



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO OESTE DO PARÁ  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS DA SOCIEDADE  
PROGRAMA DE ANTROPOLOGIA E ARQUEOLOGIA**

**IGOR ERICK DA SILVA**

**AS EXPERIÊNCIAS DA DIVERSIDADE SEXUAL E DE  
GÊNERO NO CONTEXTO INTERIORANO AMAZÔNICO:  
AS FORMAS DE SOCIABILIDADE HOMOSSEXUAIS  
EM SANTARÉM E REGIÃO (PARÁ)**

**Santarém  
2018**

**IGOR ERICK DA SILVA**

**AS EXPERIÊNCIAS DA DIVERSIDADE SEXUAL E DE  
GÊNERO NO CONTEXTO INTERIORANO AMAZÔNICO:  
AS FORMAS DE SOCIABILIDADE HOMOSSEXUAIS  
EM SANTARÉM E REGIÃO (PARÁ)**

Trabalho apresentado como requisito de avaliação de conclusão de curso (TCC) para a obtenção do título de Bacharel em Antropologia, Universidade Federal do Oeste do Pará, Instituto de Ciências da Sociedade, Programa de Antropologia e Arqueologia, sob a orientação da Profa. Dra. Luciana Gonçalves de Carvalho.

**Santarém  
2018**

**IGOR ERICK DA SILVA**

**AS EXPERIÊNCIAS DA DIVERSIDADE SEXUAL E DE  
GÊNERO NO CONTEXTO INTERIORANO AMAZÔNICO:  
AS FORMAS DE SOCIABILIDADE HOMOSSEXUAIS  
EM SANTARÉM E REGIÃO (PARÁ)**

Trabalho apresentado como requisito de avaliação de conclusão de curso (TCC) para a obtenção do título de Bacharel em Antropologia, Universidade Federal do Oeste do Pará, Instituto de Ciências da Sociedade, Programa de Antropologia e Arqueologia, sob a orientação da Profa. Dra. Luciana Gonçalves de Carvalho.

Conceito: \_\_\_\_\_

Data da aprovação: \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_

\_\_\_\_\_  
Profa. Dra. Luciana Gonçalves de Carvalho (Ufopa) - Orientadora

\_\_\_\_\_  
Prof. Dr. Fabiano de Souza Gontijo (UFPA)

\_\_\_\_\_  
Profa. Ms. Raiana Ferrugem (Ufopa)

\_\_\_\_\_  
Profa. Dra. Luciana Barroso França (Ufopa) - Suplente

*Dedico esse trabalho a minha mãe, amigos e pessoas amadas, em especial ao meu  
companheiro.*

## AGRADECIMENTOS

Primeiramente, FORA TEMER! E leve a bancada evangélica junto.

Agradeço a todas as energias positivas deste mundo por me permitirem a chegar até aqui. Agradeço também, ao Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica – PIBIC/CNPq/UFPA, pela concessão de bolsa de pesquisa que possibilitou a realização deste trabalho.

Ao Programa de Antropologia e Arqueologia, nas pessoas do seu corpo docente, no qual tive a oportunidade de aprender e compreender a antropologia, como também, a mim.

Ao Programa de Extensão Patrimônio Cultural na Amazônia (Pepca), pela concessão de acesso a espaço de estudo em suas instalações, apoiando a realização deste TCC..

Ao professor e grande companheiro Dr. Fabiano Gontijo pela orientação, apoio, incentivo, dedicação, pela calma, serenidade e por diversos outros adjetivos carinhosos que não couberam nesse relato. Quero deixar toda a minha admiração e carinho por ser essa pessoa incrível.

À professora Luciana Gonçalves de Carvalho por ter dado apoio e sugestões nesse trabalho árduo.

À minha grande mãe, Heloisa Silva, pela força, paciência e amor que só ela sabe encontrar e dar ao filho chato (eu). Obrigado, meu amor, minha rainha e meu chão, obrigado por tudo. Te amo!

Aos amigos Candido e Paulinho Borari, por sempre me ajudarem na trajetória acadêmica.

Aos colegas de curso, pessoas com quem compartilhei bons momentos.

E por fim, mas não menos importante, a todos os interlocutores desta pesquisa que colaboraram para a sua finalização. Obrigado meus lindxs.

## RESUMO

Este trabalho pretende entender o universo simbólico, socialmente construído e culturalmente formulado, que vem servindo de referência para a construção da diversidade sexual e de gênero em contextos geralmente desconsiderados ou pouco abordados no campo dos estudos sobre sexualidade, como é o caso dos locais de sociabilidade. A pesquisa apresenta observações e descrições que nos possibilitam refletir sobre as experiências da diversidade sexual e de gênero no município de Santarém/PA, em contextos urbanos e interioranos amazônicos, a partir de três eixos de análise. O primeiro trata das formas das construções sociais das identidades, das práticas e do desejo em espaços de sociabilidade tais como igarapés, barracões de festas comunitárias, campos de futebol, matas, margens do Rio Tapajós, mesa de bilhar e estradas de chão batido. Busca-se reconhecer peculiaridades de práticas e experiências, nesses ambientes, em situações de “trânsito da permissividade”. O segundo eixo trata das categorias de “centro” e “periferia” a partir das perspectivas dos interlocutores, por um lado, e, por outro, da observação participante em uma casa (moradia) frequentada no período junino para dançar ao som de toadas de boi-bumbá, típicos de Parintins, como lugar de experiências, identidades e resistência. Por último, mas não menos importante, trata-se de apresentar um estado da arte dos estudos já produzidos sobre a sexualidade indígena, enquanto reflexão inicial para a elaboração do projeto de mestrado.

**Palavras-chave:** Sexualidade. Estudo de Gênero. Sociabilidade. Estudos étnicos. Amazônia.

## ABSTRACT

The aim of this text is to try to understand the symbolic, socially constructed and culturally formulated universe that has served as a reference for the construction of sexual and gender diversity in contexts that are generally disregarded or little approached in the field of sexuality studies, as is the case of places of sociability. We will present here three analyzes that results of a research that involved observations and descriptions that will allow us to reflect on the experiences of sexual and gender diversity in the city of Santarém, Pará, in the amazonian countryside context. The first deals with the forms of social constructions of identities, practices and desire in a selected range of spaces of sociability. These spaces include, in Santarém and surroundings, igarapés, communal party barracks, soccer fields, woods, banks of the Tapajós River, pool table and the beaten ground road as peculiarities of these practices and / or experiences, called here “transit of permissiveness”. The second deals with the categories of “center/downtown” and “periphery/suburbs” from the perspectives of the interlocutors, on the one hand, and, on the other hand, the participant observation in a house frequented in the June period to dance to the sound of *boi-bumbás*, typical rythm of Parintins, Amazonas, as a place of experiences, identities and resistance. And last but not least, it is a question of presenting a study of the art of researches already produced on sexual and gender diversity in contexts little or nothing studied in Brazil, bringing to the fore data on indigenous sexuality.

**Keywords:** Sexuality. Gender studies. Sociability. Ethnic studies. Amazon Basin.

**S Ú M A R I O**

<b>INTERESSE PELO TEMA</b>	<b>9</b>
<b>INTRODUÇÃO</b>	<b>13</b>
<b>PESQUISA ETNOGRÁFICA</b>	<b>16</b>
<b>1. “TRANSIÇÃO DA PERMISSIVIDADE”, COMO SE PENSAR EM UMA REALIDADE AMAZÔNICA DIANTE DAS EXPERIÊNCIAS DA DIVERSIDADE SEXUAL E GÊNERO EM CONTEXTO INTERIORANOS &amp; CIDADES</b>	<b>18</b>
<b>2. DESCREVENDO “CENTRO” E “PERIFERIA” A PARTIR DO BOI-BUMBÁ</b>	<b>30</b>
<b>3. O QUE DIZEM OS AUTORES E O QUE PENSAM OS INTERLOCUTORES.</b>	<b>43</b>
<b>4. UM PARÊNTESE: O INÍCIO DE UMA TEMÁTICA “ESQUECIDA”.</b>	<b>50</b>
<b>5. CONSIDERAÇÕES FINAIS.</b>	<b>59</b>
<b>6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b>	<b>61</b>

# **INTERESSE PELO TEMA**

O interesse nos estudos sobre sexualidade e gênero, na Universidade e fora dela, foi alimentado pela vontade de compreender dificuldades encontradas por mim no que diz respeito à minha orientação sexual. Peço desculpas por escrever na primeira pessoa neste momento, mas creio que seja essencial para entendermos como eu cheguei ao tema e à problemática que pretenderei abordar neste TCC.

Falar, pensar e ter experiências homossexuais na minha cidade, Santarém-Pará, em plena Amazônia, ainda me parecia perigoso na passagem da década de 1990 para 2000. Gerava em mim um sentimento que, na verdade, se transvertia em medo pela falta de conhecimento sobre a homossexualidade, e principalmente pela minha própria orientação sexual — como diziam no bairro “mais um viadinho”. Minha adolescência foi, então, marcada por esse sentimento e por essa última expressão. Quem era eu para me afirmar como tal? E quem poderia?

Vale lembrar que se tratava da época da efeverscência da “peste gay” — expressão que fora inscrita na capa do jornal O Globo na década de 1980 e retomada pelo Jornal Nacional, da Rede Globo de Comunicações, para se referir ao HIV/AIDS.

Nessa época, a expectativa de saber e compreender quem eu era caiu, ou melhor, se escondeu dentro de mim. Em 2001, uma nota no jornal O Globo, também reproduzida pela TV Record, apresentava uma proposta para “cura do mal”, sugerida por Romildo Ribeiro Soares, mais conhecido como Missionário R.R. Soares, pastor, fundador e líder da Igreja Internacional da Graça de Deus. O “convite” feito pelo pastor para as pessoas que estavam “sofrendo desse mal espiritual” ou “distúrbio” prometia que elas estariam sujeitas à cura e ao perdão pelo seu “pecado”. Vendo essa notícia na televisão, acabei entrando em conflito com a minha sexualidade, e tive como resultado minha inserção, entre idas e vindas, na igreja evangélica na cidade onde eu morava.

Essa fase evangélica da minha vida tinha como único objetivo buscar saber se a homossexualidade era um pecado e se, com isso, eu iria ou não para o inferno. As etapas dentro da igreja não estavam dando certo, pois as palavras proferidas pelos pastores eram que a minha alma já estava contaminada e tinha um destino marcado, o inferno.

Aos 15 anos de idade, resolvi sair da Igreja para nunca mais voltar. Nesse período, me interessei em prestar o vestibular e tentar buscar respostas nas áreas de conhecimento científico. No cursinho, conheci um professor de sociologia, e, foi a partir das aulas ministradas por ele que meu interesse pelas ditas “áreas humanas” começou a despertar. Não quero me prolongar, mas precisei iniciar por essa trajetória para podermos entender como cheguei no curso de bacharelado de antropologia da Universidade Federal do Oeste do Pará

(Ufopa) e pela maneira como eu enxergo a sexualidade e a identidade de gênero nos dias de hoje e outrora. Uma coisa é certa: não sofro distúrbio, não sou doente, não irei para o inferno e nem tampouco preciso de uma cura.

Com todas as idas e vindas entre a igreja e o livro, a crença e o conhecimento adveio a determinação e a vontade de mostrar, não para mim, mas para o mundo, que a diversidade sexual e de gênero são construções culturais e desejos que construímos e sentimos de variadas formas: simbólica, representativa, hierárquica, conflituosa, permissiva, identitária, performática entre outros. A complexidade desse tema, tornada ainda mais nítida a partir do curso de antropologia, só veio a instigar mais e mais o meu desejo de continuar a pesquisar sobre o assunto, e dele tirar o máximo proveito.

A partir do amadurecimento intelectual dentro da academia, entrei para o grupo de pesquisa SEXGEN – Sexualidade, Gênero e Corpo na Ufopa, sediado na Universidade Federal do Pará (UFPA) e coordenado pelo Prof. Dr Fabiano Gontijo. O grupo de pesquisa estava sendo implantado pela primeira vez na Ufopa, com objetivo de expandir pesquisas em contextos interioranos, rurais e etnicamente diferenciados para uma maior compreensão da diversidade sexual e de gênero no que diz respeito a grande parte do território da Amazônia brasileira.

A partir daí, o SEXGEN inicia-se na Ufopa sob a responsabilidade da Prof. Ms. Carla Ramos, convidada pelo prof. Dr. Fabiano Gontijo a dar continuidade às atividades do grupo na cidade de Santarém. O grupo de pesquisa também teve participação de grande parte dos alunos da Ufopa, principalmente do curso de antropologia, entre os quais estive desde o início. Foi a partir da iniciação no SEXGEN que adquiri preparo hermenêutico e empírico para compreender certas configurações apontadas nos questionários aplicados pela equipe de alunos e por mim. Algumas destas configurações, como por exemplo, a etnicidade, os espaços de sociabilidade, o pertencimento, a permissividade, a moralidade, a performatividade, as relações centro/periferia, cidade/interior, aldeia/cidade, enquanto tema de discussão antropológica, foram importantes para dar início ao projeto de PIBIC que estava por vir, como também, para este TCC.

A minha entrada no Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica – PIBIC foi uma grande oportunidade para o amadurecimento que eu estava buscando. O projeto de PIBIC coordenado pelo antropólogo e orientador Dr. Fabiano Gontijo tinha, e ainda tem, como título: AS EXPERIÊNCIAS DA DIVERSIDADE SEXUAL E DE GÊNERO EM CONTEXTOS INTERIORANOS, RURAIS E ETNICAMENTE DIFERENCIADOS NO PARÁ. Dentro desse projeto maior, eu fiquei responsável pelo levantamento/etapa quantitativa

que pudesse nos ajudar a produzir dados para uma maior compreensão qualitativa de todo um sistema de representação e configuração da diversidade sexual e de gênero na região de Santarém (Tapajós/Amazônia), como também, o meu entendimento sobre homossexualidade e identidade de gênero.

As experiências no projeto geraram, além deste TCC, resultados já publicados em forma de artigos em periódicos da área de antropologia, em companhia com o prof. Dr. Fabiano Gontijo. Tais artigos, bem como este trabalho, versaram sobre as experiências da diversidade sexual e de gênero no contexto interiorano amazônico e suas formas de sociabilidade homossexuais em Santarém, Pará e região.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Os resultados usados para o trabalho de conclusão de curso, são procedentes dos artigos e ensaios fotográficos publicados e apresentados em revistas periódicas, anais de congressos, banner, seminários, eventos internacionais entre outros. Tais trabalho e resultados, são frutos de um trabalho árduo e gratificante que durou três anos de pesquisa.

# INTRODUÇÃO

Pretende-se, aqui, entender o universo simbólico, socialmente construído e culturalmente formulado, que vem servindo de referência para a construção da diversidade sexual e de gênero em contextos que são geralmente desconsiderados ou pouco abordados no campo dos estudos sobre sexualidade, como é o caso dos locais de sociabilidade. Em especial, nota-se que os contextos interioranos, rurais e etnicamente diferenciados, relacionados aos povos e comunidades tradicionais, tais como indígenas, quilombolas e ribeirinhos no Pará — em particular, em Santarém e seu entorno — têm sido pouco abordados na produção acadêmica já consolidada sobre o assunto no Brasil (GONTIJO; ERICK, 2015; GONTIJO; ERICK, 2016; GONTIJO; ERICK, 2017).

As interações e relações entre os marcadores sociais da diferença (sexualidade, gênero, classe, regionalidade, etnicidade, dentre outros), dando maior ênfase na etnicidade ou na situação étnica, enquanto um importante marcador identitário regional produtor das experiências dos interlocutores indígenas, quilombolas e ribeirinhos em um contexto histórico em locais de sociabilidade (tais como igarapés, barracões das comunidades, estradas de chão batido, campos de futebol, cidades e relações urbano/interior, aldeias, etc) e a interseccionalidade (BRAH, 2006; HIRATA, 2014), enquanto proposta para as múltiplas identidades construídas nessas relações e entrecruzamentos, foram de suma importância para compreendermos os espaços de sociabilidade homossexuais em Santarém e região.<sup>2</sup>

O nascimento da problemática deste TCC pode ser contextualizado com as indagações feitas por três amigos oriundos das regiões Sul-Sudeste do Brasil sobre a existência de locais de encontros, conversas, namoros, festas dançantes e boates, entre outros, voltados exclusivamente para o público LGBT (lésbicas, gays, bissexuais, transexuais e transgêneros) em Santarém, Pará. De antemão, o ponto de partida foram através dos questionamentos sobre a sexualidade, especificamente a homossexualidade, na cidade. A primeira dúvida veio em forma de uma pergunta colocada por Marcelo<sup>3</sup>, sobre como seria a homossexualidade em Santarém. Em seguida, Jhonatan, em forma de uma breve conversa, perguntou sobre locais exclusivos ou voltados para o público LGBT na cidade. E, por fim, Siqueira questionou sobre o tamanho da cidade em relação às experiências e da diversidade sexual na cidade.

Tais questionamentos nos levaram a uma investigação sobre a existência ou não de

---

<sup>2</sup> Não acreditamos que, para os/as indígenas com os/as quais lidamos ao longo da pesquisa, o termo “homossexualidade” seja o mais adequado para caracterizar suas práticas ou construções identitárias. Por ora, usaremos essa expressão sem problematizá-la.

<sup>3</sup> Nomes fictícios.

tais espaços em Santarém. Marcelo é estudante universitário, tem 30 anos, mora no Rio de Janeiro, é branco (cor autoatribuída), oriundo de uma família de classe média da cidade onde reside, e é homossexual. Jhonatan é motorista de caminhão e trabalha para uma empresa de transporte rodoviário em São Paulo, mora em um bairro central da cidade, à noite trabalha como *drag queen* nas boates LGBT's da grande São Paulo, e é homossexual. E por último, Siqueira mora em Curitiba, trabalha como cabelereiro, e é homossexual.

A inserção no cenário amazônico nos levou a acrescentar a preocupação com as lacunas e ausências no que diz respeito à experiência da diversidade sexual e de gênero em contextos de pequenas e médias cidades amazônicas ou “cidades das florestas” onde as categorias e os espaços voltados para os homossexuais e afins das grandes cidades das regiões Sul e Sudeste parecem não ter o mesmo vigor diante da entrada em cena de categorias e locais em Santarém. Também encontramos em uma perspectiva amazônica alguns marcadores sociais da diferença em interação ou/em articulação com a interseccionalidade percebidas dentro da relação das sociabilidades homossexuais com a ruralidade, a interioridade, a cidade, a aldeia, a capital e a metrópole.

As percepções das diferenças entre cidade, interior, rural, capital e metrópole emitidas pelos interlocutores na pesquisa nos levam para uma compreensão de como esses espaços se constituem socialmente e se formulam culturalmente as subjetividades sexualizadas e, por outro, como as categorias e as noções de cidade, interior, comunidade, capital e metrópole tornaram-se importantes para a elaboração dos sentimentos de pertencimento, para uma certa (in)visibilidade e para uma permissividade do ser e estar homossexual no interior da Amazônia.

Diante dos resultados iniciais da pesquisa feita em Santarém, percebemos que os locais questionados pelo trio de amigos não existiam na cidade, mas havia locais e/ou espaços que não se encontravam nos estudos sobre o tema e nem tampouco na realidade de Marcelo, Jhonatan e Siqueira. Esses espaços compreendem, em Santarém, igarapés, barracões de festas comunitárias, campos de futebol, matas, margens do Rio Tapajós, mesa de bilhar e a estrada de chão batido como peculiaridades dessas práticas e/ou experiências, como lugares de experiências, pertencimentos, relação com o meio ambiente, identidades e resistência.

Já os sujeitos enquanto “homossexuais”, indígenas, ribeirinhos e quilombolas, também servirão de análise para a compreensão e o entendimento de tais espaços enquanto produtores de marcadores sociais, como também, pensar a diversidade identitária acionada diante da relação com os espaços.

## **PESQUISA ETNOGRÁFICA**

Num primeiro momento, tratou-se de realizar um levantamento bibliográfico para que fosse possível refletir na proposta abordada neste TCC, utilizando de categorias êmicas (nativas) e analíticas que nos ajudam a entender esse universo particular e plural de significados encontrados em um contexto amazônico. Para chegar a tais resultados, foi necessário buscar o maior número possível de referências sobre gênero e sexualidades, teoria e estudos “queer”, ruralidade, etnologia indígena, comunidades e povos tradicionais, quilombolas, caboclos, ribeirinhos, cidades interioranas, além dos textos e cadernos de viagens de naturalistas, administradores coloniais e missionários que abordem a ocupação da região amazônica na área das diversas Ciências Humanas e Sociais, bem como nas Letras e na Literatura e História.

Outro passo dado nesta pesquisa e consolidado neste trabalho de conclusão de curso, foi descrever e mapear os espaços de sociabilidade frequentados/usados por sujeitos que se identifiquem como homossexuais ou com outras atribuições em Santarém e entorno, para proceder as observações mais sistemáticas. Outra técnica usada foi a observação participante e/ou direta, e dela, produziu-se de forma textual (etnográfica) uma narrativa sobre as experiências dos interlocutores. (MALINOWSKI, 1976 [1922]).

Foi possível também, ao longo da pesquisa, atentar para as questões étnicas que se colocam na situação etnográfica, em particular para as consequências da relação entre o pesquisador antropólogo e seus interlocutores. Dessa maneira, trabalhar na perspectiva da multivocalidade, do simbólico e interpretativismo, da polifonia e da reflexividade para que os interlocutores apareçam na etnografia, foi um processo importante para a realização do TCC. (CLIFFORD; MARCUS, 1986; GEERTZ, 1991).

Outra etapa são as idas e vindas do/para o campo (Santarém, comunidades ribeirinhas/interiores, periferia/centro e aldeia). Essa etapa teve como propósito realizar trabalho em campo, como por exemplo, registros, anotações, entrevistas e observações, entre outros (GOLDENBERG, 2004). Para que em um futuro próximo da pesquisa, pudesse ter uma maior compreensão sobre os indivíduos em seus próprios termos e assim, entender as realidades construídas nas representações identitárias e dos espaços de sociabilidade no contexto amazônico. As visitas a campo na cidade de Santarém e posteriormente em aldeias, interiores/comunidades ribeirinhas e na periferia/centro na cidade foram curtas inicialmente e extensas nos anos de 2015 a 2017.

As descrições sobre os espaços terão mais ênfase no decorrer deste TCC, por enquanto pretende-se em apresentar de forma inicial como e onde foram os campos.

A primeira ida foi para a periferia da cidade para conhecer uma chácara onde “gays” se encontravam para tomar banho e usar o igarapé das mais formas diversas. A segunda ida foi até a uma casa privada no centro na cidade, onde “gays” se encontravam para dançar toadas de boi e demonstrar relações de poder sócio-econômico, como também, performatizar através das toadas de boi suas construções identitárias. E por fim, idas e vindas de alguns interiores e aldeia/comunidades ribeirinhas onde “gays” moravam e se deslocavam para outros espaços para poderem exercer certas permissividades de suas experiências.

1

**“TRANSIÇÃO DA  
PERMISSIVIDADE”, COMO SE  
PENSAR EM UMA REALIDADE  
AMAZÔNICA DIANTE DAS  
EXPERIÊNCIAS DA DIVERSIDADE  
SEXUAL E GÊNERO EM CONTEXTO  
INTERIOANOS & CIDADES**

Propõe-se, aqui, tomar as experiências de quatro pessoas com estilos diferentes de experiências amazônidas (maneira como que se reconheceram) como focos principais de análise, mas considerando também outros interlocutores que foram importantes nas relações e experiências desta pesquisa. A primeira é Maria<sup>4</sup>, ribeirinha da Região do Aritapera, em Santarém, mais precisamente pertencente à comunidade Carapanatuba. Trabalha como artesã, faz parte do grupo de mulheres que lidam com o “saber-fazer” das cuias, vendidas na cidade de Santarém, de onde tiram recursos para a associação da comunidade<sup>5</sup>. O segundo, João, é indígena da etnia Borari, oriundo de uma comunidade do Planalto, na zona rural de Santarém. João tem 24 anos, é estudante de um curso da área de Humanidades da Ufopa, um renomado pajé e membro atuante de uma entidade indígena que desempenha um papel fundamental na mobilização étnica na região (estimulando o reaprendizado de línguas indígenas, a luta pela demarcação de terras e a garantia de direitos). A terceira é Roberta, 30 anos de idade e ribeirinha da comunidade Rabo do Macaco na região de Santarém. Trabalha como médica residente na comunidade ribeirinha São Felipe. Por último, Rafael, um cidadão de Santarém, estudante do curso de Antropologia da Ufopa.<sup>6</sup>

Maria nos mostrou, em forma de conversa, como as pessoas que ela conhecia e com as quais convivia faziam para se encontrar na comunidade ribeirinha quando estavam interessadas em algum relacionamento afetivo ou sexual. Explicando à interlocutora do que se tratava a pesquisa, passamos às perguntas sobre os espaços de namoro, de encontro, de conversas, de reuniões, de festas... Esses espaços são chamados na literatura das Ciências Sociais de espaços de sociabilidade. Assim, poderíamos abordar, além dos espaços, os termos usados nas respostas para se designar localmente os relacionamentos afetivos e sexuais entre pessoas consideradas como sendo do mesmo sexo. Em seguida, procuramos mapear os espaços e entender como os ribeirinhos da comunidade do Carapanatuba os usam, mas também o que conhecem e pensam sobre os espaços de sociabilidade divulgadas na grande mí

---

<sup>4</sup> Em regra foram usados pseudônimos para os sujeitos, mas preservados os nomes das localidades pesquisadas. No entanto, para o caso de “Roberta”, também o nome da sua comunidade e sua profissão são falsos, a pedido da própria, que teme represálias por ser uma profissional bastante respeitada na comunidade.

<sup>5</sup> Sobre esse “saber-fazer” das cuias na região de Maria, cf. Santos, A.M.S.S. & Carvalho, L.G. (orgs.). *Terra, Água, Mulheres & Cuias: Aritapera, Santarém-Pará. Amazônia*. Santarém: Ed. Ufopa, 2013.

<sup>6</sup> As entrevistas foram realizadas e analisadas de acordo com as recomendações de Gonçalves et al. (2012) e Peneff (1990), levando-se em consideração a maneira como os interlocutores se constituem como sujeitos e dão sentidos a suas vidas, através da discursividade elaborada no processo de entrevistas (Foucault, 2007), foi de grande importância para se pensar a relevância dos discursos e sua transformação em discusividades. Esses autores foram lidos e trabalhados pelo orientador de PIBIC e repassados os comentários para os orientandos.

dia típicos do eixo Sul-Sudeste e dos grandes centros urbanos do país. Essa conversa era para entender sobre as práticas sexuais, afetos, carinhos, namoros... com pessoas do mesmo sexo nesses espaços de sociabilidades e as categorias usadas pelos sujeitos em questão para designar tais consumações.

A primeira pergunta feita para Maria (mulher com idade de 30 anos e que se reconheceu como heterossexual ao longo da conversa sem que eu perguntasse sobre a sua orientação sexual) foi acerca dos locais. Mas, antes de colocarmos as perguntas neste texto, pretendemos pontuar sobre as suas experiências na comunidade. Maria nos explicou que em sua adolescência era flertada pelos meninos da comunidade e do seu colégio, inventava histórias para afastá-los por não ter interesse naquele momento por “namoricos”.<sup>7</sup> Perguntamos-lhe sobre o porquê da falta do interesse e a resposta nos pareceu como tendo a ver com um processo construtivo da sua sexualidade e do desejo em detrimento das práticas de flertes, pois Maria se sentia muito incomodada quando isso acontecia (FRY & McRAE, 1985). Nos momentos em que se sentia encurralada pelos rapazes da sua comunidade, Maria se defendia, dizendo que gostava de mulheres como uma espécie de manobra para afastá-los. Não acreditando em suas histórias, os meninos sempre voltavam a importuná-la com intenções de um relacionamento. Um dia, Maria estava junto da sua melhor amiga e aproveitou a ocasião para afirmar que tinha um relacionamento com ela, na frente dos rapazes. Perguntamos se ela tinha relacionamento com mulheres, a sua resposta foi uma negação bem sorridente. Maria explicou: “Estava apenas mentindo para que eles saíssem de perto de mim, não entendia o porquê que eu inventava essas histórias, mas sei que davam certo! (risos).”

Curiosos, perguntamos a ela: “Existem locais onde as pessoas se encontram, conversam ou namoram na comunidade?” Ao que ela respondeu que sim e continuou:

Aqui na comunidade, nós costumávamos nos encontrar em frente das nossas casas para conversarmos com os vizinhos, às vezes em frente da minha própria casa ou quando estava voltando da escola pela estrada de terra, ou por outros caminhos, como pela margem do rio, lugares em que os garotos começavam o flerte comigo. Já em dia de festa no barracão, as pessoas ‘se pegavam’ atrás do barracão ou do lado; quando era para fazer algo mais picante, eles iam para o mato ou para as estradas que davam acesso às suas casas. Pois, como a comunidade é pequena e à noite não se tem energias nas estradas – só nas casas –, fica fácil de fazer nesses locais.

Continuamos a perguntar se ela conhecia alguém que tinha afetos, carinhos, ou que “ficava” com pessoas do mesmo sexo nesses locais ou na própria comunidade. Ela nos respon

---

<sup>7</sup> A partir daqui, colocaremos entre aspas palavras e expressões proferidas por nossos interlocutores, assim como trechos das entrevistas/conversas.

deu que sim, que conhecia dois rapazes e uma menina, mas já haviam saído da comunidade, “pois, na comunidade as pessoas são muito preconceituosas e fechadas para esses assuntos”, concluiu Maria.

Logo depois, tentamos problematizar e compreender o porquê das idas e vindas dessas pessoas para a cidade, Santarém: “Na cidade de Santarém, essas pessoas que saíram da comunidade se sentem com mais liberdade para viver as suas vidas.” Essa foi uma das formas que Maria encontrou para justificar a saída dos dois rapazes de sua comunidade de origem. Já a moça, Maria acredita que ela ainda viva na comunidade e que as pessoas comentam sobre ela, comentários jocosos acerca de suas experiências. Trata-se de uma comunidade onde se tem o registro de cerca de 500 pessoas convivendo. Maria acredita que seja mais fácil viver em Santarém por ser uma cidade “grande”. Ela confirma que na cidade tem-se mais liberdade para ser o que se quer ser, pois ela confia que em Santarém as pessoas não são fechadas e nem tão preconceituosas como em sua comunidade. Para resumir o seu discurso, Maria nos conta que na cidade “as pessoas têm cabeça mais aberta”, referindo-se a Santarém. Assim, Maria crê que na cidade o modo de “aceitar” seus amigos seja mais favoráveis que em sua comunidade.

Já em outra conversa, agora com um indígena da etnia Borari morador da área rural de Santarém, pudemos perceber outra concepção de “aceitação” e outros locais de encontro em relação a Santarém, como a comunidade de Alter do Chão, onde muitos Borari residem. João acredita que realizar práticas sexuais com pessoas do mesmo sexo na área rural e em Santarém seja mais difícil do que em Alter do Chão, lugar esse onde julga ter mais liberdade e “aceitação” com seu atual namorado. Em uma ida com ele à Vila de Alter do Chão, durante a qual realizamos algumas observações, João se referiu ao seu namorado como “Suassu”<sup>8</sup> (McCALLUM, 2013). Perguntamos a ele do que se tratava e João respondeu: “*É como nós chamamos os viados em Nheengatu, língua do tronco Tupi*”. Com João e seu namorado, ou seu Suassu (categoria usada por ele para designar o companheiro), continuamos a caminhar pela Vila de Alter do Chão, onde João era/é muito (re)conhecido. Todos que passam por ele, sejam Borari ou não indígenas, param para cumprimenta-lo. João se vira para nós e diz: “*Tá vendo como aqui é mais fácil que Santarém?*” Ele se refere ao modo de encontro e à facilidade para “casos” – encontros casuais ou mais permanentes – entre pessoas do mesmo do mesmo sexo em Alter do Chão. Segue um trecho da entrevista realizada pelo Prof.

---

<sup>8</sup> “Suassu” ao contrário das categorias “marginais” e “malacos”, que serão explicadas posteriormente nesse texto, designa qualquer pessoa que tenha relações afetivas, sexuais e amorosas com pessoas do mesmo sexo, independentemente da sua “cor” ou classe social, fatores esses primordiais para a compreensão das categorias “malacos” e “marginais” no contexto santareno.

Dr. Fabiano Gontijo para abordar suas “experiências” enquanto homossexual antes de iniciar seu atual namoro:

Ao falar de suas experiências “homossexuais”, João dizia:

FG: Quando você tá a fim de encontrar alguém, o que você faz, onde é que você encontra?

João: Tem rapazes, por exemplo, que têm meu número e eles me ligam e falam “eu quero ficar contigo”.

FG: Mas, assim, do nada, ou às vezes você nem conhece?

João: Eu conheço, sabe? Se eu quiser no momento, aí a gente marca e eu vou, mas é difícil, sabe? É difícil! É mais quando eu quero.

FG: Então, quando você quer, o que você faz? João: O que que eu faço (risos)...

FG: Você vai pra algum lugar?

João: Eu vou pra algum lugar, por exemplo, eu gosto muito de andar, assim, em Alter do Chão, na praia, para o mato, igarapé... Se tiver alguém que eu conheço que eu já fiquei e aí se eu quiser ficar eu ligo e a gente conversa e tal, passa um momento conversando e se der certo a gente fica, é tipo assim, entendeu? Alter do Chão...

FG: E entre Santarém e Alter do Chão, você acha que é mais fácil em Alter? João: Para ter mais liberdade e “aceitação”, Alter! Já para conhecer pessoas novas, acho mais fácil Santarém.

A Vila de Alter do Chão é citada por outros sujeitos da pesquisa em particular por ser um lugar turístico reconhecido internacionalmente, com muitos moradores oriundos de outras regiões do Brasil e do exterior, que buscam tranquilidade para constituir família e formas de vida mais “alternativas” aos modelos ditos capitalistas. Talvez por essa razão o local seja citado como um lugar de maior aceitação e liberdade. A comparação dos dados da pesquisa servirá para tirar algumas conclusões a esse respeito.

Roberta, uma mulher bem tímida e receosa, concordou com o convite em nos ajudar com a pesquisa. Médica, tem um trabalho fundamental na comunidade São Felipe. Participa de um projeto humanitário não governamental, visitando mais de duas comunidades no rio Tapajós próximo à cidade de Itaituba (cidade definida como interior por Roberta) com intuito de dar assistência médica aos moradores. Roberta foi apresentada para esta pesquisa por um amigo em comum, mostramos-lhe do que se tratava a reflexão, e ela aceitou participar com certas restrições. Começo a fazer ponderações sobre as experiências de vida em sua comunidade ribeirinha. Perguntamos sobre as suas relações dentro e fora da comunidade Rabo do Macaco, onde reside:

Igor, na minha comunidade onde nasci e fui criada, não tenho problema, pois é uma comunidade grande em relação aos interiores nos arredores. Na minha

comunidade o grupo é bem mais maduro em relação ao interior onde trabalho. Nesse interior onde trabalho, não posso de jeito nenhum falar que gosto de mulheres, entende? Por ser uma comunidade pequena (interior) e evangélica, as pessoas começam a fuçar a sua vida, perguntando se você tem marido ou se já tem filhos. Quando falam isso eu fico sem palavras, fujo do assunto. Já teve outra mulher assumidamente gay que trabalhou nessa mesma comunidade, mas as lideranças não gostaram nem um pouco e mandaram ela embora. Eu preciso desse emprego, não posso falar que sou gay, você me entende? Já na cidade de Santarém por ser grande e com pessoas de “mente aberta” em relação à minha comunidade quanto nas outras onde trabalho, é mais fácil para namorar, para se encontrar ou conversar com mulheres. Mas em Rabo do Macaco, também posso fazer isso. Itaituba que é interior, menor que Santarém, também me sinto a vontade e aceita. Não sei lhe explicar, mas nas comunidades que são bem menores que a minha, onde se tem 500 a 700 pessoas, é bem mais difícil. Por exemplo, lá somos mais de 2 mil pessoas e em termo de tamanho espacial, somos maiores em relação a comunidade São Pedro e as demais. As comunidades que possuem entre 500 a 700 pessoas, são pequenas. A maioria das pessoas que compõem as comunidades, inclusive a minha, são extrativistas, camponesas e pescadores; mas creio que o problema é o fato de todos se conhecerem, um conhece o outro, tem muita fofoca. Quando eu volto para Rabo do Macaco, chamo a minha namorada para irmos até o igarapé dentro da comunidade para namorarmos e conversarmos um pouco. Não tem problema. Em outras comunidades menores teria.

Em relação ao igarapé, indagamos se há outros locais onde se sentem mais à vontade para terem relacionamentos: “Sim, na Rabo do Macaco temos o barracão que em dias de festas funciona para marcarmos encontros e dançarmos a noite toda, mas atrás do barracão, é a maior putaria”<sup>9</sup>.

Em outra entrevista, agora com um cidadão de Santarém, apontaremos algumas considerações acerca da construção da sexualidade e do acesso aos espaços de sociabilidades citados por ele. Rafael mora na cidade de Santarém há mais de 20 anos, se apresenta como “branco” e “homossexual”, estudante de antropologia da Universidade Federal do Oeste do Pará, tinha 25 anos e ama o que chama de “ursinhos” (homens mais velhos e com muito pelos). Nas conversas e na entrevista, ele vai pontuando como foi produzindo a sua construção do desejo por pessoas do mesmo sexo, principalmente em relação aos “maduros”, “ursinhos”, “barrocos” ou “coroas”, algumas categorias ou termos usados por ele para designar pessoas mais velhas, com idade acima dos trinta anos (SIMÕES & CARRARA, 2014). Mas, Rafael não só aponta a prioridade dos seus desejos sexuais, assim como seu sonho de ir morar em Belém por acreditar que na capital paraense as pessoas seriam

---

<sup>9</sup> Barracão é o nome dado a uma espécie de salão de festas e reuniões geralmente situado na parte central de cada localidade, aldeia ou comunidade da região. A sua estrutura pode variar de acordo com os grupos étnicos e sua localidade na região, variando entre concretos e palhas, madeiras e palhas, concretos e telhas de barro entre outros.

“mais cabeça aberta” (mesmo termo usado por Maria) em relação à vivência da homossexualidade do que em Santarém (FRY & McRAE, 1985). Em parte da conversa, Rafael apresenta o seu fascínio por Belém, sempre colocando as pessoas da capital como sendo mais livres acerca da sua sexualidade: “Na capital eles podem demonstrar carinhos e afetos em público, algo que não consigo fazer em Santarém.”

Tocando no assunto da “liberdade” de se expressar enquanto homossexual, algo nos chamou a atenção. Rafael conheceu na capital paraense pessoas que lhe disseram que achavam que o Rio de Janeiro ou São Paulo eram cidades mais “acolhedoras” em relação aos homossexuais. Na cidade de Santarém, conversamos com dois cariocas, Zé e Gustavo, ambos com 32 anos de idade e se auto-identificando como “gays”. Eles se tornaram amigos na cidade pelo fato de estudarem na mesma instituição de ensino superior. Os “cariocas da gema”, em conversa, afirmaram que estavam “cansados” da vida em sua cidade natal, por motivos de violência e insegurança, e optaram por estudar na Amazônia. O mais curioso é que eles disseram que um outro fator que os motivou, cada um à sua maneira, a escolher o interior do Pará, foi o fato de acreditarem que no interior haveria mais liberdade para a expressão de sua homossexualidade do que no Rio de Janeiro – de fato, eles avançavam que seria mais fácil ser homossexual no interior do Pará do que no Rio de Janeiro por causa da violência homofóbica excessiva na capital carioca, segundo eles. Trataremos dessa conversa mais adiante, mas vale ressaltar esse bate-papo para mostrar a concepção de “aceitação” de dois sujeitos que residiam em uma metrópole reconhecida como “gay friendly”. Enquanto isso, fiquemos com Rafael. Segue abaixo parte da entrevista (realizada em dezembro de 2015):

IES: O que é ser homossexual em Santarém?

Rafael: A temática acerca da sexualidade e gênero sempre foi um “tabu” para mim, Igor. Quando tinha meus 10 anos comecei a desejar, observar, ter curiosidade de tocar em um corpo do sexo masculino... Porém, meu medo era muito grande, pois onde eu morava tínhamos dois vizinhos que eram caçoados e falados no bairro por serem gays. Era como se eles fossem tratados como pessoas que vieram de outro mundo e assim passíveis de uma “brincadeira de caçoar” e humilhações. Eram o João e Pedro [pseudônimos] eles tinham aproximadamente 17 e 16 anos e não se sentiam incomodados com os “disse-me-disse” do bairro e nem tampouco com as relações de brincadeira. Esse foi um dos momentos que eu me guardava para que os meninos e os vizinhos não percebessem que, dentro de mim, existia também um João e um Pedro. Com a fase da adolescência e escolar, tínhamos muitas brincadeiras que só envolvia meninos, uma dessas brincadeiras, eram: “esconde/esconde e pira pega”.

IES: Onde vocês brincavam?

Rafael: Um dos locais mais usados por nós eram os igarapés, o Rio Tapajós, a mata e a rua de chão batida de barro. Nesses locais eram primordiais poucas roupas a ser usado, no sentido de ficar mais difícil a captura na

brincadeira. O esconde-esconde, em que um garoto ficava encostado no poste iniciando uma contagem que vai de um a 50 até que os demais possam se esconder na mata. Em um desses episódios fiquei escondido atrás de uma árvore dentro de um casulo de mato seco, a partir de lá eu olhava os ribeirinhos chegando de barco na costa do Rio Tapajós, eles sempre estavam sem camisa e só de shortinho, mostrando os seus corpos, as suas pernas e peitos peludos e aquilo sempre me chamava a atenção. Em uma dessas brincadeiras, voltei para o mesmo lugar, e lá comecei a ter ereção por aqueles ribeirinhos até um certo momento, pois um amigo meu, me pegou me masturbando e fiquei em pânico, mas para a minha surpresa ele começou a se masturbar junto comigo. Porém, ele não pensava nos ribeirinhos e sim nas meninas do bairro, já eu, estava pensando nos ribeirinhos, porém o meu amigo não sabia, então ficamos lá até umas cócegas em nossos pênis acabar com o clima.

IES: Como foi o seu primeiro relacionamento?

Rafael: Com o ensino médio em andamento, conheço um professor que na época tinha 35 anos, perfeito para os meus desejos, ele ministrava aulas em um projeto ou para um ensino chamado “modular”, em que professores são chamados para lecionar no “interior” de Santarém, principalmente nas aldeias indígenas e em territórios ribeirinhos e quilombolas. Ele gostava de frequentar um bar que ficava na periferia da cidade em um bairro chamado Jutai, era de um amigo dele e sempre me levava lá nos finais de semanas. Chegando lá vejo que é uma casa de dois andares com um bar embaixo e em cima ficava o quarto onde o amigo dele morava. Ali tinha muito gays e famílias que residiam no bairro. Com o passar do tempo conheço outro “coroa”, mas esse mora em Belém, lá em Belém é bem melhor em relação aqui, pois na capital você tem mais liberdade para ser o que é e fazer tudo sem se preocupar com “disse-me-disse” na cidade.

A pedido e a convite de Rafael, frequentamos durante três semanas o bar no bairro do Jururu, às margens de um belo igarapé<sup>10</sup> que corta o estabelecimento de ponta a ponta. Ali, muitas famílias tomavam banho aos fins de semana, conversavam em sua margem, as crianças e adultos brincavam de “pira-pega” e demais ideias do uso do igarapé iam surgindo de acordo com a disponibilidade dos usuários. Os rapazes, aqueles que se reconheciam como “gays”, preferiam o igarapé sobretudo para as suas práticas sexuais com os “malacos” ou “marginais”<sup>11</sup>.

Esse aspecto de “preferência” por sujeitos categorizados como “malacos” e “marginais” nos leva a remeter ao modelo hierárquico de gênero, na concepção das práticas

<sup>10</sup> Na Amazônia, entende-se por igarapé um riacho com uma nascente em seu início com um trajeto por dentro da mata em grande ou curta distância. Os igarapés são informalmente classificados de acordo com a temperatura de suas águas, sendo os igarapés de águas mais “geladas” considerados como mais agradável e o de melhor balneabilidade.

<sup>11</sup> “Malacos” e “Marginais” são categorias usadas pelos sujeitos em conversas no campo para falar de rapazes que são caracterizados fenotipicamente pela sua “cor” de pele, ou seja, “morenos”, “pardos” e “negros”. Ambas as categorias denotam uma virilidade exacerbada à mostra; a grande maioria pertence a uma classe social de baixa renda. Essas categorias não são dadas a jovens que não se enquadrem nas “cores” de pele citadas acima, a uma classe abastada e nem para aqueles que possuam performances mais “afeminadas”, mesmo que sendo “negro”, “pardo” e “moreno”.

sexuais brasileiras, proposto por Peter Fry (1982) a partir das pesquisas que realizou em Belém na década de 1970, modelo sempre, aparentemente, atual nos contextos interioranos e das periferias dos grandes centros urbanos. A propriedade pesquisada estava localizada em um bairro afastado do centro, onde muitos ribeirinhos e parte da população negra moravam. O estabelecimento era o local em que negros, ribeirinhos e “gays” se sentiam “à vontade” para as suas práticas e encontravam um “refúgio” em relação aos espaços centras da cidade, locais de forte discriminação, segundo os interlocutores. (FRY & MacRAE, 1985).

Partindo das experiências e das narrativas/conversas relatadas por Maria, João Borari, Roberta e Rafael, mas também os relatos de Zé e do Gustavo, foi possível iniciar uma reflexão sobre a maneira como todos veem e reconhecem a sua localidade ou outros lugares como passíveis de serem espaços em que as pessoas possam “aceitá-los” ou não, onde elas possam viver as suas experiências sexuais e de gênero sem que haja o “disse-me-disse” do controle social, sem que haja privação de suas práticas e dos seus desejos, onde o permitido e o permissível são negociados situacionalmente, lembrando-nos um pouco o que observaram Cancela, Silveira & Machado (2010) em outro contexto regional.

No entanto, há situações e locais que divergem diante das construções sociais e dos marcadores sociais da diferença entre os sujeitos e seus “espaços”: Maria, hoje moradora de Santarém, ao designar a sua localidade, usa o termo “interior” (Aritapera); ao visitar a sua localidade, ela fala de Santarém como a “cidade” (Santarém) – Interior/Cidade. Já Rafael, ao falar de onde ele reside, nomeia de “cidade” (Santarém); no entanto, quando ele cita Belém, chama de “capital” - Cidade/Capital. João reside na zona rural de Santarém e a retrata como “interior”, não só a sua localidade, mas também a Vila de Alter do Chão vira um “interior”. Na ida para Santarém, ele a retrata como “cidade” - Interior/Interior/Cidade. Roberta designa o local onde mora como “comunidade”. Ao falar de outros locais onde presta serviços médicos que ficam localizados nos arredores da Rabo de Macaco, menciona “comunidades” ou “interiores”. Porém, para falar de Santarém, Roberta a reconhece como “cidade” e para citar Itaituba, Roberta retrata como “interior” Comunidade/Interior/Cidade/Interior. Ao contrário de Rafael, Zé e Gustavo referem-se ao Rio de Janeiro como “metrópole”, mas para as suas práticas e experiências acreditam que o “interior” da Amazônia (Santarém) seja mais “aceitável” por ser um local pequeno e como pessoas mais “comunicativas” e “acessíveis” no sentido de *“cumprimentarem-se uns aos outros e dizerem ‘bom dia’ para as pessoas desconhecidas”* – Metrópole/Interior (SIMMEL, 1973).

Para Maria, a cidade de Santarém, por possuir mais pessoas em relação a sua comunidade parece um local de mais “aceitação” onde os rapazes serão bem mais respeitados

em relação à comunidade ribeirinha de origem. Santarém, para Maria, passa a ser uma cidade grande em relação a sua comunidade, pois a cidade propõe mais diversidade em termos populacionais e habitacionais comparada com Carapanatuba. Esses parâmetros, Maria acredita que são essenciais para que os rapazes sejam “eles mesmos” sem se preocupar com o “disse-me-disse”. É interessante perceber que ao se referir a Santarém, ela usa o termo “cidade”. Se pegarmos os parâmetros do IBGE para uma análise de categorias “capital”, “interior”, “cidade”, “metrópoles” e “grandes metrópole”, veremos uma discordância muito grande em relação ao reconhecimento dos sujeitos em afinidades aos “espaços de aceitação” e moradia.

Rafael crê em uma “aceitação” maior na “capital” do Pará. Para ele, a capital é um lugar onde as pessoas não perdem o seu tempo como o “disse-me-disse”, assim Rafael pode namorar ou beijar um outro rapaz em via pública sem se preocupar com os dizeres, pois, para ele, as pessoas que residem em Belém são “cabeça aberta”. Até nesse momento, já percebemos que Maria e Rafael, ao falarem de Santarém, ambos se referem como “cidade”. No entanto, para Maria, o caso de Santarém ser maior (em termos unicamente demográficos) e as pessoas serem mais “cabeça aberta” e menos conservadoras em relação a sua comunidade, ela crê em uma “aceitação” para os rapazes. Já Rafael diverge de Maria ao reconhecer Santarém como uma cidade pequena (em termos unicamente demográficos) e com pessoas conservadoras e não com “cabeça aberta”; assim, o lugar onde ele pode ser mais “aceito” passa a ser a capital do seu estado, a metrópole regional, em que as pessoas são mais “cabeça aberta” e menos conservadoras quando comparadas às de Santarém (KAPP, 2011). O lugar de aceitação e de permissividade de Rafael não poderia ser outro: a capital, a “metrópole amazônica”. Por que, para Maria, Santarém passar, a ser mais “permissiva” para os seus amigos gays em relação à sua comunidade? Por que, para Rafael, Belém passa a ser mais “permissiva” em relação a Santarém? Em suma, ambos se utilizam dos mesmos critérios para a produção de suas percepções, tais como: “cabeça aberta”/ “aceitação” (moralidades), “tamanho” (aspectos demográficos) e os “disse-me-disse” (rumores e fofocas), fatores primordiais para a “aceitação” de suas experiências.

Destacando-se um pouco, mas não muito, das realidades e experiências de Maria e Rafael, João acreditava que na cidade de Santarém seria muito mais fácil para encontrar rapazes para se relacionar; no entanto, os locais em que João se sentia mais à vontade e mais “aceito” no que diz respeito ao seu jeito de ser e às suas experiências e práticas é no “interior” de Santarém, em Alter do Chão (GONTIJO, 2014). Ao contrário de Rafael e Maria, João

mostrava que os locais onde se sentia mais à vontade e fora dos “disse-me-disse” é em Alter do Chão e no próprio Tabocal, duas comunidades reconhecidas por ele como “interiores” e que, para ele, são mais acolhedoras por serem pequenas e com poucas pessoas, onde todos se conhecem e se *reconhecem*. Para ele, pelo fato de os lugares serem pequenos e pouco densamente povoados, esses fatores são importantes, pois em sua conversa comigo e com o Prof. Fabiano Gontijo, ele afirmava que a pequena quantidade de pessoas não iria se preocupar com os outros, apesar de elas serem “comunicativas” e o espaço favorecer os encontros por facilitar na locomoção e locais de encontro. Aqui os fatores que João mostra diante das suas experiências revelam-se semelhantes, embora com variações aos elencados por Maria e Rafael: (positivo ou negativo), “tamanho (demografia)”, “disse-me-disse” e “aceitação”.

Diante destas três experiências, ainda temos os amigos do Rafael, Zé, Gustavo e Roberta que se mostram diferentes, mas não tão distantes, de João, Rafael e Maria no tocante aos fatores “aceitação” e “tamanho”. Zé e Gustavo mostravam que Belém não era tão permissiva como parecia (para as experiências que Rafael pretendia ter), já que, para eles, cidades como o Rio de Janeiro ou São Paulo, por serem metrópoles, seriam lugares onde seria ainda mais fácil de ser aceito, quando se é homossexual, do que Belém. Mas, os cariocas, por exemplo, acreditavam também que o “interior” da Amazônia (aqui, a cidade de Santarém) seria mais “permissiva” para as suas experiências, quando comparada à sua cidade natal, em razão do clima de violência e insegurança que acaba regendo as relações sociais nas metrópoles. Ao contrário, supõe que Santarém seja mais “palatável” que o Rio de Janeiro devido às formas de tratamentos que as pessoas dão aos desconhecidos, que vão desde um aperto de mão a um ‘bom dia’. Isso fez com que os cariocas deixassem a sua cidade de origem para morar em Santarém.

Já Roberta, crê que a comunidade Rabo do Macaco, por ser maior e por ter mais pessoas que as demais em que ela circula apresenta características ideais para as suas experiências, assim como Santarém e Itaituba. Nas comunidades menores que Rabo de Macaco, em termos espaciais e populacionais, Roberta encontra dificuldades de manter suas práticas e relações. Assim, aqui também, fatores como “tamanho” e “aceitação” também são elencados como primordiais para Zé e Gustavo, amigos do Rafael e Roberta.

A partir das entrevistas, conversas e das observações realizadas, cujas análises foram apresentadas até aqui, pôde-se perceber como e quais são os fatores que determinam, do ponto de vista dos interlocutores, um modo de “aceitação” diante das experiências e práticas dos sujeitos no contexto interiorano da região de Santarém. Além disso, o modo como as

categorias surgem diante dessas práticas, como “Suassu”, “malacos” e “marginais” para designarem pessoas que têm relações com pessoas do mesmo sexo em uma análise indígena e por uma análise dos interlocutores do igarapé, por exemplo, fogem das realidades dos eixos citados aqui nesta análise.

Temos, também, os “espaços de sociabilidades” que destoam um pouco dos mais variados estudos de sexualidade e gênero realizados no eixo Sul-Sudeste (e também no Nordeste) do País, mostrando os igarapés, a mata, as margens do Rio Tapajós, o Barracão de Festa do bairro e o chão de barro batido como locais de encontros, conversas, namoros e algo mais... e que pontuam todo um processo da construção do desejo. Assim, Santarém, ao contrário de outros eixos regionais, apresenta experiências particulares, experiências de “aceitação”, da permissividade e da (in) visibilização consideradas “interioranas” em relação transitória às “cidades”, “capital” e “metrópoles” (chamadas nessa análise como “Transição da permissividade”) revelando, para os estudos de gênero e sexualidade, uma realidade amazônica pouco abordada nos estudos já clássicos sobre o tema (GONTIJO & COSTA, 2010).

**DESCREVENDO “CENTRO” E  
“PERIFERIA” A PARTIR DO BOI-  
BUMBÁ**

Para dar continuidade ao trabalho de compreensão das particularidades amazônicas das experiências da diversidade sexual e de gênero foram selecionados dois espaços de sociabilidade na cidade de Santarém. O primeiro é uma chácara localizada na “periferia” de Santarém (que nos foi apresentada por Rafael) e o outro é uma casa privada localizada no “centro” da cidade onde são realizados shows ao som de toadas de boi-bumbá, típicas do Festival de Parintins.

Para se chegar até a chácara, é preciso seguir pelo menos por três avenidas da cidade: na primeira ida a campo foi usada a avenida Dom Carlos Silva; há pelo menos mais outras duas avenidas que dão acesso ao local, a Juatuba e a Canaã. Em todos os casos é preciso percorrer aproximadamente 1km por uma rua de “chão batido” para se chegar até a chácara. No decorrer desses trajetos, o acesso é dificultado pela grande quantidade de areia que se encontra no caminho — a dificuldade ainda é maior para quem vai a pé, assim como para os moradores dos arredores que precisam dessa rua para ter acesso às suas residências. Esses trechos de areia são chamados popularmente de “areião”<sup>12</sup>. Essas ruas que não são asfaltadas e não têm saneamento básico por falta de investimento do Estado são bastantes ocupadas pelos jovens. Na maioria das ruas de “areião”, são visíveis várias formas de uso dessas vias para brincadeiras de rua, como “taco”, “pira-pegas”, “mata no meio”, “sete pecados” e por esportes mais conhecidos, como o futebol e o voleibol.

Essas ruas diferem das avenidas asfaltadas por conterem terra fofa ou “areião”, o que acaba amenizando o atrito durante os jogos e brincadeiras. Isto é, torna-se um espaço macio para se brincar, onde os jovens do bairro possam cair sem se machucar. No entanto, são espaços que para Leandro, morador do bairro e amigo do dono da chácara, ainda necessitam de um investimento urbano:

“É assim Igor, ora é propiciada para o divertimento da molecada, ora ela dificulta para a passagem de carros particulares e transporte público, pois como as ruas são desse material de chão puro e fofo, acaba surgindo muitos buracos devido ao tráfego de veículos. Infelizmente, também temos que sujar os nossos sapatos e pés devido ao areião, mas não é empecilho para a gente se locomover aqui. No tempo da chuva, esses buracos transformam-se em grandes lagoas, dificultando assim qualquer tráfego. Por isso que ninguém olha para a periferia, mas se você

---

<sup>12</sup> São acúmulos de terras que em regiões arenosas, como as campinas se verifica predominância de areia abaixo do substrato formado pelas florestas, dessa forma, quando se concebe uma construção de estradas e ramais, especialmente pelo uso de máquinas de terraplanagem, se estrai o substrato superficial formado principalmente por material orgânico oriundo das árvores restando camadas de areia que com o fluxo de veículos e ações das chuvas formam grandes areais, onde a areia fica solta como aquela percebida em praias.

sair daqui e ir lá para o centro, verá que é muito diferente”.

Nas redondezas da chácara há uma área de comércio que compreende mercados, oficinas, madeireiras e até uma loja de matérias de construção – prova de que a população local está realizando melhorias em suas residências. Nessa área, as casas destoam daquelas localizadas ao longo da rua de terra que dar acesso a esse espaço; por isso essa área é considerada uma espécie de “centro” do bairro do Jururu. Assim, percebe-se que quanto mais distante se está do “centro comercial” do Jururu, mais a paisagem vai se modificando e se tornando mais próxima de uma certa ideia de “natureza amazônica”. Os domicílios que ficam afastados do “centro comercial” e da chácara são de madeira com portões de ripas feitos pelos próprios moradores seguindo um certo padrão — sala, quarto, corredor, cozinha e quintais amplos de chão batido com muitas fruteiras e criações de animais domésticos: galinhas, patos, porcos etc. Um ponto que chama a atenção é o banheiro: construído fora da residência, geralmente feito de madeira em formato retangular em torno de um buraco na terra onde as pessoas jogam seus dejetos diretamente dentro da fossa. Porém, para os banhos, os moradores usam a água da caixa d’água que fica no chão do quintal como uma espécie de tanque. Há também outras residências com banheiros “modernos”, com vasos sanitários e duchas, que se assemelham àquelas do “centro comercial” do Jururu. Para dona Lucia, como é conhecida no bairro, o quintal a fez recordar de quando morava no interior, na comunidade de Mururu:

Quando eu morava lá, a gente tomava banho de cuia no rio, não tínhamos caixa d’água, toda a água que era usada por nós, era retirada do rio. E outra, meu filho, a nossa casa não mudou tanto do que era antes pelo fato de nós gostarmos da casa feita por madeira. Por exemplo Igor, essa minha casa foi construída pelo meu marido e pelo meu filho. Somos ribeirinhos e meu marido é pescador aqui no Jururu, temos quase tudo, o lugar remete muito a minha comunidade, mas já lá para a banda da chácara no centro do bairro, a paisagem já muda, o igarapé não era como antes, as árvores já estão sendo derrubadas; Aqui não, o igarapé ainda continua limpo e de vez em quando a gente toma banho nele, conversa e fofoca muito com minhas comadres (risos).

Já as residências que fazem parte do “centro” do bairro são de alvenaria, com padrão de dois a três quartos, varanda, banheiros embutidos, garagem, quintais desmatados e cimentados e em sua maioria sem criações de animais. Passemos agora, à descrição da chácara.

Frequentando algumas pessoas que se reconhecem como homossexuais em Santarém, à procura de interlocutores para a pesquisa, fomos apresentados a Roberto, o titular da chácara. Rafael, um dos interlocutores desta pesquisa, já tinha dito sobre esse local e propôs ir até esse estabelecimento conosco.

Dentre os sujeitos homossexuais mais velhos com os quais conversamos na cidade, a chácara é conhecida com um recanto de “liberdade” e de “prazeres”, já que seu proprietário é “assumidamente homossexual”. O lugar é cercado por árvores nativas, na maioria açaiuais<sup>13</sup> da família *Arecaceae*. O igarapé é a principal atração de entretenimento do local. É nele que, tanto os moradores “centro” do bairro como daqueles que moram distante do centro do Jururu, se encontram nos fins de semana. Os frequentadores se deleitam com as águas correntes e geladas do pequeno igarapé, em frente à chácara; com profundidade de um a dois metros. Há presença de muitas crianças brincando de pega-pega na água e de outras brincadeiras, como “olha o boto”, também apreciada pelos adultos<sup>14</sup>.

Enquanto uns aproveitam para se ensaboar no igarapé, outros ainda trocam afetos com parceiras(o). Já o campo de futebol, a maioria usa para práticas de jogos, embora em outros momentos ele seja cenário para outras brincadeiras como pipas; após o por do sol, o campo é também usado para encontros afetivos, assim como o leito do igarapé. Outro lugar a chamar a atenção é uma maloca de palha: nela, encontra-se uma mesa de bilhar, que ora é usada para jogos, ora serve como cama para experiências sexuais fortuitas. Vale enfatizar que a chácara também é um espaço para os ensaios das quadrilhas juninas do bairro Jururu, assim como para os encontros de apreciadores das toadas de boi-bumbá do Festival de Parintins<sup>15</sup>.

Aos domingos, a chácara recebe uma grande quantidade de frequentadores, dentre os quais, muitos que se auto denominam “homossexuais” ou “gays”. Sebastian, Junior, Alex e Ramond são alguns deles, moradores do bairro, que se sentem mais “à vontade” na chácara do que em outros espaços mais centrais de Santarém.

---

<sup>13</sup> O açaizeiro ocorre espontaneamente, no Brasil, nos Estado da Amazônia brasileira e para além de nossas fronteiras. É uma espécie que depende dos fluxos das marés e das enchentes dos rios na Amazônia na época do “inverno amazônico”. É também encontrada nas margens de pequenos rios (igarapés) e nas terras firmes em áreas permanentemente alagadas (Calzavara 1972; Cavalcante, 1991).

<sup>14</sup> É uma brincadeira onde somente os homens participam, pois é preciso mostrar parte das nádegas. Começa quando uma pessoa diz “lá vem o boto”, é nesse momento que o rapaz ao imergir no igarapé apresenta as suas nádegas, imitando os movimentos do boto, quando o cetáceo emerge para respirar.

<sup>15</sup> Trata-se de um festival anual que acontece nos últimos dias de junho na cidade amazonense de Parintins. Ver, a esse respeito, o trabalho de CAVALCANTI, M. L. V. de C.: O Boi-Bumbá de Parintins, Amazonas: breve história e etnografia da festa. *História, Ciências, Saúde Manguinhos*, vol. VI (suplemento), 1019-1046, setembro 2000.

Sebastian, 23 anos, é um rapaz que se define como “negro”, 1,70m, magro, cabelereiro e coreógrafo, oriundo de uma família de ribeirinhos do próprio bairro Jururu. Enquanto conversávamos, ele chamava outros rapazes que passavam (Junior, Alex e Ramond), mostrando a sua popularidade no local. Em uma mesa a menos de dois metros da margem do igarapé, iniciamos uma conversa em grupo, precisamente com os quatro. Quando perguntado sobre o porquê do gosto pela “dança de boi”<sup>16</sup>, Sebastian respondeu categoricamente: “dançar me faz feliz, fico triste apenas pelo preconceito que eu sofro”. Indagado sobre o que seria esse preconceito, ele responde:

Sim! Vejo as pessoas rindo de mim quando eu tô em “meu mundo” e fico triste. Não sei se é por que eu sou homossexual ou é por causa das coreografias. Mas a minha resposta vem na dança, nas minhas expressões dentro da coreografia, aqui eu estou mostrando que sou eu de verdade. E outra, Igor, muitos desses que riem de mim também são gays, eles riem por que não são afeminados iguais a mim, mas ao mesmo tempo são eles que me “pegam” no igarapé à noite ou lá no campo de futebol. Pois por serem boyzinhos e seus maridos também serem boyzinhos, eles acabam procurando os *afeminados*, pois os *boyzinhos* não são passivos, “*ta boa*”... (*risos*).

Outro ponto a ser destacado por Sebastian é sua vida fora da dança; para ele, a coreografia representa, além de uma posição de reconhecimento identitário, uma forma de resistência política diante do preconceito, uma tentativa de quebra com a identidade de gênero que lhe teria sido imposta, já que performatiza outra coisa, não o que lhe foi imposto, como sugere Butler (2003) em outro contexto: Segue mais um trecho da entrevista:

É nesse momento, que além de mostrar que sou viado e que eu grelho, as pessoas e as outras gays me respeitam, pois sou eu que mostro todos os passos a elas, sou eu que estou dando a cara a tapa quando faço as performances, sou eu que sou vista como mulher, e eu sou uma mulher! Ainda mais quando toca a música da cunhã-poranga. Mas Igor, fora da dança, eu sou cabelereiro, as minhas mãos já não estão nos passos do um pra lá e dois pra cá como na música, as minhas mãos ficam firmes, iguais às de homens (Sebastian, entrevista em novembro de 2015).

Uma semana após a nossa terceira ida à chácara, desta vez numa quarta-feira no mês de novembro, o fluxo de pessoas era menor. Nas proximidades do pôr do sol, Sebastian, Alex, Junior e Ramond chegaram com cinco amigos, entre homens e mulheres. Durante a noite, Sebastian e os demais continuaram no recinto. Sebastian nos chamou para apresentar-nos aos demais rapazes. Embora já tivéssemos sido apresentados a Alex, Junior e Ramond, somente

---

<sup>16</sup> “Dança de boi” é uma expressão para designar as toadas que embalam o Festival de boi-bumbá de Parintins.

naquele momento foi possível conversar com mais profundidade com Alex, apesar do Sebastian em tom jocoso avisar os rapazes: “*Não vão atacar os nossos convidados meninos, viu, Junior e Ramond?! Nem ousam em mexer com eles (risos)*”.

Alex, 39 anos, define-se como branco, é casado com a irmã de Roberto (o dono da chácara), morador de um bairro que fica na proximidade do centro de Santarém e torcedor do Boi-Bumbá Caprichoso, o boi de cor azul do Festival de Parintins que rivaliza com o Boi-Bumbá Garantido, de cor vermelha. Ambos os bois-bumbás, de acordo com os interlocutores, representam a consciência de classes sociais quando o quesito é torcer para o “boi certo”: o Caprichoso tem preferência pelas camadas médias e superiores, ao passo que o Garantido é considerado como o boi do “povão”. Os objetos maiores de veneração durante o Festival, os bois, trazem a cor preta e uma estrela azul na testa — Caprichoso — ou a cor branca e um coração vermelho na testa — Garantido. Esses bois são conduzidos por homens que, em suas performances, imitam o boi verdadeiro (animal). Alex admite que, mesmo sendo heterossexual, já sofreu preconceito por parte de amigos e familiares por gostar de dançar toadas de boi-bumbá:

Infelizmente, muitos têm uma visão pré-concebida e errônea de quem dança boi, Igor! Muitos pensam que fazer parte das coreografias em grupos de boi tem tendência de ser viado, mas eu não sou e nem sou mulher. Pois, meus amigos acham que sou mulherzinha por estar dançando e na verdade, a música só faz eu colocar o meu orgulho, sabe? Aquele orgulho quando o cantor diz: eu sou do Norte, sou pé rachado, eu sou filho dessa terra... e faço essas coreografias para mostrar que sou daqui.

Curiosos sobre as suas participações nas atividades da chácara e na dança do boi-bumbá, perguntamos a Alex se ele já tinha tido alguma relação sexual no igarapé, no campo de futebol ou na maloca, mas antes de colocarmos a sua resposta sobre os espaços de sociabilidade, compartilharemos uma letra das toadas de boi-bumbá que traz trechos de pertencimentos étnicos e regional (amazônico).

#### Guardiões da Amazônia/ Boi Garantido

Não sonhamos com a terra do nunca  
 Mas lutamos pela terra sem males  
 Amazônia rica e bela, é da nossa pátria amada  
 Amazônia nosso santuário  
 Amazônia rota de corsários  
 Povos indígenas pintam-se para a guerra  
 E tocam suas flautas sagradas  
 cablocos ribeirinhos

Da várzea e da terra firme  
 Assobiam suas utopias  
 Remanescentes quilombolas  
 Rufam os tambores da liberdade  
 Somos guardiões da Amazônia  
 E ninguém levará nossas riquezas  
 Somos curupiras, somos curupiras  
 Guardiões da Amazônia  
 Guardiões da Amzaônia.

Composição: Demetrius Haidos e Geandro Pantoja

Diante do que foi ouvido, cantado e performatizado durante as músicas de toadas na chácara, Alex nos chama a atenção para os espaços, principalmente o bilhar ou a sinuca (assim como queiram chamar e entender) como também para o igarapé. Nesses espaços, Alex nos relata seus afetos, a sua permissividade, a sua regionalidade e particularidades nas escolhas e desejos diante da preferência dos locais de sociabilidade:

Nem te conto moleque, tá vendo aquele bilhar ali? Pois é, pergunta para a Claudia, né amor? (risos). E outra, não só naquele bilhar como no igarapé também. Aqui em Santarém, Igor, o igarapé é muito usado para as transas, como também para tomar banho e tirar a ressaca, mas eu não entendo o porquê esse fetiche que nós santarenos temos em relação ao igarapé, pois todos que eu conheço já transaram nesses locais.

Junior e Ramond são companheiros há dez anos, ambos se reconhecem como negros, adoram o boi, torcem para o Garantido, ambos professores do Ensino Médio da cidade e frequentadores assíduos da chácara. Junior é tímido, não se sente à vontade em falar sobre sexualidade, mas resolve falar sobre o local.

Igor, aqui é afastado do centro, meus amigos não viriam para cá, nesse estabelecimento me sinto à vontade, é pequeno, tem poucas pessoas que não conheço, me sinto mais à vontade em estar aqui com meu companheiro e poder pelo menos beijar ele do que onde eu moro. Já Ramond, não tem esse cuidado que eu tenho, ele gosta de dançar ao contrário de mim. Gosta de mostrar para os outros que ele é a rainha, que ele grelha (risos).

Como disse Junior, Ramond não se sente pressionado e nem preso diante das relações jocosas e nem do preconceito. Ramond grita para todos “eu sou a rainha, me respeitem” mostrando para todos que ali estava-se estabelecendo a sua hierarquia e ao mesmo tempo desafiando os demais a “tombá-lo”.<sup>16</sup>

O outro estabelecimento de que trata essa pesquisa é uma casa privada onde acontecem eventualmente shows embalado por toadas de boi-bumbá, a casa Tucupi, localizada no centro da cidade em um bairro mais “urbanizado”, aqui chamado Santa Helô, com saneamento básico, com todas as avenidas pavimentadas, fluxo constantes de automóveis, ausência de jovens brincando nas ruas e comércio intenso (OLIVEN,2007). Em Santa Helô, as casas destoam das residências do Jururu por terem quintais cimentados, garagens amplas, não terem criações de animais e serem habitadas em sua maioria por pessoas brancas. Os moradores de Santa Helô costumam culpar os moradores do bairro vizinho do Moro pelos assaltos e outras formas de violência que ali acontecem. Durante as festas juninas o bairro do Moro é até frequentado pelos moradores do bairro Santa Helô. Foi nesse contexto que encontramos Vera Lucia, uma senhora de aproximadamente 60 anos que vende comidas típicas regionais em frente à casa Tucupi em dias de festa. Ex-moradora de um bairro precário, Vera Lucia se mudou para o bairro do Moro por considera-lo mais urbanizado do que seu antigo bairro:

Consegui sair do meu outro antigo bairro, aquele que fica lá perto dos matagais, que as ruas não são asfaltadas, são cheias de buracos, não temos e nem somos aparados pelo Estado por uma logística básica de saúde, educação e infraestrutura. Comprei essa casa não faz nem 5 anos, me sinto muito bem aqui, as crianças podem brincar à vontade na rua, mas ao mesmo tempo é muito perigoso, pois o tráfego de carros aqui é muito grande. Mas tem seus pontos positivos, estamos perto dos supermercados grandes, do pronto socorro, das escolas e do centro. Aqui podemos fazer nossas festas juninas, que por sinal são muito boas....(risos).

Nos meses de maio e junho de 2016, a casa Tucupi realizou festas com a temática de boi-bumbá, espécies de ensaios de toadas e coreografias para o Festival de Parintins, como faz já há alguns anos<sup>17</sup>. Durante nossas observações, percebemos que o lugar era frequentado por pessoas brancas, negras e indígenas e por ribeirinhos. Trata-se de uma casa de cinco quartos, uma sala, uma cozinha, dois banheiros, um quintal cimentado e sem criações de animais. A pesquisa nesse local contou com três interlocutores principais: Francisco, Hilton e André. O proprietário, seu Bigode, não demonstrou simpatia pela temática da pesquisa, mas também não

---

<sup>16</sup> É um categoria êmica e/ou local para descrever um vencedor diante a um desafio ou numa competição simbólica para mostrar superioridade ao outro com o intuito de humilhar ou manter uma relação jocosa perante o grupo ou a um indivíduo.

<sup>17</sup> Muitos moradores de Santarém se preparam para participar do Festival de Parintins, seja como brincantes, seja como espectadores, seja como organizadores do espetáculo. Diversos barcos e lanchas saem da cidade em animadas excursões em direção a Parintins no final do mês de Junho.

impediu que ela se realizasse durante as festas.

Francisco, um rapaz de 24 anos que se identificou como pardo (*“não sou negro Igor, sou pardo”*), estudante de um curso da área de humanidades da Ufopa, morador do bairro de Santa Helô, é bastante conhecido por ter participado de vários grupos de dança de boi em Santarém. Francisco vai guiando a pesquisa com uma conversa bastante longa sobre o boi-bumbá enquanto nos acompanhava durante a festa. Como a maioria dos participantes da festa, ele chegou de carro. Dos três interlocutores, apenas um usou transporte público para ir à festa. Algumas pessoas utilizavam mototaxi – meio de transporte muito comum em Santarém. Esse foi o caso de Augusta, “lésbica” (maneira como ela se identificou), assim como de sua companheira, ambas moradoras do Bairro da Leticia, nas proximidades do Jururu. Felix, embora morador do bairro Santa Helô, também utiliza o mesmo transporte que Augusta e sua companheira, mas por outra razão:

Pego moto taxi para não dirigir bêbado. Como hoje eu quero beber, não quero ter problema com a justiça e nem com a vida de terceiros na rua. Já para a Augusta: “Igor, eu pego moto taxi por ser barato e rápido, se eu pegasse o ônibus ia demorar para a festa, e outra, preciso me locomover já que não tenho carro e nem moto”.

Os frequentadores se reuniam em pequenos grupos em frente à casa esperando que a animação interna aumentasse. Os grupos pareciam se formar em função das classes sociais vigentes em nossa sociedade: aos que possuíam motocicleta, era permitido manter relações com os proprietários de automóveis, enquanto que os que vinham por meio dos transportes públicos ou de mototaxi não interagiam com os proprietários de automóveis. Logo, essas pessoas que se utilizavam desses meios de transportes populares em sua maioria moravam em bairros longínquos. Os cumprimentos eram mistos: muitos iam de grupo em grupo saudar uns aos outros, embora as relações estabelecidas do lado de fora não continuassem do lado de dentro, devido às estratificações espaciais de dentro da casa.

Francisco comprou o ingresso para a área VIP junto com seus amigos. Ao entrar na festa, o grupo de Francisco começou a dançar ao som das toadas do Boi Caprichoso e, de repente, a dança já tinha se transformado em uma coreografia uniforme com mais de trinta participantes que nunca se tinham visto ou pouco se conheciam. Um bailado sincronizado surgia com os passos homogêneos, envolvendo pisadas no chão com potência e batidas no antebraço. As performances corporais parecem indicar um tipo de pertencimento regional ou uma espécie de identidade amazônica marcados pelas fortes pisadas de pé na terra e as

cadenciadas batidas de antebraço típicas de dança indígena. As letras das toadas reforçam esse marcador étnico de regionalidade (CAVALCANTI, 2000).

Francisco, identificando-se como “gay”, apontou durante a festa para certos rapazes que ele chamava de “viada”: “Olha, Igor, tá vendo aquela viada ali? Pois é, antes ela queria me tombar aqui, pois eu era o único dançarino desse local, mas coitada, não deu certo e eu ainda continuo a rainha... (risos) Mas presta atenção como ela dança, ela usa muitos passos de mulher, aquela levada de mão no rosto só as mulheres fazem”. De acordo com Fernando, essas festas são particularmente uma “Parada Gay”, pois a presença do público LGBT é muito grande, facilitando paqueras, namoros e encontros:

Igor, nessas festas é muito fácil sair com outras gays, aqui também tem muito hétero, que as vezes curtem, eu particularmente já saí com um homem casado que ele deixou a mulher na festa só para dar umazinha no motel e voltar. Coitada da outra, nem percebeu (risos). E outra, por ter bastante gay, nós sentimos muito a vontade aqui, podemos beijar, abraçar, acariciar uns aos outros e não seremos incomodados, parece uma parada gay, mas lá fora é outra coisa.

O mais interessante nas toadas de boi é que todos os sujeitos que colaboraram com a pesquisa não paravam de se expressar performaticamente durante a festa — pois o compasso era tão contagiante que até arriscamos em dar alguns passos, um pra lá e dois pra cá. Entre os passos das toadas de boi, Hilton chega para dar uma ajuda. Hilton é o nome que ele usa “formalmente”, mas logo disse que preferia ser chamado de Sthefane, “uma mulher trans”. Sthefane sempre acompanha os shows de boi pela cidade, é frequentadora da Chácara do Céu (já apresentado em outro capítulo) e coreógrafa de um grupo de boi da cidade formado por amigos. Tem 32 anos, trabalha como cabelereira e tem como paixão o Boi-Bumbá Caprichoso. No entanto, como foi colocado logo no início dessa análise, os torcedores do boi Caprichoso são considerados em sua maioria oriundos das camadas médias e superiores, e brancos, de acordo com as perspectivas nativas e as observações realizadas em Parintins (CAVALCANTI, 2010). Sthefane se define como negra, é filha de ribeirinho e mora na periferia da cidade, e acaba sendo “parcialmente aceita” diante dos outros torcedores do Caprichoso.

Durante a festa, os espaços sociais eram divididos em duas áreas: VIP e Pista. A área VIP é um espaço que destoa da pista por possuir um conforto a mais: nela se tem mesas e cadeiras, é um espaço abraçado por um cercadinho de madeira com banheiros exclusivos para os clientes e com localização a um metro do palco, possui também seguranças para evitar

que outras pessoas entrem — outra função dos seguranças é a proteção dos usuários dessa área. Os clientes dessa área eram em sua maioria brancos e moradores do bairros centrais da cidade.

O ingresso da área VIP custava 50 reais, enquanto o da pista custava 20 reais. Sthefane estava na pista. Quando indagada sobre o porquê de ela não estar na área VIP junto com a maioria dos torcedores do Caprichoso, ela respondeu:

Veja só, Igor, eu não sou louca de dar 50 reais em um ingresso, pois é muito caro. Eu vim para dançar boi e não para me mostrar, e outra, aqui atrás na pista, é onde fica todas as gays e héteros dançando, olha lá para a VIP e mostre alguém dançado. Pois é, mano, apesar da galera do Caprichoso estar lá com alguns do Garantido, prefiro ficar aqui junto aos outros, dançando.

A pista onde ficava Sthefane não tinha um cercadinho de madeira e nem tampouco mesas e cadeiras. Seguranças? Somente na área VIP com grande quantidade, mas era possível ver dois a três seguranças na área onde Sthefane estava. O local onde estava Sthefane encontrava-se longe do palco.

Os frequentadores da pista eram em sua maioria negros e moradores de outros bairros, principalmente aqueles considerados “periféricos”. Felipe, torcedor do Boi Caprichoso, empresário de Santarém, 40 anos, se reconheceu como branco e morador do bairro de Santa Helô, prefere estar na pista junto com sua esposa, por ser um lugar mais alegre, sem pessoas “soberbas” e por aparentarem “mais felizes” que os demais, pois para Felipe a pista é onde todos dançam permanecendo em êxtase:

Não sei como falar isso para você, mas me sinto muito feliz aqui na pista, eu tenho dinheiro e nem por isso vou estampar na cara como aqueles soberbos lá da frente, aqui do meu lado tem gente bonita, felizes pelo que tem e pelo que são. Agora se tu fores lá para frente, Igor, vão lhe tratar bem, por ser branco e por estar “bem vestido”. Mas se tu fores negro e fores lá para frente, as pessoas podem ater te “aceitar” mas não ficaram perto de você.

Nesse momento, pedimos licença a Sthefane para irmos até a área VIP para poder observar e conhecer alguém que pudesse nos mostrar a sua visão sobre ambas as áreas. Ao adentrarmos na área, fizemos amizade com André, um rapaz universitário que se definiu como negro, filho de empresário de Santarém e morador do bairro central do Jururu, bairro que já foi destrinchado nessa observação. André conta que em todas as festa que já frequentou, nunca permaneceu na pista, pois para ele, é um local que não se encaixa em seus padrões econômicos e sociais. André, embora estivesse rodeado por pessoas, parecia ao

mesmo tempo solitário. Percebemos que André poderia circular livremente nos dois locais, esse seria mais um dos privilégios para os usuários da área VIP. Porém, os frequentadores da pista não podiam circular na área onde André se encontrava.

Como todos que já foram citados nesta pesquisa, André também era um grande apreciador da festa de boi-bumbá. São muitas festas iguais a essa que acontecem em Santarém e região, com o intuito da divulgação do Festival de Parintins que ocorre nos últimos dias do mês de junho (CAVALCANTI, 2013). Ao longo dos meses de maio e junho, esses eventos acontecem em pelo menos seis lugares diferentes na cidade, variando entre periferia e centro (VELHO, 1997). André nos contou que ia a todos eles, junto com seus amigos e seu namorado, sempre ficando nas áreas VIP's. Nenhum deles dançava, mas adoravam observar os conhecidos de André na outra área da pista dançando freneticamente ao som das toadas amazonenses. André os designou pejorativamente como “afeminados-pão-com-ovo”.

Esses afeminados pão com ovo, são as únicas que sabem dançar, mas existem também héteros que dançam iguais a elas. Eu as conheço pelo fato de ser conhecido na cidade, são minhas “amigas”, elas morrem de inveja de mim, por ser rica. Algumas já coloquei na VIP só para fazer a caridade do dia, no entanto, quando todos estão aqui, inclusive meus amigos de verdade, me deixam sozinho às vezes, mas quando eu estou com bebidas caras, todos aparecem, porém gosto deles. Adoro boi, as toadas são lindas, essas letras remetem muito às nossas origens. Às vezes confesso que quero ser a cunhã-poranga, mas não posso. Já as outras, só fazer gestos corporais iguais as mulheres, já outros viados adotam postura de dança que são remetidas somente para os homens. Por exemplo, você conheceu a Sthefane? Pois então, ela só faz passos de mulher, ela quer ser mulher, coitada.

Despedimo-nos de André e da área VIP para poder conversar mais com Sthefane, na pista, pois já estava chegando ao fim da festa. Entretanto, Sthefane tinha nos visto dialogando com André e nos indagou sobre o que conversávamos. Explicamos para Sthefane que, por fazer parte de uma pesquisa antropológica, temos algumas normas a serem obedecidas, e que algumas dessas normas, abrangia questões éticas. Sthefane acabou entendendo e continuou a sua conversa conosco, mas fez questão de nos informar que André é uma pessoa que “não dá a mínima para os gay”, pois, para Sthefane, André deveria dar apoio à causa LGBT:

O André, aquele viado, deveria ter vergonha, tu acredita que ele veio até aqui para dizer que a forma como eu danço é muito rasgado, pois só as mulheres podem fazer isso. Tu acredita nisso Igor? Eu disse para ele, que ele deveria defender as causas LGBT, pois ele também é viado Igor! Eu danço igual a uma mulher, por que sou uma mulher trans ou esse viado pensa que irei dançar igual homem? Dá uma raiva as vezes Igor.

Com o término da festa, todos vão em direção de seus amigos “formais” (aqueles com os quais se trocam cumprimentos no início da festa de acordo com status socioeconômico ocupado no grupo) e “informais” (aqueles com os quais se interage mais no início e durante a festa) em ambas as áreas descritas neste texto.

**3**

**O QUE DIZEM OS AUTORES E O  
QUE PENSAM OS  
INTERLOCUTORES**

A reflexão para este trabalho de conclusão de curso inicia-se de forma introdutória com a pesquisa do antropólogo Peter Fry na Amazônia, especificamente em Belém do Pará. A proposta tem como finalidade chamar a atenção para o que está sendo e o que já foi trabalhado acerca da sexualidade e da homossexualidade na Amazônia e nos grandes centros urbanos no Brasil. Remete também, aos trabalhos de outros antropólogos que nos ajudam a entender a vasta produção acadêmica sobre sexualidade e homossexualidade nos eixos dos grandes centros urbanos brasileiros. Logo em seguida, trazer categorias e noções construídas e atribuídas por interlocutores enquanto resultado de pesquisa já realizada no âmbito do PIBIC sobre os espaços de sociabilidade, cidade, interior, comunidade, aldeias entre outros que facilitarão para o entendimento da proposta deste TCC.

Outro aspecto importante para pensarmos e refletirmos são os marcadores sociais da diferença em que a intersecção entre etnicidade, sexualidade, gênero e regionalidade veio ganhando destaque durante a pesquisa realizada no PIBIC e que servirá de reflexão para este trabalho final. A partir desse aparato, pretende-se também pensar esses locais de sociabilidade frequentados por indígenas em trânsito aldeia-cidade/cidade-aldeia enquanto espaços geradores de pertencimento, identitário - particulares/universais, experiências sexuais... Trazendo a etnicidade como mecanismo de resistência, permissividade e alteridade. Tal aparato teórico servirá para nortear a pesquisa a ser realizado no mestrado.

Na década de 1930, Ruth Landes, a jovem antropóloga norte americana que estava de passagem pela Bahia para estudar os “cultos de possessão afro brasileiros”, ficou surpresa diante das experiências homossexuais que observou nos terreiros visitados e escreveu o polêmico artigo intitulado “Matriarcado Cultural e Homossexualidade Masculina” (LANDES, 1967). Mais de trinta anos depois, era a vez de Peter Fry. Realizou, em 1974, uma pesquisa de campo etnográfica que desembocaria na publicação do artigo intitulado “Homossexualidade Masculina e Cultos Afro-Brasileiros”, divulgado inicialmente em inglês sob a forma de comunicação apresentada em congresso (FRY, 1982a). Fry, realizando a investigação em locais de cultos de possessão na capital paraense, inferiu sobre a relação entre “homossexualidade e religiosidade”, propondo um esboço do que chamaria, a partir daí, de “sistema de representação hierárquico da sexualidade masculina”, comum, segundo ele, em cidades do Norte e Nordeste brasileiros, assim como nas periferias dos grandes centros urbanos industrializados do Sul e do Sudeste *e eventualmente nas zonas rurais*.

A questão seria aprofundada por Fry em seu artigo intitulado “Da Hierarquia à Igualdade: a construção histórica da homossexualidade no Brasil” (1982b), onde o autor avançou que o estudo dos sistemas de representações sobre a sexualidade masculina.

contribuiria para o estudo da sociedade brasileira como um todo, já que os sistemas de representações seriam produzidos num contexto político. Analisando o “que as pessoas dizem que fazem e o que acham que deveria ser feito” no tocante à sexualidade (FRY, 1982b: 88 e 89), o autor identificou alguns modelos a partir da articulação entre *sexo fisiológico* como “atributos físicos que distinguem machos e fêmeas” (p. 89), *papel de gênero* como referência “ao comportamento, aos traços de personalidade e às expectativas sociais associadas normalmente ao *papel* masculino ou feminino” (p. 90 e 91), *comportamento sexual* como “comportamento sexual esperado de uma determinada identidadea exemplo de atividade e passividade” (p. 91,) e *orientação sexual* remetendo ao “sexo fisiológico do objeto de desejo sexual” ou seja, homossexual, heterossexual ou bissexual (p. 91)..

Fry propôs então dois grandes modelos ou sistemas de classificação: por um lado, o modelo hierárquico, que dividiria o mundo em “homens” e “bichas” e, por outro, um modelo mais simétrico ou igualitário, que dividiria o mundo em “homossexuais”, “heterossexuais” e “bissexuais”. Enquanto o primeiro modelo encontrava sua origem na história colonial brasileira e seria, no momento da escrita do artigo, “bastante hegemônico nas classes mais baixas e no interior do país” (1982b, p. 93), o segundo modelo, por sua vez, seria oriundo do sistema médico-científico que produzia a “condição homossexual” e se alastrava pelas camadas médias dos grandes centros urbanos brasileiros, representando a modernidade e a vanguarda em termos comportamentais. Os movimentos políticos homossexuais nascentes nas décadas de 1970 e 1980 no Brasil se baseavam no segundo modelo, segundo Fry, o que estaria gerando, naquele momento, uma tensão (política) entre as tendências identitárias dos movimentos e as experiências homossexuais efetivas (mais próximas do modelo hierárquico).

Os escritos de Fry (1982a; 1982b), assim como os de Fry e MacRae (1982), e as obras de Guimarães (2004 [1977]), Parker (1986), Perlongher (1987), Mott (1987a; 1987b), Heilborn (1996; 2004 [1992]) e Costa (1992), dentre outras, geralmente com propostas de tipologias e mapeamentos, contribuíram decisivamente para a *instituição* do campo dos estudos sobre (homo)sexualidade no Brasil. Mas, quase sempre, (homo)sexualidade *masculina, urbana, branca* (ou negra urbana) e das regiões *Sudeste* ou *Sul*...

A inserção no contexto amazônico nos levou a acrescentar a essa preocupação aquela com as lacunas, ausências e possíveis silenciamentos verificados também no que diz respeito à experiência da diversidade sexual e de gênero em contextos etnicamente diferenciados e em pequenas e médias cidades amazônicas, onde as categorias do rural utilizadas para o entendimento das realidades específicas das regiões Sul e Sudeste parecem não ter o mesmo vigor diante da entrada em cena de categorias como “caboclo”, “ribeirinho” e “homem

amazônico” (WAGLEY, 1974; MILLER, 1977; PARKER, 1985; MOTTA-MAUÉS, 1989; LIMA-AYRES, 1999; HARRIS, 1998; RODRIGUES, 2006), tornando a realidade ainda mais complexa.

O marcador etnicidade articulado a sexualidade, regionalidade, gênero e classe aparece no interior de uma certa dinâmica dos espaços de sociabilidade já observado em campo. O conceito de etnicidade está sendo pensado neste texto enquanto processo de experiências, aprendizados, interações, atribuições e/ou características diacríticas entre “nós” e “outros”. Assim, trata-se de compreender como as fronteiras étnicas são mantidas diante de um conjunto de traços culturais e particulares que entram em disputa no momento da interação social entre os indígenas e não indígenas, entre indígenas e ribeirinhos acerca da experiência sexual e de gênero. Diante disso, podemos pensar os ribeirinhos enquanto grupo étnico? A categoria cabocla que surge na Amazônia também pode ser pensada enquanto identidade étnica? (BARTH, 1998; MOUTINHO, 2004; FRANÇA, 2013).

Categorias e as noções de cidade, interior, comunidade, capital e metrópole, tornaram-se importantes para a elaboração dos sentimentos de pertencimento, para uma certa (in)visibilidade e para uma permissividade do ser e estar homossexual no interior da Amazônia encontrados durante o campo que serviu para o projeto de pesquisa do PIBIC e também serão usados neste trabalho enquanto reflexões analíticas. Noções como espaços de sociabilidade e “cidades da floresta” e/ou “cidade-floresta”, também despontaram hermeneuticamente para nos ajudar a compreender todo um sistema de representações diante das relações (re)construídas, (re)significadas e (re)formulados dos interlocutores com o meio ambiente (SILVA e PACHECO, 2012). O conceito de meio ambiente pode ser entendido como qualquer elemento externo ao “objeto” de análise onde as sociedades humanas estão inseridas (NEVES, 2002). E dentro dessa inserção que podemos entender as relações dos interlocutores com o igarapé, com a comunidade, com a aldeia, com a cidade... Em que suas experiências e afirmações se constroem.

As maneiras, as formas e os mecanismos de construção das identidades, de resistências e de usos dos espaços de sociabilidade (igarapé, campo de futebol, maloca, margem do rio Tapajós, casa e chácara tanto no centro da cidade como na periferia acompanhadas pelas toadas de boi-bumbá) por parte dos interlocutores, nos mostra certas particularidades amazônicas que diferem dos espaços citados e analisados dos estudos de sexualidade e gênero dos grandes centros acadêmicos e de produção brasileira (sudeste e sul). Entre os espaços de sociabilidade descritos até esse momento, o que se pôde ter, é uma análise das formas de reconhecimento dos moradores locais acerca dos conceitos, como por exemplo,

centro/cidade e periferia/interior, conceitos que foram abordados nos estudos socioantropológicos sobre o fenômeno urbano sobretudo pela Escola de Chicago.

Já o igarapé, assim como o campo de futebol e a maloca, são espaços que apresentam práticas muito peculiares ao contexto regional. Por isso, não encontramos nos estudos da diversidade sexual e de gênero produzidos em outras regiões do país referências a tais práticas e maneiras de construção dos desejos e das identidades, caracterizadas aqui pela aparente permissividade e pela resistência (GONTIJO & ERICK, 2015). Vale ressaltar que além desses espaços que são e fazem parte da realidade do Sebastian, Junior, Alex, Ramond, Francisco, Sthefane e André, há ainda a participação nas toadas de boi-bumbá e as ações performáticas que contribuem para as suas construções identitárias (regionais e gênero), dos seus desejos, da permissividade e da resistência.

Nossas pesquisas em andamento podem servir assim para exortar para que se reconheçam as complexas e dinâmicas interações desses sujeitos rurais, interioranos, indígenas e/ou quilombolas, caboclos e ribeirinhos e sua maneira criativa de constituir relações afetivas, através de suas narrativas biográficas, voltando-se assim para a maneira como os “padrões hegemônicos de normalidade” (BUTLER, 2003) seriam (re)interpretados e experimentados (talvez às avessas) em contextos culturais distintos, criando *novos* ou *outros* sujeitos imbuídos de *novas* ou *outras* moralidades e (até mesmo) constituindo *novas* ou *outras* legalidades.

Se considerarmos o gênero, junto com BUTLER (2003), como um sistema de regras, convenções, normas sociais e práticas institucionais que produzem *per-formativamente* os sujeitos que pretende descrever, percebemos que não se *tem* ou *é* um certo gênero – masculino ou feminino –, mas trata-se de um conjunto de atos que são repetidos no interior de uma matriz heteronormativa. Performa- tivamente, os indivíduos se tornam sujeitos porque “sujeitados”, por meio de formações discursivas (FOUCAULT, 1984), a esse aparato de poder representa- do pela heteronormatividade (BUTLER, 2003). Institui-se, segundo Butler, a continuidade entre sexo/gênero/prática sexual/desejo, o que implica na afirmação de que o desejo e a prática sexual decorrem *naturalmente* do gênero e do sexo. Ainda segundo Butler, a construção dessa continuidade ou coerência oculta às descontinuidades presentes tanto em contextos heterossexuais quanto nos homossexuais. O poder, ao circular, entrelaça os sujeitos em múltiplas e complexas relações, operando na classificação e imposição de normas, dentre as quais a que cria o efeito de continuidade entre sexo/gênero/prática sexual/desejo. Para Butler, recorrendo a Foucault, essa continuidade não é algo evidente, mas se torna uma *categoria normativa*, um *ideal regulatório*. Isso quer dizer que não é algo natural e estático,

mas existiria, portanto, “um processo pelo qual as normas regulatórias materializam o ‘sexo’ e produzem essa materialização através de uma reiteração forçada destas normas” (BUTLER, 2001, p. 154).

A preocupação em pesquisar na cidade e utilizar a cidade como campo de pesquisa e transformá-la como um “objeto exótico” e ao mesmo tempo familiar, foi grande tanto para os sociólogos, quanto para os antropólogos na virada dos séculos XIX e XX. Para a realização desta pesquisa, as noções de cidades, comunidades, interior, capital entre outras já citadas, são importantes para o entendimento que são construídos pelos interlocutores.

A noção de cidade e comunidade estavam sendo pensadas pelos estudiosos da escola de Chicago durante o século XIX e XX como dois polos distintos, ou seja, homogeneidade x heterogeneidade, relações primárias x relações secundárias, rural x urbano, solidariedade orgânica x solidariedade mecânica, cultura folk x adensamento populacional, coletividade x individualidade, entre outros. No entanto, essas polaridades não foram observadas e nem tampouco serviram como referência para os interlocutores diante de suas realidades acerca dos espaços de sociabilidade na cidade, no interior, na comunidade, na aldeia etc. (REDFIELD, 1941; WIRTH, 1967; PARK, 1973; SIMMEL, 1973; VELHO, 1978; MAGNANI, 1996; BECKER, 1996; OLIVEN, 2007).

Será que podemos pensar os bairros Jururu, Santa Helô, Moro, Leticia, em uma perspectiva analítica das teorias de sociedade *folk/urbano*? Diante do que foi observado, apreende-se que os moradores dos bairros e os interlocutores nesta análise utilizam-se de categorias espaciais (periferia/centro) como categorias operacionais para a construção social de suas realidades e de suas visões de mundo (GEERTZ, 1990). Para os moradores da periferia e do centro da cidade de Santarém (Santa Helô e Jururu) as relações entre quem tem automóveis particulares e daqueles que usam transportes públicos, ou daqueles que frequentam áreas demarcadas nas festas privadas de boi-bumbá (VIP e Pista), ou daqueles que usam os critérios de infra estruturas urbanísticas e espaciais, como também os critérios das construções residências são parâmetros e entendimentos dos conceitos centro e periferia (urbano e interior) como realidades de suas práticas e experiências em Santarém.

As relações e práticas sociais vivenciadas diante dos espaços e conceitos de entendimento sobre as localidades de moradia dos interlocutores abordados acima são dinâmicas e experimentadas tanto na periferia, quanto no centro. Essas experiências nas periferias intrínsecas tanto do Jururu, quanto de Santa Helô, a exemplo de Lucia e Vera Lucia, como também os centros do Jururu e de Santa Helo, a exemplo de André e Francisco, são vivenciadas, construídas e dinâmicas. A urbanização (centro) e o interior (periferia) não

possuem e não constituem um processo único e integral, universal, mas que assume significado diferentes em função das condições históricas, sociais, culturais e econômicas.

Até o momento, trouxemos as ideias de identidade, etnicidade, permissividade, resistência, mobilidade etc. construídas na interação entre indígenas, ribeirinhos e moradores da periferia/centro com os espaços de sociabilidade. Já outro ponto, é pensar na dinâmica dos espaços amazônicos nos dias atuais e suas temporalidades diferenciadas para compreendermos as relações entre os interlocutores e a pluralidade dos espaços de sociabilidade enquanto geradores de significados e de “tipos ideais” (WEBER, 1973) amazônicos nas análises do estudos sobre diversidade sexual e de gênero em uma perspectiva *queer caboclo*<sup>18</sup>.

Além disso, vale ressaltar os estudos já realizados e dossiês já publicados em revistas científicas que vêm quebrando a estrutura narrativa hegemônica na produção acadêmica sobre homossexualidade, sexualidade e gênero em contextos dos grandes centros urbanos, como é o caso da ACENO: Revista de Antropologia do Centro Oeste (UFMT) com o chamado de “novos descentramentos em outras axialidade” e da Amazônica : Revista de Antropologia (UFPA) com “experiências da diversidade sexual e de gênero em áreas rurais, contextos interioranos ou periferizados e/ou situações etnicamente diferenciadas; novos descentramentos em outras axialidades”. Tais publicações trazem pesquisas que outrora eram pensadas e tornadas em notas de rodapé para teorias em contextos políticos, históricos e culturais diferentes.

---

<sup>18</sup> “Queer caboclo” é um manifesto escrito e publicado por Fabiano Gontijo e Estêvão Fernandes em forma de artigo na Amazônica – Revista de Antropologia no dossiê “experiências da diversidade sexual e de gênero em áreas rurais, contextos interioranos ou periferizados e/ou situações etnicamente diferenciadas; novos descentramentos em outras axialidades” em 2016. Propõem uma crítica colonial e das estruturas políticas, históricas e culturais da normalização e consolidação heteropatriarcal branca, moderna e classe média, no sentido de apontar marcadores sociais (etnicidade, sexualidade, gênero entre outras) a serem compreendidos em um epistemopolítico e geopolítico radical.

**4**

**UM PARÊNTESE: O INÍCIO DE UMA  
TEMÁTICA “ESQUECIDA”**

Não tão distante da primeira pesquisa sobre os locais de sociabilidade, construções identitárias e como se pensar a sexualidade em um contexto interiorano e amazônico, o presente tema propõe dar continuidade e discutir os mecanismos usados por indígenas que se encontram, vivenciam, criam e ressignificam suas experiências no urbano-aldeia/aldeia-urbano\_\_que fogem do modelo heteronormativo do não indígena. Procuramos não só discutir, mas tentar entender e compreender o grande “tabu” sobre sexualidade entre indígenas, \_Será que existem “índios gay”?.

Este levantamento bibliográfico e a problemática posta neste capítulo, consistem em um novo projeto de pesquisa para a dissertação de mestrado, que é oriunda das relações, análises e dados coletados na pesquisa sobre sociabilidade discutida até aqui. A ideia principal era mostrar este capítulo em forma de anexo, mas pensamos em demonstrar este levantamento como uma forma de apontar um certo tema que despontou diante da pesquisa realizada sobre os espaços descritos na primeira pesquisa. Assim, segue neste capítulo, de forma prévia, o estado da arte dos estudos já produzidos sobre a sexualidade indígena.

Nos últimos dez anos, vem-se direcionando uma interessante crítica, na antropologia brasileira (e latino-americana, até certo ponto), aos estudos de gênero e sexualidade, por um lado, aos estudos rurais, por outro, e, enfim, em menor grau, à etnologia indígena e aos estudos dos povos e comunidades ditos tradicionais (ribeirinhos), relativa à maneira como esses estudos inadvertidamente teriam esquecido de tratar ou deliberadamente teriam silenciado as expressões da sexualidade e as experiências da diversidade de gênero em suas abordagens. Essas críticas podem ser vistas nas obras de Cancela et. alii. (2010), Fernandes (2016), Gontijo (2014), Gontijo & Erick (2015), Lea (2013), McCallum (2013), Tota (2012), dentre outros/as.<sup>19</sup> Não se trata simplesmente de críticas, mas, sobretudo, de propostas de preenchimento das lacunas encontradas, através de uma pequena (mas, relevante) série de pesquisas realizadas principalmente nas regiões Norte, Nordeste e Centro-Oeste, ou seja, fora dos eixos das abordagens dos já tão consolidados estudos de gênero e sexualidade no Brasil (FRY, 1982; FRY & MacRAE, 1983; CARRARA & SIMÕES, 2007; SIMÕES & CARRARA, 2014).

O número 41, de 2013, do periódico *Cadernos Pagu* trouxe uma grande contribuição

---

<sup>19</sup> Os estudos das relações de gênero (ou melhor, os estudos da mulher) têm um determinado lugar no âmbito dos estudos rurais, como já mostrei em outro texto (GONTIJO, 2015), assim como, de certa forma, no âmbito dos estudos sobre povos indígenas (SACCHI & GRAMKOW, 2012) e muito timidamente nos estudos sobre comunidades quilombolas (O'DWYER, 2016). Mas, a temática atinente à diversidade sexual e de gênero é que perdurava como uma intrigante lacuna até bem recentemente (GONTIJO & ERICK, 2015).

para os estudos sobre gênero e sexualidades em contextos indígenas, em particular com os artigos de Vanessa R. Lea *O Som do Silêncio (Paul Simon)*, pp. 87-93, onde a autora aborda o fato de que “a necessidade de acomodar-se ao mundo não-indígena atija a curiosidade dos povos indígenas a respeito da sociedade envolvente”, em particular no que diz respeito ao interesse de indígenas pela pornografia e as fontes de erotismo dos não-indígenas e Cecília MacCallum *Notas sobre as categorias ‘gênero’ e ‘sexualidade’ e povos indígenas*, pp. 53-61, que trata da fragilidade do uso das categorias de gênero e sexualidade para tratar de realidades indígenas) – embora pouco se tenha falado de práticas sexuais entre pessoas consideradas como sendo do mesmo sexo nas situações citadas.

A coletânea intitulada *Gênero e Povos Indígenas*, organizada por Ângela Sacchi e Márcia Maria Gramkow, publicada no Rio de Janeiro e em Brasília pelo Museu do Índio e pela Funai em 2012, traz textos que também contribuem para instigar a discussão sobre o assunto, mas que pouco problematizam a diversidade sexual e de gênero nessas situações. É fundamental para o assunto o artigo de Cristina Donza Cancela, Flávio Leonel da Silveira e Almiros Machado (este último, indígena do Mato Grosso do Sul), intitulado *Caminhos de uma Pesquisa acerca da Sexualidade em Aldeias Indígenas no Mato Grosso do Sul*, publicado na Revista de Antropologia (USP), no número 53, volume 1, em 2010, pp. 199- 235, abordando a maneira como os pesquisadores e o indígena construíram um diálogo sobre a possibilidade de existência das práticas sexuais entre pessoas consideradas como sendo do mesmo sexo nas aldeias da etnia de origem de Almiros. Enfim, um evento organizado no Museu Nacional/UFRJ, em junho de 2015, tinha por objetivo discutir a sexualidade indígena, abrindo uma nova arena para a discussão desse assunto, assim como o Forum Temático “Diversidade Sexual e de Gênero: Interseccionalidade, Violência e Regionalidade” coordenado por Júlio Simões na V Reunião Equatorial de Antropologia, realizada em Maceió, em julho de 2015.

Creio que essa pergunta ainda soa com uma certa estranheza, não só no senso comum, mas na própria academia. Pode-se pensar que a temática não teve interesse como grande ápice nos estudos clássicos da etnologia no Brasil, pelo qual tentava entender ou até mesmo subjugar quem era o “outro” do novo mundo. Um “outro” totalmente desconhecido para as correntes de pensamento do século XVIII à XIX (Schwarcz, 1993).

Assim, propõe-se aqui demonstrar bibliografias sobre o tema, não somente em seu patamar recente de publicações como veremos a seguir, mas também em um nível histórico através das anotações e levantamentos das literaturas clássicas da etnologia brasileira. Ao fazer esse levantamento, perceberemos que os estudos acerca da sexualidade (destacando a

“homossexualidade”) eram abordados através de vieses naturalistas e principalmente de uma moral cristã daquele contexto, e como hoje, as pesquisas recentes produzidas por antropólogos trabalham com essa temática sistematizando os dois contextos e compreendendo a realidade dessas práticas ou experiências entre os indígenas de hoje e de outrora.

A sexualidade indígena sempre estava acompanhada nas descrições dos viajantes naturalistas em segundo plano, como no caso dos relatos históricos pontuando práticas sexuais de indígenas homens com outros indígenas homens de maneira regradora sob circunstâncias moral-cristã. Estêvão Fernandes (2014), em seu exemplar levantamento histórico sobre a “homossexualidade indígena” na literatura clássica da etnologia brasileira, nos mostra uma compreensão para essa pergunta baseando-se nas observações e descrições dos colonizadores, pesquisadores, naturalistas e religiosos (padres e missionários) dos séculos XVI a XX. O levantamento da literatura entre cartas e anotações nos leva a crer que práticas sexuais entre indígenas do mesmo sexo eram experiências que não causavam estranhezas entre os indígenas. No período do contato e pós-contato, essas práticas e experiências referente à sexualidade passaram a sofrer intensas restrições impostas por normas ocidentais do seu tempo, assim colocando certas experiências da sexualidade indígena como degeneradas, pecadoras, selvagens e pederastas, entre outras categorias ocidentais usadas com o intuito de controle; disciplinamento. (Fernandes, 2015)

Outras referências à “homossexualidade indígena” ocorrem na década de 1940 com Lévi-Strauss em um artigo publicado em 1943 sobre terminologia de parentesco entre os Nambikwara (Lévi-Strauss, 1943) e Pierre Clastres, no capítulo O arco e o cesto, em *A Sociedade contra o Estado* (1974). Aqui, o autor reflete sobre Krembegi, um índio Guayaki homossexual. Esse personagem, é encontrado por Clastres durante seu período de campo. Segue um trecho do autor,

Ele vivia com as mulheres e, à semelhança delas, mantinha em geral os cabelos nitidamente mais longos que os outros homens, e só executava trabalhos femininos: ele sabia “tecer” e fabricava, com os dentes de animais que os caçadores lhe ofereciam, colares que demonstravam um gosto e disposições artísticas muito melhor expressos do que nas obras das mulheres, ele era evidentemente proprietário de um cesto. [...] para os próprios Guayaki ele era um *kyrypy-meno* (ânus-fazer amor) porque era *pane*. (CLASTRES, 2003, p.126)

O autor em sua outra obra: *Crônica dos índios Guayaki* (1972), intitulado “Vida e morte de um pederasta”, também faz outra abordagem acerca da vida do índio Krembegi e

sobre a clareza das praticas sexuais entre pessoas do mesmo sexo entre os indígenas *Guayaki*, estudados por Clastres. Segue o trecho abaixo:

Parceiros, ele os tem. Mas não muitos, e não aqueles que se teria podido acreditar. Seria licito imaginar que, na medida em que um homem como Krembegi é a inscrição no mundo ético-sexual dos Aché de uma certa desordem, de uma subversão de todos os valores admitidos e respeitados, seria lícito então supor que o campo de sua atividade sexual não depende de nenhuma regra, que cada um pode á sua vontade perseguirá tão-só a lei de seu prazer: em outros termos, que qualquer homem da tribo pode, se o move a vontade, servir-se de Krembegi. (CLASTRES, 1995: 214)

Outra referência à “homossexualidade indígena” decorre de Manuela Carneiro da Cunha, em *Imagens de índios do Brasil: O Século XVI*, em um subtópico chamado *Luxuriosos, Sodomitas*. Assim, a autora descreve:

Quanto à sodomia, fazia parte dos grandes tabus europeus e, na América, parece estar sempre associada ao canibalismo, como se houvesse equivalência simbólica entre se alimentar do mesmo e coabitar com o mesmo. [...] Mas Gabriel Soares de Sousa (1971(1587): 308), já para o fim do século, carrega nas tintas: " São osTupinambo, tão luxuriosos que não hApecado de luxúria que não cometam...são muito afeiçoados ao pecado nefando, entre os quais senão têm por a frente; ...e nas suas aldeia spelo sertão hAalguns que têm tenda pública a quantos os querem como mulheres publicas". (CUNHA, 1990: 107)

Durante esse breve sub tópico do seu artigo, a sexualidade indígena em matéria de lascividade ou luxúria, era muito maior que os europeus pensavam? Ou era muito maior que entre os europeus? Segundo Cunha (1990), seus sistemas de relacionamento sexual se diferiam em muito as dos invasores. Logo, os jesuítas começam a agir no sentido de transformar essas práticas em práticas cristas, principalmente por meio do controle, instituindo assim a monogamia.

Tem-se até aqui, um breve levantamento histórico acerca das literaturas ou/e dos estudos clássicos da etnologia brasileira para entendermos se “existem ou extiam ‘índios gays’ no Brasil. Talvez seja essa pergunta o ponto de reflexão nessa análise, haja vista, que o resultado desta pesquisa nos trouxe questões a serem colocadas, como, por exemplo, algumas entrevistas e observações com os indígenas que nos ajudaram adentrar no tema: “não temos gays na minha aldeia, isso é coisa de branco”, “acho que nunca existiu homossexual na aldeia, é assim que vocês chama né?”, “Igor, na minha aldeia tem sim, homossexual” (Dizeres dos indígenas da etnia *Munduruku* do alto Tapajós, *Wai-Wai* do Mapuera e *Borari*).

O antropólogo Estêvão Fernandes (2015), em *Homossexualidade indígena no Brasil: Um roteiro histórico-bibliográfico* apresenta textos ou anotações clássicas de uma etnologia no país para tentar chamar a atenção para a sexualidade dos indígenas (“homossexualidade indígena” colocada pelo autor) descrita por naturalistas, pesquisadores, missionários entre outros. Assim, antes da chegada da colonização europeia, existiam práticas e/ou relacionamentos vivenciados entre os indígenas do mesmo sexo e elas não tinham “aversões morais” entre os próprios indígenas. Dessa forma, como tentar compreender ou entender as falas em aspas colocadas no parágrafo acima diante dos levantamentos de uma etnologia clássica?

Além disso, textos e eventos produzidos por antropólogos recentemente reforçam o debate sobre o tema: *Foucault na Amazônia? Sexualidades indígenas*, ocorrido no Museu Nacional / MN – Rio de Janeiro em Junho de 2015, tivera uma grande participação em envios de materiais visando um estudo comparativo das múltiplas sexualidade indígenas (afetividades, brincadeiras, provocações, fofocas sexuais, tabus e entre outros). No entanto, trago a análise do texto publicado por Diógenes Cariaga, intitulado *Gênero e sexualidade indígenas: alguns aspectos das transformações nas relações a partir do Kaiowa no Mato Grosso Do Sul*. Aqui o autor trabalha através de algumas considerações sobre as transformações dos Kaiowa e dos Guarani a partir das relações geracionais e de gênero, trazendo assim, algumas exposições a respeito do modo como as sexualidades (“homossexualidade”- colocado pelo autor) são vivenciadas pelos indígenas acerca das concepções de moralidade moderna/ameríndia e das categorias étnicas através das novas ordens dos corpos, do sexo em um movimento analítico com as pesquisas clássicas da etnologia brasileira.

Outro trabalho a ser destacado nesse relatório, trata-se do texto de Silva (2012) intitulado: *Há lugar para a homossexualidade num regime de índio?*, a partir de uma pesquisa realizado junto aos Pataxó. O autor mostra como a permissão e negociação diante da abordagem da “homossexualidade” com os não indígenas é chamada de “regime de índio”. Para Silva, a existência da “homossexualidade” nas aldeias indígenas é negociada e velada diante do contato com a sociedade não indígena. Neste mesmo trajeto, pode-se pensar que a existência da “homossexualidade” nas aldeias ou em determinado grupo étnico, seria pensar em uma abordagem em que diminuiria a identidade étnica deste grupo. Isto é, para o autor não há um lugar para a “homossexualidade indígena em um regime de índio” pois se estabelece uma relação de poder em que o dominador constitui um ideal essencialista da indianidade, tendo o dominado que se adequar a esta possibilidade para ter acesso a políticas públicas.

Um ponto a ser destacado não por se tratar da “homossexualidade”, mas como a sexualidade tornou-se um assunto predileto entre as mulheres Mebengokre–Kayapó (Lea, 2013). Em seu artigo intitulado: *O som do silêncio*, a autora mostra como a circulação entre a aldeia e a sociedade envolvente atiza a curiosidade dos povos indígenas sobre a sexualidade do não indígena. A ida à cidade e o consumo de produtos pornográficos, bem como a experimentação dos serviços de prostitutas na cidade são importantes para a autora compreender como são vivenciadas a construção do desejo o qual permitem aos indígenas investigarem o mundo dos não indígenas. No entanto, no andamento da sua pesquisa, Lea emite uma curiosidade sobre a “homossexualidade” entre líderes indígenas e professores, mas a resposta que tivera :

Num dos cursos que ministrei para professores e líderes indígenas, tentei abordar a questão da “homossexualidade”, pensando que deveria prepará-los a adotar atitudes politicamente corretas no cenário intercultural. Retrucaram sumariamente que isso era problema de branco e recusaram perder tempo com esse tema. (LEA, 2013: 88)

No artigo intitulado: *Caminhos de uma pesquisa acerca da sexualidade em aldeias indígenas no Mato Grosso do Sul* dos autores; Cristina Donza Cancela, Flávio Leonel da Silveira e Almiros Machado é um resultado de um projeto chamado “sexualidade e conjugalidade entre pessoas do mesmo sexo na aldeia e na cidade” que nos leva a pensar a maneira a qual a aldeia e cidade passam a ser híbridos que circulam entre si quando o tema é “homossexualidade”. Nesse artigo, Cancela et al. propõem analisar vivências e valores referentes aos relacionamentos “homossexuais” das etnias Guarani Nhandeva, Kaiwoá e Terena. Parte do seu artigo, percebemos que as relações jocosas (fuxicos, brincadeiras e piadas) são como um sistema de permissividade entre os indígenas envolvidos. Mostrando que essas relações não implicam um afastamento dos indígenas homens que mantêm relações com outros indígenas homens à certas tarefas:

Em nossos diálogos, Almiros lembrava a existência de casais de mulheres e de homens que viviam nas aldeias há algum tempo, e que mantinham uma rotina comum em relação aos demais casais do lugar, não havendo a exclusão ou o afastamento por parte das pessoas da aldeia, embora, mais uma vez, o fuxico – termo usado pelos moradores das aldeias –, as piadas e as brincadeiras fizessem parte do seu cotidiano. (CANCELA et al, 2013: 202)

Assim, o “disse e me disse” em certos contextos na aldeia vai sendo incorporado e vivenciado

em seus cotidianos, seja na aldeia ou na cidade. No entanto, o que podemos também retirar dessa observação de Almires, é seu papel de interlocutor e pesquisador, haja vista que Almires também é um indígena, o qual passa ser um “nativo” observado naquele momento e por tanto tempo por uma antropologia colonizadora. Hoje, esse mesmo “nativo”, ora indígena e ora pesquisador ou os dois, produz uma autoridade em examinar aquele que sempre o observou e aqueles com que sempre conviveu. (CARVALHO, 2001)

Além disso, é necessário que adentremos a uma problemática muito importante colocada durante a descrição das bibliografias produzidas recentemente e outrora até este momento. A grande maioria dos autores recentes e naturalistas, descreviam a sexualidade indígena (especificamente aqueles que mantinham relação sexual e afetiva com pessoas do mesmo sexo) com categorias ocidentais, exemplo, sodomitas, homossexuais, gays e entre outros. Vale ressaltar que tais categorias não dão conta para entendermos essa realidade e experiências entre os indígenas em suas aldeias e nem tão pouco o seu trânsito aldeia-cidade e cidade-aldeia (CLIFFORD, 2002). Elas também não são compreensivas quando colocadas como “guarda-chuvas” para uma realidade que divergem da nossa (ocidental), no entanto, como “classificá-las” nos estudos antropológicos ?

Em *Nota sobre as categorias “gênero” e “sexualidade” e os povos indígenas* de Cecilia McCallum (2013). A autora vem demonstrando como a antropologia e o estudo Queer entram na temática de sexualidade indígena, ressaltando as mais variadas formas de apreender e pensar categorias analíticas e nativas, como por exemplo, gênero como uma “cultura” objetificada e estagnada. Em um trecho a autora conclui:

Nos embates e diálogos com *Nawa*, os conceitos e categorias importados são adaptados e transformados, e novos conceitos emergem. As pessoas indígenas não se encontram reduzidas por supostas “culturas tradicionais” a forma rígida de ação e pensamento. Tampouco estão em vias de simples perda de cultura ou de extinção étnica, por serem expostas às formas e práticas hegemônicas, como a heterossexualidade normativa na marca euro-americana, por mais dramática que sejam as situações de vulnerabilidade em que se encontram. (McCALLUM, 2013: 55)

Quando se fala em “homossexualidade” e de sexualidade indígena, estamos pensando esses conceitos a uma discussão “à la” construção cultural ou social. No entanto, é necessário que estejamos de acordo que tais categorias são perigosas para entendermos tal realidade indígena, mas de antemão, é necessário que fiquemos atento a essas categorias já que os próprios indígenas interlocutores que corroboraram com esta pesquisa estão em constante circulação entre aldeia-cidade-comunidade. Dessa forma, tentou-se mostrar até nesse momento,

produções sobre as sexualidades indígenas (“homossexualidade” ) que nos ajudem a compreender a sua complexidade diante dos grupos os quais foram pesquisados no passado e hoje.

Dessa maneira, precisamos refletir sobre como as experiências generificadas, racializadas, etnicizadas, sexuais, e regionais tomam formas próprias que não podem ser analisadas de forma autônoma do contexto nacional e global de diferenciação, de desigualdade e de “normalização” (FOUCAULT, 1988) em que se inserem, eis o desafio que nos colocamos para tratar da diversidade sexual e de gênero em contextos interioranos e em situações etnicamente diferenciadas nas regiões Norte, Nordeste e, em geral, na Amazônia e neste TCC.

## 5

# CONSIDERAÇÕES FINAIS

Se no Rio de Janeiro ou em São Paulo – os centros urbanos de referência no Brasil – as sociabilidades homossexuais são caracterizadas por um série de espaços, dentre os quais, para citar somente alguns que foram amplamente estudados nas ciências sociais, os bares, as boates, as festas, os parques e as praças, as saunas, os cinemas, etc, percebe-se que, em Santarém, assim como em outras cidades médias e pequenas (interiores), comunidades e aldeias da Amazônia, os espaços de sociabilidades homossexuais podem ser outros, como já citado durante grande parte deste TCC. O que percebemos até aqui foi configurando as singularidades das vivências, das expressões e das experiências da diversidade sexual e de gênero no *interior, na cidade, na aldeia e na comunidade*.

Pode-se reunir assim, subsídios para a compreensão dos mecanismos usados pelos interlocutores na construção de suas formas de pertencimento, assim como a espacialização dessas formas através das práticas de sociabilidade em igarapés, campos de futebol, estradinhas, malocas entre outros. Delineiam-se, com essas práticas de sociabilidade, os critérios que determinam as modalidades (morais e efetivas) da “aceitação” da homossexualidade e da “permissividade” das vivências sexuais. E, assim, Santarém, em relação a outros eixos regionais, parece apresentar características particulares que afeiçoam concepções de “aceitação” e de “permissividade” pouco abordadas nos estudos sobre sociabilidades homossexuais no Brasil.

Enfim, conclui-se que, na Amazônia, assim como apontado por pesquisas realizadas nos *interiores* de outros contextos regionais, sobretudo no Nordeste, as experiências da diversidade sexual e de gênero não são somente atualizações ou re(a)apresentações de modelos e pautas produzidos nos grandes centros urbanos do eixo centro-sul do Brasil. *Urbano/centro e rural/periferia*, assim como *moralmente aceito/permitido e invisibilizado/discriminado*, não são mundos reais e simbólicos opostos por barreiras intransponíveis, mas expressões de concepções que marcam situacionalmente as relações sociais, concepções que são negociadas nas interações cotidianas entre as pessoas. Assim, no contexto amazônico apresentado aqui acima, essas categorias (que em outras regiões podem ser simplesmente binárias) parecem bem mais fluidas e dinâmicas, quando acrescidas dos elementos que formatam as relações sociais localmente. Daí, a necessidade de se exortar para que os estudos nas regiões periféricas academicistas, assim como os estudos de gênero e sexualidade e, enfim, os estudos de etnicidade no Brasil se voltem com mais perseverança para as realidades das experiências da diversidade sexual e gênero nos contextos e situações até então negligenciados ou voluntariamente silenciados.

6

**REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

BARTH, F. Grupos Étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, P. *Teorias da etnicidade*. São Paulo: UNESP, 1998.

BUTLER, J. *Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

\_\_\_\_\_. Corpos que Pesam: sobre os limites discursivos do “sexo”. In: Louro, G. L. (org.). *O corpo educado. Pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000, pp. 151-168.

BECKER, H. A Escola de Chicago. *Mana*, v. 2, n. 2, 1996, p. 177-188

BRAH, A. Diferença, Diversidade, Diferenciação. *Cadernos Pagu*, n. 26, 2006, p.329-376.

CLIFFORD, James e George E. MARCUS (orgs.). 1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.

COSTA, Jurandir Freire. *A Inocência e o Vício*. Rio de Janeiro: Relume- Dumará, 1992

CAVALCANTI, M. L. V. C. A Festa em Perspectiva Antropológica: carnaval e os folguedos do boi no Brasil. *Artelogie*, n. 4, 2013, s/p. Disponível em <<http://cral.in2p3.fr/artelogie/spip.php?article183>> . Acesso em 18/03/2016.

\_\_\_\_\_. Sobre Rituais e Performances: visualidade, cognição e imagens do tempo em duas festas populares. *Anthropológicas*, ano 14, v. 21, n. 1, 2010, p. 99-127.

\_\_\_\_\_. O Boi-Bumbá de Parintins, Amazonas: breve história e etnografia da festa. *História, Ciências, Saúde Manguinhos*, vol. VI (suplemento), 2000, p. 1019-1046.

CANCELA, C. D.; SILVEIRA, F. L. A.; MACHADO, A. Caminhos de uma Pesquisa acerca da Sexualidade em Aldeias Indígenas no Mato Grosso do Sul. *Revista de Antropologia*, v. 53, n. 1, 2010, p. 199-235.

CARVALHO, L.G. (orgs.). Aritapera: uma comunidade de pequenos produtores na várzea amazônica (Santarém-PA). Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Nova Série: Antropologia, Belém (83): 1-58, 1982.

CALZAVARA, B.B.G. **As possibilidades do açaizeiro no estuário amazônico**. Belém: FCAP. 103p. 1972. (Boletim da Faculdade de Ciências Agrárias do Pará, 5).

CARRARA, S.; SIMÕES, J. Sexualidade, Cultura e Política: a trajetória da identidade homossexual masculina na antropologia brasileira. *Cadernos Pagu*, n. 28, 2007, p. 65-99.

CAVALCANTE, P. *Frutas comestíveis da Amazônia*. Belém: CEJUP, 1991.

CARIAGA, D. Gênero e Sexualidades Indígenas: alguns aspectos das transformações nas relações a partir dos Kaiowá no Mato Grosso do Sul. *Cadernos de Campo*, n. 24, 2015, p. 441-464.

CLASTRES, P. *Crônica dos índios Guayaki*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

\_\_\_\_\_. *A Sociedade Contra o Estado*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003 [1974].

CUNHA, M. C. da. Imagem de Índios do Brasil: o século XVI. *Estudos Avançados*, v. 4, n.10, 1990, p. 91-110.

CLIFFORD, J.; MARCUS, G. (orgs.). *Writing Culture*. Berkeley: University of California

Press, 2010.

CLIFFORD, J. *A Experiência Etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: EdUFRJ, 2002.

CARVALHO, José Jorge. O olhar etnográfico e a voz subalterna, *Rev. Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, ano 7, n.15, p.107-147, julho de 2001.

FRY, P. Homossexualidade Masculina e Cultos Afro-Brasileiros. In:\_\_\_\_\_. *Para Inglês Ver: identidade e política na cultura brasileira*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982a, p. 54-86.

\_\_\_\_\_. Da Hierarquia à Igualdade: a construção histórica da homossexualidade no Brasil. In:\_\_\_\_\_. *Para Inglês Ver: identidade e política na cultura brasileira*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982b, p. 87-115.

FOUCAULT, M. 2001. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro, Graal.

\_\_\_\_\_. 2007. *A Ordem do Discurso*. São Paulo: Loyola.

FRY, P.; MacRAE, E. *O Que é Homossexualidade*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

FERNANDES, E. R. Homossexualidades Indígenas y Descolonialidad: algunas reflexiones a partir de las críticas two-spirit. *Tabula Rasa: Revista de Humanidades*, v. 20, 2014, p. 135-157.

\_\_\_\_\_. Ativismo Homossexual Indígena: Uma Análise Comparativa entre Brasil e América do Norte. *Dados*, v. 58, 2015, p. 257-294.

FOUCAULT, M. Deux Essais sur le Sujet et le Pouvoir. In: HUBERT, D.; RABINOW, Paul (orgs.). *Michel Foucault, Un Parcours Philosophique*. Paris: Gallimard, 1984, p. 297-321.

\_\_\_\_\_. *Em Defesa da Sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

\_\_\_\_\_. *História da Sexualidade. 1: A Vontade de Saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FERNANDES, E. R. Homossexualidade Indígena no Brasil: um roteiro histórico-bibliográfico. *ACENO: Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, v. 3, n. 5, 2016, p. 14-38.

FRANÇA, I. L. Do Universo Perfeito ao Cinemão: homossexualidade masculina, deslocamento e desejo na cidade de São Paulo. *Revista de Ciências Sociais*, v. 44, n. 1, 2013, p. 44-73.

GONÇALVES, M. A. *et alii* (org.). *Etnobiografia – subjetivação e etnografia*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2012.

GUIMARÃES, C. D. *O Homossexual Visto por Entendidos*. Rio de Janeiro: Garamond, 2004 [1977].

GEERTZ, C. *Negara: O Estado-Teatro no Século XIX*. Lisboa: Difel; Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1991.

GONTIJO, F.; ERICK, I. A Diversidade Sexual e de Gênero em Contextos Rurais e Interioranos no Brasil: ausências, lacunas, silenciamentos e... exortações. *ACENO: Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, v. 2, n. 4, 2015, p. 24-40.

GONTIJO, F.; ERICK, I. *Experiências da Diversidade Sexual e de Gênero e Sociabilidades na Amazônia*. *ACENO: Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, v. 4, n. 7, 2017, p. 249-272.

GONTIJO, F.; ERICK, I. *A Experiência da Diversidade Sexual e de Gênero no Pará: Espaço Público, Representações e Discursividades*. *Revista FSA*, v. 13, n. 4, 2016, p. 40-59.

GONTIJO, F.; COSTA, F. C. *Ser traveco é melhor que Mulher: considerações preliminares acerca das discursividades do desenvolvimentismo e da heteronormatividade no mundo rural piauiense. Bagoas: Revista de Estudo Gays, Gênero e Sexualidade*, n. 8, 2012, p. 171-186.

GONTIJO, F. Kátia Tapety: ora mulher, ora travesti? Gênero, sexualidade e identidades em trânsito no Brasil. *Cadernos Pagu*, n. 43, 2014, p. 299-319.

GOLDENBERG, M. *A Arte de Pesquisar: como fazer pesquisa qualitativa em Ciências Sociais*. Rio de Janeiro: Record, 2004.

HARRIS, M. What it Means to be a Caboclo: some critical notes on the construction of Amazonian caboclo society as an anthropological object. *Critique of Anthropology*, v. 18, n. 1, 1998, p. 83-95.

HEILBORN, M. L. Ser ou Estar Homossexual: dilemas de construção de identidade social. In: PARKER, Richard (org.). *Sexualidades Brasileiras*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1996.

\_\_\_\_\_. (org.) *Sexualidades: o olhar das ciências sociais*. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

\_\_\_\_\_. *Dois é Par: conjugalidade, gênero e identidade*. Rio de Janeiro: Garamond, 2004 [1994].

HIRATA, H. Gênero, Classe e Raça. Interseccionalidade e Consustancialidade das Relações Sociais. *Tempo Social*, v. 26, n. 1, 2014, p. 61-73.

KAPP, Silke. De Simmel ao Cotidiano na Metrópole Pós-Urbana. *Cadernos Metrópole*, v. 13, n. 26, 2011, p. 439-450.

LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia Estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

LÉVI-STRAUSS, Claude. “The social use of kinship terms among Brazilian Indians”. *American Anthropologist, New Series*, Vol. 45, N. 3, Part 1 (Jul. - Sep., 1943). Pp. 398-409. 1943.

LANDES, R. Matriarcado Cultural e Homossexualidade Masculina. In: LANDES, Ruth. *A Cidade das Mulheres*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967, p. 283-296.

LEA, V. R. O Som do Silêncio (Paul Simon). *Cadernos Pagu*, n. 41, 2013, p. 87-93.

LIMA-AYRES, D. M. A Construção História da Categoria Caboclo. Sobre Estruturas e Representações Sociais no Meio Rural. *Novos Cadernos NAEA*, v. 2, n. 2, 1999, p. 5-32.

McCALLUM, C. Nota sobre as Categorias “Gênero” e “Sexualidade” e os Povos Indígenas. *Cadernos Pagu*, n. 41, 2013, p. 53-61.

MAGNANI, J. G. C. Quando o Campo é a Cidade: fazendo antropologia na metrópole. In: MAGNANI, J. G. C.; TORRES, L. de L. (orgs.). *Na Metrópole - Textos de Antropologia Urbana*. São Paulo: EdUSP, 1996.

MALINOWSKI, B. *Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Abril Cultural, 1976 [1922].

MILLER, D. Itá em 1974: um epílogo. In: WAGLEY, Charles. *Uma Comunidade Amazônica*. São Paulo: Editora Nacional, 1977.

MOTTA-MAUÉS, M. A. *A Questão Étnica: índios, brancos, negros e caboclos*. In: *Estudos e Problemas Amazônicos*. Belém: Idesp/Sedup, 1989, p. 196-204

MOTT, L. *Dez Viados em Questão: tipologia dos homossexuais da Bahia*. Salvador: Ed.

Bleff, 1987a.

\_\_\_\_\_. *O Lesbianismo no Brasil*. Porto Alegre: Mercado Aberto Editora, 1987b.

MOUTINHO, L. “Raça”, sexualidade e gênero na construção da identidade nacional: uma comparação entre Brasil e África do Sul. *Cadernos Pagu*, n. 23, 2004, p.55-88.

NEVES, W. A. *Antropologia ecológica: um olhar materialista sobre as sociedades humanas*. São Paulo: Cortez, 2002.

OLIVEN, R. G. *A Antropologia de Grupos Urbanos*. Petrópolis: Vozes, 2007.

O'DWYER, E. C. 2016. Uma Nova Forma de Fazer História: os direitos às terras de quilombo diante do projeto modernizador de construção da Nação, in Oliveira, O. M. (org.). *Direitos Quilombolas & Dever de Estado em 25 Anos da Constituição Federal de 1988*. Rio de Janeiro: ABA, pp. 257-273.

PARK, R. E. A cidade: sugestões para a investigação do comportamento humano no meio urbano. In: VELHO, Otávio Guilherme Velho (org). *O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro, ZAHAR, 1973, pp. 26-67.

PARKER, R. Masculinity, Femininity, and Homosexuality: on the anthropological interpretation of the sexual meanings in Brazil. In: BLACKWOOD, Evelyn (org.). *Anthropology and Homosexual Behavior*. Nova York: The Haworth Press, 1986.

PENEFF, J. *La Méthode Biographique*. Paris: Armand Collin, 1990.

PERLONGHER, N. *O Negócio do Michê: prostituição viril em São Paulo*. São Paulo: Brasiliense, 1987

PISCITELLI, A. Interseccionalidades, Categorias de Articulação e Experiências de Migrantes Brasileiras. *Sociedade e Cultura*, v. 11, n. 2, 2008, p. 263-274.

RODRIGUES, C. I. Caboclo na Amazônia: a identidade na diferença. *Novos Cadernos NAEA*, v. 9, n. 1, 2006, p. 119-130.

REDFIEL, R. *The Folk Culture of Yucatan*. Chicago, University of Chicago Press, 1941.

SACCHI, Â.; GRAMKOW, M. M. (org.). *Gênero e Povos Indígenas*. Rio de Janeiro / Brasília: Museu do Índio e Funai, 2012.

SILVA, J. da S.; PACHECO, A. S. Oralidades em tempos de possessões afroindígenas.

*História Oral*, v. 15, n. 2, 2012, p. 167-192.

SILVA, P. de T. B. da. 'Há Lugar para a Homossexualidade num Regime de Índio?'. In: *Anais do VI Congresso Internacional de Estudos sobre a Diversidade Sexual e de Gênero da Associação Brasileira de Estudos da Homocultura- ABEH*. Salvador, 2012

SIMÕES, J. ; CARRARA, S. O Campo de Estudos Socioantropológicos sobre Diversidade Sexual e de Gênero no Brasil: ensaio sobre sujeitos, temas e abordagens. *Cadernos Pagu*, n. 42, 2014, p. 75-98.

SIMMEL, G. A Metrópole e a Vida Mental. In: VELHO, O. G. (org.). *O Fenômeno Urbano*, Rio de Janeiro: Zahar, 1973.

SCHWARCZ, L. M. *O Espetáculo das Raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

TOTA, M. *Entre as diferenças: gênero, geração e sexualidades em contexto interétnico*. Tese. (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do

Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.

VELHO, G. Observando o Familiar. In: NUNES, E.O. (org.). *A Aventura Sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

VELHO, G. *Desvio e Divergência*. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

WAGLEY, C. (org.). *Man in the Amazon*. Gainesville: University of Florida Press, 1974.

WEBER, M. Conceito e Categoria de Cidade. In: VELHO, O. G. (org.). *O Fenômeno Urbano*. Rio de Janeiro: Zahar, 1973, p. 68-89.

WIRTH, L. O Urbanismo como Modo de Vida. . In: VELHO, O. G. (org.). *O Fenômeno Urbano*. Rio de Janeiro: Zahar, 1973, p.

Memória/História MHB – MLGBT. Disponível em:  
<https://memoriamhb.blogspot.com.br/2009/04/operacao-sapatao-richetti-15-nov-1980.html>.

Acesso em: 15 jun. 2017, 19.04.

Memória/História MHB – MLGBT. Disponível em:  
<https://memoriamhb.blogspot.com.br/2012/11/os-sombrios-anos-da-pesto-gay.html>. Acesso

em: 14 jun. 2017, 8.26.

**Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)**  
**Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/UFOPA**

---

S586e Silva, Igor Erick da  
As experiências da diversidade sexual e de gênero no contexto interiora-  
no amazônico: as formas de sociabilidade homossexuais em Santarém e re-  
gião (Pará) / Igor Erick da Silva. – Santarém, Pará, 2018.  
70 fls.: il.  
Inclui bibliografias.

Orientadora Luciana Gonçalves de Carvalho  
Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) – Universidade Federal do  
Oeste do Pará, Instituto de Ciências da Sociedade, Programa de Antropologia e  
Arqueologia.

1. Sexualidade. 2. Estudo de gênero. 3. Sociabilidade. 4. Estudos étnicos. 5.  
Amazônia. I. Carvalho, Luciana Gonçalves de, *orient.* II. Título.

CDD: 23 ed. 306.7