

O (OUTRO) LUGAR
DO DESEJO: NOTAS INICIAIS
SOBRE SEXUALIDADES, CIDADANIA
E DIFERENÇA NA TRÍPOLI
FRONTEIRA AMAZÔNICA

O (OUTRO) LUGAR
DO DESEJO: NOTAS INICIAIS
SOBRE SEXUALIDADES, CIDADE
E DIFERENÇA NA TRÍPLICE
FRONTEIRA AMAZÔNICA

THIAGO DE LIMA OLIVEIRA

DOUTORANDO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL PELA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO.

SILVANA DE SOUZA NASCIMENTO

DOUTORA EM ANTROPOLOGIA SOCIAL PELA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO.

O (OUTRO) LUGAR DO DESEJO NOTAS INICIAIS SOBRE SEXUALIDADES, CIDADE E DIFERENÇA NA TRÍPLICE FRONTEIRA AMAZÔNICA

Resumo

O ensaio apresenta notas etnográficas iniciais sobre experiências homoeróticas masculinas frente os processos de urbanização de cidades pequenas e médias na Amazônia contemporânea; o eixo empírico e analítico é o modo como agentes que se reconhecem enquanto homossexuais ou que estabelecem trocas homoeróticas se relacionam com tais espaços. O locus etnográfico foi a tríplice fronteira norte, na região do Alto Solimões. Buscou-se investir na potencialidade de se investigar de maneira mutuamente imbricada experiências de gênero e sexualidades e modos de percepção e produção das cidades e do urbano, evidenciando relações e tensões desde escalas pequenas e médias.

Palavras-Chave: homoerotismos, Amazônia urbana, sexualidade em regiões de fronteira.

THE (OTHER) PLACE OF DESIRE INITIAL NOTES ON SEXUALITIES, CITY AND DIFFERENCE IN THE TRIPLE AMAZON BORDER

Abstract

The essay presents initial ethnographic notes on the male homoerotic experiences facing the process of urbanization in small and medium scale cities in the contemporary Amazon; the empirical and analytical axis is the way how agents, that recognize themselves as homosexual or that establish homoerotic exchanges, relate to such spaces. The ethnographic locus was the triple northern border, in the Alto Solimões region. We sought to invest in the potential of investigating in a mutually intimate way gender and sexualities experiences and modes of perception and production of cities and urban spaces, showing relationships and tensions from small through medium scales.

Keywords: Homoeroticism, urban Amazon, sexualities in border regions.

EL (OTRO) LUGAR DEL DESEO NOTAS INICIALES SOBRE SEXUALIDADES, CIUDADES Y DIFERENCIA EN LA TRIPLE FRONTERA AMAZÓNICA

Resumen

Este ensayo presenta notas etnográficas iniciales sobre experiencias homoeróticas masculinas frente a los procesos de urbanización de ciudades pequeñas y medias en el Amazonas contemporáneo; el eje empírico y analítico es el modo como los agentes que se reconocen como homosexuales o que establecen intercambios homoeróticos se relacionan con esos espacios. El locus etnográfico fue la triple frontera norte, en la región del Alto Solimões. Se hace una apuesta por la potencialidad de investigar de manera mutuamente imbricada experiencias de género y sexualidad y modos de percepción y producción de las ciudades y de lo urbano, evidenciando relaciones y tensiones desde pequeñas y medianas escalas.

Palabras clave: homoerotismos, Amazonia urbana, sexualidad en regiones de frontera

Endereço do primeiro autor para correspondência: Rua Pires da Mota, 942, apto 83. Aclimação. São Paulo, Sp. Cep 01529-000

INTRODUÇÃO – A LINGUAGEM DOS AFETOS

A construção dos afetos passa por ser um processo de escrita. Ao tentar tornar inteligíveis sensações, sentimentos e desejos que, enquanto experiência, muitas vezes recusam um nome ou um título, as pessoas se veem envolvidas em um processo de produção de linguagem marcada por desafios e dificuldades. Foi nesse sentido que em uma tarde de julho, Silvério, um dos interlocutores desta pesquisa, tentava explicar as impossibilidades de traduzir o que era amor na sua língua. Participávamos ali de uma oficina sobre uso de imagens e produção de documentário para jovens lideranças Ticuna na qual ele colaborava como intérprete e mediador. Estávamos em intervalo e éramos três: um dos pesquisadores, Silvério e seu primo, Marcílio. Nos fundos de uma das poucas escolas públicas que estão localizadas no território da comunidade¹ Umariacú II, município de Tabatinga, estado do Amazonas, debatíamos juntos os sentidos e limites entre o que poderia ser chamado de amor desde um lugar de “branco” e “civilizado”, e o que eles chamavam de *ngetchaũ*, termo que só nos tornou acessível quando fomos surpreendidos, no exercício de nossa tradução clandestina, por um dos irmãos de Silvério.

Silvério residia com a mãe e quatro dos seus irmãos e irmãs, além de um cunhado e sobrinhos em uma pequena casa de madeira com um imenso quintal e próximo de outros parentes. Sua mãe havia casado com branco, razão pela qual Silvério nascera na cidade e não na comunidade. Poucos anos após

o nascimento de Silvério, sua mãe divorciou-se do marido e retornou para a comunidade, onde residia desde então com os filhos. Silvério tinha 26, trabalhava produzindo peças de artesanato Ticuna que eram bastante apreciadas e conhecidas na região e na cidade, além de também apresentar-se em com um grupo de dança indígena em eventos e festas, apesar de receber pouco por isso. Silvério era reconhecido pelas suas habilidades artísticas com o artesanato e com a dança. Era ele quem produzia os figurinos do grupo de danças do qual era ele mesmo o coreógrafo, além de comercializar algumas peças com indígenas e não indígenas, algumas vezes inclusive encomendadas.

Atento às curiosidades e comprometido em me tornar claro as particularidades de sua língua, Silvério investia em uma espécie de antropologia reversa, uma linguística a lá Wagner (2010) pela qual tentava explicar as dificuldades de pensar a língua Ticuna e o português a partir de uma noção simplista de equivalência entre ambos os idiomas. Na iminência das palavras habitavam armadilhas, conceitos, mundos, pessoas que organizavam as potências e limites de seus mundos segundo concepções e perspectivas deveras distintas. Cada um de nós, ali naquela tarde mansa, a partir de seus próprios referenciais, experimentava as fronteiras de nossas próprias traduções. Começava dizendo que “amor em Ticuna ainda não tem sentido...” e então sugeria as alternativas que evidenciavam as possibilidades linguísticas e as economias de afetos que distinguíam o seu próprio domínio sobre a vida e aquele que entendia

ser o dos outros, dos brancos, o nosso próprio.

A vida de Silvério se apresentava naquela tarde como uma chave para perceber o mundo em que nos inseríamos nas incursões iniciais de uma pesquisa sobre a experiência de cidade e regimes de sexualidade na tríplice fronteira. Tratava-se de um mundo marcado pelo contato constante entre perspectivas quase radicais sobre o mundo, um mundo no qual a fronteira, mais que um limite nacional parecia anunciar como corpos, projetos de vida, experiências, ontologias e possibilidades eram pensadas como mais ou menos possíveis, mais ou menos próximas. Silvério foi o primeiro interlocutor Ticuna que conhecemos. Mais que isso, era um dos tantos meninos no município de Tabatinga que mantinha relações com outros homens e meninos, alguns desses se dizendo homossexuais, outros não.

Este artigo apresenta algumas reflexões iniciais a respeito das relações entre experiências eróticas masculinas e transformações dos modos de vida urbanos em cidades pequenas e médias tomando como eixo norteador as trajetórias de vidas de sujeitos que se reconhecem como homossexuais ou que mantêm práticas homoeróticas. Considerar essa dupla possibilidade de inscrição de si é fundamental no contexto das interações analisadas tendo em vista que, como se argumenta ao longo do texto, os sentidos e projetos postulados para a ideia de homossexualidade, fundamentalmente da homossexualidade masculina, incorporam percepções, sentidos e expectativas muito variadas e, em certo sentido, conflituais frente

aos modos como os interlocutores com os quais tivemos contato entendem a si mesmos. O lócus e eixo propulsor para as reflexões aqui apresentadas é a experiência daqueles que habitam a região de fronteira entre Brasil, Colômbia e Peru, especificamente o complexo urbano transfronteiriço que reúne as cidades de Tabatinga, do lado brasileiro, Isla de Santa Rosa, no Peru, e Letícia, na Colômbia.

Uma suposição fundamental do estudo é que a história do dispositivo da sexualidade é indissociável da história dos processos de ocupação e significação dos espaços simbólicos e também materiais, conforme sugerido por Rubin (2003). Isso implica que o processo de constituição das sexualidades é um processo de constituição e transformação material dos espaços nos quais ela se exerce e é entendida, desde os discursos científicos, biomédicos, até os motéis, becos onde corpos e pessoas se encontram, regiões de tolerância moral, de trocas em segredo e as próprias cidades em sua diversidade.

A TRÍPLICE FRONTEIRA E A URBANIZAÇÃO DA/NA AMAZÔNIA

Ao chegar à região da tríplice fronteira, em julho de 2016, a partir de Tabatinga, no noroeste amazônico, nos parecia particularmente relevante como a fronteira poderia ser um monumento simbólico relevante para a expressão de modos de vida na região. A fronteira, longe de significar o limite nacional, sugeria a porosidade de relações entre contingentes muito heterogêneos, línguas que se entrecruzavam e encontra-

vam a cada esquina, moedas, veículos e interesses. Nesse marco, cruzar as fronteiras era sentido como uma possibilidade mais ou menos próxima conforme as pessoas se percebiam e eram marcadas em termos identitários a partir de seu pertencimento étnico ou racial, da cor da pele, da língua, de condições econômicas e mesmo em termos de como se viam dentro de sistemas de organização de gênero e de distribuição de sentidos para seus próprios afetos e desejos.

Se a literatura em ciências sociais sobre as experiências homossexuais no Brasil pareciam estar em sua maior parte vinculada a um debate sobre a própria constituição de uma sociabilidade urbana através de fatores muito diversos – as sociabilidades clandestinas, o trabalho sexual, a biossocialidade e a cidadania a partir da pandemia da AIDS, a produção de um sujeito político fundamentado na orientação sexual, entre outros eixos – nos parecia especialmente potente refletir sobre como as sexualidades e desejos eram experimentados, pensados e organizados a partir de regiões que usualmente escapavam aos contextos e recortes das capitais e grandes centros urbanos privilegiados nesse campo. Ademais, nos interessava também compreender etnograficamente os efeitos do crescimento das cidades na região amazônica em virtude de projetos de desenvolvimento e do aprofundamento de dinâmicas históricas de exploração de recursos naturais e humanos que no curso das três últimas décadas vinham se intensificando. Mais ainda, me inquietava pensar quais sentidos e lugares pode-

riam ocupar as experiências e narrativas de sujeitos com desejos e práticas não heterossexuais nesse processo de reconfiguração da dinâmica do poder e da força de trabalho.

A expectativa era de que uma avaliação sobre o espaço articulado às sexualidades e relações de gênero pudesse servir como chave para a problematização desses fenômenos, já que havia um imaginário social que parecia acreditar que a vida em um contexto urbano maior (e, por conseguinte, mais “complexo”, multiestratificado e composto por agentes diversos) traria consigo a possibilidade de fruição de desejos e experiências de maneira mais descomprometida de amarras morais quando comparado com os de menor escala onde o nível de proximidade seria – supostamente – menor, aumentando as arenas de controle, vigilância moral e comprometimento que restringiriam as possibilidades de fruição dos desejos e assunção de categorias políticas como “homossexual” ou “gay” fora de um escopo positivo.

Historicamente, desde a passagem entre os séculos XIX e XX, as cidades vêm se configurando como tema de reflexão dentro das ciências sociais, geografia e história, além da literatura e filosofia, a partir de problemas suscitados pelo crescimento de grandes metrópoles como Paris, Berlim, Londres e Chicago. No Brasil, os estudos sociológicos e antropológicos sobre o urbano e as cidades desde as décadas de 1950 e 60 se concentraram em cenários metropolitanos como São Paulo, Rio de Janeiro, Recife e Brasília. Ainda que diversificada em seu aspecto temático,

observa-se uma recorrência no que se refere ao estudo dos grandes centros urbanos, em detrimento de estudos expressivos e intensos sobre sociedades complexas em cenários urbanos de pequena e média escala. Essa lacuna é ainda maior quando considerada sua articulação com campos específicos, a exemplo dos estudos sobre gênero e sexualidades, como proponho. Seguindo Gontijo e Erick (2015), acredito que esses “indizíveis” a configurar o campo podem ser sinalizadores das agendas que vem sendo construídas nas ciências sociais e que as circunscreve enquanto campo formado por agentes em tensão.

Essas agendas precisam ser contrapostas às particularidades das experiências em eixos variados, bem como considerar as dinâmicas de transformação que vem sendo operadas em muitas regiões afastadas dos grandes centros urbanos nacionais. Nas últimas décadas, pesquisas e informações censitárias vêm registrando um intenso processo de urbanização na região amazônica. Essa configuração tem oferecido contornos especiais ao se discutir a produção de territorialidades urbanas e modelos de cidade na região. Considere-se, por exemplo, que segundo dados do Censo Demográfico de 2010, no município de Tabatinga, no Amazonas, dois em cada três sujeitos recenseados viviam na área urbana. Sobremaneira, essa configuração redesenha e desloca a imaginação social sobre a Amazônia como um aglomerado natural, uma imensa floresta. Tal perspectiva vem sendo problematizada desde a década de 1990 a partir de debates que têm

pretendido complexificar as categorias de interpelação do urbano contemporâneo, a partir de modelos como cidades na floresta, proposto por Edna Castro (2009), ou numa perspectiva mais ampla, de pós-urbano, proposta por Olivier Mongin (2007).

A imagem estereotípica da Amazônia como um espaço aquém da intervenção e ocupação humana precariza a compreensão dos mundos social, político e cultural, bem como dos processos de transformação que vem se desenvolvendo na região. Ao considerar o aspecto dinâmico das experiências humanas em contextos simultaneamente específicos e em diálogo, a noção de transformação social que serve de mote para esta reflexão diz respeito às relações entre continuidade e descontinuidade, às reconfigurações e processos de ordenamento e produção de sentidos que se estabelecem a partir do contato com a alteridade e a produção de sentidos para aquilo experimentado como diferença. Esses processos se estabelecem de maneira difusa e capilar através de instâncias e agentes variados, como o Estado (Velloso 1972), as lógicas transnacionais de circulação de capital, coisas e pessoas (Ong 1999) ou mesmo através da sofisticação das relações através de recurso técnicos e disciplinares. Tais processos incidem também sobre as relações entre local e global, intimidade e vida pública e podem ser apreciados a partir de pontos de observação e análise variados, a exemplo das sexualidades. Se como sugeriu Eduardo Viveiros de Castro (2002:141), toda relação produz transformação, ao pensarmos essas di-

nâmicas podemos produzir reflexões que considerem os movimentos, intensidades e velocidades que conferem sentido e valor aos processos sociais de encontro e produção de experiências e narrativas sobre pessoas e lugares considerando como imbricados a propagação de contingentes e conglomerados urbanos e humanos, encontros da cidade com a floresta, encontros entre indígenas, militares, missionários, sertanistas e “caboclos”, além da intensa circulação entre pessoas e bens (materiais e simbólicos) em especial nas regiões transfronteiriças.

Conforme Becker (2010), no processo de integração regional e desenvolvimento econômico agenciado pelos Estados Nacionais desde a última metade do século XX, a Amazônia foi uma região prioritária. Grandes projetos buscaram a inserção da mão do Estado sobre os mais remotos limites da nação e tiveram como eixo articulador a ideia de microrregião. O efeito disso foi a emergência de novas territorialidades caracterizadas pelo cruzamento de fluxos econômicos, populacionais e a intensificação dos processos históricos de urbanização das cidades na Amazônia. Esse processo, desenvolvido em escala mundial pelo menos no Ocidente, é evidente na região da tríplice fronteira, o que se notabiliza também pela emancipação política de Tabatinga, em 1985. Se, como sugere a autora, esse processo é caracterizado pela interseção de interesses nacionais, econômicos e tecnológicos, a localização da região em um espaço transfronteiriço tem como resultado a produção de outros tantos efeitos na forma como

se produz simultaneamente a circulação e restrição de fluxos. Esse aspecto fronteiriço tem organizado e subsidiado diversas ações do Estado, em especial desde 2010 quando da publicação das Bases Nacionais para Integração das Faixas de Fronteira, evento relevante em um contexto no qual o país despontava como potência econômica regional articulada aos investimentos e interesses em megaprojetos.

Se os estudos sobre grandes metrópoles possibilitam perceber a imensa heterogeneidade sobre a qual a vida urbana é constituída, as ciências sociais ainda reservam pouca atenção aos modos pelos quais cidades e modos de vida urbanos de escalas menores são conformados. Trabalhos concentrados em cidades de menor escala ou configurações de urbano diferenciadas tenderam a não ser lidos como estudos sobre o urbano ou sobre a cidade, ainda que o contexto espacial e relacional onde as situações travadas se estabeleciam fossem esse. Não se trata, contudo, de defender uma premência do urbano ou da cidade, mas antes de sinalizar os espaços de partilha e de comunicação na tentativa de desmontar analiticamente aquilo que Marcio Goldman e Tania Stolze (1999) referiam como “grandes divisores” entre etnologia indígena e sociedades complexas².

No cenário de tensões, transformações e permanências que caracterizam relações e interações entre pessoas e espaço nos mundos contemporâneos, a cidade não é mais o referente primordial do urbano, como bem coloca Olivier Mongin (2007). Nesses termos, “se o urbano oscila entre ‘desdobramento’ e

‘retraimento’, a experiência urbana se caracteriza pela capacidade de produzir ‘dobras’, dobras entre o dentro e o fora, entre o privado e o público, entre o interior e o exterior” (Mongin 2007: 21). As definições e mesmo as correlações usuais entre cidade e urbano devem ser pensadas assim sob a ideia de ambivalência e tensão, de modo a conferir uma possibilidade analítica para se pensar os movimentos de junção, segmentação, diferenciação e reiteração que produzem e conferem sentido às cidades como processos de velocidades variadas e de coexistência.

Uma sugestão deste trabalho é que região da tríplice fronteira deva ser pensada desde a ideia de espaço transfronteiriço (Aponte-Motta 2011), espaço que intersecciona diferentes agentes e interesses e os organiza a partir de lógicas sociais nas quais a fronteira, mais que um limite nacional, é uma metáfora para as interações, trânsitos e contatos. Se por um lado a ideia de fronteira vem sendo interpelada por múltiplas possibilidades pragmáticas e teóricas - servindo como marco e como metáfora, um recurso tanto analítico quanto empírico; se por um lado organiza os limites territoriais e de governança, por outro funcionam como posto de contato e encontro, como lugar de fluxo, mobilidades (Hannerz 2000), traduções, travessias e deslocamentos (Bhabha 1998), de produção de identidades e estratégias de diferenciação (Barth 2000), de rascunho (Agier 2011) – por outro, essas proposições devem ser analisadas em sua rentabilidade analítica a partir do exercício etnográfico.

Acompanhando Olivar (2015), acre-

ditamos que a fronteira é uma arena importante para produção do Estado e, por conseguinte, das performatividades governamentais que buscam gerir coletividades, interesses e fluxos; incorporando uma sugestão de Strathern (2013), parte do material etnográfico aqui abordado nos faz considerar que os processos de produção de fronteira são não somente marcados pela elaboração de alianças e relações, mas antes pela intensiva produção de cortes e segmentações de outras relações. Usualmente, são esses cortes que a fronteira incorpora quando apreendida como limite, mas essa imagem desconsidera a própria dimensão específica que ela assume quando consideramos as mobilidades, os trânsitos, os agenciamentos que cruzam, sobrepõem-se e utilizam-se da dimensão porosa para criar relações.

Em seu aspecto geográfico, a região da tríplice fronteira é uma densa amálgama de fluxos, coletivos e possibilidades em contato constante. Tabatinga e Leticia, respectivamente no lado brasileiro e colombiano da fronteira estão conectadas por via terrestre sem que haja qualquer demarcação física ou natural significativa. Em poucos passos se conectam línguas, moedas, e o próprio design das cidades. Pelo rio Solimões, em cinco minutos de barco se cruza de Tabatinga a Santa Rosa, uma pequena ilha fluvial na porção peruana da fronteira pertencente ao distrito de Yavari. Esses territórios configuram e ocupam posições variadas, tanto nos respectivos contextos nacionais, quanto nos sentidos que as pessoas que cotidianamente vivenciam a experiência de cir-

culação e produção do território lhes atribui. Em última instância, as três localidades mantêm relações históricas umas com as outras, relações até hoje presentes no trânsito entre diferentes coletivos, seja por rio ou por terra, no cumprimento de atividades laborais, religiosas, lazer ou na busca por serviços e trocas.

A fronteira se insere na dinâmica cotidiana material e simbólica da região. O complexo urbano transfronteiriço conformado por Tabatinga, Letícia e Santa Rosa é marcado por uma intensa porosidade e circulação de pessoas, atividades e produtos. No vocabulário local, a fronteira é manuseada como: ponto de referência, sugerindo um local de encontro para pessoas, moedas e línguas; por parte dos agentes do Estado é tanto um campo de ação quanto um problema. É também uma demarcação de mercados, formas de uso do tempo livre e de lazer. No campo das economias eróticas, a fronteira também marca uma região de contato entre desejos, corpos e devires. Trata-se não tanto de fronteiras nacionais, mas postos de comunicação, regiões e espaços nos quais corpos, línguas, cor de pele, origem e performance entram em contato através de processos de fronteirização e adquirem sentido, valor, intensidade e lugar nas trocas afetivas, conjugais e sexuais.

A condição de território fronteiriço oferece importantes considerações para se pensar processos de mobilidade e transformação social. De modo específico, pensar a fronteira enquanto um processo de encontro entre pessoas, lugares e formas de produção e or-

ganização dos significados parece ser a estratégia mais produtiva para entendimento dos sentidos acionados para as relações entre homens na região. Para tal, consideramos que esses lugares devem ser avaliados como processos de fronteirização, e não como postos fixados produtores de ficções estáveis e autorreferentes. Incorporando a noção de processos de fronteirização sugerida por Grimson (2003), acreditamos que seja teoricamente possível elaborar as tensões, encontros e retrações, relações de reconhecimento, identificação e diferenciação que produzem lugares e sentidos ontológicos e sociais relativos ao que significa ser brasileiro, ribeirinho, indígena, homem, mulher, gay, militar. Na economia do desejo e no processo de organização do espaço, essas fronteiras também assumem lugar e são interpeladas semanticamente na forma como a presença é avaliada.

Além da histórica ocupação indígena na região, o processo de colonização europeia na fronteira norte tem início no século XVII com as disputas entre Espanha e Portugal pelo território. É nesse momento e contexto que se iniciam os primeiros aldeamentos indígenas e a construção de fortes e vilas em torno nos quais se localizavam os aldeamentos (Hemming 2009: p.75). Indígenas e agentes coloniais conformaram assim os primeiros agrupamentos em tensão e encontro na região. Atualmente, essa paisagem é marcada pela presença de grupos indígenas (principalmente Ticuna e Kokama), militares das três forças armadas, além de imigrantes colombianos e peruanos, e migrantes de outras regiões, em espe-

cial do sudeste e nordeste e da capital, Manaus.

Tais pessoas articulam e tensionam marcadores de raça, origem, classe, cor de pele, etnia, religião, entre outros, constantemente cruzando e desenhando as fronteiras nacionais, de gênero, do desejo e da (i)legalidade. Esses contingentes conferem grande densidade e diversidade humana à região. Sua presença é acionada como forma de estabelecer sentido e valor aos lugares, ao mesmo tempo em que produz relações de tensão entre agentes e interesses. Estes mantêm graus de contato e interação variados entre si e com o espaço, produzindo sentidos divergentes para os equipamentos, lugares e relações.

A economia é baseada fundamentalmente nos ganhos obtidos através de pequenos comércios, além do trabalho no serviço público do lado brasileiro, e do turismo no lado colombiano da fronteira. Essas demarcações, contudo, são porosas e caracterizam a própria ideia de espaços transfronteiriço como região de encontro e comunicação, a despeito da suposição da fronteira como limite nacional. A pesca e a agricultura figuram entre as atividades produtivas de uma parte significativa da cidade, em especial dos povos indígenas – famílias indígenas plantam e pescam não apenas para subsistência, mas também para comercialização – e dos que recebem salários menores³.

Uma última nota deve ser feita ainda no que se refere aos sentidos que são acionados pelas pessoas da região na forma como distinguem e hierarquizam os territórios em função das pos-

sibilidades de lazer. Tornava-se expressiva já nas primeiras experiências em campo como se acionavam sentidos e produziam-se diferenças entre possibilidades, pessoas e cidades a partir do modo como as próprias pessoas podiam relacionar-se com o espaço nos momentos de tempo livre. O “espaço” se conformava nessa lógica em dimensões muito concretas; a casa, a rua, a escola, a praça, determinado bar ou clube, as próprias cidades. Por meio disso também se notava que o espaço não era uma dimensão contida em si mesma, óbvia, mas que precisava ser obviada, ou “elipsada” (Wagner, 2010), tanto quanto só poderia ser entendida quando considerada a dimensão interpessoal e relacional. Bares, clubes dançantes, praças, eram evitados, distribuídos e hierarquizados enquanto mais ou menos pertinentes ou comuns em cada um dos territórios. Esse cenário faz evidente a confluência entre cidades, desejos, devires, fronteiras e configurações de urbano que este trabalho busca discutir.

Essas noções e distinções na forma como entendiam o lugar se traduziam a partir de uma linguagem que calculava os equipamentos, os modos e custos de vida, a impressão de se poder ser e viver de maneiras muito variadas de um lugar para outro. Letícia, como capital da Amazônia colombiana, era uma cidade sentida e experimentada como um grande centro. Os comércios preenchiam as ruas e a oferta de bares, hotéis, clubes e mesmo o lazer público em museus, praças e determinados pontos fazia convergir um intenso fluxo de turistas que vinham de outros

países, regiões e das cidades vizinhas.

Santa Rosa, por sua vez, era uma pequena ilha fluvial de estrutura precária, uma cidade erguida sobre palafitas e onde a vida pública se concentrava numa rua de passagem estreita onde se dispunham de ambos os lados bares e clubes nos quais se misturava a paisagem visual que fazia referência à sedução e a mitologia panamazônica por um lado, ao passo que a paisagem sonora era predominantemente de ritmos como a cumbia e boleros. A temporalidade também marcava a forma como a circulação de pessoas se estabelecia e se organizava no cruzamento das fronteiras nacionais. Santa Rosa era bastante frequentada nas tardes de fim de semana, de modo que o pequeno porto começava a abarrotar-se de gente em busca de regresso já ao pôr do sol, restando apenas os moradores. Tabatinga é uma cidade que condensa uma série de serviços dos quais pessoas que moram nesses diferentes contextos vêm servir-se, desde os serviços públicos de saúde, educação e assistência social.

Nos trânsitos e circulação pela região as pessoas se conheciam, paqueravam e flertavam, de modo que a confluência entre coletivos tão heterogêneos a dividir um espaço comum pode-se pensar algumas das características dos modos locais de reflexão sobre a diferença e a forma como ela pode ou não ser acionada nas parcerias afetivas e eróticas, principalmente entre meninos. Nas linhas a seguir exploro as histórias de dois interlocutores como forma de sinalizar para algumas dessas questões. O recurso retórico aqui manuseado é a própria referência à circularidade e for-

ma de organização do espaço a partir do modo como diferentes coletividades vêm a ocupá-lo, nomeá-lo e desse modo, produzir sentidos e distinções. Assim, para compreender a fronteira, iniciamos pela sua dimensão mais imediata e relacional: a comunidade, partido então para a cidade e deduzindo dessa configuração como se torna possível apreender uma economia transfronteiriça comprometida em estabelecer fluxos e restrições, em conectar e ao mesmo tempo restringir encontros, experiências, dádivas, mercadorias e pessoas.

DA COMUNIDADE PARA A CIDADE

Silvério morava em uma pequena casa de madeira de um quarto, sala, cozinha e um amplo quintal. O espaço era ocupado por ele, a mãe e outros irmãos e irmãs e seus filhos pequenos, além de cachorros e um macaco-preguiça que eram cuidados como animais de estimação. Ao fundo se via placas de madeira que pareciam anunciar o interesse da família em ampliar o espaço doméstico, já pequeno para tanta gente. A casa era ladeada por outras tantas que conformavam as vielas de Umariacú II, a cerca de 30 minutos de carro do centro de Tabatinga e com uma população de mais ou menos 5 mil pessoas da etnia Ticuna.

Sendo seu pai um homem branco, ou seja, não indígena, no sistema de organização do parentesco Ticuna Silvério pertencia à nação de Boi. A organização social Ticuna está assentada em uma divisão entre duas metades exogâmicas que mitologicamente correspondem ao

mito de criação do mundo segundo o qual Yoi'Ipi haveria pescado os Magüta (Ticuna) no igarapé da terra sagrada de Eware (Oliveira Filho, 1988). Contemporaneamente, mesmo que uma parte significativa dos interlocutores Ticuna com os quais tive contato fosse adepta de religiões cristãs, católicas ou protestantes, o espaço mitológico ainda funcionava como uma matriz importante de inteligibilidade dos modos sociais de organização das relações. Cada uma das metades está dividida em Nações, ou clãs, que correspondem a seres portadores de penas (arara, mutum, japu, tucano, manguari, galinha, urubu-rei, gavião real) e seres sem penas (avaí, buriti, saúva, onça).

A organização do parentesco em um sistema exogâmico, interclânico e patrilinear, implicava uma dinâmica pela qual o princípio preferencial de aliança era que pessoas de nações com pena casassem com pessoas de nação sem pena. Nessa dinâmica, aqueles de nação Boi, filhos de branco, ocupavam uma posição favorável, tendo em vista que poderiam relacionar-se com pessoas de nações pertencentes a ambas as metades⁴. Esse processo, lembrando as considerações de Peter Gow (1997) para o vizinho grupo Piro, reafirma a produção do parentesco como um “sistema que gera suas próprias condições de existência”. O branco era assim inserido dentro de um domínio de possibilidades onde sua existência era plausível pela lógica de ser “ticunado”, como descreveu Patrícia Carvalho Rosa (2015).

Dado o crescimento das comunidades, bem como a sua organização a partir

de redes de parentesco relativamente próximas, era comum que uma mesma comunidade aglutinasse pessoas de um clã predominante, o que impunha sérias dificuldades à construção de alianças matrimoniais, bem como viabilizava casamentos com não indígenas como uma forma de manutenção dos vínculos de proximidade com a família.

Mesmo que a orientação religiosa cristã fosse sinalizada pelas casas “cruzadas”, ou seja, casas que tinham em suas portas o sinal da Ordem da Santa Cruz e que frequentavam cultos em pequenas igrejas, a importância do parentesco e do fundamento cosmológico persistia como forma de ordenamento das relações. Se por um lado em toda apresentação pública Ticuna que acompanhamos era comum que as pessoas introduzissem a si mesmas dizendo seu nome e a nação a que pertenciam, por outro lado não foram poucas as histórias de namoro entre jovens de uma mesma metade ou do mesmo clã, o que caracterizava as pessoas envolvidas como parentes e, portanto, a relação como incestuosa.

As relações com homens brancos, moradores da cidade, eram uma alternativa cogitada por muitas jovens Ticuna, principalmente as meninas mais jovens, fosse como forma de “casar bem”, fosse pela dificuldade em encontrar um parceiro possível dentro das disposições impostas pelo parentesco. Contudo, no que concernia aos jovens meninos, as possibilidades não se desenhavam de mesmo modo. No mercado afetivo local os indígenas pareciam ocupar uma posição marcada por dificuldades.

Já nos primeiros dias de pesquisa na cidade, durante uma ida ao principal supermercado de Tabatinga, na região do centro, participamos de uma situação um tanto reveladora sobre essas dificuldades e sobre o modo como as mulheres imaginavam as relações com homens indígenas. Enquanto esperava ser atendido na fila dos peixes, uma mulher de aproximadamente 30 anos me abordou e começamos a conversar. Ela havia mudado de Manaus para trabalhar na cidade como funcionária pública. Perguntando de onde vinha e o que fazia na cidade, informei-lhe das pretensões enquanto antropólogo interessado em estudar as formas de sexualidade na região da fronteira. A resposta teve como efeito a enunciação de dois comentários de particular relevância e que se estenderam durante os instantes em que conversávamos ali no supermercado até o caminho para casa. Ela primeiro me advertia que era muito grande o número de meninos gays na cidade; em seguida dizia que dentre os inúmeros namoros, paqueras e flertes que teve desde que havia se mudado para a cidade, há cerca de três anos, os indígenas eram os parceiros sexuais “mais travados”, o que os colocava em último lugar em uma escala de preferências.

Essa impressão não era aleatória ou tão somente particular. Mesmo na comunidade as meninas que conhecemos, todas jovens, constantemente repetiam para mim que não gostavam de relacionar-se com os meninos dali por eles serem imaturos. Por outro lado, frente as meninas da cidade, brancas, as possibilidades de encontro também

eram reduzidas pela forma como eram percebidos no mercado afetivo, pela conduta predominantemente tímida e mesmo pelas dificuldades linguísticas que a comunicação bilíngue (e as vezes trilingue) impunham.

A maior parte das meninas interlcourtoras tinha entre 15 e 19 anos e haviam namorado pelo menos uma vez, fossem com indígenas do Umariacú II, de outras comunidades ou mesmo da cidade (principalmente com militares) ao passo que entre os meninos na mesma faixa etária as relações eram mínimas, reduzindo-se a troca de beijos e “ficas” que não classificavam como “namoro”.

Silvério, aos 26 anos era uma exceção a esse quadro de aparente dificuldade para os rapazes. Em nossa conversa me dizia que há poucos meses havia rompido uma relação que se estendeu por cerca de nove anos. Esse havia sido seu primeiro e até então único namorado. Dizia que desde pequeno nunca havia sentido atração por meninas, sendo seus afetos e atração dirigidos sempre para homens, homens que na sua concepção não eram entendidos como homossexuais tendo em vista que “não praticam aquilo que os gays praticam”. Naquele contexto, contrastar homossexualidade à masculinidade, coisas que gays praticam em relação a coisas que homens praticam informava mais sobre como Silvério entendia sua presença enquanto pessoa corporificada e atribuía sentidos a seus desejos, do que propriamente uma fronteira entre construções categóricas indígenas e não-indígenas. Ao contrário, assim como em outros contextos de relações

interétnicas, a exemplo do etnografado por Tota (2014), a noção de homossexualidade masculina era passível de ser entendida, o desnível se encontrava na forma como ela era enunciada e localizada enquanto experiência variável e específica. A compreensão de Silvério parecia ser a de que a homossexualidade se vincularia a uma determinada posição em um sistema de relações, em muitos dos casos essa posição poderia ser estabelecida a partir da função que as partes assumiam nas relações sexuais como penetráveis ou penetradores.

A elaboração não era muito diferente de outros jovens meninos que se relacionavam com outros homens na região. Perceber a si mesmo como gay não correspondia fundamentalmente a uma noção transsubstancial de orientação sexual como forma de organização dos desejos, mas tão somente a uma posição dentro de um sistema de relações que informava mais sobre os usos do corpo e os sentidos que determinadas formas de relacionar-se com ela poderiam assumir considerando que corporeidade e gênero se conjugavam mutuamente e produziam efeitos que se estendiam para domínios mais amplos. Não por acaso, na língua Ticuna, os meninos homossexuais eram chamados pelos parentes e demais membros da comunidade de “*caigiñvaeci*”, que poderia ser traduzido tanto como “aquele que faz filho em homem” ou “aquele que faz sexo pelo ânus”, como registrado na etnografia de Patrícia Rosa (2015).

Em incursões à comunidade Umariacú II, observávamos ser mais comum o trânsito entre termos, de modo que

os meninos que se relacionavam afetiva ou sexualmente com outros homens nomeavam a si mesmos como homossexuais, e em menor frequência, como gays. De igual maneira também se alternavam as formas de nomeação das relações que estabeleciam: namoro, ficar, amizade. A amizade compunha, usualmente, uma forma menos conflituosa de nomear e pensar os vínculos, mesmo que pouco duradouros, que os meninos travavam entre si frente às dificuldades de lidar com preconceitos e pressões que eram localizadas na arena comunitária, em grande parte tributária da história relação entre Ticuna e brancos a partir da religião, em especial do ordenamento moral cristão. Essas observações, contudo, devem estar submetida à consideração de que nossas conversas eram predominantemente estabelecidas em língua portuguesa e mesmo por um empenho por parte deles em falar em português, ainda que demonstrássemos e deixássemos explícito que eles poderiam falar na língua que se sentissem mais confortáveis, ou mesmo quando da familiaridade de um dos pesquisadores com a língua, mesmo que precária e inicial.

As transações eróticas entre meninos indígenas e meninos não indígenas eram marcadas por contínuos processos de avaliação e elaboração de fronteiras. Mesmo o trânsito espacial e político de Silvério sendo intenso, de modo que ele era uma das lideranças jovens da comunidade e participava de intervenções junto ao movimento LGBT local e também junto ao movimento indigenista, as concepções sociocosmológicas Ticuna se impunham

frente ao ordenamento dos outros, dos brancos. Era perfeitamente plausível para Silvério que pessoas brancas pudessem classificar a si mesmas como homossexual independente da posição que assumissem na intimidade. Todavia, na sua linguagem pessoal havia uma distinção de expectativas e responsabilidades distinta, e que de algum modo se percebia também nas relações que ele estabelecia.

Ao longo dos nove anos de relação com seu namorado, Silvério alimentava uma posição ambivalente com relação à parceria que estabeleciam. Se por um lado o namoro era segredo, tendo em vista que o menino também era indígena, por outro lado havia uma expectativa de que um dia pudessem viver juntos e constituir algo como uma família. Tal projeto não chegou a ser concretizado, tendo em vista que Silvério descobriu uma traição de seu companheiro, que segundo ele havia “ficado” com uma outra menina da comunidade, situação que levou ao término da relação.

Nas ocasiões em que conversávamos e perguntava-se sobre outros meninos que se relacionavam com meninos na comunidade, as histórias se multiplicavam nas narrativas de Silvério. De algum modo, elas eram presentes na forma como ele reportava a infância e mesmo o começo da adolescência de vizinhos, parentes e amigos. A quantidade de indicações que apresentava, acompanhada de histórias e detalhes sobre lugares e parcerias crescia tanto quanto a curiosidade sobre o tema ou o fascínio tanto pessoal quanto antropológico sobre as modalidades de relação que esses encontros produziam. Esse

quadro de experiências, contudo, não era acompanhado de um quadro classificatório amplo. O ordenamento das pessoas a partir dessa presença criava algo como uma terceira margem, uma posição ambivalente ocupado por esses meninos (“às vezes”) gays. Essa posição era ambivalente tendo em vista que o sistema de ordenamento das atividades, responsabilidades e mesmo do corpo era duplo: masculino ou feminino, produzindo algo como os espaços de homosociabilidade em contextos de interação heterossexual, como já havia sugerido Nascimento (2012) para a análise de outro contexto etnográfico e relacional.

DA CIDADE PARA A FRONTEIRA

A situação de aparente segredo que tornava complexa a situação dos meninos Ticuna na comunidade era contrastada com a visão de que a cidade de Tabatinga era uma cidade gay. Já nas primeiras noites na cidade, ainda em julho de 2016, fomos recebidos na casa de Jair. Ele morava em uma pequena casa de madeira no bairro Vila Nobre, nas margens do perímetro urbano de Tabatinga, em direção ao eixo de expansão da cidade. Morava com seu companheiro, um jovem peruano, e sustentava a casa através da oferta de serviços religiosos como pai de santo, ocasião em que realizava trabalhos mágicos e também consultas através de cartomancia. A casa de Jair era constantemente frequentada por um conjunto de mais de vinte meninos gays, travestis e meninas transexuais, além de alguns poucos meninos e meninas

heterossexuais, a maior parte iniciados por Jair. Na primeira noite, ao ser apresentado à cidade, chamava a atenção a grande oferta de bares na avenida principal da cidade, a Avenida da Amizade, que conecta a cidade desde as imediações do Aeroporto até a fronteira com a Colômbia, por onde segue pelas ruas de Letícia.

Esses meninos gays, travestis e transexuais encontravam-se com frequência ali no quintal da casa de Jair. Nesses momentos planejavam as festas de um templo de tradição umbandista que Jair liderava já havia alguns anos; também praticavam esportes, como voleibol, além de conversar e paquerar. Era comum durante a noite, principalmente aos fins de semana, que essas conversas e paqueras seguissem até uma das praças localizada em frente a um famoso bar localizado na avenida da Amizade. Essa mesma praça, constituída basicamente de uns poucos bancos, nas noites de fim de semana agregava dezenas, e por vezes centenas de jovens, que conversavam, flertavam, se atualizavam dos namoros, problemas e situações da vida cotidiana uns dos outros. Eram jovens de idades variadas, em geral de classes populares e que vinham dos três países vizinhos.

Mesmo durante o dia, durante atividades cotidianas, era comum encontrar esses meninos passeando pela cidade com os cabelos descoloridos, os shorts curtos, andando sempre em pequenos grupos. Talvez fosse essa a imagem que viesse à mente da moça no supermercado quando falava que Tabatinga “tem muito gay”.

Foi na Praça que encontramos Rodrigo. Rodrigo, diferente da maior parte dos meninos jovens que frequentavam a praça, tinha pouco mais de trinta anos e trabalhava como professor de uma escola pública local. Havia nascido em Tabatinga, mudado para Manaus por alguns anos, e retornado pouco depois de ter concluído a graduação numa universidade pública em Manaus.

Quando Rodrigo deixou Tabatinga, ainda na infância, a cidade era nada menos que uma pequena cidade marcada por conflitos e dificuldades que se relacionavam à procura por trabalho e subsistência. As poucas pessoas que residiam tinham suas vidas atreladas à agricultura ou à pesca, e em certos casos, a trabalhos não especializados na cidade de Letícia. O fluxo assim era determinado mais pelas demandas de subsistência. Era comum que jovens como ele mudassem para outras cidades, em geral onde havia parentes, para que lá pudessem concluir o ensino médio ou mesmo cursar a universidade, e em alguns casos, procurar emprego e construir a própria vida. Tabatinga era assim uma cidade-memória, lugar aonde se ia para visitar os parentes ou passar férias. Durante a infância de Rodrigo, Tabatinga ainda era uma cidade pequena, tendo sido emancipada havia pouco tempo e ainda buscando uma autonomia frente aos problemas impostos pela falta de trabalho, precariedade dos serviços públicos e conflitos em torno da entrada de produtos ilegais através da fronteira.

Rodrigo me dizia que ao voltar para a cidade a impressão que se tinha é de

mudança. A presença de órgãos federais como universidades e a própria polícia, além das forças armadas que ocupavam a região já há algumas décadas haviam dinamizado a oferta de trabalho, e veio acompanhada pela entrada de investimentos que fizeram com que pessoas como ele pudessem retornar. A vida pública aparentemente promissora para um professor recém-formado, contudo, ainda conflitava com os desejos e interesses de um jovem que descobria seu interesse por outros meninos.

Sua vida, assim como muitos na região, era marcada por uma intensa negociação em torno do segredo sobre seu interesse em envolvimento com outros homens. O segredo era organizado não tanto em função do conteúdo, mas das parcerias. Sua mãe e seu pai sabiam de sua orientação sexual “homossexual”, mas havia algum silêncio em torno dos namorados e paqueras que Rodrigo tinha. Para ele Tabatinga era uma cidade de trabalho e de morar. Os contatos que tinha por ali se restringiam a colegas de trabalho e parentes, de modo que sempre que procurava algum tipo de intimidade dava preferência aos turistas e colombianos que residiam do outro lado da fronteira.

Na cidade, durante as horas de lazer noturno na praça, era comum sempre que perguntava para jovens meninos gays que tipo de pessoas eles gostavam de se relacionar. As respostas eram acompanhadas de uma breve súmula sobre tipos físicos, idades e padrão corporal que minutos depois, no fluxo das conversas, se convertiam em avaliações

sobre os múltiplos contingentes que atravessavam e produziam a região: peruanos, brasileiros, colombianos, indígenas, militares, “paulistas”, enfim. Esses lugares eram hierarquizados de modo que na base desse amplo sistema de relações e posições residiam os indígenas e peruanos. Esse sistema de hierarquização envolvia e considerava aspectos que ultrapassavam as identidades étnicas ou nacionais, e consideravam aspectos relativos à classe e performance de gênero.

Os indígenas era uma realidade que se resumia, na experiência de Rodrigo, aos seus alunos. Mesmo entre os amigos de Jair, me havia algo como uma impressão de que as relações preferenciais e mais valorizadas eram com meninos que residissem na cidade. Os peruanos eram uma alternativa, mas em geral eram caracterizados como aqueles menos atrativos. No auge dessa escala de interesses afetivos e eróticos estavam os colombianos, militares e por fim, os turistas.

A negociação dos desejos frente a um sistema de organização dos valores atribuídos às presenças se conciliava a um intenso processo de produção e manutenção de segredos, principalmente para homens que se encontravam na mesma experiência geracional e faixa etária de Rodrigo, e que não se sentiam contemplados com as performances andróginas e a participação pública dos adolescentes e jovens na vida da cidade. Essas tensões geracionais se percebiam sobremaneira na Parada pela Diversidade, que geralmente ocorre nos idos de Novembro⁵.

Figuras 1 e 2 – Registro da IX Parada pela Diversidade Sexual da Tríplice Fronteira



Fonte: Os Autores, 2016

Enquanto processo de produção do outro e de si mesmo é uma intensa máquina de fazer e reter, de por em fluxo e de restringir, de liberar e segurar moedas, línguas, pessoas, objetos, valores que a despeito de uma ficção persuasiva que tentar produzi-los em si mesmo, só a parada é realizada há nove anos e organizada pelos militantes e ativistas que constituem a Associação de Gays, Lésbicas e Travestis da Tríplice Fronteira (AGLFF), criada em 2006, através de um programa de intercâmbio entre militantes e ativistas da região Norte, e teve como primeiro presidente João Gonçalves de Souza, também conhecido por João Maria. Na ocasião, através de oficinas ministradas por ativistas do estado de Roraima e com apoio do Ministério da Saúde, a perspectiva era de formação de lideranças capazes de atuar no crescente número de pessoas contaminadas com o vírus hiv na re-

gião. O mote para acessar os recursos e promoção das atividades foi então a institucionalização da associação sob o formato de OCIP (ainda que usualmente seja referida como ONG).

Em termos de alianças, a parada se torna viável pelas parcerias que estabelece com setores do comércio, lideranças políticas e também pelos acordos que inserem a data no calendário de eventos da prefeitura, garantindo a possibilidade de recursos financeiros anuais para a execução dessa e outras atividades. Contudo, a disposição desses recursos não implica facilidade em acessá-los. É recorrente entre os militantes a dificuldade a menção às barreiras impostas pelos gestores públicos para acessar os recursos e promoção das atividades, bem como a pouca instrução disponível para que possam lidar de maneira mais proficiente e eficiente com os

administradores e gestores. Na programação da parada acontecem ações que têm como propósito sensibilizar para questões vinculadas à violência contra pessoas LGBTI, saúde sexual e de uma maneira mais ampla, contribuir para a cidadania através da reflexão e da construção de uma imagem pública das homossexualidades, travestilidade e transexualidades na região da tríplice fronteira.

A parada comporta representações dos três países da fronteira que simbolicamente tomam parte em uma marcha que tem início na frente da prefeitura segue em direção sul e retorna novamente até a prefeitura quando segue até o marco da fronteira, cerca de cinco quarteirões depois. Cada país é representando por um carro, decorado como motivos que representam suas próprias convenções culturais, e que é ocupado por personalidades gays, travestis e majoritariamente por travestis, transexuais e *drag queens* que seguem montadas e animam toda a caminhada com performances e brincadeiras.

Ao chegar ao marco final acontecem no palco pronunciamentos, falas públicas protagonizadas por militantes, lideranças locais e atores políticos, além de apresentações artísticas e concursos que premiam as melhores performances drags.

O interessante da parada é que apesar de ela ser o momento-monumento de uma cidadania pública de pessoas não heterossexuais na região, ela é majoritariamente constituída por pessoas jovens, ainda que seja organizada por homens e mulheres gays, travestis e

transexuais que se percebem como “adultos” ou “maduros” em contraste com esses jovens. Ainda, o público que toma parte na caminhada é fundamentalmente de famílias. Grupos domésticos inteiros compostos por pais, mães e crianças das mais variadas idades enxergam na situação um espaço de lazer e tomam parte das atividades lado a lado com meninos que se montam, lésbicas, travestis e transexuais.

Essas questões sinalizam para as tensões e confluências entre diferentes atores, agenciamentos e perspectivas que configuram a tríplice fronteira como uma região de intensa proliferação de modos de vida que convivem em regimes muito diversos. Mesmo a instauração de um espaço público de reflexão sobre as homossexualidades em uma região com pouco mais de 100 mil habitantes não elimina as sensações de constrangimento e preservação da homossexualidade como uma experiência que devesse estar alocada no campo do íntimo e do privado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O propósito deste artigo foi apresentar algumas observações iniciais sobre as relações entre experiências homoeróticas e modos de vida em cidades pequenas e médias na região da tríplice fronteira Brasil-Peru-Colômbia, na mesorregião do Alto Solimões. As questões apresentadas priorizaram as relações entre experiências eróticas, afetivas e sexuais de pessoas que se relacionam com outras dotadas do mesmo sexo-gênero buscando apresentar aspectos que dizem respeito às

tensões, relações e interações que circunscrevem o espaço.

A fronteira se insere como uma típica forma de produção de linguagem e de sua obviação frente a processos relacionais e interacionais complexos. É não apenas uma dimensão administrativa do Estado a partir do qual se estabelecem limites e regiões de expansão, os lugares a partir dos quais se estabelece uma porta de entrada entre o que pode vir a entrar ou sair, é antes um pórtico, uma arena de interlocução, encontro, comprometida na produção de cortes, segmentações, distinções, aproximações. A fronteira ganha contorno e materialidade quando do encontro com a adversidade, a penosidade, a precariedade da própria condição de significação e de relação.

Pensar a tríplice fronteira desde um recorte que enfatiza as narrativas de pessoas com orientações sexuais não heterossexuais tem se convertido em um exercício de intensa complexidade, não apenas pela dimensão ampla com que diferentes coletividades se relacionam na região, mas fundamentalmente pelas múltiplas estratégias de negociação com a intimidade, o segredo e as próprias tecnologias de nomeação que conferem lugar e inteligibilidade às experiências na região.

NOTAS

¹ “Comunidade” é termo pelo qual o povo Ticuna no lado brasileiro da tríplice fronteira Brasil-Peru-Colômbia costuma referir-se ao território étnico, usualmente em contraste com os referentes espaciais e relacionais de bairros em torno do qual as

idades se organizam.

² Note-se, por exemplo, os investimentos empíricos e analíticos de pesquisas recentes que vem se dedicando a avaliar a presença indígena na cidade e contextos urbanos, como Magnani; Andrade (2013) a respeito dos Sateré-Mawé em Manaus; Andrello (2006) em Iauaretê; e Lasmar (2005) a partir do cruzamento entre gênero, concepções cosmológicas e cidades no Alto Rio Negro.

³ Ambas as atividades (trabalho na agricultura ou pesca junto com os “benefícios” que podem acionar junto ao Estado) junto com algumas possibilidades de inserção no mercado de trabalho formal local, a exemplo de pequenos comércios compõem a economia Ticuna. Como sugeriu um avaliador anônimo, essa economia relaciona-se também com as distinções e operações que os povos ameríndios acionam para a ideia de ter e posse, como anuncia Pierre Clastres (2003). Mais ainda, a composição dessa relação fundamenta-se, na experiência Ticuna, em uma perspectiva de acesso e disputa por direitos junto ao Estado que não se contrapõe às formas de organização do trabalho e da produção como formas matérias e morais de construção e ordenação da vida. É nessa perspectiva que na elaboração da economia coletiva, a ideia de “benefícios” é cotidianamente subsumida à ideia de “direitos”, de modo que as garantias territoriais e os rendimentos pagos pelo Estado às populações, em seus múltiplos formatos, conformam tanto sistemas de troca quanto mecanismos de simetrização da relação.

⁴ Ainda conforme alguns interlocutores da comunidade Umariacú II, onde conduzi essa parte da pesquisa, haveria uma diferença entre Boi Branco e Boi Ticuna; o boi branco correspondia aos não indígenas, e de maneira mais explícita, aos “civilizados”. Boi Ticuna, por sua vez, eram aqueles filhos de brancos e seus descendentes,

principalmente no caso de filhos homens, já que, como explicado, a distribuição das Nações segue um princípio patrilinear. Sendo Boi Ticuna, as regras de organização das metades permaneciam, e os Boi se enquadravam na metade sem pena, devendo buscar parcerias com outros que fossem das nações com pena, caso quisessem casar bem.

⁵ A data convencional para a Parada é o mês de novembro, quando no calendário local há uma programação de atividades relacionadas ao mês da diversidade. Contudo, há determinados momentos que, em função das conjunturas e contingências locais essas datas são reposicionadas, a exemplo do ano de 2016, no qual a parada foi realizada no mês de Julho em função do calendário eleitoral.

REFERÊNCIAS

- Agiar, M. 2011. *Antropologia da Cidade: lugares, situações, movimento*. São Paulo: Terceiro Nome.
- APONTE-MOTA, Jorge. 2011. *Leticia y Tabatinga: transformación de un espacio urbano en la Amazonia*. Tesis de Maestría en Estudios Amazónicos. Leticia: Universidad Nacional de Colombia.
- Andrello, G. 2006. *Cidade do índio: transformações e cotidiano em Iauaretê*. São Paulo/Rio de Janeiro: EdUNESP/ISA.
- Barth, F. “Os grupos étnicos e suas fronteiras”. In: LASK, Tomke (Org.). *O Guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: ContraCapa, 2000.
- Becker, B. 2010. “Novas territorialidades na Amazônia: desafios das políticas públicas”. In: *Boletim Museu Paraense Emílio Goeldi*, vol.5.n.1. Belém.
- Bhabha, H. 1998. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: edUFMG.
- Castro, E. (Org). 2009. *Cidades na floresta*. São Paulo: Annablume.
- Clastres, Pierre. 2003. “A Sociedade contra o estado”. In: *A Sociedade contra o estado – pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify.
- Goldman, M; Lima, T.S. 1999. “Como se faz um grande divisor?”. In: Goldman, M. *Alguma Antropologia*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- Gontijo, F; Erick, I. 2015. “Diversidade sexual e de gênero, ruralidade, interioridade e etnicidade no Brasil: ausências, silenciamento e... exortações”. In: *Aceno*, vol.2, n.4. Campo Grande, pp.24-40.
- Gow, P. 2015. “O parentesco como consciência humana: o caso dos Piro”. In: *Mana*, vol.3, n.2. p.39-65.
- Grimson, A. 2003. “Los procesos de fronterización: flujos, redes e historicidad”. In: *Fronteras: territorios y metáforas*, Organizado por C. I. García. Medellín: Hombres Nuevos.
- Hannerz, U.2000. *Fronteras*. In: *Educación Superior y Sociedad*, vol. 15, n.2. Caracas: UNESCO-IESALC, 2000.
- Hemming, J. 2009. *Fronteira Amazônica*. São Paulo: EdUSP.
- Lasmar, C. 2005. *De volta ao lago do leite: gênero e transformação social no Alto Rio Negro*. São Paulo: EdUNESP/ Rio de Janeiro: ISA.
- Magnani, J. G. C.; Andrade, J A. 2013. “Uma experiência de etnologia urbana: a presença indígena em cidades da Amazônia”. In: Amoroso, M.; Mendes, G. *Paisagens Ameríndias: lugares, circuitos e modos de vida na Amazônia*. São Paulo: Terceiro Nome.
- Mongin, O. 2007. *A Condição urbana: a cidade na era da globalização*. São Paulo: Estação Liberdade.

Nascimento, S. 2012. “Homem com homem, mulher com mulher: paródias sertanejas no interior de Goiás”. In: Cadernos Pagu, vo.39, n.2: 367-402.

Olivar, J. M. N. 2014. “Performatividades governamentais de fronteira: a produção do Estado e da fronteira por meio de políticas de tráfico de pessoa na Amazônia brasileira”. In: Ambivalências, vol.3, n.5. 2015, p.149-182.

Oliveira Filho, J. P. 1988 *Nosso governo: os ticuna e o regime tutelar*. Rio de Janeiro: Marco Zero/MCT/CNPq.

Ong, A. 1999. *Flexible Citizenship: the cultural logics of transnationality*. Durham: Duke University Press.

Rosa, P. C. 2015 *Das misturas de palavras e histórias: etnografia das micropolíticas de parentesco e os ‘muitos jeitos de ser ticuna*. Tese de Doutorado Departamento de Antropologia, Universidade de Campinas.

Rubin, G. 2003. Tráfico sexual – entrevista com Gayle Rubin. Cadernos Pagu, vol.21. n.1.

Strathern, M. 2014. “Cortando a rede”. In: Strathern, M. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. pp.295-320. São Paulo: Cosac Naify.

Tota, M. 2014. *Entre diferenças: gênero, geração e sexualidade em contexto interétnico*. Rio de Janeiro: Multifoco.

Velho, O. 1972. *Frentes de Expansão e Estrutura Agrária*. Rio de Janeiro: Zahar.

Viveiros de Castro, E. “O Nativo Relativo”. In: *Mana*, vol.8, n.1. Rio de Janeiro, p.113-148.

Wagner, R. 2010. *A Invenção da Cultura*. São Paulo: Cosac Naify.

Recebido entre 24 a 27/02/17

Aprovado em 21/03/17