

## Diversidade Sexual e de Gênero e Pertencimento Étnico na Amazônia Brasileira

Fabiano Gontijo<sup>1</sup>

Igor Erick<sup>2</sup>

**Resumo:** Tendo como base as narrativas biográficas de dois jovens moradores de Santarém, Pará – um indígena e um descendente de japoneses, ambos se auto-definindo como homossexuais, *suassu* ou *okama* – e levando em consideração os estudos sobre diversidade sexual e de gênero e sobre etnicidade, ponderaremos sobre as articulações dos sistemas de disposições que moldam as práticas e representações sobre a sexualidade no interior da Amazônia e as maneiras peculiares como sexualidade e etnicidade (e, em menor grau, classe), enquanto marcadores sociais da diferença, se relacionam na base desses sistemas. Trata-se de trazer subsídios para incrementar as reflexões sobre as experiências da diversidade sexual e de gênero em contextos pouco estudados até o momento.

**Palavras-chave:** Sexualidade; Etnicidade, Biografia, Amazônia.

### Sexual and Gender Diversity and Experiences of Belonging in the Brazilian Amazon Basin

**Abstract:** *Based on the biographical narrative of two young men living in Santarém, in the State of Pará, Brazilian Amazon Basin – one of them, indigenous, and*

1 Programa de Pós-Graduação em Antropologia – Universidade Federal do Pará (PPGA – UFPA) – Bolsista de Produtividade em Pesquisa, CNPq - Belém – Brasil – fgontijoz@hotmail.com

2 Programa de Pós-Graduação em Antropologia – Universidade Federal do Pará (PPGA – UFPA) – Bolsista de Mestrado, CAPES – Belém – Brasil – igorufopa@gmail.com

*the other one, a descendant of a Japanese immigrant family, both self-defining as homosexuals, suassu or okama –, and based on the studies on sexual and gender diversity and on ethnicity, we will consider the intersections of the systems of dispositions that shape the practices and representations about sexuality within the Amazon Basin and the particular ways in which sexuality and ethnicity (and a little bit less, class), as social markers of difference, relate to the basis of these systems. Thus, we will try to bring about a better understanding of the experiences of gender and sexual diversity in contexts that have not been enough studied until now.*

**Keywords:** *Sexuality; Ethnicity; Biography; Amazon Basin.*

Tendo como base a reconstituição das narrativas biográficas das experiências de dois jovens moradores de Santarém, Pará, Brasil – um indígena e um descendente de japoneses, ambos se autodefinindo como homossexuais, *suassu* ou *okama* – e levando em consideração a (ou as lacunas da) vasta literatura sobre diversidade sexual e de gênero e sobre etnicidade produzida no Brasil ao longo das décadas de 1990 e 2000, ponderaremos sobre as articulações dos sistemas de disposições que moldam as práticas e representações sobre a sexualidade no interior da Amazônia e as maneiras peculiares como sexualidade e etnicidade (e, em menor grau, classe), enquanto marcadores sociais da diferença, se relacionam na base desses sistemas. Trata-se de trazer subsídios para incrementar as reflexões sobre as experiências da diversidade sexual e de gênero em contextos pouco estudados até o momento e, deste modo, contribuir para corroborar com a crítica aos silenciamentos colonizadores tradicionalmente impostos, na América Latina, às práticas sexuais e às experiências identitárias sexualizadas dos povos indígenas amazônicos e dos grupos etnicamente diferenciadas pelos estudos de gênero e sexualidade e pelos estudos de etnicidade<sup>3</sup>.

## AMAZÔNIA, UM CONTEXTO DE RELAÇÕES SOCIAIS PARTICULARES

Ao longo dos últimos sete milênios, surgiu e se desenvolveu, em meio ao regime das águas e das matas da região amazônica brasileira, um emaranhado complexo de sociedades que agrupamos sob o título de povos indígenas. A região é conhecida pela maneira peculiar como as águas abundantes regem a

3 Agradecemos ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) pela bolsa de Produtividade em Pesquisa concedida para o primeiro autor e à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela bolsa de Mestrado concedida para o segundo autor através do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Pará.

vida de seus moradores, caracterizando suas relações com o ambiente e os recursos naturais das florestas de modo geral, mas também entre os humanos e com os não humanos, e assim, implementando símbolos, mitos e ritos que organizam e dão sentido a modos de ser, estar e pensar singulares (Furtado; Leitão; Mello, 1993; Gontijo; Erick, 2017; Laraia, 2006; Pizarro, 2012). As grandes transformações econômicas e políticas dos últimos quatro séculos decorrentes das novas configurações do modo de expansão capitalista europeu baseado na colonização (e na globalização), com suas consequências sociais e culturais e seus rearranjos territoriais na região amazônica, acarretaram uma série de alterações nos modos de vida locais, dentre as quais a dizimação, a migração e/ou a assimilação forçada das populações nativas. No período colonial, Santarém já despontava como um importante centro urbano, no caminho entre a capital colonial do Grão-Pará, Belém, e o interior amazônico repleto das desejadas “drogas do sertão”, tão interessantes para os colonizadores portugueses, que introduziram escravos africanos para o trabalho agrícola e doméstico e “civilizaram” e “cristianizaram” indígenas para o uso na extração das riquezas vegetais e minerais (Ruiz-Peinado Alonso; Chambouleyron, 2010).

Entre os Séculos XVIII e XIX, a Amazônia brasileira tornou-se o cenário da instauração de tipos de relações sociais que sustentavam a economia extrativista e a atividade agrária, baseadas na mão-de-obra e nos conhecimentos indígenas, inclusive por meio de processos de escravização que, geralmente, levavam ao extermínio ou à assimilação forçada ou “caboclicização” dos nativos (Beltrão, 2012; Chambouleyron, 2010; Henrique, 2012, 2013; Pacheco de Oliveira, 2016; Salles, 2005). As desigualdades assim produzidas teriam implicações na elaboração de “[...] preconceitos acerca de certos tipos de ofícios associados aos trabalhos manual e físico, e das condições de vida de homens e mulheres indígenas, africanos, mestiços e seus descendentes (Taketa, 2018: 64).

Santarém, hoje uma das maiores cidades do interior da Amazônia brasileira com quase trezentos mil habitantes<sup>4</sup>, apresenta, assim como tantas outras cidades da região, a condensação prototípica das contradições e mazelas resultantes

---

4 A população estimada em 2017, segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, é de 294.302 habitantes. De acordo ainda com o mesmo Instituto, Santarém tem 27% de sua população vivendo na zona rural, o salário médio mensal dos trabalhadores formais é de 2,1 salários mínimos, quase 46% da população recebe rendimento nominal mensal per capita de até ½ salário mínimo, 83% das receitas do município são oriundas de fontes externas, somente 38% dos domicílios possuem esgotamento sanitário adequado e quase 8% das vias públicas são urbanizadas – tudo isso configuraria um município relativamente pobre, marcado por contradições, com médias de indicadores de bem-estar abaixo do nível nacional. Disponível em: <<https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pa/santarem/panorama>>. Acesso em: 02 abr. 2020.

dos impactos nefastos dos grandes projetos de desenvolvimento empreendidos nas últimas décadas: deslocamentos de populações de outras regiões e países, sobretudo Nordeste brasileiro e Japão, em busca de melhores condições de vida; inchaço urbano; êxodo rural; acamponesamento indígena; urbanização e procedente empobrecimento das populações nativas; desastres ambientais consequentes da expansão agrícola e do extrativismo predatório etc., (Cardoso de Oliveira, 1978; Castro; Marín, 1993; Mello, 2006; Morán, 1990; Pacheco de Oliveira, 1998; Gontijo, 2017). Trata-se de uma cidade povoada por migrantes nordestinos (operários, colonos e pequenos agricultores) e sulistas (empresários, comerciantes e grandes fazendeiros), aos quais se juntaram os imigrantes estrangeiros e seus descendentes, em particular os japoneses, em meio a uma imensa maioria de “caboclos amazônicos” (Pereira, 2004; Trindade Júnior, 2011). Dizimados ou desconhecidos, silenciados, negados e apagados pela situação colonial, subsumidos à força na (periferia da) sociedade global, os povos indígenas da região de Santarém vêm, desse modo, resistindo à fadada dissipação com reações multifacetadas.

A produção acadêmica das últimas cinco décadas tem originado reflexões denunciadoras dos mecanismos de opressão e subjugação dos povos tradicionais, contribuindo ainda, de certo modo, para pautar as reivindicações dos movimentos sociais indígenas (Cardoso de Oliveira, 1978; Pacheco de Oliveira, 1998; Viveiros de Castro, 1999, 2006). Contudo, essa produção acadêmica parece acabar reforçando, talvez involuntariamente, o emudecimento de alguns temas, tais com a sexualidade indígena, como têm alertado Fernandes (2015) e Fernandes & Arisi (2017). Da mesma forma, os estudos sobre a sexualidade no Brasil, já bem consolidados em seus mais de quarenta anos de produção continuada, deixaram de lado as realidades indígenas e/ou etnicamente diferenciadas, como já discutimos em outros textos (Gontijo; Erick, 2015; Gontijo; Erick, 2017b), assim como as vivências sexuais de brasileiros de origem japonesa.

No que diz respeito aos estudos sobre as múltiplas formas identitárias oriundas da imigração japonesa para o Brasil, uma rápida pesquisa nos canais disponíveis *online* dos Congressos Internacionais de Estudos Japoneses no Brasil, dos números da Revista *Estudos Japoneses* (existente desde o final da década de 1970 e vinculada ao Centro de Estudos Japoneses da Universidade de São Paulo), dos números da Revista *Hon No Mushu – Estudos Multidisciplinares Japoneses* e da produção acadêmica sobre sexualidade e japoneses do Brasil (em buscadores *online*, como *Google*), mostrou que os temas abordados aí são relativos à língua e literatura, à realidade japonesa e à história do Japão, às relações entre Brasil e Japão e, enfim, a questões diversas referentes às comunidades japonesas no

Brasil, exceto à sexualidade. A relação entre homossexualidade e pertencimento étnico de descendentes de japoneses no Brasil foi abordada por Fábio R. Ribeira em alguns textos produzidos diante de sua dissertação de Mestrado, defendida em 2010 na Universidade Federal de São Carlos (Ribeira, 2008, 2010, 2014).

Em Santarém, pudemos acompanhar, entre 2015 e 2017, a vida de algumas pessoas, geralmente estudantes de uma universidade local, que nos narraram suas experiências enquanto sujeitos que mantêm relacionamentos afetivos com outros sujeitos considerados como sendo do mesmo sexo. São narrativas de desafio e/ou resistência (Scott, 2013) em relação à maneira como se institucionalizaram o binarismo de gênero e a heteronormatividade na Amazônia, que servem para refletir sobre o acionamento dos mecanismos de pertencimento enquanto sujeitos etnicamente diferenciados e enquanto homossexuais – mas também enquanto sujeitos atravessados por seus *habitus* de classe (Bourdieu, 1979, 1983).

## JOÃO, A PAJELANÇA E O ATIVISMO INDÍGENA

João<sup>5</sup> foi uma dessas pessoas com as quais conversamos. Ele nos forneceu o relato de suas experiências, que passaremos a transcrever daqui em diante. Numa maloca<sup>6</sup> em reconstrução, atrás de sua casa, havia uma banca – uma mesa com um pano branco – sobre a qual se encontravam diversas estátuas de santos, tais como Nossa Senhora da Conceição, São Sebastião, Santa Bárbara, Santo Antônio, Santa Rita de Cássia e Nossa Senhora de Aparecida, além de imagens de caboclos, desenhos de indígenas nas paredes de madeira, cabeças de “bichos do mato” pendentes, penas de arara e outras aves e muitos pedaços de pau, folhas e ervas. Uns maracás e restos de cigarro de tauari completavam a parafernália da maloca, juntamente com tambores pelo chão: com os primeiros, seriam chamadas as entidades indígenas, os caboclos e encantados; com o segundo, seria defumado o ambiente, sacralizando-o para receber os seres espirituais; enfim, com os tambores, tocava-se para convidar as entidades africanas.

João nos contou que a primeira entidade a chegar é sua “mãe”, Jarina, indígena; depois, vêm Erundina, Dona Mariana, Caboclo Rompe-Mato, Guaraci; daí, apresentam-se as linhas de pajés, com João da Palha, Laurelino, Merandolino,

5 Usaremos nomes fictícios para os dois interlocutores. Diversas conversas foram travadas com os dois interlocutores entre 2015 e 2017. Entrevistas mais formais, gravadas, foram realizadas no final de 2016 com o primeiro interlocutor, João, e no final de 2015 com o segundo, Akira, cujos excertos serão inseridos aqui sempre entre aspas e em itálico.

6 Se “terreiro” é como é chamado o espaço sagrado dos rituais religiosos de matriz africana no Brasil, a “maloca” é um dos nomes dado ao local da realização da pajelança de matriz indígena na Amazônia.

Antoniozinho do Cafezal de Alenquer, dentre outros, todos eles pajés que viveram na região entre os rios Amazonas, Tapajós e Arapiuns; em seguida, vêm as entidades serpentes, como Seu Cobra Coral, Joana Caninana, Seu Jiboia, Pirarucuboa, Boiúna, Cascavel, Surucucu do Fogo etc.; enfim, quando possível, toca-se para Oxossi e Oxum, que regem a cabeça de João. Aqui e ali, percebem-se umas apostilas e livros de Antropologia, Sociologia e História, para o uso universitário de João. As coisas presentes em sua maloca e os nomes das entidades citadas mostram que estamos diante de uma pessoa que, identificando-se como indígena de uma etnia<sup>7</sup> da região do Rio Tapajós, experimenta o mundo à sua volta de modo múltiplo, com base em conhecimentos indígenas, afro-brasileiros e científicos, tornando-o um jovem pajé de renome.

João nasceu em 1993 na zona rural do município de Santarém. Sua mãe, muito jovem na época, deixou que ele fosse registrado por seus avós maternos e fosse morar com eles, no município limítrofe de Belterra. Seu avô tinha e ainda tem uma pequena mercearia e sua avó vendia tacacá<sup>8</sup>. Ao longo de sua infância, ajudava os avós na mercearia e no cultivo de frutas, legumes e verduras em um pequeno sítio que seu avô ainda possui a algumas poucas horas de carro de lá.

O pai havia se separado da mãe logo após o seu nascimento, mudando-se para Manaus, onde ainda reside até os dias de hoje. Os avós paternos são originários de um grupo étnico indígena da região, a mesma reivindicada como pertença por João – sua avó é evangélica neopentecostal, considerada por João como “*radical*”<sup>9</sup>. Sua mãe, cabeleireira, que nunca morou com ele e tem dois filhos com um outro marido, conta que seu pai teve que ir para Manaus, em razão de difamações relacionadas a acusações sobre a sua suposta homossexualidade: divulgou-se pela região que ele mantinha relações sexuais com homens, o que o fez migrar para Manaus e nunca mais se casar – para viver com mais liberdade a sua sexualidade, segundo João. Por parte de mãe, João revela que sua avó é de

7 Evitaremos citar os nomes das etnias e/ou grupos étnicos. Sabe-se que, na região, há etnias e/ou grupos étnicos que resistiram com mais força ao apagamento promovido pela situação colonial, como os *munduruku* e os *wai wai*, e outras que, mais recentemente, têm reivindicado, por meio de processos de etnogênese, em razão de seu quase desaparecimento, o reconhecimento político e étnico, como os *borari*, os *tapajó* e os *arapiuns* – ver, a respeito do tema das dinâmicas identitárias étnicas e dos processos de etnicidade dos povos indígenas no Brasil e também da etnogênese, Arruti (2006), Bartolomé (2006), Beltrão (2012, 2015), Carneiro da Cunha (1986), Pacheco de Oliveira (1998), Santos; Neves (2015) e Viveiros de Castro (2006).

8 Trata-se de um prato tipicamente amazônico (composta por goma de mandioca, folhas de jambu, camarão e tucupi), de origem indígena, geralmente comido ao entardecer em cuias decoradas, em uma das inúmeras barracas que vendem o produto nas ruas das cidades da região.

9 Colocaremos sempre entre aspas e em itálico as palavras, expressões e trechos de falas dos dois interlocutores.

origem *tapuia* ou *tupaiú* da região de Santarém, enquanto seu avô teria nascido no estado do Acre, filho de um homem nordestino que para lá migrou para trabalhar na exploração da borracha, e uma mulher indígena *kaxinawá*. Sua avó materna é católica, da vertente “carismática”, também “*radical*”, segundo João.

Até os oito ou nove anos de idade, morou em um município próximo de Santarém, antes de se mudar para o bairro onde mora atualmente com seus avós maternos e um tio, uma comunidade rural a uns quinze quilômetros da sede de Santarém, entre os municípios de Belterra e Mojuí dos Campos<sup>10</sup>. A comunidade, formada diante da BR-163 (conhecida como Santarém-Cuiabá, construída para ser o escoadouro de parte da produção oriunda do agronegócio do estado do Mato Grosso para os portos amazônicos em direção ao Oceano Atlântico) tem entre mil e mil e quinhentos habitantes, segundo João, originários da Região Nordeste ou de comunidades indígenas deslocadas das ribeiras do rio Tapajós, sobretudo da etnia *borari*.

João relata que soube por sua avó que, durante esses primeiros anos de sua vida, desmaiava e tinha convulsões com frequência diante de certas situações, como por exemplo quando entrava em “*mata fechada*” e quando se deparava com águas correntes, além de falar com a lua e com os animais. Os médicos nunca souberam exatamente o que lhe acontecia. Foi quando, aos onze anos, uma rezadeira, mulher de um influente pajé indígena da região, detectou que o que lhe ocorria era a manifestação da mediunidade e que João ia ser um respeitado curandeiro no futuro. Daí em diante, embora sua avó fosse católica “*radical e fervorosa*”, João começou a realizar consultas: “*Eu começava a puxar a dimitidura em pessoas, pessoas que dimitiam o braço, aquela rasgadura por dentro da carne, eu ia lá e costurava com agulha e um pano, mas não furava a carne, não, eu ia costurando num pano e rezando e a pessoa ficava boa, não sei de onde vinha isso em mim*”<sup>11</sup>. João rezava para os anjos da guarda e para os encantados, curava dimitidura, incorporava espíritos e misturava folhas, ervas e óleos que apanhava na floresta para fazer remédios que ajudavam nas rezas e bençãos.

Um dia, uma vizinha lhe convidou para ir a um templo da Igreja da Paz, confissão neopentecostal muito comum na região. João frequentou essa igreja e outras neopentecostais por oito anos, tornando-se um dos músicos preferidos e um fiel atencioso e rigoroso. Ele conta que frequentava essas igrejas com o

10 Para evitar a identificação do interlocutor, optaremos por não denominar a localidade exata de sua residência.

11 A *dimitidura* é um mal que acomete as pessoas, com fortes dores musculares, necessitando os serviços de um curandeiro ou rezadeira que consiste em friccionar a pele do membro, puxando-o fortemente. Ver, a esse sujeito, Langdon (1996), Maués (2007) e Vaz Filho (2016).

intuito de curar a sua mediunidade, convencido também por sua avó paterna indígena que frequentava a Igreja Deus É Amor, em um município próximo a Santarém. Para permanecer na igreja, João foi obrigado, por sua avó e pelos pastores, a se desfazer de seus saberes sobre curandeirismo e, sobretudo, de toda a parafernália indígena que usava para as suas rezas, objetos considerados como demoníacos. Não demorou muito para perceber que essas igrejas operavam com mecanismos muito parecidos com os do curandeirismo e do xamanismo, por meio das “revelações de profecias”, incorporações de entidades, êxtase e transe, visões e vidência, danças frenéticas etc., tudo ritmado por tambores e batuques que lembravam os terreiros de religiões de matriz africana. Mas, mesmo sendo “evangélico”, João conta que “*sempre ia cheirar um tauari, mesmo sem gostar de fumar; tinha imagens de índios em casa, escondidas; eu era ligado com penas de animais, com casca de pau; até na igreja, às vezes as pessoas pediam para eu rezar elas, pediam para eu fazer um remédio, tudo escondido*”.

Aos 18 anos, João se afastou das igrejas neopentecostais, no mesmo momento em que se envolveu com um grupo de valorização étnica indígena da região<sup>12</sup>, um grupo que tem desenvolvido um vigoroso trabalho de incentivo aos processos étnicos locais. Nesse momento ainda, João descobriu que, por meio dos cursos de Humanidades de uma universidade local, poderia se instrumentalizar para a reivindicação de direitos dos povos tradicionais e respeito às culturas indígenas amazônicas. Enfim, João começou a frequentar também terreiros de religiões de matriz africana, atraído pelos tambores e batuques e respondendo aos chamados de Oxum, entidade das águas, e Oxóssi, entidade das florestas. Assim, ao se afastar das igrejas e conhecer ativistas e pesquisadores envolvidos nos movimentos indígenas locais, João parece ter-se descoberto indígena; mas, um indígena interessado pelas coisas afro-brasileiras e, logo, pelo pertencimento global nacional; e enfim, um indígena consciente da necessidade de se lutar pelo reconhecimento dos povos tradicionais, por meio do conhecimento universitário libertador, que ajuda a “*descobrir a realidade*”, segundo ele.

No grupo indígena, João aprendeu o nheengatu, língua geral do tronco tupi usada para a catequese (no passado e também nos dias de hoje) e, atualmente, importante instrumento de afirmação étnica na Amazônia, sobretudo usado por povos aos quais foi negado o uso de suas línguas originais. O grupo, segundo ele, “[t]rabalha nas aldeias, por exemplo, com o resgate cultural, o resgate do artesanato, grafismos, registro de cânticos, o resgate de rituais, o resgate das

12 Para evitar a identificação do interlocutor, optamos por não denominar as associações indígenas das quais faz parte.

*línguas perdidas e o ensino do nheengatu, essas coisas, empoderamento indígena mesmo*”. Na sede do grupo, João lia tudo o que encontrava, tudo o que dizia respeito à vida dos povos indígenas, tudo o que lhe instrumentalizava para a compreensão dos dispositivos de produção e manutenção da etnicidade. Ao conhecer os/as antropólogos/as que produziam o material para as oficinas, João decidiu ingressar na Universidade para seguir uma carreira que contribuísse para as atividades do grupo. Assim, João foi-se tornando uma figura central no grupo, a ponto de, no início de 2018, ser nomeado para um conselho municipal de Santarém, adquirir projeção nacional como compositor e letrista de músicas em línguas indígenas, além de atuar como pajé renomado na região do Rio Tapajós, e enfim, ser uma importante liderança das políticas de ações afirmativas em sua universidade.

Descobrindo-se indígena, João parece ter-se descoberto homossexual. Embora confesse que desde criança achava “*os corpos masculinos mais bonitos*”, João passa a se aceitar como “*homossexual*”, “*gay*” ou “*suassu*” (em seus próprios termos, sendo o último usado pelo seu povo para designar a prática entre pessoas do mesmo sexo) quando, primeiramente na Vila de Alter do Chão, tentou uma relação sexual com uma amiga, aos 19 anos de idade, e não conseguiu; e em seguida, assumiu para si mesmo que estava apaixonado por um de seus vizinhos que morava com a tia. A paixão pelo vizinho era correspondida e João se sentiu impelido a falar sobre a paixão com a tia do vizinho e com os seus próprios familiares, principalmente com os seus avós maternos. Para a sua surpresa, todos aceitaram com normalidade a paixão do jovem casal, com exceção dos pais do vizinho, que o obrigaram a se mudar para Manaus. Sua avó paterna, evangélica neopentecostal, teve dificuldade em aceitar a sua homossexualidade e tentou leva-lo novamente para frequentar a sua igreja, em vão. Segundo ele, muitos familiares por parte de pai, geralmente evangélicos, passaram a evitá-lo. No grupo indígena em que milita e na universidade, todos sabem de sua homossexualidade, assim como nas comunidades e aldeias que frequenta para a realização das inúmeras atividades de valorização étnica indígena.

Quando perguntado sobre a maneira como, nas comunidades que frequenta, os indígenas visitados lidam com a sua homossexualidade, João nos cita o exemplo de uma localidade às margens do Rio Tapajós, onde acontece anualmente uma grande festa que congrega indígenas de toda a região, assim como estudantes da universidade, pesquisadores, ribeirinhos e demais curiosos. Durante os dias de festa, há muita cantoria e dança, momentos durante os quais, segundo ele, sob o efeito das bebidas ingeridas, intercursos sexuais fortuitos acabam acontecendo nas áreas de floresta no entorno, inclusive encontros entre

rapazes indígenas. João afirma que, devido a sua fama de pajé eficiente, as lideranças indígenas experientes das aldeias, geralmente mais idosas, o tratam com muito respeito e carinho, assim como os indígenas que vivem na cidade. Conta ainda que, na cidade, tem tido relações afetivas frequentes com outros indígenas que, em suas aldeias, não teriam a coragem de se relacionar com outros rapazes. Um caso curioso aconteceu quando um desses jovens indígenas perguntou a João se ele tinha “*virado*” homossexual por ter se relacionado com João – ou “*wosway*” (mais um termo de outra língua indígena usado para designar práticas entre pessoas do mesmo sexo). João respondeu, dizendo-lhe que ele só se tornaria homossexual se mantivesse o relacionamento na forma de um casamento. O rapaz, então, pediu para se casar com João, ao que João se recusou, por não querer manter um relacionamento fixo. João declara que, depois de sua paixão pelo vizinho, teve diversos relacionamentos, inclusive com homens casados (alguns, indígenas), até se apaixonar novamente, desta vez à distância, por um rapaz que residia, no momento da entrevista, em Manaus, e que estava encantado com o “*jeitinho indígena*” de João.

## AKIRA, A LEALDADE FAMILIAR E A ESPIRITUALIDADE BUDISTA

Akira nasceu em 1995. Mora em Santarém com a família, formada pelo pai *nissei*<sup>13</sup>, a mãe nordestina, avós paternos japoneses e uma irmã mais nova (o irmão mais velho já não mora com os pais). Do primeiro casamento de seu pai, também com uma brasileira, Akira conta com mais dois irmãos. Akira relata com muito orgulho, zelo e honra a épica história dos avós, que, segundo ele, são os japoneses mais velhos da região oeste do Pará. Teriam chegado ao Brasil trazidos diretamente do Japão depois da Segunda Guerra Mundial por uma companhia de imigração, à procura de melhores oportunidades. Trabalharam nas lavouras de algodão no Amazonas e, em seguida, em diversas localidades do Pará, até se instalarem em um município nas proximidades de Santarém. Lá, trabalharam nos seringais ainda em funcionamento. Teriam sido beneficiados pela política do Presidente Getúlio Vargas, em seu segundo mandato na década de 1950, de retomada da imigração japonesa, sobretudo para o desenvolvimento da indústria da juta na Amazônia. Vargas permitiu a entrada permanente de casais para a instalação em colônias rurais, tais como em Alenquer, Fordlândia, Belterra, Monte Alegre, dentre outras localidades da Amazônia paraense<sup>14</sup>.

13 Segunda geração, filho de *issei* ou imigrante japonês da primeira geração.

14 Ver, a respeito da imigração japonesa para a Amazônia brasileira, Ishizu (2007), Muto (2010), Oliveira Júnior (2017), Silva Neto (2007) e Yamada (1999).

Seu pai nasceu em 1960, quando a família já estava instalada permanentemente na região, estudou em pequenas escolas locais, não pôde fazer um curso superior e se tornou funcionário de um banco. A agricultura da primeira geração foi substituída pelo comércio e a indústria da segunda geração como atividades principais, o que representou uma ascensão econômica real e um consequente reconhecimento social por parte da sociedade englobante. Trabalhando na agência bancária de uma cidade às margens do Alto Rio Tapajós, o pai de Akira conheceu sua mãe, uma jovem bancária, recém-chegada de um estado do Nordeste. O primeiro casamento de seu pai havia terminado em razão de desentendimentos com a mulher, sobretudo depois que ela assumiu ter um relacionamento afetivo com outra mulher. Segundo Akira, os avós japoneses só aceitavam que seus filhos se casassem com brasileiras se elas tivessem a “aparência apresentável”, ou seja, se fossem “brancas com cabelos lisos e pretos”. Sua mãe, até os dias de hoje, faz alisamento japonês e pinta os cabelos para se adequar à feição desejável, prepara e serve o chá aos avós, fala mansamente, cuida da casa e preza pela educação dos filhos. Em seu estado natal, ela havia sido *miss*, antes de se tornar bancária. Os dois irmãos e as duas irmãs de sua mãe são homossexuais. O pai de Akira, após a aposentadoria, resolveu se dedicar ao que mais gosta, à gastronomia e ao comércio de alimentos – além da política, tendo sido vereador em um município próximo a Santarém. Junto com a mãe, dirigem restaurantes de culinárias japonesa e italiana e são bem reputados na região.

Akira estudou em uma das duas melhores escolas particulares de Santarém e passou a infância – cuidado por uma babá transexual – e parte da adolescência realizando alguns desejos de sua mãe, como estudar balé clássico, aprender a tocar piano e se fazer, às vezes, de modelo. Sua irmã caçula, segundo ele, “*nunca teve jeito para coisas mais femininas; já eu, eu sempre procurei estudar, mostrar habilidades mais criativas, porque eu acho que os gays têm disso, né*”. Chegou a pensar em se profissionalizar em dança, mas desistiu quando descobriu que poderia se dedicar aos cosméticos se fizesse um curso de graduação em Farmácia – outra paixão compartilhada com sua mãe. Ele relata que grande parte dos jovens membros de alguma das quatro famílias de origem japonesa de Santarém, assim como seus irmãos, preferem se dedicar às atividades profissionais dos seus pais, geralmente no comércio e na modernização dessa área, enquanto ele vem trilhando um caminho mais independente (pelo menos, em aparência). No momento da entrevista, Akira estava no meio do curso de Farmácia. Depois, começou um curso de Arquitetura. Continuou com o balé e a luta *muay thai*, “*para relaxar*”, segundo ele.

Aos 13 anos, teve uma namorada na escola. Mas, “*não tinha tesão nenhum*”. Algum tempo depois, viajou para Belém para uma apresentação da companhia de balé em que atuava e percebeu que a beleza dos corpos dos outros meninos lhe chamava mais a atenção. Aos 15 anos, resolveu contar para a sua mãe que era “*okama*”, homossexual. Ela lhe disse que não se preocupava com a sua escolha, mas que temia que ele sofresse com os impactos do preconceito. Foi somente aos 18 anos, quando já estava no curso superior, que Akira “ficou” com o primeiro homem de sua vida, “*somente para beijar*”, segundo ele. Logo depois, teve o primeiro namorado, com o qual manteve um relacionamento por oito meses. Tratava-se de um rapaz mais velho que “*tinha tara por asiáticos*”. Por esse rapaz, um estudante de Direito, Akira afirma que foi traído duas vezes, motivando o término do relacionamento. Para a sua surpresa, o namorado disse que só estava com ele “*por status, por causa do nome da família, por ser oriental*”. Em seguida, Akira se apaixonou por um seminarista, com o qual manteve um relacionamento velado durante quatro meses. Um outro namoro, na sequência, com um homem mais velho, não durou muito tempo, devido ao excesso de ciúme e interesse exagerado, por parte do namorado, por sua conta bancária e seus gastos. O namorado seguinte foi arranjado por sua mãe e pela mãe do rapaz, um estudante de Medicina. O namorado com o qual se encontrava no momento da entrevista também tinha sido arranjado pela mãe, em sua cidade natal no interior nordestino, quando de uma visita de Akira aos avós maternos – em ambos os casos, tratava-se de rapazes “*de boa família*”.

Conta que, em Santarém, os encontros acontecem por meio de redes sociais e aplicativos de relacionamentos, assim como nos bares, festas e praias. Declara que, pessoalmente, não gosta de “*ficar*” com ninguém em locais públicos, embora “*todo mundo*” saiba de suas preferências sexuais, porque preza “*pelo nome da família e o respeito à honra das origens japoneses*”, ou seja: “*acho muito vulgar, para mim, a exposição em local público, já aconteceu de eu ter sujado o nome da família, não vou mais fazer isso, tenho que respeitar isso, a honra da família*”. Para ele, em Santarém, “*se alguém comenta ou faz alguma coisa, todo mundo fica sabendo, ainda mais no mundo LGBT! Todo mundo já sabe quem é gay e quem é assumido. Mas, eu prefiro assim, isso não me incomoda, deixa a gente mais respeitado, protege a gente*”.

Receoso de incorrer no desrespeito “*à honra das origens japonesas*”, resolveu, aos 18 anos, contar para o seu pai sobre as suas experiências sexuais. Seu pai lhe respondeu: “*Ah! Eu já desconfiava! Mas, veja bem: você precisa honrar a família, estudar, como sempre fez, diminuir as polêmicas e me dar um neto, nem que seja adotivo; desse jeito, não tem problema você ser assim [homossexual]*”. Para Akira,

se fosse o único filho, talvez a reação do pai tivesse sido diferente. Não se surpreendeu com a “desconfiança” do pai, pois sua mãe sempre quis ter uma filha e o criou para ser um rapaz “*mais feminino*”, embora tenha tido uma filha logo na sequência. Após a revelação, o pai pediu que, juntos, ele e Akira informassem a toda a família, inclusive telefonando e mandando *e-mails* para os parentes residentes no Japão. As polêmicas de que falou o pai têm a ver com a popularidade de Akira nas redes sociais e nas festas que frequenta e para as quais leva os amigos em seu carro próprio; os comentários nas redes e suas atitudes nas festas por vezes foram e são alvos de polêmicas que se tornam públicas a ponto de seu pai tomar conhecimento. Akira prefere não frequentar as Paradas do Orgulho de Lésbicas, Gays, Bissexuais e Transexuais de Santarém por acreditar que grande parte dos frequentadores não “*se dão ao respeito*”, “*são barraqueiros*” e apresentam uma imagem “*muito sexualizada*” da vivência homossexual. Para ele, os empresários abertamente homossexuais, assim como alguns intelectuais locais e artistas de renome deveriam se unir para propor políticas e estratégias de atividades para pessoas homossexuais e mostrar que “*homossexuais são também pessoas que ajudam ao próximo*”.

Quando indagado sobre o que espera de um relacionamento afetivo, Akira é categórico: “*a minha cultura é japonesa, o relacionamento ideal é aquele que se encaixe na minha vida, principalmente na minha família e na minha cultura*”. O que Akira entende por “cultura japonesa” se relaciona, em parte, ao proposto por Benedict (1998 [1946]) e mais recentemente, por Oda (2011) ou Ishikawa (2016): segundo ele, trata-se de “*não entrar calçado em casa; respeitar o santuário da família; honrar o meu pai e os meus avós, principalmente a minha avó por ser a pessoa mais velha; mijar sentado; tomar chá; cultivar as imagens; respeitar o budismo; pequenas coisas que fazem a diferença*”. Oda (2011) aponta para o fato de que a ideia de uma “cultura japonesa” é relativamente recente, pois teria sido forjada com a transição dos Períodos Edo (1603-1867) para o Meiji (1868-1912), quando se instaura um “[...] processo paradoxal de legitimação do moderno por meio do recurso à tradição, do qual a instituição imperial é apenas o aspecto mais evidente [...]” (Oda, 2011: 105). A instituição imperial é a representação máxima da família e de seus valores, tais como a honra, a lealdade e o respeito. Contudo, os padrões ocidentais foram se tornando cada vez mais presentes na sociedade japonesa, sobretudo com a urbanização acelerada a partir da década de 1920. Sendo assim, a “cultura japonesa” herdada pelos descendentes de japoneses na Amazônia, chegados entre os finais das décadas de 1920 e a de 1950, parece ser ainda essa legada do Período Meiji. As mudanças culturais ocorridas principalmente depois da Segunda Guerra Mundial com a industrialização

deram uma outra roupagem a essa “cultura japonesa” (Oda, 2011; Ishikawa, 2016), agora talvez pouco conhecida dos familiares de Akira. “Ética, honra e respeito” são as marcas, para Akira, da “cultura japonesa”, junto com a parafernália que materializa as relações mantidas com a memória da imigração e da tradição (e do Período Meiji).

Sobre a sua relação com as “*coisas do Pará e da Amazônia*”, Akira responde que frequenta terreiros de candomblé e umbanda, assiste a rituais de pajelança, dança carimbó, aprecia as reivindicações identitárias negras e tem colegas estudantes quilombolas e indígenas. Mas é taxativo: “*Todos os japoneses daqui mantêm fielmente a cultura, o jeito de falar, de agir, tudo padronizado. Eu me orgulho disso, é o que me define como gente*”. Akira pensa em sair de Santarém algum dia para concluir sua formação profissional e depois, voltar para a cidade para constituir família com algum rapaz que respeite sua “cultura”, ter a bênção dos avós e adotar uma criança: “*de preferência uma criança japonesa; mas se for bebê, pode até ser de outra origem para ser criada desde cedo na cultura japonesa, para não se surpreender e ter que se adaptar mais tarde, por isso tem que ser nova*”.

## EXPERIÊNCIAS IDENTITÁRIAS SEXUALIZADAS, ATRAVESSAMENTOS ÉTNICOS E... CLASSE

Mas, afinal, a afirmação étnica indígena de João e o uso da “cultura japonesa” por Akira têm alguma relação com as suas experiências identitárias sexualizadas? A lógica do pertencimento que está por trás, tanto da afirmação étnica indígena de João, como do uso da “cultura japonesa” por Akira, possui características históricas distintas, embora possam convergir em alguns aspectos. Seriam essas características marcadas pela dinâmica da luta por classificações sociais e dos sistemas de disposições e princípios geradores de práticas e representações (ou *habitus* de classe, de acordo com Bourdieu, 1979, 1983)? As narrativas biográficas desses dois jovens podem contribuir para esboçar uma forma de compreensão do entrelaçamento e das articulações entre sexualidade, etnicidade e classe no interior da Amazônia. Para tanto, consideremos as experiências apresentadas por meio de suas narrativas biográficas como a vida real por meio dos acontecimentos, parafraseando Geertz (1973)<sup>15</sup>, os acontecimentos como o resultado do jogo entre a causalidade material e a interação social e a experiência como o resultado da interpretação de acontecimentos, segundo Barth

15 “[...] the actual living through of events [...]” (Geertz, 1973: 405). Nossa tradução livre do inglês: “[...] a vida real através dos acontecimentos [...]”.

(2000b), e logo, a experiência como aquilo que constitui os sujeitos enquanto tal, sempre associada a processos históricos, como sugere Scott (1992)<sup>16</sup>.

Para João, a militância no movimento indígena, o curso que faz na universidade e as desconstruções sociais promovidas pelo curso, e a sua mediunidade e atuação na pajelança e nas religiões de matriz africana conformam o seu pertencimento étnico e ajudaram-no a entender melhor que sua vivência da (homo)sexualidade é só mais um aspecto na configuração de sua visão de mundo ou experiência, posto que a sexualidade, para ele, tem a ver com a maneira como percebe as pessoas enquanto entes fluidos, sensitivos e cósmicos. João aciona sinais de marcadores étnicos indígenas quando obra nas diversas atividades em prol da valorização dos povos tradicionais e quando atua como pajé; mas, aciona também sinais de marcadores (homo)sexuais quando participa das inúmeras festividades, em grande parte indígenas, já que, nas cosmologias indígenas que compartilha, há lugar para o acionamento desses sinais, sem que isso seja considerado despropositado ou inconveniente. Pelo fato de pertencer às camadas populares das áreas interioranas de Santarém, talvez o acionamento de categorias de pertencimento étnico (associadas ao papel que desempenha na militância indígena, ao prestígio religioso junto às comunidades e ao bom desempenho nas atividades acadêmicas) permita que João consiga, de certo modo, neutralizar os efeitos de seu *habitus* de classe, ressignificando os mecanismos do sistema de disposições e, assim, evitar a desclassificação. A sexualidade, nesse caso, parece estar vinculada ao pertencimento étnico e, juntos, servem para (re)moldar o *habitus* de classe.

Para Akira, as categorias de pertencimento étnico são acionadas em determinadas situações, também vinculando a sexualidade e o *habitus* de classe: para descendentes de japoneses, que também são “*gays*” das camadas médias (e superiores), como Akira – assim como para os interlocutores de Fábio R. Ribeiro (2008, 2010, 2014) –, parece tratar-se de implementar os elementos (morais) associados à valorização do pertencimento japonês ao *habitus* de classe – quais

---

16 “It is not individuals who have experience, but subjects who are constituted through experience. Experience in this definition then becomes not the origin of our explanation, not the authoritative (because seen or felt) evidence that grounds what is known, but rather that which we seek to explain, that about which knowledge is produced. To think about experience in this way is to historicize it as well as to historicize the identities it produces.” (Scott, 1992: 25-26) Nossa tradução livre do inglês: “Não são os indivíduos que têm experiência, mas sim os sujeitos que são constituídos pela experiência. Experiência nessa definição torna-se, então, não a origem de nossa explanação, não a evidência autorizadora (porque vista ou sentida) que fundamenta o que é conhecido, mas sim aquela que procuramos explicar, aquela sobre a qual o conhecimento é produzido. Pensar na experiência desse modo é historicizá-la, bem como historicizar as identidades que ela produz.”

sejam, “*família*”, “*respeito*”, “*honra*”, “*honestidade*”, “*lealdade*”, “*ética*”, dentre outros – e assim distinguir-se daqueles “*gays*” que são considerados, dessa forma, como desrespeitosos, desonrosos, desonestos, desleais... imorais etc., ou seja, aqueles que agem com base em outros *habitus* menos estimados no campo de disputas pela classificação-reclassificação-desclassificação, aqueles que não têm o capital cultural ali apreciado, a saber a “*cultura japonesa*”. Esse capital cultural, materializador do pertencimento étnico, ao distinguir os “*japoneses*” **que também são “*gays*”**, cria o seu contrário, os “*gays*” **indistintos**, aqueles que “*não se dão ao respeito*”, que são “*barraqueiros*” e que “*não têm um nome de família a zelar*”, segundo Akira. Cria-se, assim, um dispositivo de resposta a julgamentos morais, como sugere Werneck (2014). Aqui, o pertencimento étnico e a moralidade a ele assim associada serviriam para, por um lado, realçar o *habitus* de classe – já que ser membro de uma das quatro famílias principais de origem japonesa da cidade é, por si só, gozar do prestígio associado às classes comerciais, empresariais e políticas – e por outro e por tabela, legitimar a aceitação da sexualidade – quando divergente da heteronormativa.

Ambos usam a religiosidade ou a espiritualidade como uma das marcas do pertencimento étnico, assim como a família ou comunidade de pertencimento e o sofrimento enfrentado no passado que serve de lição para o futuro: Akira fala do sofrimento do desenraizamento (por força das guerras) e da esperança do reenraizamento (pela imigração, a adaptação e o sucesso econômico da família), como formas budistas de pensar a passagem do tempo e a superação, enquanto João fala também do sofrimento do desenraizamento (por força da situação colonial) e da esperança do reenraizamento (pela etnogênese e a luta contra o silenciamento e o apagamento sociais), como formas cosmológicas ameríndias de se pensar a passagem do tempo e a superação. Em ambos os casos, a memória e sua materialização nas coisas que compõem a cultura material da vida cotidiana (num caso, altares, estátuas, amuletos, quimono, chá etc.; no outro, ervas, chocalhos, cocares, imagens, brincos, alargadores etc.) operam meticulosamente como (flexíveis) padrões valorativos (Barth, 2000a) para fazer com que o reenraizamento seja sempre um processo, no presente, de mediação entre um passado a ser cuidadosamente re(a)presentado ou (re)atualizado e um futuro a ser sempre construído em interação com os diferentes que formam o conjunto social mais amplo. A sexualidade também é significada como ligada à religiosidade ou espiritualidade, à família ou comunidade e à memória, em ambos os casos vivida como parte do pertencimento étnico.

Enfim, a sexualidade transgressora, posto que contrária à heteronormatividade – e, logo, passível de ser considerada como “desrespeitosa” –, é

possível de ser vivenciada aparentemente sem grandes conflitos porque, em ambos os casos, há a busca de aceitação da comunidade de pertencimento por meio do reconhecimento da família, por um lado, e por outro, da valorização da religiosidade ou da espiritualidade, dois lugares de ancoragem da tradicionalidade (tanto no que diz respeito ao pertencimento indígena, como no caso do pertencimento japonês).

## PERSPECTIVAS

Tomando João e Akira como exemplos, nota-se a maneira peculiar como sexualidade, pertencimento étnico e, em menor grau, classe parecem se articular no contexto de uma cidade média do interior amazônico, particularizando a vivência da sexualidade nesse contexto, quando comparado a outros contextos regionais brasileiros. Esse contexto interiorano de relações sociais particulares, apresentado na introdução desse texto, contribui para a configuração de certa singularidade nas experiências da diversidade sexual e de gênero por trazer à tona, inevitavelmente, formas específicas de pertencimentos étnicos (como a indígena e a japonesa), assim como, por conseguinte, elaborações marcadamente etnicizadas e/ou racializadas dos *habitus* de classe.

A ancoragem das vivências cotidianas de João e Akira na religiosidade ou espiritualidade e na família ou comunidade de pertencimento os torna sujeitos etnicamente diferenciadas. Essas vivências são tidas como exemplares – por exemplo, João é reconhecido pelos indígenas da região como um bom pajé, apesar da juventude, e Akira é visto pelos seus familiares e membros da comunidade japonesa local como leal e respeitoso, *apesar de* sexualmente transgressores. No Brasil, as identidades e práticas homossexuais são consideradas, em razão da institucionalização da heteronormatividade, como transgressoras: os processos de subalternização coloniais, promovendo a heteronormatividade, o dimorfismo sexual essencialista e a heterossexualidade compulsória – e por conseguinte, o que podemos provisoriamente denominar de *colonialidade da sexualidade e dos afetos*<sup>17</sup> –, teriam naturalizado as divisões sexuais binárias, inscrevendo-as nos corpos e legitimando-as com os conhecimentos científicos. As experiências sexualizadas de ambos, embora consideradas como transgressoras pelo mundo englobante no qual transitam, são menos questionadas do que em outras situações sociais (e

---

17 Nossos agradecimentos a Estêvão Fernandes (UNIR) pela sugestão da ideia de colonialidade dos afetos – à qual acrescentamos a de colonialidade da sexualidade, relativa à maneira como a situação colonial impõe, através de seus dispositivos de saber e poder, de suas verdades médico-jurídicas e valores morais religiosos, o dimorfismo sexual essencialista e a heterossexualidade compulsória.

regionais), precisamente pela maneira como relacionam sexualidade e pertencimento étnico no contexto amazônico, ao respeitarem a religiosidade ou espiritualidade e a família ou comunidade de pertencimento.

Parece que, tanto a colonialidade (do saber e do poder – Lander, 2005), como a produção acadêmica descolonizadora, separaram em eixos distintos os estudos étnicos e de etnicidade, por um lado, e por outro, os estudos da diversidade sexual e de gênero, como campos (do saber e...do poder) que pouca conexão teriam – ou, pelo menos, pouca conexão *relevante* teriam – fragmentando o conhecimento da realidade dos povos indígenas e dos grupos e comunidades etnicamente diferenciados. Por meio dos relatos das experiências dos dois rapazes, pode-se dizer que parece haver uma desarmonia entre o que é relatado e experimentado por eles e: por um lado, o que os estudos de etnologia indígena produziram, até bem pouco tempo atrás, sobre os povos indígenas como povos cuja sexualidade faz sentido principalmente no âmbito de suas cosmologias, das relações de parentesco e/ou da organização social das trocas; e por outro lado, o que os estudos da “cultura japonesa” no Brasil produziram, dando ênfase à língua, à literatura, à história da imigração, às relações entre Brasil e Japão, aos aspectos econômicos das comunidades de origem japonesa etc., mas nunca às experiências da sexualidade<sup>18</sup>. Pode-se também dizer que parece haver uma desarmonia entre o que é relatado e experimentado por João e Akira e o que os estudos sobre sexualidade produziram até o momento, dando ênfase demasiadamente vigorosa aos desejos e práticas vigentes nos grandes centros urbanos do eixo Sul-Sudeste do Brasil.

No entanto, na realidade cotidiana dos sujeitos assim relativamente subalternizados e marginalizados, aqueles sobre os quais recaíam o silenciamento, o apagamento e a exclusão, a vida seguia o seu ritmo de resistência criativa, como se nota com João e Akira. Sugerimos aqui que viver a sexualidade de forma transgressora, ou seja, em oposição às imposições normativas vigentes – tanto do ponto de vista da sociedade englobante, como dos povos indígenas e da

---

18 Recentemente, tem se intensificado a produção de reflexões sobre a sexualidade indígena – ver, a esse sujeito, o dossiê organizado por Luísa Elvira Bealunde no periódico *Cadernos de Campo* (volume 24, número 24, de 2015) e o conjunto de textos de autoria de Cecília McCallum, Dany M. Rubio, Patrícia C. Rosa e Vanessa Lea no periódico *Cadernos Pagu* (número 41, de 2013); ambos significativos da necessidade de se atentar para a diversidade sexual e de gênero indígena no Brasil. Enfim, nós, em conjunto com outros pesquisadores, organizamos três dossiês que trazem artigos sobre a temática – dois no periódico *Amazônica: Revista de Antropologia* e um no periódico *ACENO: Revista de Antropologia do Centro-Oeste* – ver Lopes; Gontijo; Fernandes; Tota (2016), Fernandes; Gontijo; Lopes; Tota (2016); Gontijo; Fernandes; Tota; Lopes (2016). Também há produções mais ou menos isoladas, como as de Athila (2010) ou de Cancela; Silveira; Machado (2010). No que diz respeito à realidade japonesa no Brasil, a lacuna continua não preenchida (com poucas exceções, como os trabalhos de Ribeira – 2008, 2010, 2014).

“cultura japonesa” no Brasil –, pode ser visto como um modo de resistência aos princípios da colonialidade – da sexualidade e dos afetos. Fernandes (2015) propõe, por exemplo, que a sexualidade indígena é muito mais complexa do que o que é pregado pela literatura ocidental a esse respeito e que a pluralidade de concepções e práticas teria sido invisibilizada em grande parte pelos próprios povos indígenas em sua luta pela sobrevivência diante da imposição da situação colonial marcada por relações de poder assimétricas, negando a pluralidade em prol do binarismo de gênero introduzido pelos colonizadores. João e muitos/as outros/as jovens (e menos jovens) indígenas, sem deixar de se apegar às marcas étnicas que os identificam como indígenas e os incluem assim do lado daqueles que devem lutar pela sobrevivência contra a situação colonial persistente, acrescentam as suas experiências identitárias sexualizadas – transgressoras – às marcas étnicas e, por conseguinte, às lutas do grupo, como mais uma forma de resistência às imposições da colonialidade.

Para descolonizar o saber, e minimizar os efeitos de poder da colonialidade da sexualidade e dos afetos, seria preciso ouvir o que os sujeitos dizem sobre as suas vivências e experiências, inclusive sobre o modo como relacionam criativamente etnicidade e sexualidade, e assim contribuir para a elaboração de visões de mundo que não corroborem mais com a ideia colonialista de que a sexualidade é sempre pecado e de que, por conseguinte, a salvação redencionista passaria pela negação da sexualidade indígena e da sexualidade dos povos imigrantes. Os próprios povos indígenas estão obrando para isso, como se pode notar nas inúmeras iniciativas que vêm despontando em eventos como os Encontros Nacionais de Estudantes Indígenas, com a pauta da relação entre etnicidade e homossexualidade desde a sua quarta edição, realizada precisamente em Santarém, em 2016<sup>19</sup>. O mesmo parece se observar entre jovens descendentes de japoneses, sobretudo nas redes sociais, como atestam as inúmeras iniciativas promovidas pelo *Grupo de Estudos: Asiáticos pela Diversidade (ApD)*, criado em 2016<sup>20</sup>.

## Referências

ARRUTI, José Maurício Andion. Etnogêneses Indígenas. In: RICARDO, Beto; RICARDO, Fany (Org.). *Povos Indígenas no Brasil – 2001-2005*. São Paulo, Instituto Socioambiental, 2006, pp. 50-64.

19 Os Encontros Nacionais de Estudantes Indígenas acontecem desde 2013, apresentando-se como um importante espaço de discussões que reúne indígenas de todo o Brasil, sobretudo estudantes universitários.

20 Ver, a esse sujeito, o excelente *site* eletrônico do ApD. Disponível em: <<https://asiaticospeladiversidade-blog.wordpress.com>>. Acesso em: 02 abr. 2020.

- ATHILA, Adriana Romano. How Are People Made? Gender, difference and ethnography in an Amazonian indigenous society. *Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology*, v. 7, n. 1, 2010, pp. 157-187.
- BARTH, Fredrik. Os Grupos Étnicos e suas Fronteiras. In: *O Guru, O Iniciador e Outras Variações Antropológicas*. Rio de Janeiro, Contra Capa, 2000a, pp. 25-68.
- BARTH, Fredrik. A Análise da Cultura das Sociedades Complexas. In: *O Guru, O Iniciador e Outras Variações Antropológicas*. Rio de Janeiro, Contra Capa, 2000b, pp. 108-138.
- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. As Etnogêneses: velhos e novos atores e novos papéis no cenário cultural e político. *Mana*, v. 12, n. 1, 2006, pp. 39-68.
- BELAUNDE, Luísa Elvira. O Estudo da Sexualidade na Etnologia. *Cadernos de Campo*, v. 24, n. 24, 2015, pp. 399-411.
- BELTRÃO, Jane Felipe. *Povos Indígenas na Amazônia*. Belém, Estudos Amazônicos, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Povos Indígenas nos Rios Tapajós e Arapiuns*. Belém, Supercores, 2015.
- BENEDICT, Ruth. *O Crisântemo e a Espada: padrões da cultura japonesa*. São Paulo, Perspectiva, 1998 [1946].
- BOURDIEU, Pierre. *La Distinction*. Paris, Éd. de Minuit, 1979.
- \_\_\_\_\_. *Questões de Sociologia*. Rio de Janeiro, Marco Zero, 1983.
- CANCELA, Cristina Donza; SILVEIRA, Flávio Leonel Abreu da; MACHADO, Almiros. Caminhos de uma Pesquisa acerca da Sexualidade em Aldeias Indígenas no Mato Grosso do Sul. *Revista de Antropologia*, v. 53, n. 1, 2010, pp. 199-235.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *A Sociologia do Brasil Indígena*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1978.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Etnicidade: da cultura residual mas irreduzível. In: \_\_\_\_\_. *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. São Paulo, Brasiliense/EdUSP, 1986
- CASTRO, Edna; MARÍN, Rosa Elizabeth Acevedo. Amazônia Oriental: territorialidade e meio ambiente. In: LAVINAS, Lena; CARLEIAL, Liana Maria da Frota; NABUCO, Maria Regina (Org.). *Reestruturação do Espaço Urbano e Regional no Brasil*. São Paulo, Ed. Jucitec/ANPUR, 1993.
- CHAMBOULEYRON, Rafael. Escravos do Atlântico Equatorial: tráfico negreiro para o Estado do Maranhão. *Revista Brasileira de História*, v. 26, n. 52, 2010, pp. 79-114.
- FERNANDES, Estêvão Rafael. Descolonizando Sexualidades: enquadramentos coloniais e homossexualidade indígena no Brasil e nos Estados Unidos. Tese de Doutorado, Estudos Comparados sobre as Américas, Centro de Pesquisas e Pós-Graduação sobre as Américas, Universidade de Brasília, Brasília, 2015.
- FERNANDES, Estêvão Rafael; ARISI, Barbara. *Gay Indians in Brazil: untold stories of the colonization of indigenous sexualities*. Cham, Springer International Publishing, 2017.

- FERNANDES, Estêvão Rafael; GONTIJO, Fabiano; LOPES, Moisés; TOTA, Martinho. Apresentação – 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. *Amazônica: Revista de Antropologia*, v. 8, n. 1, 2016, pp. 9-12.
- FURTADO, Lourdes Gonçalves; LEITÃO, Wilma; MELLO, Alex Fiúza (Org.). *Povos das Águas: realidades e perspectivas na Amazônia*. Belém, MPEG, 1993.
- GEERTZ, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. Nova York, Basic Books, 1973.
- GONTIJO, Fabiano. Gênero, Sexualidade e Etnodesenvolvimento na Amazônia: reflexões a partir de tipos-ideais. *Revista FSA*, v. 14, n. 5, 2017, pp. 55-72.
- GONTIJO, Fabiano; ERICK, Igor. Diversidade Sexual e de Gênero, Ruralidade, Interioridade e Etnicidade no Brasil: ausências, silenciamentos e... exortações. *ACENO: Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, v. 2, n. 4, 2015, pp. 24-40.
- \_\_\_\_\_. 'Pesca Profissional', Mudança Social e Resistência em Santarém, Pará. *Iluminuras*, v. 18, n. 44, 2017a, pp. 236-250.
- \_\_\_\_\_. Experiências da Diversidade Sexual e de Gênero e Sociabilidades no Pará. *ACENO: Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, v. 4, n. 7, 2017b, pp. 249-272.
- GONTIJO, Fabiano; FERNANDES, Estêvão Rafael; TOTA, Martinho; LOPES, Moisés. Apresentação: ainda sobre novos descentramentos em outras axialidades da diversidade sexual e de gênero. *Amazônica: Revista de Antropologia*, v. 8, n. 2, 2016, pp. 261-262.
- HENRIQUE, Márcio Couto. Índios na Amazônia do Século XIX. Belém, Estudos Amazônicos, 2012.
- HERNIQUE, Márcio Couto. A Perspectiva Indígena das Missões Religiosas na Amazônia (Século XIX). *História Social*, n. 25, 2013, pp. 133-156.
- ISHIKAWA, Eunice. A Identidade Étnica de Jovens Brasileiros no Japão. *Estudos Japoneses*, n. 36, 2016, pp. 29-42.
- ISHIZU, Tatsuo. Imigração e Ocupação na Fronteira do Tapajós: os japoneses em Monte Alegre – 1926-1962. Dissertação de Mestrado, História Social da Amazônia, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém, 2007.
- LANDER, Edgardo (Org.). *A Colonialidade do Saber*. Buenos Aires, CLACSO, 2005.
- LANGDON, Esther Jean. *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis, EdUFSC, 1996.
- LARAIA, Roque de Barros. Resenha – Claude Lévi-Strauss, Quatro Décadas Depois: As Mitológicas. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 21, n. 60, 2006, pp. 167-169.
- LOPES, Moisés; GONTIJO, Fabiano; FERNANDES, Estêvão; TOTA, Martinho. Diversidade Sexual e de Gênero em Áreas Rurais, Contextos Interioranos e/ou Situações Etnicamente Diferenciadas. Novos descentramentos em outras

- axialidades – apresentação. *ACENO: Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, v. 3, n. 5, 2016, pp. 10-13.
- MCCALLUM, Cecília. Nota sobre as Categorias “Gênero” e “Sexualidade” e os Povos Indígenas. *Cadernos Pagu*, n. 41, 2015, pp. 53-61.
- MAUÉS, Raymundo Herald. Religião e Medicina Popular na Amazônia: etnografia de um romance. *Revista Antropológicas*, v. 18, n. 2, 2007, pp. 153-182.
- MELLO, Neli Aparecida de. *Políticas Territoriais na Amazônia*. São Paulo, Annablume, 2006.
- MORÁN, Emilio. *A Ecologia Humana das Populações da Amazônia*. Petrópolis, Vozes, 1990.
- MUTO, Reiko. O Japão na Amazônia: condicionantes para fixação e mobilidade dos imigrantes japoneses (1929-2009). Dissertação de Mestrado, Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, Belém, 2010.
- ODA, Ernani. Interpretações da “Cultura Japonesa” e seus Reflexos no Brasil. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 26, n. 75, 2011, pp. 103-117.
- OLIVEIRA JÚNIOR, Emanuel Fernandes. Sumitsubo: um Estudo acerca das Moradias Construídas por Imigrantes Japoneses em Tomé-Açu, Pará. Dissertação de Mestrado, Antropologia, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém, 2017.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João. Uma Etnologia dos ‘Índios Misturados’? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*, v. 4, n. 1, 1998, pp. 47-77.
- \_\_\_\_\_. *O Nascimento do Brasil e Outros Ensaio: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades*. Rio de Janeiro, Contra Capa, 2016.
- PEREIRA, José Carlos Matos. Importância e Significado das Cidades Médias na Amazônia: uma abordagem a partir de Santarém. Dissertação de Mestrado, Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, Belém, 2004.
- PIZARRO, Ana. *Amazônia: as vozes do rio*. Belo Horizonte, Ed. UFMG, 2012.
- RIBEIRA, Fábio Ricardo. L’Exotique Domestiqué: sexualité et masculinité chez les nippo-descendants. *Cahiers du Brésil Contemporain*, n. 71/72, 2008, pp. 175-199.
- \_\_\_\_\_. Sexy & Cool: o exótico domesticado. Dissertação de Mestrado, Antropologia Social, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2010.
- \_\_\_\_\_. Sexy Cool Asians from Brazil: a Study of Second-Generation Japanese Brazilian Gay Men in Brazil. In: CÓRDOVA QUERO, Hugo; GOH, Joseph N.; CAMPOS, Michael Sepidoza (Org.). *Queering Migrations Towards, From, and Beyond Asia*. Nova York, Palgrave McMillan, 2014, pp. 189-208.
- ROSA, Patrícia Carvalho. Romance de Primas com Primas e o Problema dos Afetos. Parentesco e Micropolítica de Relacionamentos entre Interlocutores Tikuna, Sudoeste Amazônico. *Cadernos Pagu*, n. 41, 2015, pp. 77-85.

- RUBIO, Dany Mahecha. Sexualidad y Afecto entre os Macuna e los Nükak, Pueblos de la Amazonía Colombiana. *Cadernos Pagu*, n. 41, 2015, pp. 63-75.
- RUIZ-PEINADO ALONSO, José Luis; CHAMBOULEYRON, Rafael (Org.). *T(r)ópicos de História: gente, espaço e tempo na Amazônia (séculos XVII a XXI)*. Belém, Açaí / Centro de Memória da Amazônia / PPHIST-UFPA, 2010.
- SALLES, Vicente. *O Negro no Pará sob o Regime da Escravidão*. Belém, IAP/Programa Raízes, 2005.
- SANTOS, Rafael Rogério N.; NEVES, Tamyris Monteiro. Índios e Resistência Adaptativa na Amazônia Setecentista: além da mera reação espasmódica. *Revista Estudos Amazônicos*, v. XIII, n. 1, 2015, pp. 68-98.
- SCOTT, James. C. *A Dominação e a Arte da Resistência: discursos ocultos*. Lisboa, Letra Livre, 2013.
- SCOTT, Joan Wallach. 'Experience'. In: BUTLER, Judith; SCOTT, Joan Wallach. (Org.). *Feminists Theorize the Political*. Nova York/Londres, Routledge, 1992, pp. 22-40.
- SILVA NETO, Francisco Rodrigues. Os Japoneses no Pará: um estudo sobre a construção de identidades. Dissertação de Mestrado, Ciências Sociais, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém, 2007.
- TAKETA, Brenda Vicente. O Novelo de Dalcídio. Mundo ribeirinho e subalternidades amazônicas no romance Belém do Grão-Pará. Texto de Exame de Qualificação de Doutorado, Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, Belém, 2019.
- TRINDADE JÚNIOR, Saint-Clair Cordeiro da. Cidade Médias na Amazônia Oriental: das novas centralidades à fragmentação do território. *Estudos Urbanos e Regionais*, v. 13, n. 2, 2011, pp. 135-151.
- VAZ FILHO, Florêncio A. *Pajés, Benzedores, Puxadores e Parteiros: os imprescindíveis sacerdotes do povo na Amazônia*. Santarém, Ed. UFOPA, 2016.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Etnologia Indígena. In: MICELI, Sergio (Org.). *O Que Ler na Ciência Social Brasileira*. São Paulo, Sumaré/ANPOCS, 1999, pp. 109-223.
- \_\_\_\_\_. No Brasil, Todo Mundo é Índio, Exceto Quem Não é. In: RICARDO, Beto; RICARDO, Fany (Org.). *Povos Indígenas no Brasil – 2001-2005*. São Paulo, Instituto Socioambiental, 2006, pp. 41-49.
- WERNECK, Alexandre. Sociologia da Moral, Agência Social e Criatividade. In: WERNECK, Alexandre; CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís Roberto (Org.). *Pensando Bem: estudos de sociologia e antropologia da moral*. Rio de Janeiro, Casa da Palavra, 2014, pp. 21-43.
- YAMADA, Masaaki. Japanese Immigrant Agroforestry in the Brazilian Amazon: a case study of sustainable rural development in the Tropics. Tese de Doutorado, Universidade da Flórida, Gainesville, 1999.

Recebido em: 18/12/2019

Aprovado em: 20/03/2020

**Como citar este artigo:**

GONTIJO, Fabiano e ERICK, Igor. Diversidade Sexual e de Gênero e Pertencimento Étnico na Amazônia Brasileira. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*, v. 10, n. 1, jan.- abril 2020, pp. 57-80