo. A canção não absolve a transgressão, mas separa o ato da pessoa, reiterando que o vínculo familiar e o dever de cuidado não se encerram com a maioridade nem se dissolvem diante do conflito, do abuso ou da ilegalidade. Formulada a partir do olhar de um compositor panamenho, a música expressa uma ética latino-americana do cuidado fundada na responsabilidade contínua, relacional e moral.

É a partir dessa imagem do cuidado que disciplina sem romper, que descrevo as relações familiares observadas no cotidiano das mulheres-mães amazônidas. A maternidade, nesses contextos, se constitui na relação direta entre mãe e filho, e se fortalece em redes densas de parentesco que envolvem familiares consanguíneos, parentes por afinidade e pessoas “de criação”. Essas redes organizam práticas de cuidado, circulação de responsabilidades, conflitos morais e disputas que interseccionam a cotidianidade. Nos relatos das interlocutoras, a família não é definida pelo casamento ou pelo núcleo doméstico restrito, senão por um campo amplo de relações em permanente negociação. Desta forma, a maternidade se inscreve, em um tecido de obrigações, afetos e conflitos que ultrapassa as limitações que a noção de filiação biológica pode trazer para a experiência.

Na perspectiva masculina, a paternidade tende a ser associada à constituição de uma família “oficial”, definida pelo casamento e pelo reconhecimento formal dos filhos. Filhos oriundos de outros relacionamentos são, com frequência, invisibilizados (Lima, 2022). Já as mulheres narram a família como uma rede extensa, que inclui filhos de diferentes uniões e parentes que compartilham a criação, exigindo delas uma gestão contínua do cuidado, dos afetos e das tensões morais. Esse contraste aparece, por exemplo, no caso do filho da companheira de Marcos. Quando Juliana comentou que Marcos havia se casado, perguntei se ela iria “virar avó” (isso antes do casal ter um bebê em comum) e ela respondeu: “Eu já sou avó. Marcos se juntou com uma mulher que tem filho, e o garotinho o chama de pai e me chama de vó”. Juliana não transmitiu em aquele momento uma distinção entre vínculos consanguíneos ou afetivos, a criança: ele é filho.

Igual acontecia quando ela se referia às filhas de Caroline; não existia diferenciação no tipo de vínculo, apenas o reconhecimento da filiação. Os estudos de família na Amazônia apresentam um certo desafio na pesquisa de campo pois quando se pergunta por número de filhos ou irmãos, não se identifica consanguinidade senão afinidades e alianças.

Essa dilatação da experiência materna, exige das mulheres uma gestão familiar pragmática, que envolve administração de cuidados, mediação de conflitos, sustentação de vínculos e avaliações morais contínuas sobre comportamentos, projetos de vida, escolhas conjugais e responsabilidades. Como dito há pouco, a maternidade se organiza como um trabalho moral e emocional persistente, frequentemente invisibilizado. As mulheres aprendem, ao longo da vida, a “dar conta” da família, naturalizando desigualdades, disputas e hierarquias internas.

A relação entre mãe e filha, quando ambas são adultas, muitas vezes escancara esta reconfiguração. Autoridade e saberes entram em conflitos e precisam ser negociados. Um exemplo bastante revelador deste conflito se dá quando a filha “vira mãe”. A presença da mulher-avó na experiência da maternidade da mulher-filha às vezes gera alguns questionamentos, pois na expectativa individualista das gerações contemporâneas de mulheres-mães, o conhecimento é acessado por meios diferentes (médicos, redes sociais, amizades) aos tradicionais (transmissão de saberes de mulher a mulher), assim surgem as perguntas morais e práticas: qual é o papel de uma mãe mais velha diante de uma filha que agora também é mãe? Que tipo de conhecimento é legítimo transmitir? Como envelhecimento, experiência e limites corporais reorganizam essa relação? Estas perguntas surgem nessas interações mãe-filha, o vínculo da maternidade não se dá como transmissão de afeto, senão que se constitui como um espaço de disputa simbólica e hierarquização moral.

O caso de Liberdade explicita essas dinâmicas. Ela descreve uma relação marcada pela crítica constante de sua mãe, que historicamente conferiu maior legitimidade à fala do filho caçula. Ela explica que existe um conflito desde a perspectiva da mãe de Liberdade, que questiona as escolhas conjugais e reprodutivas da filha, ela casou com um “preto” e teve uma filha com ele. Liberdade associa essa rejeição ao racismo explícito da mãe em relação ao pai de sua filha. Ao mesmo tempo, Alegria comenta que “a vovó” a adora, pois, a criança “nasceu branca”. Atualmente, é Liberdade quem assume grande parte dos cuidados cotidianos da mãe, levando comida, acompanhando consultas e organizando questões práticas de saúde. Esses gestos, no entanto, são frequentemente

desqualificados ou interrompidos, reclama Liberdade, como quando a mãe desliga o telefone por orientação do filho caçula. Ela está em disputa com o irmão pela prática de cuidados dele para com a mãe, pela interferência com a relação com mãe, e, pela herança da casa. Liberdade afirma que o irmão controla o cuidado da mãe, como estratégia para garantir permanência no imóvel.

O sofrimento de Liberdade aparece em suas falas de forma contida, muitas vezes mascarado por expressões como “não me importo”. O cuidado filial é, ao mesmo tempo, oferecido e recusado, reivindicado e deslegitimado. Esse cuidado recusado produz efeitos corporais e emocionais (cansaço, tristeza, frustração) que raramente encontram reconhecimento moral, revelando as violências sutis que atravessam as relações intrafamiliares quando gênero, raça e herança se cruzam. Também relembro aqui, que existe um conflito mãe-filha desde a perspectiva de Alegria, na relação Liberdade-Alegria, pois a mãe deslegitima a orientação sexual e performance de gênero da filha.

A maternidade ampliada manifesta-se também na relação entre Juliana e Mirela, que a chama de “segunda mãe”. Mirela participa da gestão do negócio familiar, mas não assume o trabalho doméstico cotidiano, revelando hierarquias geracionais no cuidado. Juliana orienta Mirela sobre conjugalidade e maternidade, afirmando que, pela idade, ela “já deveria ter um filho”. Ao comentar o relacionamento de Mirela com um homem casado e financeiramente estável, Juliana sugere que ela engravide dele “antes de qualquer outro liso do bairro”, argumentando que, ao menos, a criança teria suporte econômico. A categoria “homem liso” aparece como marcador moral e material da precariedade masculina, referindo-se àqueles que não oferecem estabilidade financeira nem responsabilidade familiar.

A lógica da Juliana mostra como a maternidade surge, em alguns casos, como estratégia pragmática diante da instabilidade das relações conjugais, o filho simboliza um projeto de vida definido por um vínculo durável, cálculo moral e forma de proteção futura. Ao mesmo tempo, a própria experiência de Juliana opõe-se a essa orientação, já que ela criou os filhos em maternidade solo, assumindo quase integralmente a responsabilidade cotidiana. A recomendação que faz à “filha de criação” revela, assim, a ambivalência entre pragmatismo e reprodução de desigualdades de gênero.

Por fim, a experiência de Bárbara acrescenta outra camada a essa discussão. Seu desejo recorrente de morar com a filha e construir a própria casa expressa uma busca por

recomposição do cuidado em termos de proximidade e autonomia. Para Bárbara, “nada como a própria mãe para cuidar”, frase que condensa tanto o reconhecimento do saber materno quanto a persistência da expectativa de que o cuidado materno é insubstituível. O projeto da casa própria aparece como tentativa de reorganizar a vida familiar, reduzir dependências de familiares e parentes e produzir um espaço onde o cuidado possa ser exercido sem julgamentos externos e com dignidade.

5.3. Entre amigas e “piriguetes”: moralidades femininas no ordinário

Neste tópico, analiso relações de amizade entre mulheres-mães a partir de experiências produzidas em encontros ordinários em bares, casas, salões de beleza, vizinhança e outras sociabilidades informais. As amigas que as mulheres-mães evidenciaram aparecem com redes seletivas de apoio, atravessadas por relações de poder, moralizações, disputas por reconhecimento e produção de reputações. “Amiga”, “vizinha”, “quenga” e “piriguite” são categorias êmicas que organizam o mundo social, classificando comportamentos, corpos, modos de circular e moralidades. Ao situar essas categorias como ferramentas de leitura local, e não como estigmas universais, pretendo que a etnografia mostra como as moralidades são elaboradas no cotidiano, mediante conselhos, brincadeiras, advertências, fofocas e pequenas correções públicas. Como sugerem Veena Das (2017) e Claudia Fonseca (2000), a moralidade se desenha na vida comum, em cenas mínimas, donde o cuidado e o julgamento caminham juntos.

Como temos comentado até aqui a Juliana “Dona da rua”²⁹, aparece como uma figura-chave para entender como se produz uma autoridade feminina que não é formal nem institucional. Ela “se oferece para ajudar” e expressa sua virtude abertamente, indicando onde as pessoas devem morar no bairro e na cidade, para onde devem viajar, o que devem comprar para casa, resolve questões emergenciais como pagamentos de boletos atrasados, aciona contatos e circula serviços no bairro. Essa rede de reciprocidade (de “ter parceiros” e “oferecer serviços”) a consolida como alguém que ocupa uma posição pública, uma espécie de “dona da rua” ao melhor estilo Monica. Sua autoridade se sustenta menos em mando direto e mais em três capacidades articuladas: fazer circular

²⁹ A “Dona da Rua” é a Mônica, a personagem principal da Turma da Mônica, que com sua força e o Sansão, impõe ordem no bairro, no universo ficcional, mas também existe o projeto “Donas da Rua”, uma iniciativa da Mauricio de Sousa Produções (MSP) e ONU Mulheres que empodera meninas e mulheres, mostrando que toda mulher é uma dona da rua, com versões históricas e atuais como personagens reais homenageadas.

ajuda (resolver problemas concretos); fazer circular informação (saber “da vida” e das relações no bairro e na família); julgar e orientar (emitir avaliações, conselhos e críticas).

Aqui, a amizade é um campo de regulação moral. Juliana critica, aconselha, “puxa a orelha” e, ao mesmo tempo, oferece suporte e com ele vem junto uma leitura moral do qual é a “conduta/ação certa” que a pessoa deve ter. Um exemplo disso é quando ela diz que uma mulher que é mãe “jamais abandona seus filhos”, expressando abertamente a moralidade que orienta o modo como ela avalia outras mulheres e como se posiciona ao ajudar. Outra moralidade como “dona da rua” ela expressou quando olha pela janela do seu prédio e observa a casa da frente, onde moram algumas crianças e adultos, geralmente os homens colocavam a tv fora da casa para assistir o futebol, ela observa as crianças correndo no quintal e diz: “olha aí os pobres como tem um monte de filhos”. Essa forma de autoridade identificada na Juliana é possível seguindo as orientações da Mariza Peirano “a favor da etnografia” como método capaz de captar “regras” não escritas em códigos, senão nas práticas. E dialoga com Michel Foucault, quando pensamos o poder como algo que circula de forma produtivo que acontece no ordinário das relações, antes que um efeito apenas repressivo.

Além das orientações sobre corpo e relações, a autoridade de Juliana se estende a decisões práticas de vida, como “onde se deve morar”, “o que compensa comprar”, “em quem dá para confiar” “quantos filhos as pessoas devem ter”. Quando ela indica um salão, um ponto de compra, uma viagem ou um serviço, ela transfere credibilidade, isto é, colocando seu nome e sua reputação em circulação.

Um caso de circulação de informação sobre relacionamentos do bairro, observei quando a Juliana indicou para ir no salão de Mariana para cortar meu cabelo: “porque você está precisando ficar bonita que nem eu!”. Ela compartilhava conselhos de cuidado, indicando onde cortar o cabelo, modelar as sobrancelhas - e se quisesse colocar os cílios ‘fio a fio’ também -, quando morava perto dela, me dizia onde devia fazer mercado e quais moveis deveria comprar para casa. E no compartilhamento de informações também apresentava julgamentos das pessoas indicadas “O marido dela é ruim... mas ela é trabalhadeira, muito boa em tudo o que faz”, me falou sobre a Mariana, antecipando a história que eu escutaria no salão.

No salão, Mariana narra sua rotina de mulher-mãe empreendedora que “montou seu próprio negócio”: acordar cedo, fazer o café, trabalhar o dia todo e voltar para uma casa onde o marido “pouco faz”. “Ele não lava nem uma louça”, diz. Ela tem uma filha de 11 anos com este homem mais velho, a relação dos dois começou quando ele estava casado e tinha negócios no bairro. Aparentemente o homem é filho de uma família de comerciantes do bairro, quando os pais faleceram, ele e os irmãos não conseguiram administrar os negócios e perderam tudo. Quando Mariana começou o relacionamento com o marido, ele estaria casado e decidiu se separar para ficar com ela. Juliana destaca a desigualdade no cuidado dentro do casal quando me comenta que Mariana faz café em casa enquanto o marido toma o dele na lanchonete “sem levar nada para ela nem para casa”. Ao resumir “um fdp”, Juliana lança mão de um diagnóstico moral sobre assimetria de cuidado e provisão no relacionamento da amiga. Esta cena ajuda a visualizar como acontece a circulação de informações sobre a vida íntima no bairro: ela circula por observação, por confidências, por repetição e por comentários que fabricam reputação. Esse circuito é parte constitutiva do poder feminino local (Fonseca, 2000).

Foi nesse mesmo circuito de sociabilidade da Juliana que conheci a Lourdes e que ela me apresentou com a intenção de que fosse interlocutora direta desta pesquisa, pois ela teria uma experiência “de luta” relacionada à maternidade. Por várias razões não foi possível incluir diretamente sua experiência, uma das razões foi que não conseguimos alinhar agendas para eu visitá-la em sua casa, nos arredores de Manaus. Ela tinha uma dinâmica de vida atrelada ao cuidado de seu filho Charles com deficiência visual e geração de renda, oferecendo serviço de manicure e pedicure à domicílio. Nas oportunidades que tivemos para conversar, ela explicou que a deficiência do seu filho caçula era decorrente de sífilis congênita. Lourdes tem outros três filhos: uma filha que, segundo ela, “tem a saúde mental comprometida, ela tem esquizofrenia”, e um filho homem casado com uma mulher do interior, com quem tem quatro filhos. A família toda, morava num apartamento de dois quartos, dado a Lourdes pelo governo, como benefício social (entre outros que recebe) pela condição do Charles.

Trazer Lourdes para esta reflexão é importante porque ela encarna outra face das redes femininas: a circulação do cuidado em contextos de vulnerabilidade corporal, pobreza e Estado. Sua presença apresentou para esta pesquisa que as amizades e vizinhanças são mais do que espaços de lazer ou regulação moral, são também suporte prático diante da precariedade, quando a maternidade é vivida como sobrecarga contínua

e como responsabilidade pública e privada. A presença de Lourdes no círculo de Juliana evidencia que a autoridade feminina também se constrói sobre a capacidade de acolher, encaminhar e reconhecer dores e necessidades materiais.

5.3.1. “Galinha” e “gostosa”, regulação moral entre mulheres.

Uma das situações mais elucidativas da regulação, autoridade e transmissão de saberes entre mulheres ocorreu na casa de Juliana. Num sábado, ela me convidou para um almoço e avisou que Lourdes estaria fazendo pedicure, Lorena estaria faxinando a casa e Flor viria “atualizar os papos”. A casa de Juliana funcionou, naquele dia, como um espaço denso de sociabilidade feminina onde se articulavam, simultaneamente, cuidado material (comida, limpeza, corpo) e cuidado moral (conselho, correção, reputação, leitura das relações).

No meio desse encontro, a conversa sobre relações sexo-afetivas trouxe à tona as vulnerabilidades de Lorena, que comentou que o homem com quem estava ficando prometia afeto, mas oferecia “só sexo”; por isso, sentia-se insatisfeita e dizia aceitar “o primeiro que aparecesse” para lhe brindar carinho. Juliana interveio dizendo que isso “não está certo, isso não é assim!” (a Juliana geralmente quando alguém compartilhava com ela a forma que estava fazendo as coisas, ela respondia primeiro negando o que a pessoa estava fazendo e depois dava seu conselho do “jeito certo” que a pessoa precisava fazer). Ela argumentou que Lorena precisava se valorizar. Lorena replicou: “eu já fui a galinha do bairro”, se referindo que no passado, antes de ter suas filhas, ela tinha relacionamentos sexuais com diversos homens do bairro. Juliana interrompeu e devolveu outra gramática moral e corporal: “não! essa não é a atitude [...] você foi A gostosa (do bairro)! A gente tem que saber que está gostosa. Você que escolhe com quem quer ficar!”. Ali, observei Juliana exercendo uma forma de autoridade moral feminina sobre a autopercepção da outra, sublinhando a reputação sexual.

Essa intervenção revela dimensões centrais dessa autoridade: Juliana ressignifica a reputação sexual de Lorena (“galinha” → “gostosa”), ensina uma postura moral de autoestima corporal (“saber que está gostosa”), transmite um saber de autocuidado e articula autonomia sexual com condições materiais de escolha “você é que escolhe”. No entanto, essa autoridade não é homogênea nem incontestável. No caminho até o ponto de ônibus, Lorena refutou comigo a posição de Juliana: “ela, porque tem dinheiro... ela pode escolher. Mas eu? Não dá para escolher. Os homens a escolhem porque ela tem como

bancar eles”. A fala de Lorena reinscreve a dimensão econômica na sexualidade, sugerindo uma hierarquia prática entre quem pode escolher e quem precisa aceitar, isto é, uma economia moral do sexo atravessada pela assimetria econômica que gera vulnerabilidade e desvantagens sociais.

Naquele mesmo encontro, Juliana compartilhou reflexões explícitas sobre prazer e sexualidade feminina. Ela afirmou que “a mulher quando é nova não se conhece... não sabe o que gosta”, e que é preciso aprender a conhecer o próprio corpo. Disse: “eu, por exemplo, não gosto de sexo, eu gosto de fazer amor”, afirmação que reforçava seguido. Falou também sobre a necessidade de “fazer jogo”, de saber dosar desejo e distância: “se ele gosta de foder, eu quero, eu aceito... que depois ele vá se prendendo”. Reafirmou: “você tem que saber que está gostosa”. E acrescentou que, embora tenha “dois ou três boys”, é seletiva: “eu brinco com o pessoal da putaria, mas não fico com eles”. Essas falas compõem uma pedagogia feminina do corpo e do desejo, na qual prazer, seletividade, autocontrole e cálculo afetivo aparecem entrelaçados. Juliana não prega abstinência nem submissão; ela ensina uma forma de autonomia sexual, que combina prazer, prudência e reputação, uma ética do corpo pragmática que parece ter noções feministas, fundamentada na própria experiência de vida.

Numa outra oportunidade, num desses almoços em casa da Juliana, o Fábio quis ir visitar ela. Quando ele chegou, todas supusemos que a reunião precisaria terminar para que Juliana pudesse ficar a sós com ele. Contudo, Juliana subverteu essa expectativa: “não, ele só vem me ver, fiquem tranquilas... além do mais eu estou bebendo [...] e se o homem não me comeu sóbria, não me come bêbada!”. Com isso, ela determinou que a prioridade era estar com as amigas e que ela estava no controle sobre seu próprio corpo e tempo. Após a saída de Fábio, Juliana comentou que, se ele realmente estivesse com saudade, poderia voltar outro dia; naquele momento, ela estava com as amigas e “satisfeita” porque havia se encontrado com Amor no dia anterior. Para esta mulher-mãe, a amizade é um espaço de pertencimento e não é residual em relação à sexualidade ou à conjugalidade.

Ninguém “manda” formalmente, mas todas regulam por meio de conselhos, fofocas, brincadeiras, julgamentos, correções públicas e ofertas de ajuda. Isto é um poder produtivo (não sempre repressivo), que capilariza no cotidiano, que circula nos bares, casas, salões, ruas e vizinhanças, produzindo e negociando normas sobre corpo, desejo,

honra e virtude feminina e maternidades. Esse governo é ambivalente, em certos momentos pode proteger, orientar e produzir estratégias de sobrevivência, prazer e autocuidado; em outros, pode constranger, humilhar, violentar e excluir. Ele opera nos detalhes, nas risadas, nos silêncios, nos “puxões de orelha”, e, como mostra o caso de Mariana, pode se materializar em práticas de violências disciplinantes e corretivas.

Para evidenciar a essa ambivalência do governo e regulação feminina, o caso que Mariana compartilhou, expõe como este pode chegar a ser repressivo e violento. Mariana relatou que descobriu as traições do marido, clonou o whatsapp e passou a vigiar mensagens do celular do homem, e, quando recopilou as informações oportunas, escondeu-se no carro do marido, para seguir até onde ele procurou a amante e levou até o trabalho. Lá, no trabalho da moça, desceu do carro e agrediu a jovem até “deixá-la roxa” por uma semana. Posteriormente, divulgou as traições aos familiares do marido, expondo o publicamente.

No relato da Mariana, a violência aparece como estratégia de reafirmação de seu lugar de esposa e como resposta a uma ordem moral em que a lealdade conjugal foi rompida. O gesto de bater na amante e tornar públicas as traições foi um ato de reivindicação de respeito diante da família e da comunidade. Etnograficamente, é significativo que o alvo principal da agressão tenha sido a amante e não o marido, revelando uma lógica moral em que a “outra mulher” concentra a responsabilidade pelo rompimento do acordo conjugal, enquanto a masculinidade “infel” preserva maior margem de tolerância. Ela “deu um gelo nele” e parou de preparar as refeições por um tempo, mas antes que nada, resgatou o marido do “controle” de outra mulher. Aqui, a violência faz parte de uma economia moral de gênero relacionalmente estruturada, na qual honra, posse e reputação são disputadas. Mariana justifica sua permanência no casamento afirmando: “esse é o meu papel, cuidar dele. Quando ele estava arrastado na rua, ninguém da família queria ele. Eu o recolhi da rua”. Nessa frase, a moralidade do cuidado é justificativa e honra. A memória de tê-lo acolhido quando ninguém mais o quis legítima, para ela, sua posição de esposa e a obrigação de continuar sustentando a vida a dois, mesmo diante das traições.

Com uma filha de dez anos e onze anos de relacionamento, Mariana inscreve sua maternidade e seu casamento em uma moralidade que mistura sacrifício, responsabilidade e certa noção de posse relacional. Ela se apresenta como aquela que “segura” o marido,

que garante seu cuidado e sua estabilidade, ainda que receba pouco em troca. A moralidade que se desenha aqui não é apenas a da fidelidade conjugal, mas a da obrigação feminina de permanecer, sustentar e “salvar”, um mandato de cuidado que recai desproporcionalmente sobre as mulheres-mães. Ao mesmo tempo, o deslocamento da culpa para “a outra mulher”, considerando que ela já foi amante do marido (ele estava casado quando se juntou a ela), evidencia a ambivalência da honra feminina. A partir deste caso, podemos afirmar que o governo difuso da sexualidade feminina entre mulheres é além de pedagógico ou protetivo, também pode ser atravessado por violências morais e físicas, disputas por reputação e hierarquias de gênero internalizadas. A regulação feminina se dá num campo de disputas em que mulheres negociam, reproduzem e também transformam moralidades locais, ainda que, muitas vezes, sob condições desiguais de poder, dinheiro e reconhecimento.

5.3.2. Amizades: inclusão, exclusão e gestão emocional

No circuito de encontros entre mulheres, nos bares, casas, salões, calçadas e vizinhança, a amizade é um campo de reconhecimento, de julgamento e de partilha de moralidades sobre o que significa ser mulher, ser mãe e ser esposa na Amazônia urbana. Percebo que as amizades constituem uma infraestrutura de existência pública feminina, uma condição para estar na rua, compartilhar prazer e confidências, e ocupar espaços sem submeter inteiramente o corpo e a fala às regras conjugais. A amizade opera como proteção relacional, mas também como filtro moral: quem pode circular, como pode circular e com quem pode circular são questões continuamente avaliadas. Nesse sentido, as cenas de bar aproximam-se de debates sobre gênero e integridade em contextos populares urbanos, onde o controle moral da sexualidade feminina se faz por presença, comentário e reputação.

A Liberdade me diz: “vamos só mulheres no bar. Porque quando vamos com homem, não podemos paquerar com outros... Não podemos dançar com outros” explicando que a presença masculina condicionaria a autonomia delas na dança, flerte e conversa com outros homens, pois seriam censuradas ou lidas como ameaça à honra masculina e à possível conjugalidade. O bar para Liberdade e as amigas (Eva e outras), Barbara e Sara é um espaço de sociabilidade feminina que é utilizado com autonomia, mas que pode ser facilmente desestabilizado quando há um homem acompanhando a dinâmica. Quer dizer, a autonomia se reconfigura ante um regime de vigilância e de

permissão masculina, que estreita o campo de ação das mulheres. Dançar, paquerar ou falar alto passam a ser compreendidos à luz da honra masculina e da lealdade conjugal. Esse ponto ajuda a visualizar por que as amizades, nesses circuitos femininos, são companhia e infraestrutura de existência pública, uma forma de estar na rua, rir, beber, conversar e observar o mundo sem precisar submeter o corpo e a fala às regras conjugais.

Porém, a vigilância moral não se limita aos espaços de lazer; ela atravessa a vizinhança e o cotidiano doméstico, mediante comentários e suspeitas sobre corpo, dinheiro e modos de circular. Liberdade observava a circulação de uma vizinha, que “nunca tem o que comer e sempre vem me pedir se sobrou alguma coisa aqui em casa”, “as vezes manda a menina a pedir”. Ela criticava que essa mulher-mãe tinha uma filha adolescente e além de maltratar a jovem, também não tinha provisões de alimento em casa. Dizia:

“eu não sei como ela paga o aluguel, porque nunca vejo que sai para trabalhar, sempre sai arrumada à noite e entra em carros diferentes, daí deixa a menina sozinha e sem comida [...] as vezes a menina vem aqui e me pede: ‘tia, a senhora tem um ovo ali para eu cozinhar’ [...] e olha que essa menina anda sozinha, com uns shorts pequeninhos que parece uma calcinha, sozinha por aí, e já tem corpo de mulher”. Liberdade, agosto de 2021.

A suspeita de que a vizinha se relacionava com diversos homens de duvidosa moral, assim como que usava “disso” (consumo de drogas), o questionamento se essa mulher-mãe iria contribuir nos almoços comunitários feitos na cada de Liberdade, como fazia para sustentar a casa, e como se justifica “rachar cerveja”³⁰ quando falta comida, sobretudo quando há uma filha envolvida, se manifesta como julgamento e vigilância moral, da vizinhança. Nessas conversas, a presença de tatuagens no corpo da vizinha e o uso de shorts ‘curtíssimos’ pela filha, tornavam-se signos de “falta de noção” e de risco moral, acionando leituras sobre imagem pública e vulnerabilidade. Considero estes julgamentos da Liberdade não como verdade, mas como evidências de como as noções de decoro e dignidade materna são produzidas no cotidiano. A presença de uma filha intensifica a vigilância à experiência materna, o corpo da menina é uma extensão do decoro materno, e a maternidade passa a operar como critério de avaliação moral. Roupas, gasto, companhia e “o que se diz” sobre alguém desenham fronteiras sociais e definem quem é visto como cuidadosa, perigosa ou desregrada.

³⁰ Dividir a conta do consumo de cerveja

As amizades entre mulheres-mães aparecem, assim, como espaços ambíguos. Nelas circulam cuidado, acolhimento e transmissão de saberes sobre corpo, prazer, dinheiro e segurança, mas também exclusões, julgamentos e disputas simbólicas. Diferentemente dos vínculos familiares, são relações escolhidas, instáveis e permanentemente avaliadas. As categorias como “amiga”, “vizinha”, “quenga” e “piriguete” funcionam como fronteiras móveis entre virtude feminina e desvio, liberdade e risco, desejo e perigo, autonomia e necessidade.

Assim a amizade aqui apresentada não se trata de “mulheres julgando mulheres”, senão de como em sociedades como a Amazônica (Latinoamérica) entendidas como desiguais e onde a vigilância masculina persistente, a regulação entre mulheres pode operar como proteção, pedagogia e estratégia de sobrevivência, ao mesmo tempo que reproduz hierarquias e produz violências morais. A amizade emerge, portanto, como um território politicamente relevante do cotidiano: ali se aprende a “ser mulher” e “ser mãe”, mas também a negociar prazer, administrar moralidades e conter riscos, sempre vivido de forma relacional e interseccionada por marcadores sociais como gênero, raça, classe, geração e sexualidade, que definem escolhas e possibilidades.

5.4. Independência econômica e sustento

Durante a permanência em campo, foi evidente que as hierarquias e autonomias que as mulheres-mães constroem estão entrelaçadas com suas relações de trabalho e meios de sustento. Neste tópico a análise foca em compreender como essas mulheres-mães expressam a economia moral do cuidado e afeto atrelado à provedoria feminina e autonomia relacional. Busco expressar aqui como as micropolíticas de sobrevivência, cuidado e criação de mundos, acontece. Durante a permanência em campo, fui percebendo como as hierarquias e autonomias que as mulheres-mães constroem estão intimamente entrelaçadas com suas relações de trabalho e meios de sustento.

A autonomia, tal como pensada por feministas decoloniais latino-americanas, não se reduz à independência individual nem à separação das redes comunitárias e relacionais. Diferentemente das noções liberais eurocentradas de um sujeito autônomo e desvinculado, a autonomia das mulheres-mães amazônicas é construída dentro de redes de interdependência, negociação e reciprocidade (Lugones, 2014; Paredes, 2010). A autonomia aqui é a capacidade prática de prover, decidir, circular, cuidar e negociar dentro de condições estruturais desiguais de gênero, raça, sexualidade, território e classe.

As agências das mulheres-mães coautoras da pesquisa se efetivam mediante rearranjos cotidianos (econômicos, afetivos e morais) que lhes permitem sustentar a vida, cuidar dos filhos e, ao mesmo tempo, contradizer normas de gênero. Como sugere Segato (2016), são formas de agência que nascem das margens, diferenciadas de modelos feministas hegemônicos e que produzem territórios próprios de existência.

As interlocutoras desta etnografia são mulheres-mães que podem ser consideradas “independentes” economicamente: trabalhadoras formais, administradoras de negócios familiares, aposentadas ou empreendedoras. Elas não acessam a programas de assistência social, mas são usuárias de serviços públicos de saúde e educação. São, simultaneamente, trabalhadoras e donas de casa, em jornadas que se sobrepõem e se entrecruzam. Para escrever esta parte da etnografia me embaso numa frase que a Juliana, Sara e Liberdade compartilhavam: “Eu não tenho marido, meu marido é o meu trabalho”. Elas defendem uma autonomia através de um “marido”, entendido não como um homem, mas como o trabalho/emprego que as sustenta. O “marido” aparece como energia econômica, fonte de segurança material que lhes permite não depender de uma pessoa homem, específico. Quando podem pagar suas contas, sustentar os filhos e manter a casa, a presença masculina torna-se opcional, restrita a companhia, desejo ou prazer, quando desejado.

Nesse sentido, a provedoria feminina adquire valor moral que está para além de uma prática de sustento ou sobrevivência, é um reposicionamento nas hierarquias locais. Ser provedora significa ocupar um lugar historicamente atribuído aos homens e, assim, reconfiguram relações de gênero no cotidiano. Essa transgressão silenciosa de pagar, sustentar e administrar, constitui uma forma de poder que raramente se nomeia como tal, mas que estrutura a vida social. Uma questão recorrente em campo foi o aparente conflito que mulheres-mães heteroafetivas enfrentavam de ter que manter um companheiro fixo em casa. Elas de forma pragmática consideram que a presença de um homem no cotidiano do lar, implica mais trabalho doméstico, mais cuidado e mais negociação, sem retorno econômico ou afetivo proporcional. Esta reflexão era levantada pela Melissa em cada encontro, ela dizia: “eu não quero homem que me esteja dando o que fazer, eu quero homem que bote comida na minha geladeira”. A Juliana disse, enquanto preparava uma feijoada: “os homens dão mais trabalho do que ajuda”.

Me parece que isto reflete uma economia afetiva específica donde elas esperam reciprocidade das relações conjugais, como atenção, cuidado e contribuição material. Quando isso não ocorre, a relação é percebida como injusta e desequilibrada, portanto

não há interesse em investir afeto e trabalho. A autonomia econômica, portanto, cataliza uma recusa a uma sobrecarga desigual de cuidado. Observo que estas economias revelam como essas mulheres-mães administram recursos escassos e produzem sociabilidades. As trajetórias laborais revelam que o trabalho é eixo central da autonomia feminina, ainda que atravessado por precariedade e gênero.

A experiência de Liberdade mostra uma autonomia construída na interseção entre trabalho, circulação e economia relacional. Desde jovem ela trabalhou e organizou sua moradia em função do emprego. A manutenção de suas práticas de lazer se dá através do “código” de circulação econômica que articula a filha, amigos, vizinhos e parentes: às vezes alguém paga sua entrada no bar, em outros momentos Alegria contribui, noutras ela mesma paga ou toma dinheiro emprestado do vizinho. Essa economia é baseada em reciprocidades, alianças e obrigações que se ativam conforme a necessidade e a ocasião.

Bárbara articula o próprio emprego e estratégias de sustento em um arranjo híbrido entre renda formal e apoios informais. Ela se emprega por meio de Processos Seletivos de contratação profissional que são disponibilizados como oferta laboral no município, o que lhe confere uma inserção institucional, porém instável e incerta. Paralelamente, mobiliza relações sexo-afetivas com homens que eventualmente contribuem financeiramente para sua vida cotidiana. Os pais de suas filhas não pagam pensão regular; oferecem contribuições pontuais quando as meninas solicitam. A construção de sua casa também revela essa economia composta: ela articulou contatos na prefeitura e recebeu aportes financeiros desses homens com os que se relaciona.

Sara encarna a dupla jornada como regra, não exceção. Como gestora escolar, ocupa um posto formal reconhecido pelo Estado; simultaneamente, administra seu próprio bar à beira do Rio Negro, empreendimento que funciona como complemento econômico e como centro de sociabilidade local. Aos domingos, quando organiza som ao vivo com forró, pisadinha, beiradão ou brega, seu trabalho extrapola o registro estritamente financeiro: ela produz encontros, regula prazeres, organiza a circulação de corpos e ritmos, e cria um espaço de convivência onde homens e mulheres dançam, bebem e acompanham o pôr do sol.

Miriam vive da pensão de viuvez (Pensão por Morte, INSS) e administra seu pequeno bar na sacada de sua casa, espaço que é simultaneamente negócio, lugar de convivência e dispositivo de cuidado. O bar funciona como forma de “se ocupar”,

atravessar os lutos (primeiro o do pai de seus filhos e mais recentemente o da perda da sua filha) e manter vínculos com amigos e vizinhos que ali compram cerveja e compartilham tempo. Seu trabalho mistura economia, afeto e terapia coletiva: vender, escutar, receber e cuidar são dimensões inseparáveis de sua atividade.

Juliana articula provedoria, administração e cuidado em uma posição reconhecida de autoridade econômica e moral. Gerencia funcionários e o negócio, mobiliza a ajuda econômica para os “boys”, garante alimentação, vestimenta e educação dos filhos, e converte sua formação em nutrição em prestígio prático por meio de sua habilidade culinária na lanchonete. Quando ficou grávida do Lucas, seu filho caçula, a maternidade foi ponto de inflexão em sua trajetória laboral como nutricionista e funcionária; ao engravidar, pediu demissão do emprego formal diante dos constrangimentos estruturais: falta de creche e pressão social sobre o cuidado materno. Em vez de se retirar do trabalho, reconfigurou a função, assumindo a gestão da lanchonete da irmã, criando um arranjo mais flexível entre renda e cuidado.

Melissa transitou de anos de dependência econômica do ex-marido para o artesanato como forma de sustento e terapia, enquanto assume o trabalho de cuidado do pai. Ela cuida de um idoso de quase oitenta anos, administra a casa e apoia financeiramente a filha e as netas (quando possível). Ela representa aqui a mulher-mãe que testemunha como este trabalho é invisibilizado na sociedade, como evidenciado quando reagiu à pergunta da sobrinha: “tu achas que cuidar de um velho e da casa toda não é trabalho?”. Sua experiência explicita a disputa sobre o que conta como trabalho legítimo e revela a centralidade do cuidado na economia doméstica amazônica.

Estas experiências declaram que a autonomia econômica das mulheres-mães amazônicas se constrói na articulação entre trabalho remunerado, economias morais, cuidado e sociabilidade. O preparo e a partilha de comida (em Juliana, Miriam e Sara), a gestão de redes (em Liberdade e Bárbara), e o trabalho re-produtivo (em Melissa) são formas de agência que produzem vínculos, virtudes e poder no cotidiano. Elas são mulheres-mães que travam batalhas cotidianas pela dignidade, pela sobrevivência e pela autonomia relativa. Suas agências se manifestam no trabalho persistente, na gestão criativa de recursos, na construção de redes de apoio e na recusa a relações que exploram mais do que retribuem.

VI. Análise das moralidades a modo de conclusões

Ao longo desta pesquisa etnográfica, busquei compreender as moralidades que atravessam as experiências de maternidade e sexualidade das mulheres-mães amazônidas, reconhecendo que elas se apresentam como sistemas localizados de orientações e percepções de si e dos outros, que se atualizam no cotidiano. Foi possível ver as moralidades nas conversas diretas com elas, nas escutadas, nas escritas, nas decisões, silêncios, julgamentos e gestos ordinários, constituindo gramáticas práticas através das quais essas mulheres avaliam condutas, interpretam eventos e organizam relações. Reconhecê-las em seus próprios termos implicou (tentar) suspender leituras normativas próprias e já descritas em outros estudos de moralidades, e assumir o compromisso ético-político de descrever a produção moral a partir de categorias êmicas.

Quando escrevia imaginava os raciocínios morais envolvidos na análise das moralidades amazônidas desta pesquisa, mobilizados pelas interlocutoras, aqueles incorporados pela pesquisadora e aqueles antecipados nas leitoras. Considerando que ante a possibilidade de estar descrevendo sexualidades femininas, maternidades não normativas e práticas ambíguas devia evitar reproduzir enquadramentos morais escutados em conversas informais ou mesmo em estudos relacionados com a temática.

O esforço por apurar o olhar ao raciocínio moral local implicou enfrentar uma questão central da reflexão antropológica: como se produzem, em situações concretas, os critérios do que é considerado como bom e mau, adequado ou inadequado, tanto na subjetividade como pesquisadora quanto nas avaliações mobilizadas por minhas interlocutoras. Retomando a noção de roteiros culturais proposta por Anita Jacobson-Widding (1997), inspirada na distinção ricœuriana entre texto e fala (Ricoeur, 1979, apud. Jacobson-Widding, 1997), compreendo que certos enunciados públicos, narrativas e explicações generalizantes funcionam como “textos” culturais que condensam e estabilizam sentidos moralmente compartilhados, expressando aquilo que a autora denomina “estrutura dominante”.

Mas há também “estruturas silenciadas” (Ardener 1989, apud. Jacobson-Widding, 1997) que operam em paralelo com a estrutura dominante e se configuram através de diversos “gêneros” do discurso como diálogos, aconselhamentos -não institucionais, conversas, fofocas. Anitta explica como as estruturas silenciadas aparecem em eventos interacionais concretos. Foi num plano contextual que identifiquei certas fricções

etnográficas, aparentemente banais, como o desconforto provocado quando paguei a conta das cervejas no bar ou quando, seguindo um costume próprio, fechava a porta da frente da minha casa, gesto que pareceu problemático para Juliana e Liberdade. Essas tensões me levaram a interrogar os pressupostos morais que orientam minhas próprias ideias sobre respeito e sociabilidade, estes questionamentos se articulavam às categorias etnográficas de maternidade adequada e sexualidade legítima, aos conceitos morais construídos na formação acadêmica e expressos por um corpo-território constituído por experiências específicas. Para referenciar brevemente essas experiências específicas, cresci em Maturín (Venezuela) em uma casa cuja porta permanecia fechada, apesar de morarmos num bairro onde vizinhos costumavam permanecer nas calçadas ao entardecer, conversando ao ar livre até o cair da noite. Em minha família, a sociabilidade com a vizinhança acontecia no interior da casa. Nossa porta da rua estava fechada e quem for visitar batia na porta e entrava. Estas representam as normas explícitas para mim, que fui construindo uma moralidade individualista. De modo semelhante, pagar contas coletivas me parecia prática ordinária, associada à experiência universitária e urbana-ocidental em que grupos de colegas dividem despesas em restaurantes ou bares.

Aqueles gestos ajudaram a perceber como acontece a intersecção de práticas morais diversas que organizam reciprocidade, hospitalidade e reconhecimento, evidenciando que as moralidades são interpretadas à luz de expectativas relacionais contextualizadas. Interpretado desde uma moralidade individualista, aqueles gestos são expressão de autonomia, cuidado ou hospitalidade, porém para o regime moral local, foram interpretados como recusa, distanciamento e até antipatia. Esta observação me alertou para reduzir o risco de reinscrever, hierarquias interpretativas das moralidades locais, ainda que como sugere Didier Fassin (2018), não existe posição neutra na análise das moralidades. Toda análise moral é também uma tomada de posição, pois a antropologia das moralidades exige uma postura reflexiva que interroge simultaneamente as moralidades estudadas e as da própria pesquisadora.

6.1.Colonialidade classificatória e erotização do território

As maternidades e sexualidades amazônidas aqui descritas configuram um campo denso de produção de conhecimento sobre as formas contemporâneas de viver corpo, cuidado e pertencimento em territórios historicamente atravessados por processos coloniais. Anne McClintock (2010) demonstra como o imperialismo operou através da

produção de regimes classificatórios que organizaram corpos, espaços e relações segundo hierarquias morais e visuais. “Munby gastou a melhor parte de sua vida caminhando.... mapeando incansavelmente os novos “espécimes” (...) caminhar significa ócio e poder masculino de classe” (McClintock 2010: 131). Estas práticas imperiais de “ócio” classificam pessoas em “espécimes” observáveis, passíveis de mapeamento, registro e comparação, desta forma a autora indica que a colonialidade se expressa como economia do olhar e da classificação, articulando conhecimento, desejo e poder. A reflexão de McClintock ilumina a compreensão de que representações dos corpos femininos amazônicos são extensões de um território erotizado e disponível, confirmando a densa gramática classificatória que conectou natureza, sexualidade e racialização na produção do espaço colonial.

As cenas etnográficas envolvendo Bárbara, Miriam, Juliana e Liberdade tornam visíveis a vigência destas classificações no cotidiano urbano amazônico contemporâneo, onde os corpos e sexualidade feminina vivenciam uma avaliação moral a partir de noções de gênero, geração e raça. As categorias locais que nomeiam e diferenciam mulheres-mães: boa mãe, trabalhadora, piriguete, avulsa, podem ser lidos como dispositivos de visibilidade do corpo feminino e regulação de circulação em espaços domésticos e públicos. Gestos ordinários, como receber um homem anônimo (prestador de serviço, técnico, fornecedores) em casa vestindo short e sutiã, caminhar descalça até o mercadinho do bairro ou descer para jogar o lixo com uma toalha amarrada ao corpo, constituem cenas interacionais de espaços públicos e domésticos, dos corpos e pessoas.

Quando Liberdade demonstra vergonha ao descer de toalha para deixar o lixo, ela o faz rindo, comentando a situação como “vergonhosa”, no interior da interação comigo e não antecede o ato. O ato evidenciou que a vergonha, nesse caso, não é um mecanismo disciplinador que regula a circulação do corpo feminino no espaço público, mas um recurso relacional mobilizado no encontro etnográfico. O ato de descer de toalha é ordinário e cotidiano; o que se transforma é sua indexação momentânea diante de um olhar específico (de fora) para a moral. A expressão de vergonha da Liberdade pode ser interpretada como performance situacional de moralidade. O constrangimento aparece acompanhado de riso, cumplicidade e comentário irônico, sugerindo uma forma de reconhecer, que coexistimos com diversos códigos e julgamentos de visibilidade do corpo. E o julgamento moral num evento interacional entre a pesquisadora e interlocutora,

acontece pela interação em si e não pela ação ou comportamento. O corpo envolto em toalha, ao circular no bairro, não é inadequação, para este contexto; a problematização depende da situação, do público, e, vestido de “vergonha” se comunica na linguagem social de reconhecimento mútuo. A vergonha, manifesta a consciência prática de que diferentes critérios de avaliação coincidem, e não como submissão a uma norma rígida de pudor feminino, por exemplo.

Me parece que esta cena é um exemplo de como as moralidades amazônidas podem ser móveis e contextualizadas. Os dados etnográficos demonstraram que as emoções morais como vergonha, orgulho ou constrangimento não implicam vulnerabilidades ou submissão a normas sociais, são formas de navegar em contextos ordinários. Também a perspectiva de McClintock (2010) permite compreender essas cenas como ocorrências em zonas liminares de moralidade, nas quais categorias sociais e corporais se tornam instáveis e negociáveis. Ao analisar a multidão urbana, o espaço doméstico e a circulação entre mercado e família como domínios liminares, a autora mostra que tais contextos constituem pontos de fricção onde classificações de gênero, classe e sexualidade vacilam e se reorganizam. As sociabilidades femininas observadas em Manaus e em Santa Isabel do Rio Negro, definidas por vigilância difusa, fofoca, humor e aconselhamentos entre mulheres, podem ser lidas como arenas em que a visibilidade do corpo feminino é autônoma se for “avulso” e se for mãe, pois se for mulher sem filhos a relação gênero e sexualidade é outra (Borges, 2024).

Ao deslocar o foco das representações exotizantes que historicamente associam a Amazônia a uma feminilidade excessiva e disponível, a análise das moralidades evidencia que a sexualidade se realiza no cotidiano, onde cuidado, prazer, vergonha, autonomia e pertencimento se entrelaçam como dimensões inseparáveis da vida social. O campo etnográfico mostrou que imaginários que erotizam território e corpos, permanecem vigentes como pano de fundo de julgamentos contemporâneos, informando percepções sobre vestuário, comportamento e respeitabilidade feminina. Tais imaginários foram perceptíveis em interações ordinárias, como quando Juliana critica o short usado por uma mulher na calçada: “como que pode usar um negócio desse, na minha juventude nunca que usei um negócio que vá mostrando toda a bunda na rua”; ou quando o paulista se refere a Bárbara como “pimentinha”, mobilizando estereótipos sobre a sexualidade de mulheres brasileiras.

6.2. Sexualidade encarnada e maternidade como posição social durável

A sexualidade das mulheres-mães está além do encontro sexual ou da identidade sexual declarada, constitui a dimensão encarnada no corpo, atravessada por trabalho, maternidade, sociabilidade e gestão de vidas. A maternidade destas mulheres-mães, é uma experiência social prolongada que reorganiza a percepção da sexualidade própria e legitimada por outros, redefine expectativas de gênero relacionadas à circulação, vestuário e vínculos sexo-afetivos. E a categoria “mulher-mãe”, mobilizada como ferramenta analítica, permitiu acompanhar essas reconfigurações sem estabilizá-las como identidade essencial, evidenciando maternidades produzidas junto com trajetórias laborais, em redes comunitárias, e arranjos familiares plurais.

A sexualidade como prática com um outro (uma outra) não desaparece como a chegada maternidade. “Virar mãe” é um rito de passagem de ser mulher a “mulher-mãe”, onde sexualidade feminina e a maternidade se constituem num mesmo corpo e numa mesma pessoa. A sexualidade interseccionada pela experiência da maternidade, pode ser suspensão, negociada, narrada com humor ou mantida em silêncio, dependendo de arranjos conjugais, expectativas religiosas, condições materiais e relações intergeracionais. Isto evidencia a recomposição ordinária entre desejo, cuidado e virtudes femininas. Identificar “virar mãe” como um rito de passagem na experiência de “ser mulher” transcende o evento biológico para uma posição social durável, marcada por responsabilidades que atravessam gerações. Perdas gestacionais, perdas de filhos adultos, cuidado de netos, acompanhamento de filhos adultos e gestão de crises familiares compõem uma trajetória na qual a reprodução reorganiza redes e compromissos ao longo do tempo. A maternidade é neste campo, uma prática temporal extensa que combina cuidado material, intervenção moral e mediação relacional.

Com a problematização da expressão “maternidade solo” proponho que considerando o fato de que a ausência do pai e do Estado produz sobrecarga e insegurança nas mulheres-mães, isto não produz necessariamente isolamento. Em vez de uma mãe “sozinha”, o que apareceu em campo são maternidades sustentadas por redes densas de apoio, predominantemente femininas, por circulação de pessoas entre casas e por interdependências materiais e afetivas. Avós, tias, vizinhas e “filhos da vida” compõem infraestruturas relacionais que possibilitam a continuidade da vida doméstica e laboral. Quer dizer, a maternidade não se vive em carreira “solo”. Evidentemente isto não anula

desigualdades de gênero nas relações de cuidado das crianças. As mulheres-mães interlocutoras declaram, em sua totalidade (as seis principais), que criaram e sustentam o cuidado de seus filhos, sozinhas “sem pai -das crianças- nem mãe -delas- para ajudar”, fazendo a vida possível, por meio de arranjos e pactos cotidianos.

O cuidado emergiu como eixo analítico transversal, manifestando-se em atos reiterados que garantem a continuidade da vida e materializam compromissos morais: alimentar, vigiar, acompanhar, sustentar, orientar, escutar. Contudo, tais práticas se situam em uma zona ambígua de reconhecimento, pois geralmente não são legitimadas como trabalho. Episódios nos que o cuidado é interpelado como ausência de ocupação evidenciam a como operam os critérios de valor que privilegiam a produtividade mercantil e relegam a reprodução social à esfera do natural. A invisibilização do cuidado constitui, além da desigualdade de gênero, afirmação das hierarquias sociais que ordenam corpos e economias. Assim como na Inglaterra imperial analisada por McClintock (2010), no contexto amazônico a casa, o cuidado e a reprodução constituem campos de disputa moral e econômica, onde trabalho invisibilizado, circulação de crianças e configurações familiares diferenciadas desestabilizam o ideal nuclear moderno ou de mulheres feministas contemporâneas.

Nas experiências das mulheres-mães amazônicas a gestão da vida envolve deslocamentos (dentro da mesma cidade, do mesmo bairro, pais ou até transnacional), separações e reorganizações familiares que dependem da circulação das crianças para garantir os cuidados entre mulheres da rede. Tais arranjos garantem as condições para exercer o trabalho remunerado, muitas vezes implicando mobilidade territorial. Neste campo moral, elas tomam decisões sob condições limitadas, combinando responsabilidade, pragmatismo e negociação para elas conseguirem “criar seus filhos sozinhas” e ter uma vida sexual dinâmica.

6.3. Moralidades de gênero e pedagogias morais

As mulheres-mães são interpeladas por uma moralidade pública que define o que é ser uma “boa mãe” (presente, vigilante, abnegada, emocionalmente estável) mesmo quando enfrentam perdas, depressão, cansaço extremo ou conflitos geracionais que escapam ao seu controle. Tudo isto vivenciado num cenário de desigualdade territorial de direitos, no qual responsabilidades coletivas são frequentemente privatizadas e

feminilizadas. Nesse contexto é importante pontuar que a noção de justiça reprodutiva permite deslocar interpretações culturalizantes e situar a reprodução amazônida como questão material geo-política. A análise das moralidades da “boa mãe” evidenciou a persistência de um modelo normativo que exige cuidado ilimitado mesmo em contextos de precariedade afetiva, material e institucional.

Liberdade me disse enfaticamente: “Eu não entendo como tem mulher que deixa os filhos por arrumar homem”. Ela tinha um namorado e não o aceitava em casa quando estava bêbado, justamente porque tinha uma filha. Essa virtude de a mulher-mãe “de uma menina” não aceitar se relacionar com “qualquer homem” coloca a maternidade como prioridade, acima dos desejos afetivos e sexuais das mulheres e ao mesmo tempo expressa uma moralidade na qual as mulheres-mães, especialmente quando cuida de meninas, são convocadas a exercer vigilância relacional e a não se vincular a parceiros que possam representar risco ao ambiente doméstico. Desta forma a maternidade aparece como critério moral das escolhas afetivas e sexuais, produzindo a expectativa de que uma “boa mãe” não comprometa o cuidado da prole em detrimento de relacionamentos potencialmente violentos. Esta moralidade escancara o paradoxo de que ao mesmo tempo em que opera como estratégia de proteção das crianças, também confirma assimetrias de gênero, pois homens-pais raramente são interpelados a subordinar sua vida sexual às responsabilidades parentais com a mesma intensidade.

O campo desta pesquisa demonstrou a presença de filhos não implica retração da vida sexual das mulheres-mães. A maternidade reorganiza — mas não suprime — as dinâmicas sexo-afetivas, que passam a ser articuladas por meio das mesmas redes femininas que sustentam o cuidado cotidiano. Avós, irmãs, vizinhas e amigas não apenas possibilitam o trabalho e a circulação materna, mas também viabilizam encontros, tempos de lazer e relações íntimas, evidenciando que cuidado e sexualidade se entrelaçam na produção da vida social. A maternidade não condena a sexualidade; ela a reinscreve em arranjos coletivos e temporalidades negociadas. Como sugere Mary del Priore (2014), transformações na escolarização e na inserção laboral feminina ampliam margens de autonomia e permitem às mulheres questionar vínculos baseados exclusivamente na provisão masculina. No contexto amazônico, trajetórias marcadas por mobilidade laboral precoce e relativa autonomia econômica contribuem para constituição de moralidades sexuais não tradicionais, tornando visível que a mulher-mãe permanece sujeito desejante

e relacional, cuja sexualidade se intensifica e se reconfigura em diálogo com redes de cuidado, responsabilidades familiares e projetos de vida próprios.

As sociabilidades femininas revelaram-se simultaneamente espaços de apoio e dispositivos de regulação moral. Categorias classificatórias êmicas identificadas nas interações cotidianas, organizam fronteiras móveis entre dignidade, desejo e risco, produzindo pedagogias informais do corpo e da sexualidade. Estas sociabilidades catalizam solidariedades e, também, reproduzem desigualdades e julgamentos que incidem diferencialmente sobre mulheres-mães. Como sugere Carol Gilligan em sua teoria sobre a “ética do cuidado”, as mulheres são socializadas para valorizar as relações, o cuidado e a responsabilidade pelos outros. As mulheres que acompanhei demonstraram que o cuidado e os momentos com as amigas não se abandonam por um homem.

As moralidades da paquera e do desejo foram evidentes nas interações cotidianas entre as mulheres, através de avaliações diferenciadas sobre práticas semelhantes. Quando uma amiga beijou um motoqueiro, Liberdade retomou o episódio reiteradamente em tom de brincadeira e colocava a situação em grupos de amigas para interpretação coletiva. Em contraste, Juliana frequentemente criava condições para que amigas solteiras conhecessem homens e “ficassem”, muitas vezes colocando à disposição sua casa e sua cama. Demonstrava satisfação em facilitar encontros afetivos e sexuais. Reflexões como as de Melissa questionando sobre como o consentimento “uma mulher pode pegar no pau do homem?” indicam que a reciprocidade do gesto não seria aceitável sem autorização. Esta circulação de moralidades em práticas de paquera, desejo e consentimento visibilizam como elas são reguladas por percepções individuais de raciocínio moral.

Os códigos de disponibilidade afetiva e sexual também se expressavam em gestos cotidianos de aceitação e recusa. Liberdade rejeitou reiteradamente o ex-companheiro que tentou abraçá-la na casa da irmã, justificando não desejar vínculo com homem casado, evidenciando que o “não” constitui prática moral ativa e situada. Em outros momentos, a sexualidade era narrada entre mulheres com franqueza e humor, como quando Liberdade voltando da rua uma manhã me diz: “Estou cheia... cheia de esperma”. Essa expressão crua, direta, sem pudores, evidencia como a sexualidade e a prática sexual eram expressas entre mulheres de forma franca. Não havia necessidade de eufemismos, de romantização, de esconder o corpo e seus fluidos. Essa expressividade contrastava com situações em que o silêncio era mobilizado estrategicamente “melhor não falar”, “ssshhh”, indicava

que a visibilidade da sexualidade depende das relações envolvidas, dos riscos percebidos e dos circuitos de confiança disponíveis. As moralidades do dizer e do calar articulavam-se às moralidades da circulação urbana, nas quais planejamento de trajetos, regulação de horários e negociação de interações constituíam práticas ordinárias de autoproteção em espaços atravessados por vigilância de gênero e pela percepção ambivalente do Estado.

É justamente nesse horizonte de mobilidade regulada e visibilidade negociada que se inserem as experiências de circulação feminina no cotidiano urbano amazônico contemporâneo. As mulheres desenvolvem estratégias para ocupar os espaços públicos: planejam trajetos, regulam horários, escolhem roupas que equilibram conforto térmico, expressão pessoal e segurança. O vestuário, como shorts, vestidos leves ou maquiagem, não traduz disponibilidade sexual, só modos de estar no mundo e afirmar feminilidades próprias. Ainda assim, o olhar masculino e os códigos morais locais interpretam de forma errada, como convite ou provocação, o que demonstra que a circulação feminina no espaço público permanece sob vigilância.

Essa vigilância externa encontra ressonância e também reconfiguração no interior das próprias sociabilidades femininas, onde o desejo é simultaneamente reconhecido e comentado. Comentários como “acalma essa periquita”, dirigidos por Melissa a Liberdade, exemplificam como o desejo feminino é ao mesmo tempo que reconhecido, regulado no interior das sociabilidades femininas, mediante uma pedagogia informal que orienta modos legítimos de expressar interesse e prazer, combinando humor, aconselhamento e avaliação moral. As mulheres reivindicam autonomia para narrar e viver suas experiências sexuais enquanto, paralelamente, produzem apreciações sobre as escolhas de outras mulheres, compondo um campo moral atravessado por ambivalências em que apoio e regulação se entrelaçam.

A categoria nativa “mulher avulsa” sintetiza a noção de autonomia de mulheres-mães amazônidas que não significa a ausência de vínculos, senão a capacidade de gerir relações sem subordinação estrutural. A presença masculina é variável e negociável, e não fundamento organizador da vida. O trabalho, as redes femininas e as economias relacionais configuram bases de segurança que deslocam expectativas tradicionais de dependência conjugal e sustentam formas próprias de governança da vida cotidiana. A autonomia desta forma, constitui a autogovernança em negociação com o universo masculino que “faz as coisas” como vizinhos, técnicos, parceiros, paqueras. A autonomia

é declarada publicamente geralmente em tom de voz elevado, por vezes barulhentas ou “ser barraqueira”; ou de forma mais diplomática, manifestada em gestos de amabilidade, hospitalidade ou negociação sutil. A autonomia se materializa no humor, na gritaria estratégica, nos recados indiretos, na performance pública da intimidade e nas negociações cotidianas que permitem sustentar relações sem submissão. A enunciação “somos mulheres avulsas”, mobilizada diante de técnicos e agentes externos, opera como formulação pragmática que afirma posição e delimita fronteiras.

As formas de autonomia e pertencimento também se expressam nas moralidades espaciais que atravessam a cidade. Liberdade, me disse algo que se tornou significativo para pensar as hierarquias morais que atravessam a cidade: “Eu gosto do pitui, Violeta gosta de lugares chique”. O pitui, situado próximo ao igarapé e associado à vida popular, contrasta com a urbanidade atribuída a espaços considerados “chiques”, evidenciando que gostos, consumos e escolhas domésticas (como comprar um colchão em vez de uma cama-box ou utilizar uma vassoura distinta à que elas usam nas suas casas) tornam-se índices de pertencimento e avaliação moral. Valorizar o pitui constitui, assim, afirmação de identidade popular e recusa de vergonha das origens, ainda que trajetórias pessoais possam carregar memórias ambivalentes de pobreza e privação: “eu não como farinha, já comi muita farinha quando criança, agente era muito pobre” Liberdade, Nov 2022.

Os gostos, pertencimento e distinção como moralidades também são expostos nas formas como medos e preferências, narrados e compartilhados no cotidiano. Ao relatar que havia dormido na floresta e tomado banho no rio, surpreendi-me com a reação de Liberdade e de uma amiga manauara que expressaram medo de entrar na água do Rio Negro, evocando o perigo eminente pela presença de jacarés e outros animais. A surpresa inicial deu lugar à compreensão de que tais medos não contradizem a condição amazônica, mas revelam moralidades urbanas específicas que redefinem a relação com a natureza. Para mulheres socializadas em contextos urbanos, o rio pode ser simultaneamente símbolo regional e espaço percebido como risco, enquanto a cidade aparece como lugar de proteção e controle, ainda que produza outras vulnerabilidades. Os gostos, desgostos e temores expressos pelas interlocutoras evidenciam, portanto, formas situadas de habitar o território amazônico, nas quais proximidade simbólica e distância prática coexistem.

Reconhecer essas moralidades em suas especificidades amazônicas, implicou descrevê-las sem submetê-las a padrões morais externos. Ao mesmo tempo, foi necessária manter uma postura crítica que não romantizasse as moralidades nem ignorasse as violências que elas perpetuam. Compreendidas como campos de poder e criação social, as moralidades amazônidas evidenciam os modos pelos quais mulheres-mães articulam suas vidas, seus corpos, suas maternidades e suas sexualidades em contextos atravessados por múltiplas formas de opressão e possibilidades de resistência.

A partir da identificação das categorias acionadas no cotidiano para nomear relações, corpos, desejos, maternidades, trabalhos, virtudes, violências e autonomias, esta pesquisa demonstrou que sexualidades e maternidades amazônidas organizam dimensões entrelaçadas de produção da vida. A etnografia evidenciou a sexualidade como experiência encarnada e relacional e a maternidade como posição social durável, sustentada por redes ampliadas de cuidado, sociabilidades femininas e pedagogias morais que organizam avaliações sobre si e sobre outras. As categorias nativas como “mulher avulsa” revelaram autonomia feminina, expressas na habilidade de gerir relações, administrar recursos e negociar presenças masculinas sem subordinação estrutural. Os estudos de moralidades como ferramenta analítica permitiu identificar que as moralidades amazônidas formam um fio condutor para interpretar como mulheres-mães (re)produzem continuidade, pertencimento e sentido em contextos marcados por desigualdades territoriais e heranças classificatórias persistentes. Considero que evidenciar a centralidade da vida ordinária como espaço de elaboração moral e política, no qual mulheres-mães são agentes morais que comandam relações, distribuem responsabilidades, negociam valores e virtudes, enquanto constroem estratégias de sobrevivência e prazer, produzindo, em seus próprios termos, modos de existir que sustentam a vida amazônida contemporânea.

VII. Referências Bibliográficas

- ABU-LUGHOD, Lila. (1986). *Veiled sentiments: honor and poetry in a Bedouin society*. Berkeley: University of California Press.
- ANZALDÚA, Gloria. (1987). *Borderlands/La Frontera: The new mestiza*. Traducción Carmen Madrid: Capitán Swing.
- BELAUNDE, Luisa Elvira. (2018) ¿Foucault en la Amazonía? Sexualidades y alteridades indígenas. Videoconferência. YouTube, [17 de set. de 2018]. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=2cw1KAAU_oM&t=1095s. Acesso em: 24 de junho de 2022.
- BELAUNDE, Luisa Elvira. (2015). Resguardo e sexualidade(s): uma antropologia simétrica das sexualidades amazônicas em transformação. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 24, p. 538-564.
- BUSTAMANTE, Vania; MCCALLUM, Cecilia. (2014). Cuidado e construção social da pessoa: contribuições para uma teoria geral. *Physis: Revista de Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 3, p. 673–692.
- CABEL GARCÍA, Andrea. (2017). *La Selvatica de La casa verde: Mas alla de la violencia del estereotipo y del estigma*. Version reducida de uno de los capitulos da tesis doctoral da autora: *La desfamiliarización del Otro y del Uno para repensar la violencia y la indigeneidad amazónica peruana*. Universidad de Lima.
- DAS, Veena. (2020). *Vida e palavras: a violência e sua descida ao ordinário* [recurso eletrônico]. Tradução de Bruno Gambarotto. São Paulo: Editora Unifesp. ePub. ISBN 978-65-5632-016-8.
- DAS, Veena; POOLE, Deborah (Orgs.). (2008). *El estado y sus márgenes: etnografías comparadas*. Traducción de María Daels y Julia Piñeiro. *Cuadernos de Antropología Social*, Buenos Aires, n. 27, p. 19-52.
- DEL PRIORE, Mary. (2014). *Histórias e conversas de mulher*. Segunda edição. São Paulo : Planeta.
- FASSIN, Didier. (2018). Além do bem e do mal? Questionando o desconforto antropológico com a moral. In: RIFIOTIS, Theophilos; SEGATA, Jean (org.). *Políticas etnográficas no campo da moral* [recurso eletrônico]. Porto Alegre: UFRGS. Pp. 260.
- FEDERICI, Silvia. (2019). *Mulheres e caça às bruxas: da idade Média aos dias atuais*. Tradução Heci Regina Candiani. – 1ed. – São Paulo: Boitempo.

- FONSECA, Claudia. (2000). Família, fofoca e honra: etnografia de relações de gênero e violência em grupos populares. Porto Alegre: Editora da UFRGS.
- FOUCAULT, Michel. (2014). Microfísica do Poder. Primeira edição: 1978. Edição consultada: Editora Paz & Terra.
- FOUCAULT, Michel. (2020). História da sexualidade 1: a vontade de saber. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 10. ed. Rio de Janeiro; São Paulo: Paz e Terra.
- GIACOMINI, Sonia Maria. (2006). Mulatas profissionais: raça, gênero e ocupação. Revista Estudos Feministas, Florianópolis, v. 14, n. 1, p. 85–101, jan./abr. 2006.
- GOLDENBERG, Mirian. (2009). Coroas: corpo, envelhecimento, casamento e infidelidade. 2. ed. Rio de Janeiro: Record.
- GUIJARRO, Ester Massó. (2009). La sexualidad femenina, el holismo epistemológico y la complejidad: reflexiones para la vida contemporánea. In: Revista Estudos Feministas, Florianópolis, v. 17, n. 2, p. 344, maio-ago.
- HEILBORN, Maria Luiza. (2006). Entre as tramas da sexualidade brasileira. Revista Estudos Feministas, Florianópolis, p. 43–59.
- HOOKS, bell. (2019). Teoria feminista: da margem ao centro. Tradução Rainer Patriota. São Paulo: Perspectiva, 2019.
- HOWELL, Signe (Org.). (2005). The ethnography of Moralities. First published 1997 by Routledge. London. Edição consultada: published in the Taylor & Francis e-Library, 2005.
- HUMPHREY, Caroline. (2005). Exemplars and rules: aspects of the discourse of moralities in Mongolia. In: HOWELL, Signe (org.). The ethnography of moralities. London: Routledge, 1997. Edição consultada: Taylor & Francis e-Library, 2005.
- JACOBSON-WIDDING, Anita. (2005). “I lied, I farted, I stole...” Dignity and morality in African discourses on personhood. In: HOWELL, Signe (org.). The ethnography of moralities. London: Routledge, 1997. Edição consultada: Taylor & Francis e-Library.
- LASMAR, Cristiane. (2005). De volta ao lago de leite: gênero e transformação no Alto Rio Negro. São Paulo: Editora UNESP:ISA; Rio de Janeiro: NUTI.
- LIMA, Natã Souza. (2022). *Relações de sangue e afinidade: violência sexual, família e parentesco na Amazônia*. Tese apresentada no programa de pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas, Manaus.

- LÓPEZ CATANÑO, María Paulina. (2021). Placer y cuerpo femenino: discursos en el contexto de la educación sexual institucionalizada en Medellín. *Sexualidad, Salud y Sociedad – Revista Latinoamericana*, n. 37, e21214.
- LUGONES, María. (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, Bogotá, n. 9, p. 73–101, jul./dez.
- MATTAR, Laura Davis; DINIZ, Carmen Simone Grilo. (2012). Hierarquias reprodutivas: maternidade e desigualdades no acesso a direitos. *Interface – Comunicação, Saúde, Educação*, Botucatu, v. 16, n. 40, p. 107-119, jan./mar.
- MCCLINTOCK, Anne. (2010) *Couro Imperial: raça, gênero e sexualidade no embate colonial*. Tradução: Plínio Dentzien. Campinas, SP: Editora da Unicamp.
- MELHUUS, Marit. (2006). Americas: Latin America. In: Barnard, Alan (Ed.) e Spencer, Jonathan. *Encyclopedia of social and cultural anthropology*. Routledge: London and New York.
- MELHUUS, Marit. (2015). Machos, putas, santas: el poder del imaginario de género en América Latina. Buenos Aires: Antropofagia. 256 p.
- MOGROVEJO, Norma. (2020). O queer, as mulheres e as lésbicas na academia e no ativismo em Abya Yala. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). *Pensamento feminista hoje: sexualidades no sul global*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo. p. 33-57.
- MOTTA, Angélica. (2010) *Sexualidade e gênero na Amazônia do Peru*. Tese apresentada no Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro.
- MOTTA, Angélica. (2011). La "charapa ardiente" y la hipersexualización de las mujeres amazónicas en el Perú: perspectivas de mujeres locales. *Sexualidad, Salud y Sociedad - Revista Latinoamericana*, núm. 9, pp. 29-60. Centro Latino-Americano em Sexualidade e Direitos Humanos. Rio de Janeiro, Brasil.
- NEVES, Dulce Morgado. (2019). “Sexualidade: Saber e Individualidade”. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 27, n. 2, e54146.
- OLIVAR, José Miguel Nieto. (2019). Caçando os devoradores: agência, “meninas indígenas” e enquadramento neocolonial. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 62, n. 1, p. 7–34.
- ORTNER, Sherry. (1979) Está a mulher para o homem, assim como a natureza para a cultura? In: ROSALDO, Michelle; LAMPHIRE, Louise. *A mulher, a cultura e a sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

- OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. (2021). A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. Tradução: wanderson flor do nascimento. 1. Ed. Rio de Janeiro. Bazar do Tempo.
- PASARIN, Lorena. (2009). Estudio antropológico de redes sociales de madres adolescentes durante el embarazo. *Avá. Revista de Antropología, Misiones*, n. 14, jul. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=169013838011>. Acesso em: 20 dez. 2024.
- RODRIGUES NETO, Antônio. (2022). “Educação em sexualidade na Europa e as sexualidades interseccionais do Brasil”. *Revista Estudos Feministas, Florianópolis*, v. 30, n. 1, e74630.
- SALAZAR, Violeta. (2020). Etnografia feminista da maternidade: as experiencias de mulheres-mães de camadas médias-brasileiras e venezuelanas compartilhadas nas redes sociais. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Federal do Amazonas, Manaus, AM.
- SCHEPER-HUGHES, Nancy; LOCK, Margaret. (1987) *The mindful body: a prolegomenon to future work in medical anthropology*. *Medical Anthropology Quarterly*, v. 1, n. 1, p. 6–41,
- VANCE, Carlos. (1995). A antropologia redescobre a sexualidade. *Physis: Revista de Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, p. 7–31.
- VARGAS LLOSA, Mario. (2007) *Pantaleão e as visitadoras*. Tradução de Ari Roitman, Paulina Wacht. -1ª ed – Rio de Janeiro: Objetiva.
- WIGGERS, Raquel. (2000). *Família em conflito: violência, espaço doméstico e categorias de parentesco em grupos populares de Florianópolis*. Florianópolis: UFSC.
- WIGGERS, Raquel. (2006). *Sou daqui da Caieira da Barra do Sul : parentesco, família, casa e pertença em uma localidade do Sul do Brasil*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP
- WIGGERS, Raquel; LIMA, Natã Souza. (2014) *Abuso e exploração sexual: notas para um debate multidisciplinar*. Manaus: Editora Valer.
- WOLF, Naomi. (2021). *O mito da beleza: como as imagens de beleza são usadas contra as mulheres*. Tradução Waldéa Barcellos. Copyright 2002, 1991 - 16ª ed- Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos.