

Gênero, Sexualidade e Etnodesenvolvimento na Amazônia: Reflexões a Partir de Tipos-Ideais

Gender, Sexuality and Ethnodevelopment in the Amazon Basin: Reflections on Idealtypes

Fabiano de Souza Gontijo

Doutor em Antropologia Social/École des Hautes Études en Sciences Sociales

Professor de Antropologia da Universidade Federal do Pará

E-mail: fgontijo2@hotmail.com

Endereço: Fabiano de Souza Gontijo

Universidade Federal do Pará – Instituto de Filosofia e
Ciências Humanas – Programa de Pós-Graduação em
Antropologia – Rua Augusto Correa, 01, Bairro Guamá,
CEP 66075-110, Belém/PA.

Editor Científico: Tonny Kerley de Alencar Rodrigues

**Artigo recebido em 05/06/2017. Última versão
recebida em 20/07/2017. Aprovado em 21/07/2017.**

**Avaliado pelo sistema Triple Review: a) Desk Review
pelo Editor-Chefe; e b) Double Blind Review
(avaliação cega por dois avaliadores da área).**

Revisão: Gramatical, Normativa e de Formatação

Apoio e financiamento: CNPq – Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico.

RESUMO

O objetivo desse artigo é o de apresentar reflexões sobre as relações de gênero, as expressões da diversidade sexual e as mudanças sociais na Amazônia Paraense, a partir da análise de textos elaborados por estudantes do curso de graduação em Etnodesenvolvimento da Universidade Federal do Pará sobre suas experiências em contextos rurais e interioranos, ou em situações etnicamente diferenciadas.

Palavras-chave: Gênero. Diversidade Sexual. Etnodesenvolvimento. Amazônia.

ABSTRACT

This purpose of this article is to present the analysis of the gender relations, the expressions of sexual diversity and social changes in the Brazilian state of Pará, in the Amazon Basin, based on the interpretation of some texts elaborated by the students of the undergraduate studies in Ethnodevelopment of the Federal University of Pará about their personal experiences in rural and countryside contexts or in ethnically differentiated situations.

Keywords: Gender. Sexual Diversity. Ethnodevelopment. Amazon Basin.

1 INTRODUÇÃO

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, 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.¹

Essas críticas podem ser vistas nas obras de Cancela *et. al.* (2010), Ferreira (2008), Fernandes (2016), Gontijo (2014), Gontije Erick (2015), Hurtado (2014), Lea (2013), Lopes (2016), McCallum (2013), Marques (2012), Nascimento (2012), Oliveira e Nascimento (2016), Passamani (2016), Rosa (2016), Sacchi e Gramkow (2012), Tota (2012), dentre outros². Não se trata simplesmente de ocríticas, mas, sobretudo, de propostas de preenchimento das lacunas encontradas em 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; GREEN, 2000; CARRARA, SIMÕES, 2007; SIMÕES, CARRARA, 2014).

Esses estudos têm trazido elementos para se refletir sobre outras (novas?) facetas do preconceito e da discriminação por orientação sexual, geralmente atreladas à rápida pululação das igrejas evangélicas neopentecostais, por um lado, e, por outro, ao descompasso entre as realidades locais e as exigências dos projetos desenvolvimentistas nesses contextos rurais ou interioranos e nessas situações etnicamente diferenciadas.

Embora nos últimos quinze anos um número razoável de medidas tenham sido adotadas para minimizar os efeitos perversos do preconceito e da discriminação por orientação sexual no Brasil, observa-se, recentemente, uma tentativa de impedir que se discuta publicamente as questões relativas à diversidade sexual e de gênero, notadamente através de alguns projetos de leis (PL), tais como o PL nº 1.859, de 2015 (relativo à proibição de adoção da “ideologia de gênero” na educação) e o PL nº 867, também de 2015 (relativo à inclusão, nas diretrizes e bases da educação nacional, do “Programa Escola sem Partido”) – sem falar

¹ Meus agradecimentos ao CNPq, pela bolsa de Produtividade em Pesquisa.

² 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).

dos efeitos nefastos de projetos e leis que ferem gravemente os direitos dos povos e comunidades tradicionais. Diante dessa tensão, faz-se necessário refletir, cada vez mais, sobre a diversidade sexual e de gênero em todos os contextos e situações da vida social, inclusive nos contextos rurais e interioranos e nas situações etnicamente diferenciadas, com o intuito de se produzir um *corpus* de conhecimentos sobre, por um lado, as particularidades específicas das experiências e expressões da sexualidade e das relações de gênero e, por outro, os mecanismos de atuação dos preconceitos e formas de discriminação por orientação sexual nesses contextos e situações. Assim, estaríamos aparelhados para combater com mais rigor as novas formas de fundamentalismos, conservadorismos e sectarismos que têm se alastrado de maneira assustadora pelo Brasil e retardado o desenvolvimento de uma sociedade mais justa e sustentável e mais apta para fazer frente aos desafios globais.

2 REFERENCIAL TEÓRICO

2.1 Educação diferenciada e populações tradicionais

Trata-se aqui de trazer algumas reflexões sobre as relações de gênero e as experiências da diversidade sexual em contextos rurais e interioranos e, em menor grau, em situações etnicamente diferenciadas no Pará, a partir dos relatos de estudantes do curso de graduação em Etnodesenvolvimento da Universidade Federal do Pará. Em Altamira, às margens do Rio Xingu, no momento em que as obras de construção da gigante Usina Hidrelétrica de Belo Monte acentuavam seus impactos devastadores sobre os povos e populações da região, foi criado um curso de graduação em Etnodesenvolvimento, vinculado à Faculdade de Etnodiversidade (juntamente com o curso de Educação do Campo), no campus local da Universidade Federal do Pará, baseado nos preceitos da educação diferenciada e da pedagogia da alternância. O curso é voltado para atender a uma demanda antiga, oriunda dos povos e populações impactados negativamente, não somente pelas obras mais recentes de Belo Monte, mas também de outros megaempreendimentos desenvolvimentistas no estado; por ações ilegais de grileiros e fazendeiros do agronegócio ou pecuaristas; por invasões de seus territórios tradicionais pelo crescimento desmesurado das cidades; pelo empobrecimento ligado à degradação ambiental causada pela industrialização e pelo avanço avassalador do capital financeiro e da consequente especulação fundiária, pela vulnerabilização social gerada por políticas insensíveis às realidades locais rurais e interioranas amazônicas, etc.

A primeira turma do curso começou a funcionar em 2010; as segunda e terceira turmas, respectivamente, em 2013 e 2015. Uma quarta turma foi criada no campus universitário da Universidade Federal do Pará, situado no município de Soure, para atender, basicamente, a uma demanda por educação superior por parte de quilombolas da região leste do Arquipélago do Marajó. Os primeiros estudantes formados encontram-se atuando nas proximidades de suas comunidades ou nas cidades de origem, seja em órgãos públicos das diversas esferas, seja em associações não-governamentais, seja ainda na educação diferenciada e inclusiva, sempre alicerçados pelo respeito à diversidade cultural e à promoção dos Direitos Humanos.

Ministrei disciplinas para as turmas de 2013 e 2015 e tive alunos das mais diversas pertenças dos povos e populações tradicionais, tais como indígenas de toda a região dos Rios Xingu e Tapajós, quilombolas do Arquipélago do Marajó, ribeirinhos das regiões central e nordeste do Pará, extrativistas (geralmente vinculados a reservas extrativistas), pequenos agricultores de todo o estado – sobretudo da Rodovia Transamazônica (BR-230) e da Rodovia Santarém-Cuiabá (BR-163) –, assentados da reforma agrária, ativistas dos movimentos sociais (principalmente, dos movimentos negros, de mulheres, de terreiros de religiões de matriz africana e de comunidades atingidas por barragens), dentre outras pertenças devidamente comprovadas pelas lideranças de cada grupo³. Dentre as disciplinas por mim ministradas, encontra-se a de “Gênero, Raça/Etnicidade, Sexualidade”, que tem por objetivo o de “[A]rticular a problemática de gênero às práticas e valores sociais, culturais e políticos de populações tradicionais e povos indígenas, procurando trabalhar o conceito de raça/etnicidade juntamente com outros marcadores sociais de diferenciação, tais como idade, classe social e sexualidade”⁴, conforme estabelecido na ementa disponível no Projeto Pedagógico do Curso.

As disciplinas funcionam com uma parte da carga horária ministrada de modo presencial em sala de aula, e a outra parte dedicada às atividades de campo em forma de “tempo-comunidade”. O “tempo-comunidade” corresponde a um conjunto de atividades que visam à aplicação dos conhecimentos adquiridos (ou produzidos) em sala de aula diretamente nas comunidades de origem dos estudantes, sob a supervisão dos docentes do curso. Como trabalho final da disciplina, solicitei que os estudantes de ambas as turmas produzissem um texto sobre as relações de gênero e as experiências da diversidade sexual em suas

³ Meus mais sinceros agradecimentos ao corpo docente da Faculdade de Etnodiversidade do Campus de Altamira e ao Programa de Interiorização da UFPA por oportunizar minha experiência de docência no curso de Etnodesenvolvimento. Especialmente, agradeço aos Coordenadores do curso, Profs. Assis da Costa Oliveira e Francilene Aguiar Parente.

⁴ UFPA. **Projeto Pedagógico do Curso de Etnodesenvolvimento**. Belém: UFPA, 2008, p. 10 dos Anexos.

comunidades. Ao longo das aulas presenciais, foi solicitado que se falasse dessas relações e experiências em suas comunidades, já preparando os estudantes para a produção textual. Somando-se as duas turmas, obtive 38 trabalhos finais. A seguir, apresentarei alguns resultados das análises e interpretações, assim produzidas a partir desses trabalhos⁵.

3 METODOLOGIA

3.1 A favor do tipos-ideais

Dos 38 trabalhos finais, três produzidos por indígenas aldeados foram desconsiderados. Em seus trabalhos, esses estudantes levaram em consideração as particularidades étnicas para o entendimento das práticas sociais relatadas. Para que pudesse produzir uma análise comparativa, preferi deixar de lado as interpretações em termos de etnicidade ou processos identitários de cunho étnico. Analisar tais processos identitários vinculados à experiência da diversidade sexual e de gênero é o objetivo de um outro texto que está sendo produzido por mim em coautoria com um estudante. Assim, foram considerados somente os relatos que se baseiam na ruralidade e na interioridade como marcadores sociais da diferença mais relevantes para a interpretação das relações de gênero e as experiências da diversidade sexual.

Na análise dos trabalhos, foi possível detectar que muito do que foi relatado pelos estudantes remete a práticas que se repetem de maneira geral, a tal ponto que poderíamos entendê-las, em seu conjunto, como espécies de tipos-ideais weberianos, ou seja: como um recurso técnico-analítico elaborado a partir da seleção de um certo número das características gerais mais proeminentes da realidade observada, com a finalidade de construir mentalmente um todo tangível; esse recurso pode ser usado como um instrumento para servir de orientação ao observador na sua tentativa de dar inteligibilidade a uma realidade aparentemente confusa ou de compreender a complexidade da dinâmica social por uma versão simplificada da sociedade (WEBER, 1979).

⁵ Agradeço imensamente aos estudantes das turmas de 2013 e 2015 por terem compartilhado comigo esses conhecimentos. Prefiro não nomeá-los para evitar constrangimentos. Enfim, não serão nomeadas também as suas comunidades de origem.

4 RESULTADOS E DISCUSSÃO

4.1 Gênero e sexualidade em outros eixos

As localidades de origem dos estudantes são: assentamentos rurais em áreas de municípios da região dos Rios Xingu, Tocantins e Tapajós, geralmente oriundos de invasões de fazendas improdutivas ou de terras da União; agrovilas introduzidas pelo governo militar ditatorial na década de 1970 vinculadas à abertura da Rodovia Transamazônica (BR-230) ou, depois, à Rodovia Santarém-Cuiabá (BR-163); comunidades de pescadores, pequenos agricultores, caiçaras, babaqueiros e extrativistas, algumas no interior de reservas extrativistas, situadas em diversos municípios do Pará (tais como Breves, Currálinho, Gurupá, Igarapé-Açu, Igarapé-Miri, Melgaço, Muaná, Santo Antônio do Tauá, etc); e quilombos do Arquipélago do Marajó; além de bairros periféricos (como os “reassentamentos urbanos coletivos”, em Altamira, planejados para realocar as populações rurais e ribeirinhas destituídas de suas moradias em razão da construção da Usina Hidrelétrica de Belo Monte).

Nessas comunidades, planta-se toda a sorte de alimentos vegetais tropicais; criam-se animais de pequeno porte para o consumo próprio; pescam-se peixes e camarões e apanham-se mariscos nos rios, igarapés, furos e paranás; coletam-se frutas, sementes e cocos e extraem-se óleos vegetais e banhas animais para usos mágico-religiosos e sanitários e para a revenda; e também se trabalha com a agricultura e com a pecuária para fins comerciais. Enfim, resumidamente, essas comunidades amazônicas são caracterizadas pela produção da alimentação oriunda da mandioca, da horticultura, dos frutos de palmeiras e das frutas em geral, dos peixes e dos mariscos, da carne de caça e da pecuária em pequena escala e dos temperos e condimentos.

Nessas comunidades, as relações de gênero são pensadas como contendo um princípio masculino e um princípio feminino, complementares. Uma estudante, moradora de uma reserva extrativista, relatou o caso de uma pessoa intersexual em sua comunidade. O caso parece não ter impactado as relações percebidas como binárias: os pais teriam optado por criar a criança como menina; mas, aproximando-se da juventude, a adolescente teria começado a apresentar traços físicos e comportamentos sociais considerados masculinos (preferência por brincadeiras “de homem”, como futebol), o que não teria impedido que a família e a comunidade continuassem a tratá-la como menina, embora se ocupasse dos afazeres femininos e também dos afazeres tipificados como masculinos.

Num mundo dividido de modo bastante binário, a divisão sexual do trabalho parece ser a norma, mas com muitas nuances nada sutis. Os relatos, num primeiro momento, caracterizam a agricultura, a caça, o extrativismo e a pesca como atividades *produtivas* masculinas e os afazeres domésticos como atividades *não-produtivas* femininas – os homens produzem, as mulheres reproduzem. As mulheres também cuidariam da educação – como professoras, zeladoras e/ou diretoras da escola – e da saúde – como agentes comunitárias de saúde e/ou pajés, benzedeiras, rezadeiras, curandeiras e parteiras. Esse é o discurso “para fora”.

Mas, logo depois, em cada relato, são inseridos elementos que parecem quebrar a aparente normalidade do binarismo, trazendo à baila uma série de tonalidades particulares ao quadro pintado das atividades produtivas locais: em algumas comunidades, as mulheres lidam com o extrativismo tanto quanto os homens, principalmente no que diz respeito ao açaí e ao babaçu; as mulheres participam do calendário agrícola tanto quanto os homens em determinadas atividades das roças; as mulheres apanham mariscos e pescam camarões e pequenos peixes, enquanto os homens pescam os peixes maiores; as mulheres coletam frutos, sementes, ervas e certos cocos e preparam óleos e banhas (principalmente, banhas de animais, às vezes caçados por elas mesmas); as mulheres e os homens trabalham em conjunto no preparo de farinha de mandioca e de diversos outros alimentos que serão consumidos localmente, ou para a venda; as mulheres criam os animais de pequeno porte, enquanto os homens criam os animais maiores, como vacas e bois (quando se tem gado vacuno); as mulheres vão às cidades comercializar os produtos mais do que os homens, servindo, assim, de *intermediárias culturais* – no sentido conferido por Vovelle (1981) a essa expressão – entre o mundo rural e o mundo urbano (embora se tratem de pequenas cidades, em grande parte dos casos); um homem pode ser zelador da escola, enquanto uma mulher é a condutora do barco escolar que transporta os alunos para as aulas na escola numa comunidade do Rio Mapuá, no Marajó, invertendo a “lógica” local da distribuição das tarefas por gênero; etc. Paradoxalmente, os relatos apontam ainda, para o fato de que as atividades desempenhadas pelas mulheres são, quase sempre, consideradas como “ajuda”, embora a organização associativa das mulheres, em muitas comunidades, esteja criando uma percepção diferenciada sobre as atividades femininas.

Em grande parte das comunidades, as associações políticas são marcadamente masculinas, mas, em algumas comunidades, as associações de mulheres ou as associações presididas por mulheres têm gerado mais benefícios do que as que são presididas por homens, segundo os relatos – principalmente os relatos dos estudantes auto-identificados como

homens. As discussões sobre as relações de gênero que acontecem no seio das comunidades – às vezes promovidas por entidades nacionais de agricultores e/ou de extrativistas, outras vezes por organizações não governamentais, ou por políticas e organizações governamentais – têm contribuído para uma mudança paradigmática paulatina na percepção que se tem sobre o vínculo possível entre gênero, produção econômica, e bem-estar social.

Assim, em uma agrovila, após uma dessas discussões públicas sobre as relações de gênero, os afazeres da escola local foram divididos entre homens e mulheres: se as mulheres se encarregam da limpeza da escola numa semana, na semana seguinte, os homens são escalados para a tarefa. Nessa mesma agrovila, as mulheres e os homens trabalham em conjunto nas plantações de cacau – as mulheres limpam as árvores e se empenham na colheita e no preparo das frutas. Ainda, nessa agrovila, há a prática corriqueira dos mutirões que envolvem quase toda a comunidade para atividades que beneficiem, não somente toda a comunidade, mas, às vezes, algumas famílias mais vulnerabilizadas. Os mutirões mistos são citados em quase todos os relatos, em praticamente todas as comunidades, embora pareçam acontecer com mais frequência naquelas mais organizadas politicamente, geralmente aquelas que sofreram ou estão sofrendo com mais intensidade, os impactos dos grandes empreendimentos desenvolvimentistas de barragens ou do agronegócio, o que leva a comunidade a discutir todos os temas que possam fortalecer os laços entre os seus membros, incluindo-se aí as relações de gênero e a diversidade sexual.

Em uma comunidade extrativista às margens do Rio Amazonas, após muitos debates públicos promovidos pelas associações locais, as mulheres se fazem cada vez mais presentes nos trabalhos das roças e na extração do açaí, enquanto os homens compartilham os afazeres domésticos com as mulheres. Esse último relato indica que políticas públicas, como a do Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar (Pronaf), do Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA), ao incentivar a geração de renda e a maior autonomia por parte das mulheres, estariam contribuindo para mudanças nas relações de gênero em muitas comunidades, assim como para universalização do acesso às novas tecnologias da informação, também através de programas governamentais das diversas esferas do poder público.

Muitas mulheres são chefes de família em quase todas as comunidades, em particular naquelas atendidas com mais rigor pelo Pronaf/MDA e também nos quilombos – um relato aponta para o fato excepcional de que as mulheres têm se tornado chefes de família, não somente em razão das políticas de redistribuição de renda, mas por causa do aumento do número de homens em estado de alcoolização permanente e, por conseguinte, sem condições de desempenhar adequadamente as atividades produtivas.

As comunidades de origem dos relatos são, geralmente, compostas por uma ou mais igrejas sempre uma católica, mais antiga do que os templos das diversas confissões evangélicas, mais recentes, uma escola, um barracão de festas e reuniões, um “campinho” de futebol, além de alguns poucos comércios e, em certos casos, de um ou outro representante de órgão público. Em algumas dessas comunidades, as decisões coletivas a serem tomadas costumam ser debatidas nos barracões ou até mesmo na igreja. Tanto os barracões, como as igrejas, são, em geral, espaços de forte atuação das mulheres ou de pessoas reconhecidamente homossexuais, assim como as escolas, os comércios e os atendimentos de saúde e mágico-religiosos.

Os “campinhos” de futebol, as matas, os rios e as lavouras seriam espaços masculinos. Mas, numa comunidade situada numa reserva extrativista marajoara, as mulheres começaram a ocupar o “campinho” em horários em que os homens não estavam jogando futebol. O uso feminino desse espaço, considerado localmente como “tradicionalmente” masculino teria gerado descontentamento nos homens da comunidade, a ponto de eles se reunirem para emitir uma ordem de proibição. A ordem não foi emitida, pois as mulheres conseguiram um outro “campinho” numa propriedade particular e, desde então, vêm jogando futebol ali, instigando mais ainda os questionamentos dos homens da comunidade. Esse fato desencadeou discussões públicas sobre os lugares da masculinidade e da feminilidade e, segundo o relato, mudanças mais radicais estão em andamento na comunidade.

As relações sexuais entre pessoas consideradas como sendo do mesmo sexo parecem comuns, mas nunca publicamente debatidas nas comunidades apresentadas pelos estudantes. Nos relatos, aparece claramente a distinção entre a prática sexual entre pessoas do mesmo sexo, por um lado, e, por outro, a vivência cotidiana da homossexualidade ou as “homossexualidades identitárias”. A primeira é camuflada, faz-se vista grossa em relação a essas práticas. Os relatos mostram que, geralmente, trata-se de homens casados que vão à procura de rapazes mais novos e mais afeminados (da mesma comunidade ou de comunidades ou cidades próximas) para relações sexuais fortuitas; também aparecem, nos relatos, os casos de mulheres casadas e “mais masculinizadas” que procuram mulheres mais novas, quase sempre solteiras e “mais femininas”, para relações nem sempre tão fortuitas. O binarismo de gênero parece ser moralmente respeitado, nesses casos – assim como, citando Pollak (1986), os não-ditos ou indizíveis.

Um relato traz o caso de um homem casado e pai de dois filhos que, embriagado, gostava de se relacionar sexualmente com outros homens da comunidade extrativista onde reside, principalmente com o seu melhor amigo, também casado. Com o passar do tempo, sua

esposa passou a não suportar mais o excesso de violência cometido contra ela por seu marido, quando ele chegava em casa embriagado. A separação foi inevitável e ela se mudou para uma cidade, para morar com seus familiares. Hoje, com 39 anos, o ex-marido continua bebendo excessivamente, a ponto de causar muitos transtornos na comunidade. Todos comentam sobre sua preferência sexual e o homem vive sozinho, sem se relacionar com mais ninguém, no ostracismo. Sua família, no entanto, nega sua homossexualidade, preferindo dizer que isso é somente uma fraqueza momentânea. Em geral, quando a prática sexual envolve pessoas que não são próximas do interlocutor, sobretudo quando se trata de pessoas de outras comunidades ou do mundo urbano, há um discurso de tolerância, envolto em timidez; mas, quando se trata de algum parente próximo ou simplesmente um outro membro da mesma comunidade, o discurso se torna moralizador, repreensivo e admoestante.

Haveria assim uma espécie de receio (para não dizer intolerância) em relação ao que é considerado como “fora de comum”, embora, de fato, não seja tão incomum como relatado. Sendo assim, trata-se de um receio daquilo que está fora do discurso, do nomeado ou do dito. Quase todos estudantes acrescentam aos seus relatos o fato de que os discursos religiosos são a base da moralidade em muitas comunidades – inicialmente a discursividade⁶ católica e, mais recentemente, as discursividades evangélicas, geralmente neopentecostais. Essas discursividades instituem o casamento monogâmico entre um homem e uma mulher para fins de procriação até uma determinada idade e a conseqüente formação de uma família com papéis de gênero bem definidos, de modo binário. Por isso, homens e mulheres solteiros a partir de uma certa idade, homens que não jogam futebol, meninas que não brincam de boneca, etc, não são bem-vistos no seio das comunidades citadas. De modo geral, não se fala das práticas sexuais entre as pessoas do mesmo sexo publicamente porque assuntos desse tipo, assim como as práticas sexuais em geral, não são pautados por essa discursividade moral cristã vigente – em teoria.

Quanto à vivência cotidiana da homossexualidade ou as formas de homossexualidades identitárias locais, os estudantes dizem ser raras, mas em quase todos os relatos, há pelo menos um caso citado. Um dos organizadores das festas religiosas católicas de uma comunidade extrativista às margens do Rio Amazonas vive em uma outra comunidade solitariamente, com mais de 70 anos de idade, e contou para um estudante que, quando era

⁶ Em outro texto ((GONTIJO, COSTA, 2012), tratei do conceito de discursividade, com Maingueneau (2006) e Foucault (2007), para entender a maneira como a realidade seria construída socialmente e formulada culturalmente através do discurso instituidor, fundador ou constituinte, ou seja, da discursividade – e das discursividades hegemônicas enquanto formas materiais das relações de poder; de estabelecimento de verdades não questionadas, naturalizadas e essencializadas; e de imposição de dominações.

adolescente, resolveu revelar para os seus pais que gostava de rapazes. Seus pais reagiram com tristeza, mas o aceitaram como era, ao passo que seus irmãos, até os dias de hoje, não falam com ele, por acreditarem que, ao admitirem o fato de terem um irmão homossexual, estariam aceitando a possibilidade de também serem considerados como homossexuais pelas pessoas das comunidades da região.

A muitos quilômetros dali, no sudoeste do Pará, nas proximidades de Itaituba, num assentamento rural, uma mulher de quase 50 anos de idade vive “como homem”; segundo o relato de uma estudante, trabalha na roça junto com os outros homens, pesca com eles e faz tudo o que os homens da comunidade fazem, além de fazer também o que as mulheres solteiras fazem. Ela tem um filho de cinco anos, mas “é como se o pai nunca tivesse existido”.

As lideranças locais, quando indagadas sobre o que pensam sobre o modo de vida dessa mulher, se dividem: uns dizem que a família é o que cada um quer criar e não veem problema no comportamento dessa mulher; outros dizem que não querem falar do assunto, “fazendo vista grossa”, pois não se deve falar “disso”. Não muito distante dali, às margens do Rio Tapajós, numa comunidade que passou pelo ciclo da borracha, pela exploração de madeira e pela garimpagem de ouro, uma estudante conversou com um rapaz que se assume como “gay” (termo por ele utilizado) e que transita entre a comunidade e Itaituba. O rapaz, embora bem aceito por seus pais na comunidade, revela que se relaciona sexualmente com rapazes da comunidade, mas só consegue relacionamentos afetivos “de verdade” nas cidades, onde há mais facilidade para encontrar “pessoas assumidas” como ele.

Dois estudantes residentes numa agrovila da Transamazônica, conversaram com uma senhora de mais de 70 anos de idade que lhes contou que seu filho, que tinha estudado na escola local com os dois estudantes, revelou sua homossexualidade para ela há alguns anos. Ela disse a ele que o amava, mas que seria melhor que ele fosse prosseguir seus estudos em Santarém, onde poderia viver com uma tia e ter mais liberdade para se expressar do que na comunidade. Ela pediu ainda que, ao voltar à comunidade para visitá-la, o filho nunca viesse vestido com trajes femininos para não causar constrangimentos. Outros três casos parecidos foram relatados em outras comunidades, como se, para não abalar a moralidade vigente local por causa de uma forma de experiência da homossexualidade visível (afeminada para homens e masculinizada para mulheres), fosse necessária uma espécie de exílio para o convívio forçado com familiares mais *open-minded* residentes nos centros urbanos. Esse foi o caso, por exemplo, de um indígena de uma etnia, cujo território se situa nas proximidades das margens do Rio Xingu, que foi aconselhado a deixar a aldeia e a ir viver com uma tia em Altamira, para poder viver com menos constrangimento a sua homossexualidade. Hoje, vive com seu

companheiro, também indígena, num “reassentamento urbano coletivo”, têm um salão de cabeleireiro e visitam suas aldeias de origem durante as festas.

Numa comunidade ribeirinha de pescadores e extrativistas no nordeste do Pará, duas estudantes relatam a história de uma mulher que mora com sua companheira e com sua filha adolescente, trabalham com as outras mulheres da comunidade e não são mal-faladas, pelo fato de que vivem como “qualquer outra pessoa da comunidade”. São muitos os relatos de mulheres, sobretudo mais jovens, que têm se apresentado como lésbicas em diversas comunidades, o que não parece, de acordo com os estudantes, causar comentários maldosos ou formas de intolerância por parte dos sujeitos mais novos da comunidade, nem mesmo dos mais velhos, embora haja divergência quanto a isso. De modo geral, os estudantes alegam que as novas tecnologias da informação e as formas de comunicação por elas proporcionadas, promovendo a difusão em grande escala do acesso à internet, têm contribuído para que haja uma ampliação das discussões públicas acerca da diversidade sexual e de gênero e, por conseguinte, uma maior aceitação da visibilização dos relacionamentos entre pessoas do mesmo sexo, sobretudo entre moças jovens. Na contramão, as igrejas evangélicas, geralmente neopentecostais, são acusadas de instigar e agenciar novas formas de conservadorismos, segundo os relatos, que convencem muitos comunitários de que tudo o que foge do padrão moral bíblico por elas pregado “é coisa do demônio” e deve ser combatido.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

5.1 Perspectivas: desafios para o etnodesenvolvimento

Com esses relatos, sobressai-se um ideal-tipo das relações de gênero e das experiências da diversidade sexual em contextos rurais e interioranos (e, em menor grau, em situações etnicamente diferenciadas), caracterizado pela tensão entre, de um lado, um modo de vida tradicional, marcado pela moralidade religiosa católica, pelo ideal da família monogâmica como unidade de produção e de reprodução e, principalmente, pelos não-ditos acerca das práticas sexuais (de qualquer natureza), e, de outro, a contra-moralidade religiosa evangélica contemporânea (neopentecostal ou outra) que preza pela delação e a denúncia de tudo o que fuja moralmente da normalidade fundada por suas interpretações bastante parciais dos livros sagrados cristãos, em particular da Bíblia, na busca pelo pecado e pela punição do pecador.

O apreço evangélico pela delação e pela denúncia do *fora de padrão* requer a viabilização da discussão pública sobre os pecados e sobre os pecadores, ou seja, sobre as práticas sexuais divergentes e seus praticantes, o que estaria criando, em algumas comunidades, espécies de pequenos tribunais inquisitórios que acusam pessoas, demonizando-as e acarretando o seu banimento da coletividade, além de jogá-las no ostracismo social. Essas igrejas estariam, por um lado, tornando imoral práticas, até então não problematizadas pelas comunidades por serem da ordem dos “não-ditos” defendidos pela moralidade católica e, por outro lado, tornando normais práticas até então moralmente inaceitáveis, segundo alguns relatos – como a violência doméstica, através do assujeitamento (re)forçado das mulheres, paradoxalmente num momento em que elas vinham se organizando contra os mecanismos tradicionais de dominação. Isso leva a pensar no que Fernandes diz sobre a maneira como as práticas sexuais entre pessoas do mesmo sexo em povos indígenas foi tornada, historicamente, durante o período colonial, algo imoral, com o intuito de “civilizar” os indígenas (FERNANDES, 2015) e, por extensão, pode-se pensar nesse processo civilizatório também para as populações interioranas e rurais brasileiras.

Se o colonialismo católico criou ou, pelo menos, reforçou o binarismo de gênero e o não-dito das sexualidades, invisibilizando e/ou ridicularizando a prática sexual não reprodutiva, o neocolonialismo evangélico, atualmente em andamento, parece, de acordo com os relatos, incriminar, condenar e degredar o praticante e, assim, destituir os sujeitos, não somente de suas expressões sexuais, mas de sua própria existência como seres humanos, tornando-os meros veículos das mensagens dos grandes pastores midiáticos que sobrevivem dos recursos das somas vertiginosas geradas pelos dízimos. É unânime, nos relatos, a percepção dos impactos negativos que as igrejas evangélicas vêm tendo nos modos de vida (tradicionais) das comunidades rurais e interioranas citadas. Maior ainda nas comunidades indígenas, embora esse não seja o escopo aqui.

Não discutir publicamente as relações de gênero e as experiências da diversidade sexual, e deixar que os moralismos evangélicos se tornem a nova moralidade vigente nas comunidades tem gerado inquietações junto aos estudantes: eles alertam para o fato de que tem havido um considerável incremento nos casos de doenças sexualmente transmissíveis, detectados tanto pelos agentes comunitários de saúde, como pelas rezadeiras e parteiras, assim como a crescente incidência de casos de gravidez não desejada, sobretudo na adolescência, tem preocupado as secretarias municipais de saúde. Isso, segundo eles, poderia ser evitado, caso as relações de gênero e as experiências da diversidade sexual fossem discutidas

publicamente, como acontece em uma ou outra comunidade, de modo desvinculado dos moralismos religiosos.

Além da tensão em vigor entre a moralidade católica e os moralismos evangélicos, parece, de acordo com quase todos os estudantes, que o ideal-tipo é caracterizado ainda pelo descompasso que haveria entre o que os comunitários vivem no seu cotidiano – suas organizações familiares, seus arranjos produtivos, suas formas de lazer e ócio, suas interações com o ambiente e como os entes espirituais, seus aparelhamentos emocionais e, enfim, seus *ethos* e visões de mundo –, de um lado, e, de outro, o que os programas governamentais e os gestores públicos preveem para (ou impõem sobre) as comunidades. Os programas governamentais são apontados como de suma relevância, principalmente aqueles que têm por objetivo o aprimoramento da agricultura familiar, o reconhecimento de territórios culturais e de unidades de conservação e a mitigação de conflitos. Mas, em alguns muitos casos citados, os programas são também considerados como universalistas e pouco afeitos às particularidades (culturais) locais e, por isso, acabam tomando a forma de mecanismos de controle (social, político e/ou econômico), de normatização e de disciplinarização dos interesses das comunidades, homogeneizando-as. Assim, alguns estudantes apontam para o fato de que, em suas comunidades, as instituições estatais, políticas e econômicas globais, assim como as igrejas, raramente levam em consideração as realidades locais, gerando distorções, tensões e descompassos: seria necessário, segundo eles, instituir relações mais simétricas que assegurassem a paridade de discursos entre os comunitários e os gestores (e os religiosos cristãos).

Se o etnodesenvolvimento pode ser pensado, segundo Little, como a combinação da “problemática do desenvolvimento com a do reconhecimento da diversidade cultural” (LITTLE, 2002, p.40), cabe aos futuros agentes do etnodesenvolvimento, que serão formados pelo curso da Universidade Federal do Pará, refletir, de modo propositivo, sobre a relação entre gênero, sexualidade, desenvolvimento, comunidades locais e diversidade cultural, para possibilitar a simetria e a paridade e fazer face às investidas das novas formas de conservadorismos e fundamentalismos – que se materializam, inclusive, em formas de violência física e simbólica –, denunciadas pelos estudantes, que correm o risco de inviabilizar toda e qualquer forma de desenvolvimento sustentável local. Os estudos, principalmente antropológicos, sobre as particularidades culturais das relações de gênero e das experiências da diversidade sexual em contextos rurais e interioranos e em situações etnicamente diferenciadas, podem contribuir para subsidiar as reflexões sobre o etnodesenvolvimento.

REFERÊNCIAS

- CANCELA, C; SILVEIRA, F; MACHADO, A. Caminhos de uma pesquisa acerca da sexualidade em aldeias indígenas no Mato Grosso do Sul. **Revista de Antropologia**, 53, 1, p. 199-235.
- CARRARA, S; SIMÕES, J. Sexualidade, Cultura e Política: a trajetória da identidade homossexual masculina na antropologia brasileira. **Cadernos Pagu**, 28, 2007, p. 65-99.
- FERNANDES, E. R. **Descolonizando Sexualidades**: enquadramentos coloniais e homossexualidade indígena no Brasil e nos Estados Unidos. Tese de Doutorado, Estudos Comparados sobre as Américas, UnB, 2015.
- _____. Homossexualidade Indígena no Brasil: um roteiro histórico-bibliográfico. **ACENO: Revista de Antropologia do Centro-Oeste**, 3, 5, 2016, p. 14-38.
- FERREIRA, P. R. **Os Afectos Mal-Ditos**: o indizível das sociedades camponesas. São Paulo: Anpocs/Hucitec, 2008.
- FOUCAULT, M. **A Ordem do Discurso**. São Paulo: Loyola, 2007
- FRY, P. Da hierarquia à Igualdade: a construção histórica da homossexualidade no Brasil. In: Fry, P. **Para Inglês Ver**: identidade e política na cultura brasileira. Rio de Janeiro: Zahar, 1982, p. 87-115.
- FRY, P.; MacRAE, E. **O Que é Homossexualidade**. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- GONTIJO, F; Kátia Tapety: ora mulher, ora travesti? Gênero, sexualidade e identidades em trânsito no Brasil. **Cadernos Pagu**, 43, 2014, p. 299-319.
- _____. Sexualidade e Ruralidade no Brasil: o que os estudos rurais e os estudos de gênero e sexualidade (não) dizem sobre essa relação. **Vivência**, 45, 2016, p. 145-158.
- GONTIJO, F; COSTA, F. C. “Ser Traveo é Melhor que Mulher”: considerações preliminares acerca das discursividades do desenvolvimentismo e da heteronormatividade no mundo rural piauiense. **Bagoas**, 8, 2012, p. 171-186.
- 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**, 2, 4, 2015, p. 24-40.
- GREEN, J. **Além do Carnaval**: a homossexualidade masculina no Brasil do século XX. São Paulo, Unesp, 2000a.
- HURTADO, E. **Indígenas Homossexuais**. La Paz: Conexión Fondo de Emancipación, 2014.
- LEA, V. R. O Som do Silêncio (Paul Simon). **Cadernos Pagu**, 41, 2013, p. 87-93.

LITTLE, P. Etnodesenvolvimento Local: autonomia cultural na era do neoliberalismo global. **Tellus**, 2, 3, 2002, p. 33-52.

LOPES, M. Algumas Observações sobre a Homossexualidade em “Contextos Interioranos”: Lançando questões “fora dos centros”. **Amazônica: Revista de Antropologia**, 8, 1, 2016, p. 24-37.

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

MAINGUENEAU, D. **Cenas da Enunciação**. Curitiba: Criar Edições, 2006

MARQUES, R. Homoerotismo no Cariri Cearense: inscrições de um objeto em suas relações com o silêncio. **Métis: história & cultura**, 10, 2012, p. 197-217.

NASCIMENTO, S. Homem com Homem, Mulher com Mulher: paródias sertanejas no interior de Goiás. **Cadernos Pagu**, 39, 2012, p. 367-402.

O'DWYER, E. C. 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 do Estado em 25 Anos da Constituição Federal de 1988**. Rio de Janeiro: ABA, 2016, p. 257-273.

OLIVEIRA, T; NASCIMENTO, S. O (Outro) Lugar do Desejo: Notas iniciais sobre sexualidades, cidade e diferença na Tríplice Fronteira Amazônica. **Amazônica: Revista de Antropologia**, 8, 1, 2016, p. 118-141.

PASSAMANI, G. Relacionamentos Puros no Tempo de Antigamente: curso da vida e condutas homossexuais no Pantanal-MS. **ACENO: Revista de Antropologia do Centro-Oeste**, 3, 5, 2016, p. 171-188.

POLLAK, M. La Gestion de l'Indicible. **Actes de la Recherche en Sciences Sociales**, 62,63, 1986, p. 30.

ROSA, P. C. Do “Sexo Malfeito”. Transformações Morais e Dispositivos de Sexualidade Indígena. **ACENO: Revista de Antropologia do Centro-Oeste**, 3, 5, 2016, p. 73-93.

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

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

TOTA, M. **Entre as diferenças: gênero, geração e sexualidades em contexto interétnico**. Tese. (Doutorado em Antropologia Social). Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2012.

VOVELLE, M. Les Intermédiaires Culturels: une problématique. **Les Intermédiaires Culturels**; Actes du Colloque du Centre Méridional d'Histoire Sociale des Mentalités et des Cultures. Paris: Honoré Champion, 1981, p. 7-20.

WEBER, M. **Ensaio de Sociologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

Como Referenciar este Artigo, conforme ABNT:

GONTIJO, F. S. Gênero, Sexualidade e Etnodesenvolvimento na Amazônia: Reflexões a Partir de Tipos-Ideais. **Rev. FSA**, Teresina, v.14, n.5, art. 3, p. 55-72, set./out. 2017.

Contribuição dos Autores	F. S. Gontijo
1) concepção e planejamento.	X
2) análise e interpretação dos dados.	X
3) elaboração do rascunho ou na revisão crítica do conteúdo.	X
4) participação na aprovação da versão final do manuscrito.	X