

Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Sociais
Departamento de Antropologia
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Os Afectos Mal-Ditos
O Indizível Das Sexualidades Camponesas

Paulo Rogers

Brasília – 2006

Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Sociais
Departamento de Antropologia
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Os Afectos Mal-Ditos
O Indizível Das Sexualidades Camponesas

Dissertação de Mestrado
defendida no dia 05 de maio de
2006 para a obtenção do Título
de Mestre em Antropologia,
sob orientação da Profa. Dra.
Ellen F. Woortmann

Brasília – 2006

Ao Mestre e Amigo, **Prof. Daniel Lins**, com a estima de um aprendiz.

Le corps est dans le monde social mais le monde social est dans le corps.
Pierre Bourdieu, 1982.

AGRADECIMENTOS

Esta dissertação é puro afecto. Uma multidão-matilha perpassa as entrelinhas desta escrita-experimento. Não se trata de agradecer, como apregoa os ditames formais da academia, mas de pincelar sentidos, movimentos, vibrações de intensidades, paixões e instituições, os *bons encontros*, que a tornou possível. Neste sentido, remeto-me:

À Profa. Ellen F. Woortmann por ter aceitado o desafio de orientar uma dissertação pouco convencional no trato da teoria sobre sociedades (sexualidades) camponesas no Brasil.

Ao Prof. Roque de Barros Laraia, do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, pelos apontamentos como membro examinador.

Ao Prof. Roberto Cardoso de Oliveira pelas aulas sobre o pensamento antropológico e pelas sugestões à minha temática.

Ao Prof. Philippe Descola, da École des Hautes Études en Sciences Sociales, em Paris, pelas indicações de leituras.

Aos professores do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília pelo incentivo e aprendizado constante e sistemático que obtive em muitas disciplinas.

Ao Prof. Luis Ferreira Malk, pelas sugestões, pela referência bibliográfica sugerida e pelo incentivo sempre presente.

À Profa. Rita Segato pelas lições de gênero e ao Prof. Henyo Trindade pelas lições sobre sociedade e meio ambiente.

Aos colegas do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social pelas sugestões e críticas durante os cafés na *Katacumba*.

À Adriana, Rosa e Paulo, secretários do Departamento de Antropologia da UnB, pelo apoio moral, afectivo e logístico.

A Denisio Muniz, Ronei Lima, Washington Paiva e Thiago Rodrigo por terem lido boa parte dos meus escritos e pelas críticas pertinentes.

Aos Professores de Antropologia do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal do Ceará, em especial à Profa. Simone Simões e à Profa. Lea Rodrigues, pelo estímulo e apoio.

A Profa. Lúcia Morales por apostar neste aprendiz de antropólogo.

Aos amigos-pesquisadores do Laboratório de Estudos e Pesquisas da Subjetividade da UFC pelo estímulo à pesquisa.

Aos Colegas do Centro Acadêmico de Filosofia da Universidade de Brasília, pela amizade.

Ao CNPq que possibilitou, mais uma vez, o andamento de minhas pesquisas.

À Terezinha e Paulo, Ronney e Rogelma, amigos-cúmplices para além do parentesco.

Aos amigos da Colina, república da Pós-Graduação da UnB, pelo carinho.

As mulheres e aos homens de Goiabeiras, pelos afectos *roubados* e *doados*.

RESUMO

Grande parte da literatura sobre sociedades camponesas no Brasil, o que conceituo como Texto Brasileiro *sobre* o Rural (TB), está ancorada em um imaginário instituído, limitado, sobre o corpo do homem do campo. Cria-se, neste sentido, uma identidade cultural reacionária e fechada sobre si mesma, em que os mesmos falam as mesmas *Coisas* para os mesmos. Naturalizações e definições do que *é* o desejo, sempre ligado à reprodução da espécie, institui no corpo do camponês um *corpo-mais-valia*, um *corpo-mutilado*, um *corpo-funcional*, um *corpo-bíblico*, via uma literatura que, curiosamente, organiza, simplifica e seleciona discursos que desembocam em um persistente retorno ao Mesmo. Um *Corpus Academicus* seletivo, fechado, sem dar espaço para o Diverso, para o novo. Homens, mulheres e crianças camponeses passivos, omissos, *cabendo*, muitas vezes, *em uma única página*, peças de um jogo discursivo que exclui outros modos de vida, outros encontros, outros afectos. O camponês inventado, instituído, passa a ser *interpretado*, um *objeto de estudo “as if”*, *apenas bom para pensar*. Inicia-se assim uma *vontade de saber* sobre o Outro-camponês, em que as sexualidades, os processos de subjetivações, as micropolíticas do cotidiano são *devidamente* traçados, filtrados, sob a égide de um silenciamento, no mínimo instigante, no que concerne ao corpo e suas paixões. A intenção deste trabalho, portanto, *é* dar Adeus a *este* corpo camponês, *casto e castrado*, pois, doravante, que seja a ele permitido gozar.

Palavras-Chaves:

Antropologia Rural

Antropologia do Corpo

Antropologia Filosófica

ABSTRACT

A huge part of the literature written about rural societies in Brazil, which I call “Brazilian Text *about* the Rural,” is anchored upon a forged, limited view of the body of the “country man.” It is created, in this sense, a reactionary, self-absorbed cultural identity, in which the same people say the same *things* to the same audience. Naturalizations and definitions of what is lust, always connected to the reproduction of the species, turns the body of the “country man” into a commodity, *a mutilated body, a functional body, a biblical body* through a literature, which, curiously, organizes, simplifies and selects discourses that lead to an everlasting return to the *Same*: a closed, selective *Corpus Academicus*, which does not allow for the diverse and the new. Country men, women and children who are passive, omitting and who fit, many times, *in one single page*, are also pieces of a discourse play that exclude different ways of life, different encounters and different affects. The invented and forged “country man” is then *interpreted*, a study object “as if”, good enough only to be thought about. This attitude, in its turn, creates a desire to know about the “Other Country Man,” in which sexualities, the processes of individualization and the micro politics of daily life are satisfactorily illustrated, filtered under the shield of a type of silencing, at least curious, of what refers to the body and its passions. The purpose of this work, therefore, is to say *Goodbye* to *this* country body, chaste and castrated, because, from now on, it must be allowed to have cum.

Key-words:

Rural Anthropology

Body Anthropology

Philosophic Anthropology

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	I – XVIII
CAPÍTULO I -O imaginário Instituído Da Sexualidade Camponesa.....	03
• Os Modelos Instituídos Europeus: Da Constituição do Corpo-Mais-Valia.....	06
• Eric Wolf E Henri Mendras: Do Corpo-Mutilado.....	10
• Martine Segalen E Karin Wall: Do Corpo-Funcional.....	15
• A Singularidade de Pierre Bourdieu: Do Camponês como Classe-Objeto.....	18
• O Texto Brasileiro <i>Sobre</i> o Rural.....	27
• A Sexualidade Camponesa Como Instrumental Teórico (<i>Classe-Objet</i>).....	31
• Os Anos 90: O Retorno Ao Mesmo?.....	38
• Intensidade E Paixão: Que Pode O Corpo?.....	44
CAPÍTULO II-Os Afectos Mal-ditos: O Indizível Das Sexualidades Camponesas.....	57
• <i>Senhores De Si</i> : Homossociabilidades Camponesas.....	60
• A Regra, As Estratégias E O Nomadismo.....	67
• Os Afectos Mal-Ditos: Dilemas, Conceituações E Perspectivas.....	82
• Os Corpos Fugidios Dos Afectos Mal-Ditos: Gênero Não Os Pega Mais.....	92
• O Indizível Das Sexualidades Camponesas.....	106
CAPÍTULO III – Por Uma Estética Dos Afectos Mal-Ditos: Cartografias Do Desejo.....	122
• Por Uma Antropologia Dos Rumores: Das Histórias Íntimas Do Lugar.....	128
• Ritos Afectivos Como Experimentação.....	145
• Inocência E Crueldade: A Paixão Segundo Mariano.....	163
• Adeus Ao Corpo Camponês.....	170
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	I - IV
BIBLIOGRAFIA.....	I - XI

INTRODUÇÃO

Grande parte da literatura sobre sociedades camponesas no Brasil, o que conceituo como Texto Brasileiro *sobre* o Rural (TB), está ancorada em um imaginário instituído, limitado, sobre o corpo do homem do campo. Cria-se, neste sentido, uma identidade cultural reacionária e fechada sobre si mesma, em que os mesmos falam as mesmas *Coisas* para os mesmos. Naturalizações e definições do que *é* o desejo, sempre ligado à reprodução da espécie, institui no corpo do camponês um *corpo-mais-valia*, um *corpo-mutilado*, um *corpo-funcional*, um *corpo-bíblico*, via uma literatura que, curiosamente, organiza, simplifica e seleciona discursos que desembocam em um persistente retorno ao Mesmo.

Nesse contexto, e para fazer aqui uma analogia, Paul Veyne (1998), ao revisitar os discursos instituídos na história, argumenta:

*Como no romance, a história seleciona, simplifica, organiza, faz com que um século caiba em uma página.*¹

No TB ocorre algo semelhante. Um *Corpus Academicus* seletivo, fechado, sem dar espaço para o Diverso, para o novo. Homens, mulheres e crianças camponeses passivos, omissos, *cabendo*, muitas vezes, *em uma única página*, peças de um jogo discursivo que exclui outros modos de vida, outros encontros, outros afectos. O camponês inventado, instituído, passa a ser *interpretado*, um *objeto de estudo* “*as if*”², *apenas bom para pensar*. Inicia-se assim uma *vontade de saber* (cf. Foucault, 1999) *sobre* o Outro-camponês, em que as sexualidades, os processos de subjetivações, as micropolíticas do cotidiano no homem do campo são *devidamente* traçados, filtrados, sob a égide de um silenciamento, no mínimo instigante, no que concerne ao corpo e suas paixões.

Mormente, as categorias estrangeiras ao contexto brasileiro *camponês* e *campesinato* caem em um vazio categórico, um problema de método, pois o que se percebe é uma replicação, no TB, de um *campesinato* à francesa, à inglesa, à americana, sem muitas vezes se atentar para as especificidades de um país continental como é o Brasil. Neste sentido, em termos etnometodológicos, opto por um título, para esta dissertação, que faça jus a uma ruptura com o imaginário instituído *sobre* o corpo do

homem do campo. *Os afectos mal-ditos: o indizível das sexualidades camponesas* abarca este camponês instituído, com sua sexualidade naturalizada, por uma *Ordem do discurso* (cf. Foucault, 2003) pautada em um ideário de um *Corpo-assim*, isto é, um corpo já dado, definido, mensurado, podado, mutilado.

Sabe-se, por meio de várias pesquisas de campo, de muitos teóricos sobre o rural, que a Igreja exerceu, e ainda exerce, um papel substancial à construção da sexualidade oficializada nos confins do roçado. Desde o período colonial, como aponta Mary Del Priore (2005), *a Igreja apropriou-se também da mentalidade patriarcal presente no caráter colonial e explorou relações de dominação que presidiam o encontro entre os sexos.*³ Assim, segundo a visão da Igreja, não é por *amor* que os cônjuges devem se unir, mas sim por *dever*; para *pagar o débito* conjugal, procriar e, finalmente, lutar contra a tentação do adultério e do *prazer*.

Nesse sentido, Del Priore ainda acresce:

*Controlando corpo e alma, a Igreja tentara, desde os primeiros escritos de Paulo, coadunar o aparentemente incomparável domínio da sexualidade terrena com a salvação eterna. Três elementos – continência, casamento e fornicção – deveriam arranjar-se em um sistema binário, cujos elementos eram o bem e o mal. Virgindade e continência seriam preferíveis à sexualidade conjugal, segundo o mesmo apóstolo Paulo, abriria uma terceira via adaptada às realidades sociais: aquela do “menos mal”, entre o melhor e o pior. Com essa solução, a Igreja criava um tipo de sexualidade útil, lícita e protegida evitando condenar ao pecado mortal a maioria dos casais que quisesse fazer amor.*⁴

Por sua vez, e recobrando a criatividade, engendrada pelo desejo desejando o desejo, no homem do campo, os ditames da Igreja são resignificados pelo catolicismo popular em ambiências rurais. Frouxos, reinventados, *estratégicos*, como é o caso do nordeste do Brasil, este lócus etnográfico que escolhi para esta pesquisa, o *incesto* entre compadres, por exemplo, colide com os valores canônicos fomentados pela Igreja, na elaboração do *compadrio*, pois, nesta altura dos acontecimentos, eles, os encontros incestuosos entre compadres, são bastante comuns, por conta dos rompantes inexplicáveis e indizíveis das paixões no campo, que, sobretudo, põem em cheque o imaginário instituído de um *corpo-bíblico*, forjado pela Igreja e pelo TB como veremos.

Nesse sentido, para Itamar de Souza (1981) os encontros incestuosos entre compadres:

*O caráter incestuoso das relações sexuais entre pessoas ligadas pelo compadrio perpetuou-se de geração para geração. Por isso, em todos os recantos do Brasil rural encontramos lendas que reproduzem diversos tipos de sanções sobrenaturais para aqueles compadres e comadres que infringem as leis canônicas.*⁵

É interessante salientar que tais teóricos das sociedades camponesas não tinham e não têm, em sua maioria, as sexualidades como centralidade na ordem dos discursos, pois trata-se, infelizmente, de uma temática indizível, silenciada, esquecida, subalterna, em detrimento de valores hierarquizados (Deus – Homem – Natureza), que, para o TB, passam a ser centrais ao entendimento do campesinato. Destarte, quando o TB impõe ao camponês uma *missão divina*, este *personagem bíblico* passa a estar fadado aos ditames do seu criador, o TB, tendo que cumprir as insígnias do *mandamento primeiro*, *crescer e multiplicar*, pois o homem do campo *deve*, como apregoa os teóricos do campesinato no geral, *ganhar o pão pelo suor do próprio rosto*, assim, esta literatura autorizada sobre o Outro-camponês elabora um *corpo-bíblico*, mesclado a um *corpo-mais-valia*, um *corpo-mutilado* e a um *corpo-funcional*, como será exposto no decorrer desta dissertação.

Sem levar em conta que nos universos camponeses, e para além deles, o centro está por toda parte, o TB, com seu imaginário, perpetua um corpo *casto* e *castrado* para o camponês, ou seja, *casto*, pois se devota ao matrimônio, e *castrado*, em que a libido se reduz à reprodução, sob pena de *expulsão funcional*, caso escape a estes moldes teóricos, como inicialmente ressaltei.

Portanto, esta dissertação, levando em consideração os seus limites, tem como foco acrescer, a tais correntes teóricas *sobre* o rural, a dimensões das intensidades e paixões, suas intempestividades como também movimentando as fainas da história, os laços parentais e vicinais, o cotidiano do roçado, as sexualidades do homem do campo. Para tanto, recobro um *plano oficioso*, indizível, produtor de uma outra gramática, engendrador de uma economia dos afectos, um plano mal-dito, construtor de outros modos de vida, reinventados intensamente por seus *agentes*. Nestes termos, os planos *oficial* e o *oficioso* ganham um *sentido prático* em meio aos *jogos estratégicos* que perfiguram a vida sócio-afetiva do povoado, que passo, doravante, a investigar no Cariri, sertão do Ceará, Brasil.

A título de conceituar os planos *oficial* e *oficioso*, em *Le sens pratique*, Pierre Bourdieu (1980a) disserta:

Le mode pratique que par et pour les usages officiels et officieux qu'en font des agents d'autant plus enclins à les maintenir en état de fonctionnement et à les faire fonctionner plus intensément – donc, en raison de l'effet de frayage, toujours plus facilement – qu'elle remplissent actuellement ou virtuellement des fonctions plus indispensables, qu'elles satisfont ou peuvent satisfaire des intérêts (matériels ou symboliques) plus vitaux.⁶

Recobrando, desta forma, tais planos que *agem*, material e simbolicamente, nos universos rurais, chego a indagar: por que o TB permanece, apesar da diversidade etnográfica do Brasil, professando um camponês caricatural, universalizado, instituído, no corpo, um desejo limitado? Eis uma antropologia rural fadada à repetição do Mesmo. Um corpo camponês sem veia e sem carne, sem pênis, sem vagina e sem ânus, “eunuco” da Tríade Deus-Homem-Natureza.

Mas afinal o que leva o TB a tais corroborações? Muitos sociólogos e antropólogos que vão a campo, carregam consigo *a priores*, teorias e métodos prévios, traçados por outros pesquisadores, em outros contextos etnográficos distintos e distantes, ou seja, um certo *colonialismo às avessas*. Neste sentido, na intenção de *interpretar* o camponês, já instituído por tais correntes, muitos pesquisadores brasileiros só endossam o imaginário e os discursos acadêmicos sobre o rural. Assim, corrobora-se para a perpetuação deste ideal castrador sobre o homem do campo, aplicando as “benditas teorias” *comme il fault*, sem muitas vezes se atentarem para as peripécias do desejo, para o *indizível das sexualidades camponesas*. Constrói-se, sobretudo, discursos carregados de “verdades repetidas”, como já apontei.

Dentro deste contexto analítico, como poderíamos traçar métodos de pesquisas que minimizem *esse* imaginário instituído *sobre* o corpo do camponês? Em *Métodos de pesquisas em ciências sociais*, Howards Becker (1997) abre inúmeros caminhos:

Em vez de tentar colocar suas observações sobre o mundo numa camisa-de-força de idéias desenvolvidas em outro lugar, há muitos anos atrás, para explicar fenômenos peculiares a este tempo e a este lugar, os sociólogos podem desenvolver as idéias mais relevantes para os fenômenos que eles próprios revelaram. Isto não significa que os sociólogos possam ignorar o pensamento e as idéias gerais que seus predecessores e seus colegas contemporâneos tenham criado. Porém, eles não precisam interpretar o que interpretam somente em termos do que lhes foi deixado por outros. Eles não precisam ficar sentados tentando decidir, como fazem muitos estudantes, se devem “usar” Marx ou Weber na análise de seus resultados. Qualquer sociólogo é tão livre e tão competente para inventar novas idéias e teorias quanto foram Marx, Weber e Durkheim.⁷

Tudo parece colaborar para que o camponês permaneça o mesmo no transcurso da ordem do discurso no e para o TB. Neste sentido, na estrutura discursivamente produzida sobre a *casa* camponesa, por exemplo, muitos sociólogos e antropólogos organizam funcionalmente os compartimentos, tornando-os centrais à compreensão da política e dos ditames da *guerra de gêneros*. Merecedores de atenção especial, tais compartimentos (a sala de estar, os quartos, a cozinha e o quintal) divididos *conforme* os gêneros, nada mais são que uma *institucionalização do desejo*. Assim, tais *organizações funcionais*, por exemplo, pouco se atentam, por exemplo, para as *moitas* que circundam a *casa* e para os *indizíveis* nos caminhos do roçado, pois como o TB acentua, o que vale é a estrutura, o Todo, o Nós, e não os sentimentos, as paixões, o *Eu*, as Partes.

E Becker continua:

*É como mandar construir uma casa para si. Embora existam princípios gerais de construção, não há dois lugares iguais, não há dois proprietários com as mesmas necessidades. Assim, as soluções para os problemas de construção têm sempre que ser improvisadas. Estas decisões não podem ignorar princípios gerais importantes, mas os princípios gerais em si não podem resolver os problemas desta construção. Para fazê-lo, temos que adaptar os princípios gerais à situação específica que temos em mãos.*⁸

O homem do campo não é, se faz, torna-se a cada instante dos acontecimentos, a cada rompante das paixões que nunca o deixam ileso, pois também é no inominável, no indizível, no imprevisível, no intratável, que podemos encontrar o movimento da vida, um camponês que pode finalmente gozar, para além do imaginário instituído do TB. Assim, mais uma vez, dialogo com Becker:

*Quando pessoas se dedicam a atividades que preferem manter em sigilo, elas não põem seus nomes em catálogos ou em listas de associados de modo a tornar nossa tarefa mais fácil. Ao contrário, se empenham para esconder o que fazem do conhecimento público, e isto oculta o que fazem também de nós. Quando estudamos as pessoas e organizações envolvidas em tais atividades “desviantes”, temos que conceber métodos novos apropriados para o segredo que nos confronta.*⁹

Partindo da premissa de que há indizíveis, segredos, na sexualidade de um casal camponês, para não falar das relações extraconjugais entre vários casais, *também* no campo, indago: como um discurso instituído do TB pode apresentar uma *cartilha* do que são os ditos *papéis de gênero* de homens, de mulheres e de crianças no roçado, utilizando-se do argumento apaziguador: *as if?*

Nesse sentido, ainda no trato do indizível, dos segredos inconfessáveis, que também movimentam os valores das sociedades, valores estes compreendidos aqui de forma *deshierarquizada*, Maurice Godelier (1982) discorre:

*Un anthropologue ne peut être de camp de ceux qui volontairement ou inconsciemment méprisent et/ou détruisent la société qu'il s'efforce de connaître et de faire connaître. La connaissance n'est pas un jeu sans conséquences. Toute société a des secrets qu'elle protège et qui la protègent.*¹⁰

Eis o risco que passa o antropólogo: *como dizer o indizível?*¹¹ E Becker ironicamente disserta: *a metodologia é importante demais para ser deixada aos metodólogos*¹². Métodos se fazem no cotidiano, nos movimentos dos processos de subjetivação, nos acontecimentos, nos instantes-já. Ao afirmar que os métodos de pesquisa em ciências sociais são reinventados constantemente, quando dos experimentos-acontecimentos dos trabalhos de campo, Becker, se aproxima do que presenciei em Goiabeiras (nome fictício dado ao lócus de pesquisa, por se tratar de uma comunidade rural muito pequena, onde os rumores sacodem as condutas). Não se trata de um modelo de método, modelo fechado, mas de acontecimentos que cruzam os corpos, que se dão a cada instante, pelos fluxos e refluxos do desejo, na pesquisa de campo, reelaborando-a processualmente. Assim, enquanto o leitor está debruçado, lendo esta dissertação, os goiabeirenses do Cariri, no sertão do Ceará, e para além deles, estão movimentando outros modos, estão *acontecendo, correndo* para a vida, pois o que proponho, como estudioso da antropologia rural, é um *meio*, não o *início* ou o *fim* no e pelo corpo do homem do campo.

Mas, voltemos a Becker:

*Embora alguns renomados metodólogos e filósofos da ciência acreditem que a metodologia deve se dedicar a explicar aperfeiçoar a prática sociológica contemporânea, a metodologia convencional em geral não faz isso. Ao contrário, ela se dedica a dizer aos sociólogos o que deveriam estar fazendo e que tipos de método deveriam estar usando, e sugere que eles ou estudem o que pode ser estudado por estes métodos ou se ocupem em imaginar como o que querem estudar pode ser transformado no que pode ser estudado por estes métodos. Chamo a metodologia de especialidade proselitizante por causa desta propensão muito forte dos metodólogos a apregoar uma “maneira certa” de fazer as coisas, por causa de seu desejo de converter os outros a estilos de trabalho apropriados, por causa de sua relativa intolerância com o “erro” – todas estas características exibindo a mesma convicção autoconfiante de que “Deus está do nosso lado” que está associada às religiões proselitizantes.*¹³

Para escapar desta *especialidade proselitizante*, destes métodos canônicos do TB que autorizam a dita *condição camponesa*, procuro me aproximar da invenção de uma *arqueologia do saber*, proposta por Michel Foucault (1986), isto é,

*O horizonte ao qual se dirige a arqueologia não é, pois, uma ciência, uma racionalidade, uma mentalidade, uma cultura; é um emaranhado de interpositividades cujos limites e pontos de cruzamentos não podem ser fixados de imediato. A arqueologia: uma análise comparativa que não se destina a reduzir a diversidade dos discursos nem a delinear a unidade que deve totalizá-los, mas sim a repartir sua diversidade em figuras diferentes. A comparação arqueológica não tem um efeito unificador, mas multiplicador.*¹⁴

Para Foucault, o problema não é mais a tradição e o rastro, mas o recorte e o limite; não é mais o fundamento que se perpetua, e sim as transformações que valem como fundação e renovação dos fundamentos. O TB tem como método à *continuidade*, as mesmas *Coisas*, é como se o camponês fosse uma *síntese acabada*. E sob este prisma, Foucault continua:

*É preciso por em questão, novamente, essas sínteses acabadas, esses agrupamentos que, na maioria das vezes, são aceitos antes de qualquer exame, esses laços cuja validade é reconhecida desde o início; é preciso desalojar essas formas e essas forças obscuras pelas quais se tem o hábito de interligar os discursos dos homens; é preciso expulsá-las da sombra onde reinam. E ao invés de deixá-las ter valor espontaneamente, aceitar tratar apenas, por questão de cuidado com o método e em primeira instância, de uma população de acontecimentos dispersos.*¹⁵

O TB com seus já-ditos, bem-ditos, transforma o corpo do camponês em um Conforme. Assim, os discursos autorizados sobre o rural caem em um ostracismo. Um camponês já pronto, bem-dito, passivo de linhas acadêmicas retilíneas, *estas* organizadas, previsíveis, acabadas, estruturadas em pólos opostos. Eis porquê *o indizível das sexualidades camponesas* pouco se retrata, pouco se deixa. E é pensando sobre o apanágio analítico do TB que mais uma vez indago: poderíamos pensar, após estes comentários iniciais, que *o indizível das sexualidades camponesas* constitui uma espécie de “erro desprezível” nas curvas demográficas do TB?

Sobre os *não-ditos* nos discursos, Foucault disserta:

Todo discurso manifesto repousaria secretamente sobre um já-dito; e que este já-dito não seria simplesmente uma frase já pronunciada, um texto já escrito, mas um “jamais-dito”, um discurso sem corpo, uma voz tão silenciosa quanto um sopro, uma escrita que não é senão o vazio de seu próprio rastro. Supõe-se, assim, que tudo que o discurso formula já se encontra articulado nesse meio-silêncio que lhe é prévio,

*que continua a correr obstinadamente sob ele, mas que ele recobre e faz calar. O discurso manifesto não passaria, afinal de contas, da presença repressiva do que ele não diz; e esse não-dito seria um vazio minando, do interior, tudo que se diz. O primeiro motivo condena a análise histórica do discurso a ser busca e repetição de uma origem que escapa a toda determinação histórica; o outro a destina a ser interpretação ou escuta de um já-dito que seria, ao mesmo tempo, um não-dito. É preciso renunciar a todos esses temas que têm por função garantir a infinita continuidade do discurso e sua secreta presença no jogo de uma ausência sempre reproduzida.*¹⁶

Recobrando o contexto etnográfico de Goiabeiras, em 2000 pode-se dizer que foi o início dos trabalhos de campo. Cheguei em março daquele ano. O vilarejo parecia aparentemente pacato. Homens, mulheres e crianças que sobreviviam da agricultura e da pecuária. Com um olhar apressado, era fácil perceber traços da lógica do saber-fazer camponês, o ideário pautado no TB, as relações de parentesco e as relações vicinais, ou seja, toda uma organização social, alicerçada em uma ordem moral *oficial*.

Povoado endogâmico, católico, o pequeno distrito, distante 20km da sede do município e 423km de Fortaleza, não tem pousadas, bancos, hospitais, delegacias etc, apenas uma única praça, um único mercado público, um único motel, duas escolas e aproximadamente oitocentas casas, circundadas por roças por quase todos os lados e cortado, lateralmente, pela BR230, esta conhecida popularmente por Transamazônica. Os rumores são um dos passatempos prediletos dos habitantes do lugar. Todos os dias ouvem-se boatos e histórias dúbias sobre as condutas dos goiabeirenses. As fofocas tendem a invadir as casas, sacodem o oficial e o oficioso, movimentam os acontecimentos, inauguram a ambigüidade de gestos e ritmos.

A título de informação, e para situar o leitor, naquele período de pesquisa, eu estava vinculado, como pesquisador-bolsista do PIBIC/CNPq, ao Laboratório de Estudos e Pesquisas da Subjetividade (LEPS) da Universidade Federal do Ceará (UFC), sob a orientação do Prof. Daniel Lins, em que o interesse por problemas ligados às sexualidades sempre foi uma constante. Naquele percurso, o Prof. Daniel Lins estava desenvolvendo uma pesquisa extensa sobre a dominação masculina e o imaginário do macho, juntamente com o Prof. Pierre Bourdieu e o Prof. Loïc Wacquant, temática esta que estreitava minhas preocupações com este grupo de pesquisadores. Atualmente, já no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília (UnB), sob a orientação da Profa. Ellen F. Woortmann, pude, por meio desta dissertação de Mestrado, dar continuidade às pesquisas, retornando ao Cariri, no sertão cearense.

É válido ressaltar que o vilarejo de Goiabeiras trata-se da minha terra natal. Ambiência rural onde vivi minha infância e uma parte da adolescência. Nestes sentido, este fator, paradoxalmente, facilitou e dificultou o andamento inicial da pesquisa de campo. Facilitou, no sentido que sou conhecido por todos, pertencente a uma *família abastada* do povoado, em que muitos pais-de-família, rapazes-velhos, mães-de-família etc, que dialoguei, trabalham nas terras do meu avô de linha materna. E, por outro lado, dificultou, haja vista que muitos, inicialmente, pensavam, via rumores locais¹⁷, que eu poderia divulgar suas vidas sexuais via internet.

Quando cheguei a primeira vez no vilarejo, em 2000, para passar três meses, pois estávamos no período de recesso da universidade, comecei imediatamente a interagir com os homens e com as mulheres goiabeirenses dos vários segmentos sociais. Por meio de conversas fortuitas, informais, alguns homens, mulheres e crianças descreviam, *en passant*, suas experiências sexuais, pautadas no casamento monogâmico e nas iniciações sexuais de alguns rapazes com animais. Falar sobre *homossexualidade* era algo totalmente negativo, indizível, deslocado, alguns goiabeirenses até partiam para a agressão física se continuasse com este assunto. Parecia tratar de uma repressão aguda, em que fugir da sexualidade oficial, pautada na reprodução biológica e no ideário cristão, era sinônimo de punição e expulsão funcional.

Passados os três primeiros meses, tudo indicava que o vilarejo vivia no silêncio e na clandestinidade, em relação às sexualidades que escapavam aos valores selecionados do TB. Comecei, já a partir do segundo mês, a intensificar os encontros com os homens do lugar. Passei a andar com eles, a pernoitar algumas vezes na praça, a procurar a todo custo uma brecha que me conduzisse as minhas preocupações. Quanto mais eu tocava no assunto-tabu das sexualidades, mas percebia um afastamento das pessoas, e paralelamente cresciam os boatos sobre um pesquisador que só falava em sexo. No terceiro mês, já me sentia desmotivado para dar andamento aos trabalhos de campo, aparentemente nada de novo acontecia no pequeno distrito. A rotina dos pais-de-família, das mães-de-família, dos rapazes-velhos, das moças-de-família etc se delineava em meio à ambigüidade das informações sobre as sexualidades, informações limitadas, esparsas.

Restando dois dias para deixar o vilarejo e voltar à Fortaleza para dar continuidade à graduação, *acontece* o inusitado. André, 23 anos, solteiro¹⁸, em 2000, me faz um convite abrupto:

André: *Eu sei que você só vive falando de sexo. É o que o povo aqui anda dizendo! Dizem que você é um tal de antropo não sei das quantas... sei lá... Você vai embora depois de amanhã? Quería lhe fazer um convite. Hoje, às 21:00hs, vai haver um 'esquema'. Vamos 'dar uma' no mato! Você quer vir experimentar? Vai ser próximo a estrada X. Vai eu, Tadeu, Mário, Ivo, Juca, Joaquim, Dário e Douglas. Está afim? Diga logo! Corra!*
Antropólogo: *Claro! É só me ensinar como chegar lá!*

Naquele momento pensei que ele estava armando uma *tocaia*, pois minha insistência em falar sobre sexualidade poderia causar sentimentos inesperados por parte da população local. Como estratégia, fui duas horas antes, me escondi, em meio à caatinga, enquanto esperava os homens aparecerem. Gradativamente foram chegando André, Tadeu e outros. Logo percebi que nada tinha a ver com uma *tocaia* ou coisa parecida, pois Juca e Douglas surgem excitados, no meio daquele escuro intenso de uma noite de lua nova, e se inicia a *afectação*, uns com os outros. Quando percebi que o *esquema*, como eles costumam denominar os encontros amorosos indizíveis, estava acontecendo, saí do mato, como havia combinado com André. Eles *não falavam nada*, apenas pediam para que eu ficasse em *silêncio*, esperando os pais-de-família que viriam depois. Rapidamente já éramos oito homens no *meio* da caatinga. Neste ínterim, começaram todos a se tocar, a se acariciar, em *silêncio*, ouvi-se apenas os sussurros, os insetos e os pássaros nas moitas. Corpos suados, homens despídos, naquela penumbra da noite, em que não dava para saber, pois a intenção era experimentar o acontecimento, quem era o “ativo” ou o “passivo” no intercuro sexual, quem era André, Tadeu, Juca, Joaquim, Ivo, Mário etc. Apenas corpos, exalando um cheio intenso de esperma. Pura criação. Ao término, quando os pais-de-família ejacularam, André finalmente quebra o silêncio e diz: *vão na frente. Depois eu, Tadeu, Mário, Ivo e Paulo [antropólogo] vamos depois!*

Ao amanhecer do outro dia, quando acordei e fui tomar o café da manhã, pois estava hospedado na *casa* do meu avô materno, uma das empregadas, que *ajudava* na *luta* da *casa*, indagou-me, em um tom jocoso, após ter ido comprar os pães em uma bodega: *gostou da noite, Paulo?* Ela sorria discretamente, fato este que não compreendi, haja vista que o *esquema* que participei, pensava eu, foi secreto e isolado.

Como era de praxe, e trata-se aqui dos laços de amizade com os goiabeirenses, após o café matutino, durante o período de pesquisa de campo, costumava ir até o mercado público, conversar, me afectar, com os homens e mulheres do lugar, assim capturava em meu corpo o cotidiano dos goiabeirenses. Ao atravessar a praça, no dia seguinte daquele episódio-encontro nas *moitas*, algumas senhoras, mães-de-família, me olhavam e riam. Chegando no mercado público, um pai-de-família que conheci, mas que nunca tínhamos tido um contato mais íntimo, se aproxima e me *oferta* um caju. Obviamente aceitei e agradei. Após meus agradecimentos, Cícero, este pai-de-família, coça o saco escrotal e pergunta: *você está livre esta noite?* Eu não compreendia mais nada. Homens e rapazes que jamais tinham conversado sobre sexualidade comigo, agora, se aproximavam sensualmente e diretamente me convidavam para experimentar as *moitas*.

Nesse contexto, quanto mais mal-dito eu ia me tornando, via rumores, mais os homens goiabeirenses me procuravam, na maioria das vezes, excitados, falando sobre o tamanho dos seus pênis e de suas performances sexual para com as mulheres e animais. Cancelei meu retorno à Fortaleza, e fiquei mais uns quinze dias. Comecei a intensificar a minha amizade com Tadeu, Ivo, Mário e André que tinham fama de *viados* e com Maria e Josefa que tinham fama de *sapatões* pelos rumores locais.

Vamos lhe ensinar! Negue tudo sempre! Quando vamos para o mato, no outro dia, se alguém perguntar, negue! Isto não é para se comentar, mas para experimentar. Corra! Assim, os machos vão ficar com você. Eles gostam muito quando você nega, quando você não cria problemas, quando você fica na sua! (Fragmentos das conversas com André, em 2000)

Não se trata de identidade homossexual, não se trata de identidade cultural, mas das infinitas possibilidades do corpo. Os mal-ditos *viados* de Goiabeiras, é válido ressaltar que *eles não assumem nada*, engendram uma *máquina de guerra estética*, alicerçada por uma ética e por uma estética dos afectos, que faz ricochetar os ditames do parentesco, como veremos. Este corpo-receptáculo para o gozo, receptor do sêmen do Outro, faz acontecer ritos iniciático, no âmbito das sexualidades, com muitos jovens imberbes no vilarejo¹⁹. Gerações passam por este corpo-receptáculo mal-dito. Meninos-homens que experimentam os prazeres da carne com o mesmo e concomitantemente com suas esposas e animais. *O indizível das sexualidades camponesas* é, nestes termos, *processual*, pois, muitas vezes, com o casamento nos moldes oficializados, tudo é

esquecido, não-dito, outras vezes é mal-dito, cumplicidades entre homens com mulheres e homens no *meio* do sertão cearense.

Nessa nova altura dos acontecimentos, algumas indagações se apresentam: Como se configura a instituição imaginária da sexualidade camponesa na elaboração de um Texto Brasileiro *sobre* o Rural? Por que o corpo do camponês está fadado, naturalizado, à Tríade Deus-Homem-Natureza? Por que se perpetua o mesmo discurso *sobre* o camponês no Brasil desde a década de 40? Por que não se abre espaço para o novo, para o criativo, para o corpo? Por que o camponês no Brasil parece cumprir uma *missão divina* (cristã e acadêmica) em que a sexualidade, na grande maioria das pesquisas, é para a reprodução da espécie?

Esta dissertação tem como principal propósito da vazão ao corpo, *fazê-lo gozar*. Anunciar as múltiplas possibilidades de sua afecção. Um camponês com carne, veias, sangue, esperma, pênis, vagina, fluidos e ânus: *humano demasiado humano*. O que doravante também interessa é o que há por trás do pensamento, ou seja, as entrelinhas, a terceira margem, uma gramática dos afectos indizíveis, propagada por movimentos corpóreos, vibráteis: pura experimentação. Nada a ver com a formal observação-participante, mas com experimento-vida, com **afecção**. A escrita antropológica é, sobretudo, capturada, roubada pelo sujeito do enunciado. Eis uma antropologia rural contagiosa, nada a interpretar, nada a imitar, nada de histórias do amor, nada de história de casal, apenas núpcias, criação, crueldade, geografia, beira, risco, contágio, matilha, devires imperceptíveis.

Nesse sentido, sobre as *histórias de amor*, Roland Barthes (1990) disserta:

*Todo episódio pode ser, certamente, dotado de um sentido: ele nasce, se desenvolve e morre, segue um caminho que é sempre possível interpretar segundo uma causalidade ou uma finalidade, até de moralizar se preciso for (“Eu estava louco, agora estou curado”, “o amor é um engano profundo do qual se deve desconfiar daqui por diante”, etc.): aí está a história de amor, escrava do Outro narrativo, da opinião geral que deprecia toda força excessiva e quer que o sujeito reduza ele próprio o grande turbilhão imaginário pelo qual é atravessado sem ordem e sem fim, a uma crise dolorosa, mórbida, da qual precisa se curar (“isso nasce, cresce, faz sofrer, passa”, exatamente como uma doença hipocrática): a história de amor (“a aventura”) é o tributo que o enamorado deve pagar ao mundo para se reconciliar com ele.*²⁰

Não se trata de traçar *histórias de amor*, pois os afectos mal-ditos só conhecem geografia, memória do futuro. Nômades das estepes, eles vivem na beira. Convulsões

afectivas que defloram uma memória das palavras, uma memória das marcas. Corpos polissêmicos em uma dodecofonia mesclada à polifonia, vida-experimento, puro contágio, *mana*.

Mas o que é uma antropologia do contágio? O que é uma antropologia dos bandos? O que é uma antropologia das matilhas? Ora, trata-se aqui de uma antropologia rural que se preocupa com o *feitiço*, com o *mana*, com as energias que saem e entram, entram e saem do corpo, as *energias não-controladas* que extravasam dele. Algo análogo à bruxaria Kachin, etnografadas por Edmund Leach (1974):

*Ela [a bruxa] é uma pessoa manchada de contágio, sem culpa própria, e em conseqüência (na minha terminologia) ela afeta suas vítimas através de “influência mística não-controlada”.*²¹

Contágio que é pura crueldade que é a vida. Fluídos *não-controlados*, contaminados pelos feitiços das paixões e suas intensidades, sacudindo, sobremaneira, o homem do campo. Pois, trata-se de *afinidade* e não de *filiação*.

E sobre *afinidade* e *filiação*, Leach continua:

*Se compararmos este caso dos Kachin com o dos habitantes de Trobriand, torna-se claro que estamos preocupados com um único padrão de idéias que, na sua forma geral, engloba algo além da noção de filiação. Em ambas as sociedades, há um conceito de filiação que é considerado como influência genérica e é simbolizado pelo dogma da substância comum; mas há também algo diferente, a idéia da influência mística, que pode ser independente de qualquer laço de sangue ou osso.*²²

Bando e matilha que nada têm a ver com as regras do parentesco, com estruturas rígidas, com esta dada *filiação camponesa*, mas com *estratégias, nomadologia, afinidade*. Corpos fugidios que reinventam o *métier* antropológico, o faz rodopiar pelo desejo desejando o desejo, *também* nos confins do roçado.

Nesse sentido, a presente dissertação está dividida em três capítulos que se interpenetram constantemente. Capítulos estes escritos *com* o corpo, perpassados por devires intensos, escrita que faz emergir o intempestivo, o mal-dito, a *inocência do devir*.

No primeiro capítulo, *O Imaginário Instituído da Sexualidade Camponesa*, um mapeamento de uma parte da literatura sobre sociedades camponesas no Brasil e alhures será traçado. A intenção é demonstrar como, até os dias atuais, o imaginário instituído *sobre* o corpo camponês está pautado em um mito nostálgico *sobre* o homem do campo,

em que o corpo parece cumprir uma *missão divina* da multiplicação da espécie. *Corpo-mais-valia*, *corpo-mutilado*, *corpo-funcional*, *corpo-bíblico*, desde o ideário de Chayanov, Galeski e Terpich até os dias atuais, o imaginário instituído da sexualidade camponesa fabrica um *corpo-mais-valia*, isto é, homens, mulheres e crianças que têm uma sexualidade *casta* e *castrada*, funcional, sem nenhuma possibilidade para o novo.

Com o desenvolvimento gradual da disciplina, da antropologia rural *no* Brasil, o ideário de uma *campesinidade* se estabiliza na tentativa de fundação de uma ciência emergente. Os primeiros trabalhos sobre camponesinato se vinculam a políticas de compensação, naturaliza-se, desta forma, o corpo, em que, por exemplo, a mulher camponesa passa a ser *complementar* e/ou *dependente* ao marido, *sua costela*, resquícios do mito adâmico. Neste ínterim, o *imaginário instituído* seleciona e limita as sexualidades camponesas. O camponês parece ser um personagem sem imaginação para o sexo, sem **afectação**. Um ser fadado à rotina, limitado em sua libido por valores hierarquizados que perfuram uma ideologia camponesa, teorizada por sociólogos, antropólogos, economistas etc.

Dando continuidade a uma revisitação de tais correntes ideológicas, no segundo capítulo, *Os afectos mal-ditos: o indizível das sexualidades camponesas*, a intenção é por em cheque esse *Imaginário Instituído*. O trabalho de Miguel Vale de Almeida (1995), *Senhores de si: uma interpretação antropológica da masculinidade*, por exemplo, é um dos poucos que começam a desnaturalizar o ideário de um camponês impedido de gozar. Partindo desta investigação, desenvolvida pelo antropólogo português no Alentejo, Portugal, procurei fazer um paralelo e iniciar a empreitada conceitual dos afectos mal-ditos. Neste sentido, em termos gerais, os afectos mal-ditos se constituem em três dimensões, a saber: 1) Trata-se das sexualidades que são compreendidas como *inúteis* pelos teóricos das sociedades camponesas; 2) Trata-se das sexualidades que não se encaixam nas identidades *prêt-à-porter* dos teóricos do gênero e da homossexualidade e ainda 3) Trata-se das sexualidades ambíguas, movimentadas pelos rumores locais.

É válido ressaltar ainda, e já antecipando, que *afecto* nada tem a ver com *afeto*, no sentido psicanalístico, ou seja, nada tem a ver com Falta ou com Carência, mas com potência de vida, agenciamentos, devires imperceptíveis. *Afecto* se aproxima das infinitas possibilidades do corpo, com o que nos faz indagar Espinosa em sua *Ética*, isto

é, *nem se quer sabemos que pode o corpo*, de quais afectos ele é capaz. Neste sentido, os *afectos mal-ditos*, núcleo do segundo capítulo, se fazem no *intermezzo*, são processuais, *cartografias do desejo*.

Um *tratado de nomadologia* é agenciado. Revisando as categorias *família* e *casa* em analogia feita ao *jogo de xadrez* por Claude Lévi-Strauss (1986) e Pierre Bourdieu (1980a) e pela analogia ao *jogo go*, por Gilles Deleuze e Félix Guattari (1996), das regras às estratégias na construção do nomadismo, o corpo passa a ser fugidio, nada a representar, nada a interpretar, apenas experimentação-vida. Por uma *ciência nômade*, sem “portos seguros”, sem *Coisas do Gênero*, sem *Gay is beautiful*, em que o corpo ganha a dimensão da ação, do intempestivo. Análogos as *mônadas* de Leibniz, reinventada por Gabriel Tarde (2003). *Subjetividades antropofágicas*, conceito criado por Suely Rolnik (2005b), que embaralham a Tríade Deus-Homem-Natureza, a fazem rodopiar. *Que pode o corpo?* Os afectos mal-ditos inauguram o indizível das sexualidades camponesas, uma *filosofia nativa*. Nada tem a ver com silêncio sepulcral, com coação social, identidade ou ressentimento do oprimido, mas com cumplicidade, amizades indizíveis que escapam de qualquer *especialidade proselitizante*, para dialogar com Becker, ou seja, da ordenação do imaginário instituído do TB.

No terceiro capítulo, *Por Uma Estética Dos Afectos Mal-Ditos: Cartografias do desejo*, parto para a etnografia-experimento no povoado de Goiabeiras, como um exemplo etnográfico do que proponho nos dois primeiros capítulos. Um corpo-receptáculo que é pura *afecção*. O popular *esquema* entre homens das mais variadas idades, isto é, circuitos amorosos indizíveis nas *moitas* que circundam o distrito, são da ordem do *roubo* e do *dom*, e nada tem a ver com troca, como veremos. Homens que se doam em um *esquecimento ativo*, o *molar* (isto é, as estratificações que delimitam objetos, sujeitos, representações e seus sistemas de referência) perpassado pelo *molecular* (ou seja, os fluxos, devires, transições de fases, intensidades), devir-homem, devir-animal, devir-mulher, devir-homossexual, devires imperceptíveis. O corpo como contágio, como matilha, como multidão nômade, uma *máquina de guerra estética e desejante* sem a Culpa e a Ordem do TB. Um corpo para além de qualquer representação que queria categorizar e instituir o desejo. Alguns casos serão experimentados, Goiabeiras me faz perceber a fragilidade da ideologia camponesa

instituída pela assimetria do TB, em recobrar apenas o *plano oficial*, hierarquizando valores.

Portanto, a presente dissertação tem como fio condutor demonstrar como a literatura sobre sociedades camponesas no Brasil tem se mantido fiel a uma identidade camponesa, fixa, naturalizada, limitada, reacionária. Representação que *interpreta*, enrijece, o corpo, ou dito de outra forma, homens, mulheres e crianças ordenados em uma sexualidade ideal. Portanto, a questão que aqui se levanta é a naturalização discursiva de tais correntes teóricas quando discorrem, muitas vezes, *en passant*, sobre o corpo camponês. Eis porquê a escassez de material, *com* as sexualidades camponesas no Brasil, motivou tamanha problemática.

Homem, mulher e crianças definidos, *corpos-mutilados*, sexualidade no singular, o TB, isto é, a literatura sobre sociedades camponesas, não permite, portanto, o camponês se apaixonar. Doravante dou Adeus a este corpo, *casto* e *castrado*. O corpo que aqui se afecta é vida, movimento em ziguezague, *inocência do devir*. Por uma antropologia rural *com* o corpo, uma antropologia rural *com* o bando, uma antropologia rural *com* a matilha, devir-matilha na antropologia rural, devir-animal. Partindo do ponto de vista do corpo, dos excrementos, dos orifícios, pois a escrita que se segue é entrelinha, multidão, experimento, bifurcações.

Eis os fluxos e refluxos que movimentam o corpo, o que Texto Brasileiro *sobre* o Rural não conseguiu abarcar. Devires minoritários que o deflora em uma violência cruel que é a própria vida. Abro, desta forma, para o intensivo, para pensar o impensável, o indizível, o intratável, o intangível, as núpcias entre reinos. Nomenclaturas do parentesco que perdem o sentido em meio a corpos fugidios, nômades, órfãos do Juízo do TB. Devir-criança, os afectos mal-ditos fazem *arte*, são perigosos, são linhas envenenadas. O que *interpretar* de uma noite de amor em que, no raiar do dia, já está esquecida? Como fazer o balanço da paixão? Como querer retribuição de afectos?

Eis o limite que se encontra a antropologia rural no Brasil, seu desejo por identidade cultural e representação. Um camponês naturalizado, normatizado. O que proponho é o encontro, o entre-dois, os agenciamentos maquínicos do desejo. Os três capítulos que se seguem são perpassados uns nos outros, confundidos, experimentados

em suas entrelinhas. Do imaginário instituído à ética e a estética dos afectos mal-ditos, corpos paradoxais, a-singnificantes.

Portanto, apresento uma antropologia rural vibrátil. Sem memória da culpa, sem memórias das marcas, sem memória das palavras, sem mito adâmico, apenas experimentação, acontecimentos errantes, e constantes, que burilam com o imaginário. Não sei mais o que é real e o que é imaginário, nas conversas com os goaibeirenses, pois pouco importa, o que se exala é o dom, o roubo, desejos em *ritornelos*, engendrados por linhas de fuga.

Antropologia rural *com* o corpo, antropologia-experimento, o antropólogo não sai mais ileso sem ter sua carne perpassada pelo afecto. Potência de vida, pura imanência, de uma ordem que nada tem a ver com hierarquia, mas como horizontes espraiados em corpos excitados. Eis uma antropologia rural pulsante, contagiante, viva. É no *viver* e não no *interpretar* que o antropólogo encontrará os meandros do desejo, outros modos de vida. Eis a criação, *o corpo como obra de arte*, fidelidade à terra, o anúncio do meu Adeus ao imaginário instituído da sexualidade camponesa, pois como desemboca Foucault:

*Não me pergunte quem sou e não me diga para permanecer o mesmo: é uma moral de estado civil; ela rege nossos papéis. Que ela nos deixe livres quando se trata de escrever.*²³

NOTAS

¹ VEYNE, P. *Como se escreve a história*. Brasília: EDITORA UNB, 1998, p. 18.

² Sobre o uso do *as if*, ver como Leach (1968) constrói seu argumento analítico, via a pequena comunidade rural de Pul Elya.

³ DEL PRIORE, M. *História do amor no Brasil*. São Paulo: EDITORA CONTEXTO, 2005, p. 22.

⁴ Idem, p. 30.

⁵ SOUZA, I. *O compadrio: da política ao sexo*. Petrópolis: VOZES, 1981, p. 35.

⁶ BOURDIEU, P. *Le sens pratique*. Paris: LES ÉDITIONS DE MINUIT, 1980a, pp. 59-60.

⁷ BECKER, H. *Métodos de pesquisa em ciências sociais*. São Paulo: EDITORA HUCITEC, 1997, p. 12.

⁸ Idem, p. 12.

⁹ Idem, p. 13.

¹⁰ GODELIER, M. *La production des grands hommes: pouvoir et domination masculine chez les baruya de nouvelle-guinée*. Paris: FAYARD, 1982, p. 15.

¹¹ Sobre *Como dizer o indizível?* ver LINS, D. *Como dizer o indizível?* In: LINS, D. (Org.) *Cultura e subjetividade: saberes nômades*. Campinas: PAPIRUS, 2005.

¹² BECKER, H. *Métodos de pesquisa em ciências sociais*. São Paulo: EDITORA HUCITEC, 1997, p. 17.

¹³ Idem, p. 18.

¹⁴ FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: FORENSE-UNIVERSITÁRIA, 1986, p. 183.

¹⁵ Idem, p. 24.

¹⁶ Idem, p. 28.

¹⁷ A título de curiosidade, quando em 2001, eu estava desenvolvendo minha pesquisa de campo, uma vereadora do lugar, utilizando-se dos rumores locais, disseminou o boato pelos sítios e em Goiabeiras que o antropólogo estava divulgando a performance sexual dos homens e mulheres pesquisados, via internet. Neste sentido, passei por vários constrangimentos, como, por exemplo, quando um dos meus informantes me indagou, com um tom ameaçador e preocupado, se eu teria colocado o nome dele na rede mundial de computadores. Precisei de quase um mês para contornar a situação. Ela, a situação, só foi amenizada quando eu passei a ser mal-dito por andar, conversar, constantemente, com André e Tadeu.

¹⁸ As profissões serão descartadas no trato dos informantes, para assim tornar mais difícil possíveis comparações ou ainda aproximações entre os nomes fictícios e os nomes oficiais.

¹⁹ Sobre outros contextos etnográficos para além do contexto camponês em que a oferta de sêmen entre homens também faz parte dos rituais, ver HERDT, G. (Org.) *Ritualized homosexuality in melanesia*. Califórnia: UNIVERSITY OF CALIFORNIA PRESS, 1984.

²⁰ BARTHES, R. *Fragmentos de um discurso amoroso*. Rio de Janeiro: FRANCISCO ALVES, 1990, p. 4.

²¹ LEACH, E. *Repensando a antropologia*. São Paulo: EDITORA PERSPECTIVA, 1974, p. 43.

²² Idem, p. 38.

²³ FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: FORENSE-UNIVERSITÁRIA, 1986, p. 20.

Capítulo I

O Imaginário Instituído da Sexualidade Camponesa

“Estamos muito longe de haver construído um discurso unitário e regular da sexualidade.”
Michel Foucault, 1970.

O que é um camponês? Em *Camponeses*, Margarida Maria Moura (1986), ao contribuir para a definição-instituição deste personagem no Texto Brasileiro *sobre* o Rural, isto é, a literatura brasileira sobre sociedades camponesas, fomentada por sociólogos, historiadores e antropólogos, categoriza:

*Vivendo na terra e do que ela produz, plantando e colhendo o alimento que vai para sua mesa e para a do príncipe, do tecelão e do soldado, o camponês é o trabalhador que se envolve mais diretamente com os segredos da natureza. A céu aberto, é um observador dos astros e dos elementos. Sabe de onde sopra o vento, quando virá a primeira chuva, que insetos podem ameaçar seus cultivos, quantas horas deverão ser dedicadas a determinada tarefa. Seu conhecimento do tempo e do espaço é profundo e já existia antes daquilo que convenciamos chamar de ciência.*¹

Um ente pautado na Tríade Deus-Homem-Natureza², o camponês, no imaginário instituído do Texto Brasileiro, é um ser que se porta, muitas vezes, naturalizado, de comum acordo com seu *nome de família*, uma espécie de sujeito funcional, ligado ao patrimônio Terra, *in natura*, um *personagem bíblico*. Ele, o homem do campo, nesta glosa analítica, tem como *missão crescer e multiplicar* para (re)produzir em conformidade, pois seu *destino é ganhar o pão pelo suor do próprio rosto*. Mantenedor de uma sexualidade instituída, escamoteada, o corpo dele é *casto*, pois está devotado à família, e *castrado*, isto é, sua libido está limitada a reprodução da espécie. Em tese, produz-se um *Corpo-assim*, ou seja, um corpo camponês já dado, definido, discursivamente, em sua sexualidade, espécie de mais-valia em prol de valores-guias.

Nesse sentido, chego a questionar: como se instituiu *esse* imaginário sobre o corpo do camponês, ditado pela Ordem do discurso do Texto Brasileiro *sobre* o rural? Eis o que proponho neste capítulo, corroborar para uma crítica às teorias *sobre* o campesinato no que concerne a construção funcional de uma sexualidade camponesa instituída, compreendida

como parte integrante, *ajustada*, da estrutura social à manutenção das relações parentais, vicinais, contratuais, estas vistas, arbitrariamente, como centrais à “melhor” compreensão *sobre* o corpo camponês. Em suma, categorias hierarquizadas, filtradas, pelos teóricos do rural.

Nesse contexto, o homem do campo tem um corpo normatizado, domesticado, na constituição imaginária do TB³ e alhures, ele é um *objeto aí* que se encontra quase sempre deslocado entre uma sociedade, referida a outra coisa que não ela própria e geralmente a uma *norma*, a um *fim*. Um corpo instituído, instrumentalizado numa função, meios julgados por sua contribuição possível à realização deste fim (a idéia de *destino* no TB nos serve como um exemplo). Não se pensou no fazer-acontecer porque só se quis pensar nesses seus dois momentos particulares, a tradição (identitária) e a técnica. E nem se pensava precisamente nestes dois, já que eles eram momentos e se havia previamente anulado sua substância, ignorando o fazer-acontecer como fazer-corpo e subordinando-o a essas determinações parciais, produtos do fazer, mas apresentadas como absolutos imperativos a partir de um alhures, como por exemplo o ideário do *bem-dito* e do *mal-dito* corpo reprodutor do camponês.

Institucionaliza-se o *estatuto* das respostas tradicionais sobre *esse* corpo camponês, funda-se um postulado de identidade de necessidades através das sociedades camponesas e dos períodos históricos, identidade esta que a observação mais superficial da história contradiz. Montam-se políticas públicas, concursos públicos⁴ e projetos direcionados, dando ao camponês seu “merecido” destino. Mormente, reduzem-se as sexualidades camponesas ao parentesco, à economia da troca, ao dote, as relações vicinais, ao compadrio, a herança e a repressão, sem o cuidado basilar de explicação da diferença dos objetos e das formas de desejo e desejo de repressão do desejo que deve caracterizar, de acordo com elas, a maioria das sociedades, a possibilidade desta divisão, e as razões de sua emergência.

Nesse sentido, terei o cuidado, nesta análise, de elaborar uma discussão que abrange a unidade e a identidade da sociedade e de tal sociedade reduzida à afirmação de uma unidade e identidade dadas de um conjunto de organismos vivos (homem, mulher e criança camponeses etc); ou de um hiper-organismo (a Tríade Deus-Homem-Natureza) comportando suas próprias necessidades e função; ou de um grupo natural-lógico de

elementos; ou de um sistema de determinações racionais, invocação de uma consciência coletiva ou um inconsciente coletivo, metáforas ilegítimas, termos cujo único significado possível é o próprio problema aqui discutido.

O singular corpo do camponês – no TB e alhures – torna-se um domínio singular da atividade social, instituído no vazio. Corre-se, assim, o risco de cair numa extrapolação sem se interrogar em geral sobre a legitimidade deste ato, e postulando, tacitamente, que as distinções instituídas em sua própria sociedade correspondem à essência de todas sociedades e exprimem sua articulação.

Ele, o corpo-mutilado, *casto* e *castrado*, passa a ser pensado como unidade de uma pluralidade, um conjunto determinável de elementos bem distintos e bem definidos, e não como um *magma de significações*⁵, que para Castoriadis (2000) não corresponde ao caos, mas ao modo de organização de uma diversidade não conjuntizável, exemplificado pelo social, pelo imaginário ou pelo inconsciente. Assim, para o autor, *toda sociedade existe instituindo o mundo como seu mundo, ou seu mundo como o mundo, e instituindo-se como parte deste mundo*⁶. Algo análogo ocorre com o TB, uma sexualidade camponesa instituída em que as perguntas reaparecem quando considera-se previamente, e quiçá exclusivamente, a instituição social da divisão sexual do trabalho como modelo central, dogmático. Parece-me evidente que a instituição da sexualidade por tal literatura *sobre* o rural deve necessariamente comportar, como um de seus “componentes” ou “dimensões”, uma *instituição do desejo*.

Portanto, o corpo camponês instituído, este *Corpo-assim*, ganha, na perspectiva do TB, uma identidade social na e pela instituição sócio-histórica da identidade camponesa e do idêntico na tradição desta corrente teórica. Ele é instituído como *regra* e *norma* de identidade, como primeira *norma* e *forma* sem o que nada pode ser do TB, no TB, para o TB, pois, como conceitua Castoriadis, *a instituição é sempre instituição, também, da norma*.⁷

Nesse ínterim, inicio partindo de um viés funcional-economicista dos pioneiros sobre uma teoria das sociedades camponesas. Enfoco a categoria analítica *família* como precursora para o reducionismo (centralização) da construção do corpo do camponês e as categorias espaço-experienciais *casa* e *roça* como ambiências sócio-afetivas à dinâmica discursiva-instituída, binária sobretudo, do TB, tendo como base, sobretudo, o discurso da

divisão sexual do trabalho. Categorias estas que ainda hoje influenciam monografias no âmbito sociológico, antropológico, político, histórico, econômico etc.

Portanto, o presente capítulo apresentará alguns pesquisadores que, de forma direta ou indiretamente, arquitetaram *esse* imaginário instituído sobre o corpo camponês. Dos clássicos até os dias atuais, o corpo permanece fadado à faina de uma certa tradição, na qual a ideologia camponesa estatutária é propagada por tais correntes teóricas, estas que albergam apenas uma faceta do valorar. Hierarquias de conjuntos, corpos-mutilados por um ideário acadêmico *sobre* o Outro e não *com* o Outro, em que o TB parece, deste modo, moldar o seu próprio objeto analisado: o camponês como criação imaginária.

Os Modelos Instituídos Europeus: Da Constituição Do Corpo-Mais-Valia

Alexander V. Chayanov (1966 e 1981), economista de formação, parte de um princípio metodológico que representou em seu tempo uma inovação: traçar uma teoria dos sistemas econômicos não capitalistas, focalizando as sociedades camponesas, partindo de uma forma, até então, inteiramente diferente, isto é, da ‘unidade econômica familiar não assalariada’. Neste sentido, a intensificação na unidade de trabalho familiar pode ocorrer mesmo sem esta alteração na situação de mercado, simplesmente pela pressão das forças internas dessa unidade, quase sempre devido ao tamanho da família ser desfavoravelmente proporcional à extensão de terra cultivada.

É evidente que a unidade de trabalho familiar só considera vantajoso o investimento de capital caso este possibilite um nível de bem-estar mais elevado; de outro modo, restabelece o equilíbrio entre penosidade do trabalho e satisfação da demanda.⁸

Baseado em levantamentos estatísticos na Rússia deste 1870, Chayanov formula uma teoria sobre a economia camponesa partindo da distinção entre um ‘modo de produção doméstico’ em contrapartida às organizações econômicas das sociedades escravistas, feudais e capitalistas. Assim, o modelo chayanoviano centra-se no grupo doméstico, cujo objetivo é garantir a satisfação de determinadas necessidades compreendidas como básicas (habitação, alimentação, vestimentas etc), e não para a obtenção de lucro, razão pela qual o campesinato não deve ser considerado como uma forma de capitalismo incipiente. Nestes

termos, a unidade camponesa, compreendida por ele, é concomitantemente unidade de produção e unidade de consumo.

O grupo doméstico é tomado como um *todo* e a categoria trabalho é ressignificada como indivisível e não fragmentada em salários. Nestes termos, ele cria sua *teoria da economia familiar*, alicerçada no suposto equilíbrio entre consumidores/produtores, entre a ‘satisfação das necessidades familiares’ e a penosidade do trabalho.

Chayanov acompanha, no campesinato russo de fronteira, a “história natural” da família desde o casamento, ao longo da chegada dos filhos à idade produtiva, até o casamento da segunda geração. E é neste ínterim que ele elabora o conceito de “diferenciação demográfica” que não se confunde com diferença de classes, mas que traz uma nova perspectiva à época para o estudo da economia familiar.

Mais importante para a estrutura da exploração natural é que a intensidade do cultivo e suas formas organizativas dependem em grandíssima medida da extensão de terra utilizável, do tamanho da família trabalhadora, e da extensão de suas necessidades, ou seja, de fatores internos (tamanho e composição da família proporcionalmente à extensão de terra cultivada). A densidade populacional e as formas de utilização da terra tornam-se assim fatores sociais extremamente importantes, que determinam fundamentalmente o sistema econômico. Outro fator social menos importante, mas fundamental, é o padrão de vida tradicional, afirmado pelo costume e hábito, que determina a amplitude das exigências de consumo e, assim, a aplicação de força de trabalho.⁹

Nesse sentido, a lógica da atividade econômica camponesa é distinta e mesmo oposta àquela da economia capitalista. Porém, uma outra premissa, e que a considero primordial para a compreensão do discurso *sobre* o corpo do camponês como veremos, se estrutura em sua teoria, ou seja, a “natureza biológica” da família. É a suposta “natureza biológica” da família que determina as leis de sua composição, e conseqüentemente as leis da economia camponesa como um todo. Portanto, pela *lei de Chayanov*¹⁰ a família inclui unidade de consumo e unidade de produção em que o grupo doméstico se caracteriza pelo número de consumidores com o de produtores, assim como o tamanho da família.

Conquanto, não será essa influência teórica que se replica na construção da Ordem do discurso instituída do TB sobre a sexualidade camponesa até os dias atuais? Cabe, de certo modo, tentar uma hipótese a esse respeito.

Um segundo autor, influenciado pelo modelo chayanoviano, Jerzy Tepicht (1973), ao analisar o campesinato polonês, percebe o caráter familiar da economia camponesa

como uma *vérité première* da qual decorre a relação com os fatores de produção e com o mercado, e a relação entre o trabalho e sua remuneração. Enquanto Chayanov, privilegia a dicotomia consumidores/produtores, Tepicht, por sua vez, a relativiza.

Para Tepicht o grupo doméstico não contém apenas unidade de consumo e unidade de produção, mas *forças plenas* (homens em idade produtiva) e *forças marginais* (mulheres, idosos e crianças). Diferentemente de Chayanov que pensa estas últimas como membros do grupo doméstico que consomem mais do que produzem, Tepicht percebe que são nelas que repousa a especificidade camponesa.

Dans la plupart des fermes paysannes d'Europe, l'essentiel des travaux des champs est assuré par le chef de famille et par les membres de la famille en pleine force. Par contre, le service des étables, des porcheries et de la basse-cour est assuré surtout par le travail à mi-temps des femmes, enfants, vieillards, plus les marges de temps disponibles du chef de famille, en somme, par les "forces marginales" de la ferme. On pourrait les appeler aussi non transférables puisque la même famille, dès qu'elle quitte son exploitation agricole, n'a plus recours à ces forces pour assurer sa subsistance.¹¹

Portanto, no limite, as *forces marginales* permanecem operativas no interior da propriedade. Os supostos consumidores podem estar colaborando para reduzir a penosidade do trabalho, ao invés de aumentá-la. Em contrapartida ao esquema chayanoviano, para Tepicht, as *forces marginales* passam a ser centrais à reprodução camponesa.

Essa distinção entre forças plenas e forças marginais explica a viabilidade econômica de certas atividades desenvolvidas no interior do empreendimento camponês por ficar a cargo das tais forças marginais e, portanto, a um custo de oportunidade muito baixo. Assim esta complementaridade entre ambas as 'forças de trabalho', que nega a indivisibilidade do trabalho, corresponde à composição do grupo doméstico por sexo e idade. Para o autor, as forças plenas são representadas pelos homens adultos em 'idade produtiva', com possibilidades alternativas no mercado de trabalho e empregadas nas atividades principais do empreendimento. Por sua vez, as forças marginais são representadas pelo trabalho a tempo parcial de crianças, de idosos e de mulheres, isto é, aquelas que podem ser consideradas 'não transferíveis', e que geram uma renda marginal.

Portanto, Tepicht propõe que *a família se encontra no seio da economia camponesa*. Há uma simbiose entre o empreendimento agrícola e a economia doméstica, expressa no coletivismo rigoroso da família. No que tange ao papel da mulher camponesa (*force marginale*), o trabalho é por tempo parcial, de comum acordo com a divisão sexual

do trabalho, em que competem a elas as tarefas domésticas. Ainda no trato da concepção de mulher camponesa, via assertiva tepichtiana, os valores camponeses têm na sua construção ideológica a realidade do subjetivo, pois é dessa divisão sexual do trabalho entre forças plenas e forças marginais, no que se refere à mulher, derivado ao suposto “sentimento subjetivo presumido do camponês”, em que alberga um valor contratual, transposto nas trocas matrimoniais.

É como se, e parafraseando Ellen Woortmann (1995), houvesse um trabalho parcial “produtivo” (desde o ponto de vista economicista) e outro “não-produtivo” (as atividades realizadas na *casa*). Portanto se estes são “produtivos”, são seguramente reprodutivos, isto é, centrais para a reprodução do grupo doméstico e do próprio trabalho, no viés tepichtiano.

Com efeito, Chayanov e Tepicht focalizam a composição interna do grupo doméstico, adotando, todavia, perspectivas bastante distintas. Esta influência dos modelos economicistas europeus tornar-se-á central para o entendimento de um discurso que ganha notoriedade a partir do TB em que a sexualidade camponesa instituída engendra sua forma mais perversa. É válido ressaltar que não era prioridade destes teóricos do econômico às sexualidades camponesas, pois suas preocupações estavam voltadas à produção econômica do grupo doméstico, mas suas principais assertivas sobre o modo de produção agrícola serão revisitadas, filtradas, e redirecionadas no TB, tendo como pano de fundo uma crítica lacunar sobre um pretenso modo de produção econômico sobre o social, social este pouco enfocado pelos modelos clássicos àquela época.

É com Boguslaw Galeski (1975) que as teorias sobre o campesinato ganham um novo fôlego, pautado, contudo, em velhos paradigmas ideológicos, em que à força de serem repetidos, tornam-se redundância vazia, repetição do mesmo. Assim, moldado ainda pelo economicismo chayanoviano, Galeski elabora seu conceito-chave sobre a categoria *família*. Ela, e para ele, é um *workteam*, isto é, um grupo diferenciado internamente no trabalho e hierarquizado, onde o indivíduo está enraizado na família e a ela subordinado.

Para o autor, as relações externas da família ganham relevo, e ele enfatiza uma dimensão fundamental para o TB: a subordinação do indivíduo ao todo representado pela família (ou seja, o *Eu* subordinado ao *Nós*). Aponta ainda sobre a gênese e funcionamento da *family farm* em que a escolha da esposa deve assegurar que o novo casal tenha as bases necessárias para garantir sua existência, o que envolve terra e padrões de herança.

Por sua vez, os recém-casados são fundamentais para Galeski porque provêm a continuidade da identificação da família com a terra, provendo também os filhos, compreendidos concomitantemente como força de trabalho e como herdeiros.

O *destino* dos filhos está associado a *farm* como a família, seja herdando a ocupação ao agricultor, seja renunciando ao casamento romântico. As bases da comunidade estão na identificação entre o empreendimento familiar e a família, pois o que vale é a estrutura e não os sentimentos. Portanto, a *family farm* é vista como uma continuidade entre gerações, e este é um ponto importante para o entendimento das relações contratuais e para enquadramento das possibilidades do corpo camponês, como veremos.

Desse modo os três autores revisitados compreendem o grupo doméstico como central para a compreensão do campesinato no geral. Mas, o que se enfatiza é, fundamentalmente, a *produção econômica pela família*, mas do que a *produção social da família*, como instituição e como valor, ou ainda as relações entre famílias. Tudo indica que Chayanov, Tepicht e Galeski influenciaram na instituição sócio-histórica do TB, e, em consequência, à ordem do discurso do TB recebe um verniz funcionalista, em que a sexualidade camponesa ganha um estatuto natural de mais-valia sobre o qual se apoia a instituição do TB. Em tese, e já antecipando, a Ordem do discurso *sobre* o rural estabelece aquilo que, para o TB é e não é, aquilo que é pertinente e aquilo que não o é, o peso, o valor, a “tradução” daquilo que é pertinente e a “resposta” correspondente.

Eric Wolf E Henri Mendras: Do Corpo-Mutilado

Mas como foi teorizada essa pretensa e ambiciosa *produção social da família* como instituição e como valor, ou ainda, como se dão os laços de sociabilidade entre famílias *conforme* os teóricos das sociedades camponesas? Eric Wolf e Henri Mendras, dentre outros, tentaram estabelecer de modo pontual esse discurso *sobre* o rural, definindo o corpo a partir do que Castoriadis (1985) chama de *lutas explícitas*, isto é, aquelas lutas visíveis, oficializadas, formais, em que se focaliza a tradição, a história, os ‘bons costumes’, ou, pelo menos, no que se pode chamar de sua organização e sua ação explícitas: jogos políticos,

rituais religiosos, partidos, laços de parentesco, compadrio, herança etc. O TB, como veremos, pouco se atenta para as *lutas implícitas*, isto é, as ações e as afecções cotidianas, implícitas à existência do casamento, a própria condição de casado, em que os encontros noturnos extraconjugais são apenas uma das facetas ilustrativas de tais lutas. A *família explícita* é então retratada, significada, selecionada, valorada, pois a instituição da família como valor central à dinâmica afetiva do campo é, ao mesmo tempo, instituição desta exigência e da resposta que, de cada vez, lhe é fornecida. Neste contexto, alguns pensadores europeus clássicos e contemporâneos, *de fora*, influenciam o discurso padrão, conforme, de muitos pesquisadores brasileiros, *de dentro*, da racionalidade integral daquilo que é, da identidade camponesa como determinante, na elaboração sistemática do TB.

Percebe-se, assim, a importância do pensamento-modelo desses pensadores à edificação de meu objeto de estudo: o *corpo-mutilado*. Neste sentido, Eric Wolf (1970) ao tratar do *fundo matrimonial* na *Zadruga*, Eslávia do Sul, afirma que

*O casamento possibilita a satisfação sexual, e as relações dentro dessa unidade geram afeições que ligam todos os membros entre si.*¹²

Em sua tentativa de se distanciar de uma ordem econômica para o campesinato, embebido pela influência implícita do modelo chayanoviano, Wolf apregoa e avança, em termos, ao constatar que o camponês não realiza um empreendimento no sentido econômico, mas ele sustenta uma família e não uma empresa. Assim, o camponês, nos mais diversos lugares do globo, haja vista que o autor não se centra em apenas uma sociedade camponesa, procura organizar seu cotidiano por meio de gastos, que para o sociólogo são necessários para a restauração de sua subsistência, como para a produção e para o consumo, isto é, o que ele conceitua como *fundo de manutenção*.

Por sua vez, ao pensar nos “excedentes sociais” (festas, viagens etc), Wolf discorre sobre o *fundo cerimonial*. Assim, se o camponês tem pretensões a participar das relações sociais, e aqui acresço relações no âmbito instituído, *explícito* no sentido castoriadiano, deverá trabalhar para a criação de um fundo visando às despesas por tais atividades. O camponês é, para Wolf, concomitantemente um agente econômico e “o cabeça” de uma família. Sua propriedade tanto é uma unidade econômica como um lar. Mormente, ao tratar da dinâmica da categoria *família* o autor infere que ela é *a mais restrita e íntima unidade que vive o camponês*.¹³

No trato do papel sócio-afetivo desempenhado pelo homem camponês, Wolf afirma que tal incumbência gira em torno dos rituais cerimoniais. Neste sentido, o papel do pai-marido é reforçado na família por apoio gerado fora desta. O casamento, por sua vez, ganha importância capital para o sociólogo. A sexualidade camponesa é, para ele, funcionalmente delineada. Um imaginário instituído que tem como função à perpetuação da espécie na composição da ideologia camponesa, ou seja, o camponês, espécie de corpo-mutilado, em que a *satisfação sexual* está paralelamente interligada à *boa (re)produção da prole*.

Ainda, ao analisar o papel sexual da mulher camponesa, Wolf argumenta que ele está subordinado a *um sistema de autoridade centralizado no macho*, como prevalece, segundo o sociólogo, entre a maioria das sociedades camponesas, pois como ele categoricamente afirma:

*Num sistema de autoridade centralizada no macho, como prevalece entre a maioria dos camponeses, as mulheres devem aprender a ajustar seus desejos aos desejos prioritários de seus maridos.*¹⁴

Destarte, na esfera cerimonial, Wolf afirma que a dinâmica cerimonial é responsável pelas recompensas para as condutas apropriadas, quanto pelas sanções e penas para as irregularidades. Logo, em sociedades camponesas, o cerimonial gira em torno da unidade doméstica, manipulando o pretense controle das tensões que surgem no decorrer das ações. Segundo ele, o cerimonial tem como eixo primordial sustentar e unir conjuntos de atores que, sem isso, podem decair e buscar identidades sociais separadas. Em tais sociedades, os indivíduos agiam geralmente dependentes mutuamente, o que lhes dão um senso de continuidade que torna a vida praticável e significativa, pois para Wolf, o camponês mantém-se absorvido nos requisitos do seu sistema social limitado:

*Não que o camponês seja estéril em termos de criação ideológica, mas ele está limitado na sua criatividade por sua concentração em tarefas de primeira ordem, que se expressam no seu ecossistema e companheiros de trabalho.*¹⁵

A título de exemplificação, ao pensar nas tradições religiosas no campo, imersas nas ações cerimoniais, Wolf acentua a eficácia simbólica das sanções sobrenaturais para as “condutas desviantes”. Neste sentido, ele demonstra a forte ênfase destas sanções de conduta no âmbito das comunidades camponesas, nas quais as tensões estruturais entre grupos domésticos são comumente violentas, embora sejam silenciadas em nome do

interesse da união e da coexistência vicinal. Portanto, as práticas religiosas, para Wolf, não se explicam unicamente em seus próprios termos, mas funcionam para “sustentar” e “equilibrar” o ecossistema camponês e a organização social, como também constituem um componente da ordem ideológica mais ampla. Ela forja, então, mais um elo do que uma inserção do campesinato àquela ordem.

Um outro autor, Henri Mendras (1978), fundamentado em várias regiões que compõem a *campagne* francesa, defini-institui o camponês afirmando que *por camponês, é necessário entender a família camponesa, a unidade indissociável que conta ao mesmo tempo os braços que trabalham e as bocas que têm de ser alimentadas*.¹⁶ E ainda seguindo este raciocínio, ao categorizar sobre a força incontestada do costume, interroga: *sendo o modo de vida fixado pelo costume, quem poderia sonhar em comer mais ou melhor e a se vestir diferentemente?*¹⁷. Neste contexto analítico, posso perceber que a problemática da diferença é evacuada e os processos de subjetivação aparentemente ignorados.

Tratando o campesinato como algo basicamente rotineiro, e influenciado ainda pelo ideário chayanoviano, Mendras prossegue sua análise sobre sociedades camponesas reduzindo a família à noção de grupo doméstico, isto é, aqueles que vivem do mesmo pote e do mesmo fogo, do mesmo pão e do mesmo vinho, subscrevendo, por exemplo, a relevância do parentesco para os estudos sobre o campo¹⁸.

Para Mendras, a divisão sexual do trabalho está no interior do grupo doméstico. Nas sociedades camponesas as classes de idade e de sexo isolam-se na transmissão de uma parte da cultura e na dinâmica do vivido, do coletivo, sobremaneira, na organização das festas. Neste sentido, as únicas diferenciações de papéis que as sociedades camponesas conhecem são as devidas ao sexo, à idade, à posição dentro da parentela ou do grupo doméstico, ou, finalmente, as devidas ao exercício de um ofício ou de uma função particular. Eis a ordenação social proposta por Mendras, um *Corpo-assim*, coercitivamente exercido via controle social, engendrado pela rotina. Mormente, as relações sociais são, para ele, codificadas em um número restrito de situações e de intercâmbios, que por sua vez são “claramente definidos e conhecidos”, onde cada camponês cumpre seu papel correspondendo às expectativas do próximo.

Desse arranjo da regulação social resulta uma previsibilidade muito grande dos comportamentos, ligadas a essa transparência da sociedade para seus membros. Cada

*um sabe como deve conduzir-se e sabe também que os outros esperam dele um tal comportamento em tal situação. E, sendo conhecidas e estereotipadas todas as situações, jamais se apresenta a ocasião para inventar um comportamento novo, ao menos no funcionamento regular da vida social.*¹⁹

Nesse apanágio analítico o juízo moral supõe uma moral válida para todos e aceita por cada um, de forma tal que as divergências não apareçam senão nas nuances da prática que dá lugar ao confronto de opiniões diversas. Assim, as sociedades camponesas parecem cimentar seu sistema social em um “arranjo” entre homogeneidade cultural e diversidade social. Segundo Mendras, a economia camponesa funciona essencialmente para responder às necessidades da família e, de forma mais abrangente, as da coletividade local.

Ao tratar da *conduta desviante*, criada pelas mudanças globais, o sociólogo afirma ainda que *o camponês não tem razões para pôr em questão sua rotina nem tentar uma transformação de suas práticas*²⁰. Pois, tal qual os *notáveis*, aqueles sujeitos migrantes que ao retornarem para a aldeia trazem consigo as “novidades de fora”, este *camponês desviante* que passa a atuar não mais como os outros, influenciado por tais mudanças globais, é, para o autor, um objeto de escândalo em uma sociedade de interconhecimento. Tais “novidades” tendem a ser domesticadas, selecionadas, ou descartadas, em prol de um *Nós*, pois a *tradição*, para ele, é *precisamente o que se explica por si mesmo e não se põe em causa*.

Em consequência, o campesinato em Mendras institui os corpos-mutilados de homens, mulheres e crianças, sendo as mudanças uma mera adaptação domesticada. Este aparato analítico *vale como* instrumental na medida em que *vale para* fazer aquilo que permitem fazer. Ilustração dos esquemas operativos identitários e das técnicas tradicionais que arquitetam o *valer explícito* em termos castoriadianos. Apoiados nos esquemas do *valer para...*, *quanto a...*, tais correntes ideológicas têm como objetivo tal instrumento, tal ato, tal gosto aí que entra na medida em que é *apropriado a...*, *com vistas a...*, ou seja, na medida em que tem um *valor de uso*, na medida do *útil* para o *corpo-funcional*.

Martine Segalen E Karin Wall: Do Corpo-Funcional

Martine Segalen (1980), centrada em várias regiões que compõem o campesinato francês, afirma que o *amor* existe em ambiências agrárias, mas ele é um valor afetivo subordinado à organização social da ideologia camponesa.

*Le système de reproduction sociale fonctionne, protégeant la liaison fondamentale entre l'unité économique d'exploitation et le ménage. Qu'il y ait amour ou non, liberté ou pas, la stratégie familiale de l'alliance récupère le ménage pour assurer la marche de la ferme. Le mariage apparaît en effet comme une association qui confronte immédiatement les époux aux nécessités économique quotidiennes.*²¹

Para Selagen, a sociedade rural reduz arbitrariamente, de forma pejorativa, as mulheres que experimentam o amor intempestivo, que burlam com a “ordem natural das coisas”. Portanto, os rituais de casamento, *que falam de autoridade, falam também de sexualidade de forma implícita*, domesticada.

*La société rurale redoute ces femmes qui ont besoin d'amour, qui détruisent l'ordre "naturel" (...) et qui instaurent l'avènement du monde à l'envers. Les rituels de mariage, lorsqu'ils nous parlent d'autorité, nous parlent aussi de sexualité de façon implicite.*²²

Endossando mais uma vez a divisão sexual do trabalho, homens, mulheres e crianças têm sua sexualidade dependente e inscrita nesta. O corpo-funcional do camponês, *casto* e *castrado*, a Ordem no desejo, institui sujeitos sexualizados em prol dos contratos parentais/vicinais. Apesar de Segalen apontar para a questão da ambigüidade do estatuto do masculino e do feminino em sociedades camponesas, ela se prende a um forte reducionismo em suas assertivas.

*D'ailleurs, le statut du masculin et du féminin n'est pas sans ambiguïté et la société traditionnelle le reconnaît. Il existe un champ flou de la masculinité/féminité, dans le cas de l'homme qui fait gendre. Il perd son nom, prend celui de la maison du lignage de sa femme; mais il reprend son statut d'homme lorsque, dans la pratique, la direction du ménage lui est échue, de père à gendre.*²³

Outrossim, para Segalen, a vida cotidiana camponesa é impregnada por uma pedagogia da sexualidade, sem grandes problemas aparentes. Desde a mais terna infância as crianças aprendem observando a reprodução sócio-sexual inculcada pela ideologia camponesa²⁴. Para a historiadora, nas pequenas casas onde co-habitam adultos e crianças,

as relações sexuais são mais facilmente conhecidas, haja vista que a divisão das casas é, em sua maioria, menos compartimentada. Destarte, no pensamento segaleano, o controle e a domesticação, apesar de criticar as caricaturas formuladas pelos folcloristas, arma o corpo do camponês e loca sua sexualidade instituída, pois *une sexualité latente imprègne toute la vie paysanne*²⁵.

Por sua vez, Karin Wall (1998), uma outra pesquisadora das sociedades camponesas, ao analisar duas freguesias do Baixo Minho, campesinato português, realça uma inovação: a *ajuda* exercida por homens na organização dos filhos e dos trabalhos domésticos que passa a ser, em todos os meios, bem vista e socialmente aprovada. Quebra-se assim o desprezo pela participação dos homens no trabalho doméstico, mas mantém-se intacta uma identidade feminina ligada à construção e conservação do espaço íntimo da família.

*Nas famílias mais pobres, onde o adulto, fosse mulher ou homem, “deitava mão” a qualquer trabalho para sobreviver, desde ir servir aos oito anos, trabalhar a jornal, fazer venda ambulante, tecer em casa ou ajudar quem “mandasse chamar”, era muitas vezes mais difícil de pôr em prática o estatuto de dona de casa. É aí que por vezes se encontra o homem a fazer trabalho de mulher e vice-versa. No entanto, enquanto produto da pobreza e da necessidade, a família onde o homem tinha de pôr o tacho ao lume era desconsiderada e desprezada.*²⁶

Para Wall, a idade é fator de prestígio. Ser mais velho e do sexo masculino define um estatuto mais elevado, aquele que, segundo os camponeses portugueses, “deve impor o respeito”. Respeito associado ao medo, porque autoriza a utilização da violência e do castigo, em que o macho camponês tem nos seus próprios gestos corporais um sinalizador para acionar tal medo no Outro subalterno (a mulher camponesa, sobretudo). Apesar de tais inovações no campo da aparente flexibilidade de papéis sócio-sexuais, Wall mantém uma visão utilitarista e economicista *sobre* o rural. Ao retratar passado e presente nas duas freguesias portuguesas (Lemenhe e Gondifelos), a pesquisadora recobra certos valores compreendidos como basilares, embora de forma enrijecidos, instituídos. Neste sentido, homens, mulheres e crianças têm sua sexualidade ligada à labuta, a estereótipos que articulam os discursos do imaginário de um *corpo-funcional*.

Em relação aos casais mais novos, Wall ressalta que eles valorizam os fatores de entendimento, de entreajuda e o projeto familiar, hesitando um pouco mais em por de lado o fator sexualidade. Segundo ela, pelo menos os camponeses falam dele, mas ressaltado,

ainda, em termos compensatórios. Neste caminho, a pesquisadora aponta para os jovens, do meio rural abastado, que evocam duas limitações que condicionam fortemente a relevância dada, efetivamente, aos diferentes fatores da conjugalidade, e ao das relações sexuais em particular. A este respeito, a primeira limitação recobra o controle social exercido pela comunidade, surgindo intromissões e pressões suplementares sobre as respectivas pessoais e sobre as suas famílias. A segunda limitação, como aponta Wall, no trato dos jovens abastados, parece construir-se sem sobressaltos, no receio de se atribuir demasiada importância ao fator entendimento sexual, correndo o risco de por em causa um casamento que, partindo do ponto de vista dos jovens, se trata de um empreendimento-homogamia-projeto.

A reprodução biológica da família é enfatizada. A complementaridade e a dependência da mulher camponesa em relação ao marido são endossadas. *Reciprocidade* que corrobora para tornar as sexualidades subordinadas no retorno ao *Nós*. A um ideário que pretensamente quer silenciar ou maldizer outros modos de vida, em prol de um *corpo-funcional*, pois como Wall institui:

O controlo e a responsabilidade do “lá fora” (os campos) pertence sempre ao homem, enquanto a responsabilidade do “cá dentro” – filhos, cozinha, horta e galinheiro – pertence à mulher²⁷.

Em tese, as duas pesquisadoras convencionam identidades instituídas para homens, mulheres e crianças, ditados pela onipotência e onipresença de um *corpo-funcional*. Este corpo instituído, inflacionário, torna-se cada vez mais comum o viés identitário, o conforme. A instituição (corpo-funcional) é instituição de um mundo no sentido de que ela *deve e pode* cobrir tudo, que tudo, em e por ela, *deve*, em princípio, ser dizível e representável, e que tudo *deve* ser incluído na rede de significações, logo, tudo *deve* fazer sentido, *valer*. Neste contexto, para Castoriadis *a maneira pela qual, de cada vez, tudo faz sentido, e o sentido que faz, provém do núcleo de significações imaginárias da sociedade considerada²⁸*. O *corpo-funcional* que se delinea no TB é uma criação de imagens, significações e sentidos filtrados que têm como base às *lutas explícitas* das sociedades camponesas, somente elas, caricaturais, oficializadas. Segalen e Wall são bons exemplos de como o Texto *sobre* Camponeses, para além do Brasil, em sua contemporaneidade, continua, salvo raríssimas exceções, uma *colagem* de idéias que se dogmatizam por meio

de um *Corpus Academicus* sobre sociedades camponesas e que encontra sua aplicação tácita em projetos e políticas públicas a favor dos “marginalizados”, dos “camponeses”, já definidos e medidos, com “todos” os seus segredos revelados, quase sempre desvitalizados ou reféns de uma literatura redundante, de um imaginário *prêt-à-porter*, aceito como tal.

A Singularidade de Pierre Bourdieu: Do Camponês Como Classe-Objeto

Pierre Bourdieu inicia sua carreira acadêmica trabalhando a crise do mundo camponês, tanto na Argélia, onde, durante o seu serviço militar, fez seus primeiros contatos intelectuais, quanto na pequena cidade do Béarn, onde o sociólogo nasceu em 1930²⁹. No trato do campesinato, o autor ainda publicou *Le Déracinement*, uma obra que trata da crise da agricultura tradicional na Argélia, à qual foi preciso acrescentar *Algérie 60*, em que Bourdieu analisa o encontro da sociedade camponesa argelina tradicional com o espírito do capitalismo. Em 1962, funda a revista *Études Rurales*, na École des Hautes Études en Sciences Sociales, onde publica um longo artigo intitulado *Célibat et condition paysanne*, no qual mostra que a crise do campesinato não encontra sua explicação apenas no capitalismo agrário, mas também nos mecanismos muito mais sutis que se relacionam com a própria reprodução e, inclusive, com a reprodução biológica dos indivíduos.

Ao tratar da subordinação, sobretudo nos discursos dominantes e acadêmicos, sobre o campesinato no geral, Bourdieu (1977b), em *Une classe-objet: la paysannerie*, disserta que a força motriz do ponto de vista dos outros se pauta em um julgamento (Juízo) que institui, na representação, a *persona* do camponês, o transforma em objeto científico, em detrimento de um ato de cientificidade sobre o Outro, por parte dos sociólogos e dos antropólogos, sem muitas vezes se atentarem para as contradições envoltas no homem do campo e em seu corpo.

C'est-à-dire avec la force de ce qui est dit avec autorité: sans cesse invités à prendre sur eux-même le point de vue des autres, à porter sur eux-même un regard et un jugement d'étrangers, ils sont toujours exposés à devenir étrangers à eux-même, à cesser d'être les sujets du jugement qu'ils portent sur eux-même, le centre de perspective de la vue qu'ils prennent d'eux-mêmes. Entre tous les groupes dominés, la classe paysanne, sans doute parce qu'elle ne s'est jamais donné ou qu'on ne lui a jamais donné le contre-discours capable de la constituer en sujet de sa propre vérité, est l'exemple par excellence de la

*classe objet, contrainte de former sa propre subjectivité à partir de son objectivation. (...) De ces membres d'une classe dépossédée du pouvoir de définir sa propre identité, on ne peut même pas dire qu'ils sont ce qu'ils sont puisque le mot le plus ordinaire pour les désigner peut fonctionner, à leurs yeux mêmes, comme une injure – le recours à l'euphémisme, agriculteur, propriétaire terrien, en témoigne affrontés à une objectivation qui leur annonce ce qu'ils sont ou ce qu'ils ont à être, ils n'ont d'autre choix que de reprendre à leur compte la définition (...) qui leur est imposée ou de se définir en réaction contre elle: il est significatif que la représentation dominante soit présente au sein même du discours dominé, dans la langue même avec laquelle il se parle et se pense.*³⁰

Nesse sentido, e já antecipando, a elaboração do Texto Brasileiro *sobre* o Rural e a criação de políticas públicas em prol do campesinato brasileiro, institui, naturaliza, uma identidade camponesa caricatural, objetivada, habilitada: *o ser camponês como classe-objeto*. Em consequência de tal limitação, muitos teóricos esquecem as contradições provenientes das práticas corpóreas e incorpóreas do homem do campo, como é o caso das subjetividades e das singularidades que emanam dos corpos e das sexualidades.

Seguindo esse contexto, Bourdieu disserta:

*Il est certain que l'on ne pense à peu près jamais les paysans en eux-mêmes et pour eux-mêmes, et que les discours mêmes qui exaltent leurs vertus ou celle de la campagne ne sont jamais qu'une manière euphémisée ou détournée de parler des vices des ouvriers et de la ville. Simple prétexte à préjugés favorables ou défavorables, le paysan est l'objet d'attentes par définition contradictoires puisqu'il ne doit d'exister dans le discours qu'aux conflits qui se règlent à son propos.*³¹

O camponês torna-se folclore, via ordem objetiva no discurso do TB. Objeto legitimado por uma identidade cultural, isenta de suas pulsões e vibrações. Um personagem *quase* nulo de suas paixões, pois o que *vale* para muitos teóricos das sociedades camponesas são as estruturas e funções e não as intensidades e as paixões. Eis a construção de uma sociologia e de uma antropologia assimétricas, duais, que fazem do corpo do camponês uma hierarquia idealizada de valores, que sufoca o novo, a mudança, o intempestivo, o desejo, outros modos de vida. E Bourdieu (1977b) acresce:

*Mais peut-être la contradiction est-elle plus apparente que réelle, les divisions les plus irréductibles subjectivement la folklorisation, qui met la paysannerie au musée et qui convertit les derniers paysans en gardiens d'une nature transformée en paysage pour citadins, est l'accompagnement nécessaire de la dépossession et de l'expulsion. Ce sont en effet les lois du profit différentiel, la forme fondamentale du profit de distinction, qui assignent aux paysans leurs réserves, où ils auront tout le loisir de danser et de chanter leurs bourrées et leurs gavottes, pour la plus grande satisfaction des ethnologues et des touristes citadins, aussi longtemps que leur existence sera économiquement et symboliquement rentable.*³²

O camponês torna-se uma espécie de ente missionário. Holocausto do corpo vibrátil em nome da Tríade Deus-Homem-Natureza. Um *corpo-mais-valia*, um *corpo-mutilado*, um *corpo-funcional*, um *corpo-bíblico*, um *Corpo-assim*, o camponês, ou melhor, a ordem do discurso da identidade camponesa, apregoada pelo TB, apresenta o que Bourdieu (1980b) chama de *racisme de l'intelligence*, isto é,

*Le mode d'euphémisation le plus répandu aujourd'hui est évidemment la scientification apparente du discours. Si le discours scientifique est invoqué pour justifier le racisme de l'intelligence, ce n'est pas seulement parce que la science représente la forme dominante du discours légitime; c'est aussi et surtout parce qu'un pouvoir qui se croit fondé sur la science, un pouvoir de type technocratique, demande naturellement à la science de fonder le pouvoir; c'est parce que l'intelligence est ce qui légitime à gouverner lorsque le gouvernement se prétend fondé sur la science et sur la compétence "scientifique" des gouvernants (...) La science a partie liée avec ce qu'on lui demande de justifier.*³³

Eis o que se costuma ouvir nos muitos discursos públicos no vilarejo de Goiabeiras (*locus* etnográfico desta dissertação, como veremos mais detalhadamente nos capítulos que se seguem), e para além dele, trabalhadores rurais que encontra na ideologia camponesa, nas políticas públicas, nos projetos do governo e nos teóricos do campesinato, um corpo naturalizado, inculcado, por um saber-fazer produzido na academia em prol das “políticas dos gêneros”, do direito à terra, do direito à subsistência. Direitos ‘garantidos’, selecionados, instituídos. Uma *mais-valia* sobre as sexualidades, uma construção limitada por uma categoria classe-objeto, *grilhão da cientificidade do Homo Academicus*. Neste sentido, em *Homo academicus*, Bourdieu (1984) disserta acerca do ponto de vista científico:

*Il n'y a pas d'objet qui n'engage un point de vue, s'agirait-il de l'objet produit dans l'intention d'abolir le point de vue, c'est-à-dire la partialité, de dépasser la perspective partielle qui est associée à une position dans l'espace étudié.*³⁴

Dessa forma, a sexualidade camponesa, com raríssimas exceções, se centra, segundo o TB, na vertente, heterossexual. Outros afectos indizíveis, por sua vez, permanecem fadados à expulsão funcional e ao anonimato teórico. Discurso direcional em que prevalece nos confins do rural uma sexualidade em função do patrimônio, em função da herança, em função do parentesco, em função do compadrio, sem dar espaço para as paixões e intensidades para além do casal, do casamento, do grau parental. O corpo do

camponês é ‘patenteado’, sua vida ordenada, policiada, para a perpetuação de um grupo de teóricos, espécie de ‘novos padres’, com suas Verdades e seus Juízos professados.

Cet effet ne peut passer inaperçu dans le cas limite des propriétés qui sont officiellement ou tacitement exclues de toutes les taxinomies officielles et institutionnalisées ou même officieuses ou informelles, comme l'appartenance religieuse ou les dispositions sexuelles (hétérosexualité/homosexualité), bien qu'elles puissent intervenir dans les jugements pratiques et être associés à des variations visibles dans la réalité observée.³⁵

Eis as seleções das informações. O TB qualifica os ‘bons assuntos’, as ‘boas temáticas’, o ‘bom discurso’. Um ordenamento naturalizado chamado *campesinidade*, ou seja, um campesinato a partir do ponto de vista de uma moralidade oficializada e academicista. Ora, como moralizar, organizar, trocar, equivaler as paixões? Como delimitar as intensidades e possibilidades do corpo? Como trazer o desejo para o campo da representação, da performance, do identitário? E Bourdieu continua:

Tout permet de penser que le chercheur a moins intérêt, du point de vue de la qualité scientifique de son travail, à voir les intérêts des autres qu'à voir ses propres intérêts, à savoir ce qu'il a intérêt à voir et à ne pas voir.³⁶

A vida ordinária do camponês, e para além dele, está repleta de indizíveis, de atos inconfessáveis. Discursos-outros, linguagens corpóreas, silenciosas – como veremos nos capítulos que se seguem, quando tratarei do *indizível das sexualidades camponesas*. A paixão e seus segredos, seus amores impossíveis, suas intensidades que movem o corpo, o faz rodopiar. O TB, por sua vez, com seu corpo-mutilado, diluído na moralidade, no provável, no Juízo, fez do homem do campo uma entidade consciente de si, um corpo controlado, bem-dito, um *Corpo-assim*. Neste sentido, vejamos o que ainda nos diz Bourdieu:

Dans l'existence ordinaire, on ne parle partiquement jamais de ce qui est que pour dire, par surcroît, qu'il est conforme ou contraire à la nature des choses, normal ou anormal, admis ou exclu, béni ou maudit. Les noms sont assortis d'adjectifs tacites, les verbes d'adverbes silencieux qui tendent à consacrer ou à condamner, à instituer comme digne d'exister et de persévérer dans l'être ou, au contraire, à destituer, à dégrader, à discréditer. Aussi n'est-il pas facile d'arracher le discours de la science à la logique du procès dans laquelle on veut le faire fonctionner, ne fût-ce que pour se donner la liberté de le condamner. Ainsi, la description scientifique du rapport que les plus démunis culturellement entretiennent avec la culture savante a toutes les chances d'être comprise soit comme une manière sournoise de condamner le peuple à l'ignorance soit, à l'inverse, comme une manière dissimulée de réhabiliter ou de célébrer l'inculture et de démolir les valeurs de culture.³⁷

Bourdieu inaugura o novo na literatura sobre sociedades camponesas, um camponês *agente* e não *agido*. Um homem do campo com subjetividade, contraditório, dúbio, intenso, estratégico, movimento e não inércia, nada de peça funcional, nada de destino, nada de missão adâmica, nada de estrutura rígida. O camponês anunciado por Bourdieu tem corpo, é paixão, pura ação, pois como conceitua o sociólogo:

*Le corps est dans le monde social mais le monde social est dans le corps.*³⁸

O campesinato, em Bourdieu, é centrado nas *estratégias*, estas engendradas pelos *agentes*. O camponês, como detentor de um *sens de jeu*, é possuidor de um capital cultural e de um poder simbólicos que faz o ideário da Tríade Deus-Homem-Natureza se perder em seu próprio simulacro. *Cartas lançadas*, jogadas estrategicamente traçadas, no *tabuleiro* que são os valores camponeses. Neste sentido, em *La terre et les stratégies matrimoniales*, o autor discorre:

*La question des fondements économiques du pouvoir domestique y est adordée avec plus de réalisme qu'ailleurs (on raconte que, pour assurer son autorité mariée, si possible au moment de la bénédiction nuptiale, tandis que la mariée devait plier le doigt de manière à éviter que le marié puisse enfoncer complètement l'anneau nuptial), peut-être parce que, du même coup, les représentations et les stratégies y sont plus proches de la vérité objective, la société béarnaise suggère que la sociologie de la famille, si souvent livrée aux bons sentiments, pourrait n'être qu'un cas particulier de la sociologie politique: la position des conjoints dans les rapports de force domestiques et leurs chances de succès dans la concurrence pour autorité familiale, c'est-à-dire pour le monopole de l'exercice légitime du pouvoir dans les affaires domestiques, ne sont jamais indépendants du capital matériel et symbolique (dont le nature peut varier selon les époques et les sociétés) qu'ils détiennent ou qu'il ont apporté.*³⁹

As estratégias matrimoniais nada têm a ver com um camponês *classe-objet*, fundamentado pelos teóricos das sociedades camponesas, mas com manobras, mudanças, ação de homens e mulheres embebidos por um jogo fascinante que é a vida e as vibrações dos corpos. Não se trata de um cumprimento da missão adâmica, proposta pelo ideário de uma literatura sobre sociedades camponesas, porém de negociações, de arranjos estratégicos à manutenção da *maison paysanne*. O corpo, em Bourdieu, não é desprezado, esquecido ou ainda silenciado, mas posto em jogo, posto a prova. Eis uma antropologia *com* o corpo e não *sobre* ele, em que o capital econômico e simbólico também conta como faceta do valorar.

*C'est dire en passant, contre la tradition anthropologique qui traite chaque mariage comme une unité autonome, que chaque transaction matrimoniale ne peut être comprise que comme un moment dans une série d'échanges matériels et symboliques, le capital économique et symbolique qu'une famille peut engager dans le mariage de l'un de ses enfants dépendant pour une bonne part du rang que cet échange occupe dans l'ensemble des mariages des enfants de la famille et du bilan de ces échanges.*⁴⁰

Em *Célibat et condition paysanne*, Bourdieu (1962) traz à baila a questão estratégica do agente celibatário. Este celibatário que é uma *peça do jogo* importante à manutenção da herança, principalmente no que se trata do patrimônio *Terra*.

*Si les données de la statistique et de l'observation autorisent à établir une corrélation étroite entre la vocation au célibat et la résidence dans les hameaux, si l'approche historique permet de voir dans la restructuration du système des échanges matrimoniaux sur le fondement de l'opposition entre le bourg et les hameaux une manifestation de la transformation globale de la société, il reste à déterminer s'il est un aspect de cette opposition qui soit en corrélation plus étroite avec la vocation au célibat; par quelles médiations le fait de résider au bourg ou dans les hameaux et les caractéristiques économiques, sociales et psychologiques qui sont solidaires peuvent agir sur le mécanisme des échanges matrimoniaux; comment il se fait que l'influence de la résidence ne s'exerce pas de la même façon sur les hommes et sur les femmes; s'il existe des différences significatives entre les gens du hameau qui se marient et ceux qui sont condamnés au célibat; bref, si le fait d'être né au bourg ou au hameau est "conditions nécessitante" ou "condition permissive" du célibat.*⁴¹

Um exemplo singular⁴², prático, do que apregoa Bourdieu, é a etnografia de Brian Juan O'Neill (1984), *Proprietários, lavradores e jornaleiras*, que ao analisar o campesinato português, mais precisamente a região montanhosa do norte, especificamente o vilarejo de Fontelas, traz à tona a questão do *celibato* e da *herança* como *estratégias matrimoniais* à manutenção do patrimônio *Terra* entre as famílias abastadas. Por outro lado, o pesquisador também aponta para os filhos ilegítimos das famílias abastadas com as jornaleiras pobres, fomentando a base da pirâmide sócio-econômica do vilarejo. Assim, O'Neill avança, recobrando um celibatário *com* sexualidade, porém, ao meu ver, ainda limitado, pois o celibato de muitas jornaleiras está devotado às estratégias matrimoniais, gozo instituído em prol da herança. No trato d'algumas famílias abastadas, O'Neill disserta:

O quarto a casar foi o filho mais velho, Bento. O seu matrimônio foi particularmente revelador por diversas razões; dez anos antes do seu enlace com a criada Tomásia, nasceu um filho ilegítimo a este casal. (Já anteriormente, Bento tinha sido pai doutro filho bastardo de uma mulher de uma povoação vizinha.) Três dos seus filhos foram legitimados na altura da boda em 1943, e a mais nova (com 18 meses de idade) foi batizada imediatamente após a cerimônia nupcial. Os matrimônios de Manuela e Bento

*constituem, assim, um contraste flagrante: ao passo que Manuela casou primeiro, com um conceituado proprietário de fora, ficando na casa natal, Bento casou abaixo da sua posição social, em idade avançada, pai de quatro filhos ilegítimos, tendo de lá saído.*⁴³

Assim, no contexto etnográfico de Fontelas, os vários casos de filhos ilegítimos, entre famílias abastadas com jornaleiras pobres, não ameaçam o capital material, (especificamente o patrimônio *Terra*), mas, por sua vez, afetam o capital simbólico (o prestígio) de uma família rica. Estrategicamente, os filhos bastardos herdaram sempre das suas mães, mas não dos seus pais, a menos que sejam formalmente perfilhados ou legitimados. Neste contexto, O'Neill acresce:

*Pelo contrário, os filhos ilegítimos originários de uniões entre homens abastados (Bento) e mulheres pobres podem afetar o prestígio do pai mas não constituem qualquer ameaça para o patrimônio deste. Existe pois uma ênfase sobre a transmissão da propriedade através das linhas dos descendentes que sejam estrategicamente aqueles que casam primeiro e que ficam dentro do lar natal. Evidentemente, alguns irmãos podem casar cedo mas com um cônjuge de fora, afastando assim as ameaças potenciais ao patrimônio familiar. Mas, à partida, nem todos os irmãos podem aspirar à posição do favorecido, sobretudo se esta posição implicar um matrimônio estritamente controlado. Por outras palavras, entre os proprietários, os poucos “eleitos” conseguem ligar propriedade, casamento e sexualidade; ao invés, os herdeiros secundários que se mantêm desviados da linha central de transmissão da propriedade podem nunca casar ou então casar muito tardiamente. Além disso, estes herdeiros, tacitamente excluídos, podem ser constrangidos a não ter relações sexuais pura e simplesmente (no caso das mulheres abastadas) ou a serem forçados pelas condições a praticar uma sexualidade ilícita e extraconjugal (caso dos homens) com mulheres dos grupos sociais mais baixos.*⁴⁴

Dessa forma, em Fontelas, a ilegitimidade está intimamente ligada à herança *post-mortem* e à tentativa de evitar a partilha através da instituição informal de separar um herdeiro favorecido de vários herdeiros secundários; estes últimos, como ressalta O'Neill, são afastados da linha principal de transmissão da propriedade que desce através do irmão casado (o herdeiro favorecido), mas não lhes são inteiramente negadas as relações sexuais.

*Assim, tal como no caso dos proprietários, alguns indivíduos são “escolhidos” – só eles podem conseguir reunir casamento, propriedade e sexualidade legítima; os restantes deverão permanecer celibatários, casar muito tardiamente ou estabelecer ligações sexuais fora do matrimônio legal. É este “excedente” de homens solteiros que constitui, na realidade, o grupo de pais incógnitos dos filhos bastardos de um pequeno número de jornaleiras, grande parte da informação coligida a partir dos Róis de Confessados, do Registro Paroquial e das genealogias aponta para esta conclusão.*⁴⁵

Um dos casos exemplares é o de Rufina Pires, jornaleira solteira de 30 anos de idade, vivendo sozinha, em 1886, apresenta em 1891, uma filha (Carmelinda, de 9 anos),

como aparece na lista do primeiro Rol de Confessado. Porém, no Registro Paroquial de batismo, há uma indicação que Carmelinda era de fato a *segunda* filha ilegítima de Rufina. Uma outra filha tinha nascido em 25 de Maio de 1877, cinco anos antes da data de nascimento de Carmelinda. Tanto uma como a outra, discorre O'Neill, encontram-se registradas explicitamente no assento de batismo como "filhas natural", o assento de Carmelinda, por exemplo, alega que ela era filha de Rufina e de um "pai incógnita". Ao chegar a 1902, aparece um terceiro filho vivendo na casa de Rufina, trata-se de Cipriano (com 10 anos) que nasceu em 19 de fevereiro de 1888. Este era também "filho natural" de Rufina e de pai incógnito. Em 1907 três filhos são listados na família, desta vez incluindo-se a quarta filha de Rufina, Marta, com 10 anos de idade; esta nascera no dia 29 de março de 1891 e é também referida como filha ilegítima de "pai incógnito". Portanto, podemos perceber, por meio deste exemplo de Rufina Pires, que o celibatário torna-se uma espécie de *reserva estratégica* à manutenção da herança, em que as sexualidades ainda instituídas parecem cimentar o *tabuleiro do jogo*.

Assim, O'Neill apresenta três tipos principais de bastardia e, em segundo lugar, o elo entre a *ilegitimidade* e o *celibato* dos herdeiros excluídos. Neste sentido, há três formas fundamentais deste fenômeno, que podem ser classificados, segundo o pesquisador, em 1) *uma relação entre uma mulher e um homem solteiro, levando (evidentemente) ao casamento e à legitimação dos seus filhos*; 2) *Uma relação (ou relações) entre uma mulher e um ou mais homens solteiros, que não conduz ao casamento ou à legitimação*; e 3) *A exploração de uma mulher pobre por um homem abastado (casado ou solteiro), que não leva ao casamento ou à legitimação*.

Ainda, no trato das jornaleiras de Fontelas, O'Neill disserta:

Entre os jornaleiros existem poucas razões para a seleção de um herdeiro favorecido, uma vez que as quantidades de bens possuídos por este grupo são tão escassas. Assim, muitos dos jornaleiros encontram-se efetivamente fora da corrida para o matrimônio e a propriedade, visto que, desde o princípio, detêm as "más cartas"; as estratégias não se dirigem pois para a conservação do já reduzido patrimônio, nem tão-pouco para a criação de um grande grupo de trabalho composto por muitos filhos, que de qualquer forma um fogo de jornaleiro seria incapaz de sustentar. Em tempos, as estratégias desenvolvidas pelo jornaleiro poderiam ter tido como objetivo jornas garantidas ou boas relações laboriais com os proprietários abastados; um campo alargado de casas que oferecessem trabalho poderia assegurar emprego a jornaleiros nas principais tarefas agrícolas, o que seria garantia de jornas relativamente estáveis. Mais recentemente, as capacidades dos membros deste grupo em manipular as suas já limitadas opções de vida

*à partida têm-se orientado para a saída definitiva da povoação, tendo em vista conseguirem um trabalho permanente em França.*⁴⁶

Contudo, segundo O'Neill, este caminho percorrido pelas jornaleiras não é tão fácil. Num status subalterno, estas mulheres formam a “válvula de escape” para os herdeiros masculinos incapazes de obterem melhores posições dentro das suas casas natais. Assim, a tensão estrutural (nos grupos abastados) entre as forças antagónicas do matrimónio e do património só se resolvem através de uniões dos herdeiros masculinos excluídos com jornaleiras pobres.

*O autêntico “celibato” é unicamente reservado para as mulheres dos grupos mais ricos, enquanto um grande número de homens solteiros (normalmente herdeiros secundários) tem relações com um pequeno grupo de jornaleiras solteiras; é este excesso de herdeiros excluídos que constitui de fato os pais incógnitos dos filhos ilegítimos. Sob a aparência da igualdade jurídica de consortes esconde-se a desigualdade rígida na herança: esta disparidade entre herdeiros é espelhada pelo fosso social mais amplo que separa os dois grupos abastados em terra do dos jornaleiros. No fundo, os “herdeiros” desta desigualdade estrutural generalizada são o grupo marginal das mulheres pobres e seus filhos bastardos.*⁴⁷

Ainda em relação às assimetrias existentes entre os jovens casais abastados e os jovens casais pobres, O'Neill disserta:

Em relação aos jovens casais abastados:

*É costume entre os proprietários que o primeiro namoro de uma jovem conduza ao casamento ou ao celibato permanente. Há pois, aqui, a ideia de que a virgindade e o status elevado se encontram intimamente ligados, assim como a possibilidade de levar uma vida respeitável sem que isso implique obrigatoriamente o matrimónio ou ter filhos. Em contraste com os lavradores e jornaleiros, este grupo vigia as suas filhas e os seus pretendentes com grande cuidado e desconfiança. Com efeito, os interessados em jogo neste caso são realmente muito maiores – daí que os aldeãos lamentam não só a “perda” de mulheres que nunca casam mas também o desaproveitamento de grandes quantidades de terra. O próprio vocabulário da corte é utilizado com mais precisão pelos proprietários: emprega-se a palavra namoro mais amiúde, assim como os termos prometido e noivo/noiva. No entanto, subsiste uma certa diferença entre as situações dos herdeiros favorecidos que casam muito novos e dos co-herdeiros que normalmente casam tarde, se é que o fazem: a corte formal pode ser rápida e efetiva para os primeiros, ao passo que para os últimos pode arrastar-se ao longo de décadas. A questão fundamental é a de saber se esta forma diluída de relações prolongada deverá ou não ser chamada “namoro”.*⁴⁸

Em relação aos jovens casais pobres:

Entre os pobres a situação é diferente. As palavras namoro e noivo/noiva são utilizadas menos freqüentemente, e a própria relação de corte é levada menos a sério – os temas de

conversas são bem outros. Neste caso, não só se diz que os dois jovens “andam juntos” mas até mesmo que “dormem juntos”. Abunda na aldeia uma rebuscada bisbilhotice relacionada com os pormenores destas uniões. Este tipo de conversa, só por si, chocaria grande parte dos proprietários, e quando os moradores falam de tais assuntos em lugares públicos, o proprietário ou padre que passe recusa-se a prestar atenção. Os proprietários no seu conjunto (e o clero) consideram os hábitos amorosos dos pobres como moralmente aberrantes e incorrigíveis e, em momentos extremos, afirmam que a culpa reside “no sangue deles”. Ao contrário dos padrões existentes entre as famílias abastadas, as raparigas daquele grupo podem ter uma série de namorados e, não obstante, virem a casar com respeitabilidade. Na verdade, já verificamos que várias jornaleiras casaram muitos anos após terem tido diversos filhos bastardos. Como dentro desse grupo são tão freqüentes os nascimentos ilegítimos., funciona um conjunto de pressões distintas que sugere um tipo particular de código sexual “alternativo”.⁴⁹

Podemos perceber, nos dados etnográficos de O’Neill, uma clara alusão às estratégias matrimoniais e a questão do celibato, propostos por Bourdieu. O questionamento que levanto é a permanência, no plano das estratégias, do ideário da organização social e do parentesco como ‘autorizadores’ da sexualidade, ou seja, uma sexualidade limitada, e naturalizada, à herança e ao matrimônio. A relevância do trabalho de O’Neill é o enfoque no celibatário *com* sexualidade. Diferentemente de muitos teóricos do campesinato, o celibatário aqui participa das estratégias matrimoniais de forma ativa – os filhos ilegítimos são um exemplo revelador. Porém, pouco se dar espaço para a intensidade e para a paixão. Parece que a sexualidade, no solteiro, está fadada ao cumprimento das regras matrimoniais ou compensação destas. Nenhuma alusão é dada às sexualidades fora da reprodução da espécie, seja entre os celibatários, seja entre os casados – abastados ou jornaleiros. O camponês, portanto, permanece cumpridor de sua *missão* imaginária – imaginário instituído que fomenta o Texto Brasileiro *sobre* o Rural.

O Texto Brasileiro Sobre O Rural

O Texto Brasileiro é uma palavra de Ordem. Um discurso “autorizado” *sobre* o Outro. É uma espécie de palavras régia estruturada sobre o Outro – pessoa, coisa, objeto. Ora, o TB, com seu imaginário e constelações de palavras bem-ditas, insere-se no campo de uma certa magia. As palavras exercem, no contexto do TB, um poder tipicamente mágico: as palavras fazem ver, crer, “agir”. Mas, como no campo da magia é preciso desta ação,

quais são as condições sociais que tornam possível a eficácia mágica das palavras? O poder das palavras se exerce tão-somente sobre aqueles que se sentem dispostos a executá-los, em síntese, a nelas crer. Crer – *crede* – significa crer, mas também obedecer. O princípio do poder das palavras reside na aplicabilidade que se estabelece, através do discurso, entre um corpo social encarnado – o camponês – em um corpo biológico, o do porta-voz, e dos corpos biológicos socialmente modelados, inseridos, “educados” para recolocar suas ordens, como também suas exortações, suas insinuações ou suas injunções, e que são os “sujeitos falados”, como diz Bourdieu (1982), ou seja, os fiéis, os crentes.

Ora, se pensamos no *esprit de corps*, força maior do TB, em que os mesmos professam para os mesmos as mesmas *Coisas*, o TB evoca o *esprit de corps*; e, essa noção é uma fórmula sociologicamente fascinante e terrificante. Organiza-se uma utopia “degenerada”: os mesmos confirmando verdades, sobre e para os mesmos. Toda crítica será castigada, com um preço a pagar: dissolução do grupo, fissão, fratura.

Falar de “classe camponesa”, *classe-objet*, fazê-la falar, falando sobre ela, no seu lugar, representá-la, é fazer existir diferentemente, por si e para os outros, o grupo que o eufemismo do inconsciente ordinário anula simbolicamente – “os humildes”, as “pessoas simples”, o “homem do campo”, “as categorias modestas”.

O TB isola, como fez Max Weber, na condição de camponês aquele que tem a situação e a prática de trabalhador da terra, isto é, um certo tipo de relação inerente à natureza, feito de dependência e de submissão, e correlativo de alguns traços recorrentes da religião camponesa, ou aquilo que marca a posição do camponês na estrutura social determinada, posição extremamente variável, segundo as sociedades e as épocas, mas dominadas pela relação com o cidadão e a vida urbana. Assim, Robert Redfield (1960), pesquisador *de fora* bastante citado pelo TB, sustenta que o camponês como tipo humano pode tão-só ser definido em referência à cidade, a relação com o habitante da cidade e com a vida da cidade sob todos os seus aspectos, sendo uma das características constituintes da existência camponesa.

Destarte, a teoria sobre o campesinato brasileiro está alicerçada nesse imaginário instituído. Na esteira de uma economia utilitarista, as teorias *sobre* o rural, que aqui se estruturam, permanecem pautadas em um imaginário-prótese, *passe-partout*, *sobre* o corpo camponês (uma espécie de *colagem*), compreendendo a sexualidade como funcional e

central à reprodução sócio-biológica de um grupo, em prol da manutenção das relações contratuais [parentais e vicinais] centrípetas, reproduzindo os modelos hegemônicos clássicos já discutidos e, em geral, utilizados, datados.

Neste contexto histórico das disciplinas (sociologia, antropologia, ciência política, história, economia, ciências agrárias etc), chego a uma primeira indagação que serve como fio condutor à presente etapa: como se arquitetou este percurso que fez o TB engendrar um imaginário instituído que fixa, seleciona, valora, dita, esvazia e reduz a sexualidade camponesa?

Ao delinear o percurso histórico das ciências sociais no Brasil, Roberto Cardoso de Oliveira (1997) expõe a formação da história da antropologia feita *no* Brasil. Ele a divide, sobremaneira, em duas grandes correntes hegemônicas: *Etnologia Indígena* e *Antropologia da Sociedade Nacional*. Neste sentido, segundo Cardoso de Oliveira, o que se poderia chamar de “modo de conhecimento” ficou historicamente subordinado à natureza dos objetos reais (quer seja o branco, o índio, o negro, o camponês etc) com todos os equívocos que posições deste teor geram no desenvolvimento da disciplina. Assim, tal tradição antropológica se sustentava em dois pilares aparentemente antagônicos: *Cultura* e *Estrutura*.

Segundo Cardoso de Oliveira, o conceito de *Cultura* passa a receber uma presença constante, e quase sistemática, a partir do período que o autor intitula como “heróico”⁵⁰ (décadas de 20 e 30), isto é, quando a profissão de antropólogo e o próprio campo antropológico ainda não estavam institucionalizados entre seus pares e, portanto, segundo Cardoso de Oliveira, o trabalho de pesquisa tinha *o sabor de uma atividade verdadeiramente heróica*. Diferentemente àquela época foi a absorção do conceito de *Estrutura* que passa a ser um modo de conhecer da disciplina apenas no período seguinte (a partir do final dos anos 40 e princípios dos anos 50), em que Cardoso de Oliveira o chama de “carismático”, pois é neste ínterim que se *rotiniza* algumas figuras centrais (como por exemplo Florestan Fernandes e Darcy Ribeiro) que conseguiram reunir em torno de si, e de seus projetos científicos e acadêmicos, inúmeros jovens estudantes de antropologia. Um terceiro período intitulado “burocrático”, que se estende até os dias atuais, tem seu início com a criação dos cursos de Mestrado no País, já no estilo do *Parecer Sucupira*⁵¹, destinado à reformulação da Pós-Graduação e elaboração em meados de 1960.

Mas o que interessa aqui é essa segunda corrente de formação da disciplina antropológica no Brasil, isto é, a *Antropologia da Sociedade Nacional*. É nela que se desenvolve a linha de pesquisa *Sociedade Agrária e Campesinato*. Nesse sentido, alguns pesquisadores se destacam nessa introdução dos estudos rurais brasileiros. Como por exemplo: Antônio Cândido (1964), Octavio Velho (1972), Pereira de Queiroz (1976), Moura (1978), Tavares dos Santos (1978), Heredia (1979), Garcia Jr. (1983), Klaas Woortmann (1988) e Ellen F. Woortmann (1995) entre outros.

Destarte, destacarei sociólogos e antropólogos que, direta ou indiretamente, se centram ou discorrem sobre a sexualidade camponesa. De fato, o TB, com seus valores em diapasão, com um discurso instituído à elaboração do TB (uma espécie de colagem, *a grosso modo*, da literatura já formulada sobre o rural), parece fazer perceber um certo ofuscamento, de forma prescritiva e proscritiva, das múltiplas possibilidades do corpo, como afirmei.

O camponês, na maioria dos trabalhos citados, e com raríssimas exceções, ainda é pensado como um *Eu* subordinado a um *Nós*, um pré-conceito, isto é, seu desejo já nascido, naturalizado, autorizado. Seu suposto corpo é um *a priori*, um ente construído discursivamente nos grandes centros acadêmicos e hegemônicos, detentores do poder sobre o saber, inclusive sua sexualidade permanece ainda no singular, pois fala-se sobre o fenômeno da sexualidade camponesa, espécie de organismo datado, quantificado, qualificado, situado. Um ente que carrega, via *destino*, uma posição sexualizada funcional, previamente estabelecida, em que burlá-la ou rompê-la desemboca na “expulsão estrutural” do *métier* camponês. Não mais uma máquina desejante, mas uma máquina produtiva, seguindo a lógica do capital e da mais-valia, copiada dos manuais do século XIX, sobremaneira, europeus.

Trata-se de uma idealização que corrobora para engessar, fixar e valorar as sociedades camponesas e suas sexualidades de acordo com o pretense modelo ideal de parentela, fomentado por uma imaginação sociológica, criação imotivada que só é no e pelo estabelecimento de imagens. Assim, os laços e jogos entre famílias parecem centrais a tais estudos, em que as paixões são ditadas, muitas vezes, pelo social, esta inconcebível como obra ou produto de um indivíduo ou de uma multidão de indivíduos – o indivíduo é instituição social como tal e em si mesma.

Nesse bojo analítico, chego a algumas questões norteadoras: Como se traçam os *Corpos-assim* de homens e de mulheres camponeses no Brasil? Como se construiu a história da sexualidade camponesa via discursos acadêmicos? Há espaço, nas teorias sobre o campesinato brasileiro, para sexualidades que escapam aos ditames onipotentes e onipresentes da Tríade Deus-Homem-Natureza? Esse discurso hegemônico, cientificista, não engloba em dizer dos “novos padres”?

A Sexualidade Camponesa Como Instrumental Teórico (*Classe-Objet*)

Submissão Das Paixões Pelo Corpo-Mutilado

Em *Os Parceiros do Rio Bonito*, Antônio Cândido (1964), um dos pioneiros dos estudos rurais no Brasil, em uma parte complementar desta obra, *A vida familiar do caipira*, enfatiza como o homem do campo, por conta de uma economia libidinal face às definições, é àquilo que não pode e nem deve ser pensado acerca do corpo camponês. Ao enclausurar *esse* corpo camponês em paradigmas, o pesquisador exila o corpo numa espécie de não-corpo: *o corpo-mutilado*. Neste sentido, Cândido inicia seu argumento afirmando que o casamento é necessário não apenas nas condições de trabalho, como também na vida sexual que prevalece no meio rural.

*Casar é na verdade necessário não apenas dentro das condições de trabalho, como das de vida sexual que prevalecem no meio rural. Sem companhia, o lavrador pobre não tem satisfação do sexo, nem auxílio na lavoura, nem alimentação regular*⁵².

Para Cândido, o celibato masculino naquela ambiência camponesa, é coisa rara e muitas vezes associado a doença. A intimidade da união sexual é compreendida como um ajustamento satisfatório, levando em consideração fatores psíquicos e sociais. Portanto, tanto para homens como para mulheres há situações impostas por condições econômicas e pelos valores grupais que afetam diretamente suas sexualidades.

Certos velhos, que subsistem principalmente graças ao esforço dos descendentes, tendem por vezes a encorajá-los ao celibato, receosos do desamparo em que poderão ficar com a diminuição das forças físicas. Um ancião do grupo estudado, empreiteiro de roçadas de que se desincumbiam três filhos moços, costumava gabar as vantagens de morar com os pais – que asseguram roupa lavada, comida pronta na hora, orientação no trabalho. No

*entanto, de um modo ou de outro os jovens casam (ou se amasiam), sendo o celibato masculino raridade notável, ligada geralmente a doença.*⁵³

Outrossim, para Cândido, o casamento sob a ótica masculina só traz vantagens já assinaladas, pois os padrões permitem conservar, dentro dele, “liberdade de movimentos”, inclusive eventuais “transgressões” de carácter sexual. Mas, o pesquisador ainda alerta que estas “transgressões” não parecem freqüentes na vida quotidiana do *caipira de nível modesto*, pois este está fadado a tarefas pesadas e constantes.

No trato da educação da *criança caipira*, Cândido discorre que desde pequenos os filhos acompanham os pais, familiarizando-se de maneira informal com a experiência destes (técnicas agrícolas e artesanais, trato com os animais etc.) Neste contexto, a educação sexual é *espontânea, meninos e meninas aprendem o essencial com os animais*, pois, segundo o pesquisador, a *casa caipira* não permite qualquer intimidade e recato.

*A educação sexual é igualmente espontânea. Como Dáfnis e Cloe, meninos e meninas aprendem o essencial com os animais. Além disso, a casa caipira não permite qualquer intimidade e recato. Constando em geral de quatro peças divididas por duas meias paredes cruzadas, pais e filhos nela se comprimem lado a lado, desvendando-se desde logo aos imaturos a intimidade das relações conjugais. E é interessante notar que o recato dominante nas relações públicas de moços e moças (acentuando a convenção de ignorância e inocência que os padrões tradicionais requerem nesta) tem como contrapeso um sereno naturalismo de fato.*⁵⁴

O início da vida na roça, para os meninos basicamente, marca geralmente o fim dos castigos corporais, pois o *trabalho*, segundo o pesquisador, é o critério principal para determinar a passagem à idade adulta. Neste contexto, desde cedo, os meninos ajudam os pais na faina da lavoura, mas apenas quando apresentam certo vigor físico, geralmente aos treze ou quatorze anos. Neste ínterim, como acentua Cândido, os meninos são “homens formados”, podendo por exemplo embriagar-se, ir sós à vila, fazer compras etc, e daí a pouco o casamento torna-se solução inevitável do ponto de vista sexual.

*Com efeito, na roça as possibilidades de satisfação do sexo, fora dele, são praticamente nulas pelas vias normais. Não há prostituição e a virgindade feminina é norma cuja ruptura, embora freqüente, leva quase sempre ao casamento com o transgressor. Quem deflora, casa: esta é a regra que repõe nos eixos a ordem um momento ameaçada.*⁵⁵

Ao tratar da masturbação, o pesquisador infere que ela é menos praticada no campo do que nas cidades, porque, segundo ele, o *jovem caipira* tem menos estímulo erótico, pois

despenderia constantemente uma soma de energia física em outros afazeres. No entanto, quando o *caipira* é premido pelo desejo, aponta Cândido, resta uma via, geralmente percorrida por todos: o coito com animais.

*Na área estudada [interior paulista] elas [as práticas com animais] são correntes, e como nem todos possuem gado de porte, os meninos e os jovens utilizam também as cabras, porcos e galinhas, mais acessíveis pela criação doméstica. Pode-se dizer que isto equivale à “masturbação compensatória”, corrente nas cidades, sendo, como ela, etapa transitória de iniciação, superada sem dificuldades aos primeiros contatos com mulher, que se estabelecem cedo devido ao casamento precoce. Num e noutro caso, apenas a incorporação definitiva aos hábitos sexuais do adulto poderia ser considerada desvio; e tudo bem pesado, a prática rural talvez seja menos nociva que a urbana, pois repousa menos na imaginação.*⁵⁶

Por fim, Cândido ressalta que o êxodo rural pode desorganizar violentamente as famílias de *caipiras* pobres (entre as quais, sinaliza o pesquisador, se destacam as prostitutas das cidades), assim, a urbanização do *caipira* que permanece na terra encontra na família um elemento de adaptação que permite aos indivíduos transitarem de um a outro sistema de padrões e manter a coesão necessária ao trabalho produtivo e à manutenção dum código moral, se aproximando neste sentido do que pensa Mendras sobre a *campagne* francesa no trato das “novidades”, como vimos.

Em *O campesinato brasileiro*, Maria Isaura Pereira de Queiroz (1976) inicia sua argumentação diferenciando sociedades camponesas de campesinato. Para ela, este último é um conjunto de camponeses ocupando na sociedade global uma posição de inferioridade sócio-econômica e política, apesar de constituir a massa majoritária da população. Por sua vez, as sociedades camponesas estão pautadas em uma moralidade alicerçada nos laços de sociabilidade (parentesco, compadrio, herança etc). Neste contexto, como por exemplo, ao definir as relações contratuais, em especial, o casamento, infere que ele *cria relações de alianças que possuem idêntico valor, o que acarretaria também obrigações recíprocas*⁵⁷.

Ao tratar dos intercassamentos entre proprietários e não-proprietários, a pesquisadora afirma que devido às posições recíprocas a proximidade é pautada pelo compadrio, o bairro rural é um grupo social de tendência igualitária. Ao definir a categoria *comunidade*, Pereira de Queiroz se refere a grupos de volume variável, mas sempre medíocre, constituindo quase sempre unidade pertencente a um conjunto mais vasto, cujos membros participam da mesma civilização, mas em cujo interior *não se encontraria grandes variedades de*

subgrupos, já que neles a divisão de tarefas não é tão extensa. Portanto, para ela, no interior desta unidade social, as relações dominantes entre os membros se caracterizam como pessoais, diretas, afetivas, contrapondo este tipo de configuração social a um outro, a “sociedade” (impessoal, indiferente, urbanocentrada).

Recuperando a dança do Bumba-meu-boi como manifestação do teatro popular no Brasil como um todo, a socióloga infere que essa dança folclórica defende valores tradicionais do grupo, uma espécie de pedagogia à inculcação de determinados hábitos selecionados. O controle social que se exerce, no momento do festejo, visa, portanto, reforçar e revigorar comportamentos que são conformes à moral tradicional. Neste contexto, os papéis femininos são representados por homens, reminiscências do tempo antigo em que era considerado “indecente” que a mulher representasse nas comédias.

Ao discorrer sobre a divisão do trabalho sexual, a conduta sexualizada das camponesas e dos camponeses no Brasil, em investigação *in locus*, a socióloga apregoa que concernente ao padrão autoritário da decisão do homem, as mães-de-família educam os filhos desde pequenos, mas lhes inculcam os padrões de comportamento ditados pelo pátrio poder. Em caso de desobediência grave, fazem queixa ao pai-de-família, que toma as providências necessárias. A autoridade familiar, para Pereira de Queiroz, é então claramente exercida pelo pai. Assim, embora não exista mais o padrão do pai escolher marido para as filhas, o consentimento dele continua importante para que o enlace se realize ou não.

A organização das famílias alemãs de Palmeirinhas não mostrou, portanto, grande diferença para com a das famílias caipiras. Como nestas, a mulher tem status de subordinação ao homem, principalmente ao pai, e em seguida ao marido. Os maridos são, nas famílias alemãs de Palmeirinhas, chefes de família que conservam a autoridade em suas mãos. A modificação não foi encontrada com relação à família caipira, e sim com relação à organização interna da própria família alemã, tal qual era no passado. Ela não se exprime ainda num comportamento (as mulheres jovens continuam trabalhando na roça), mas numa atitude: os maridos jovens preferem que as mulheres permaneçam em casa e não vão trabalhar na roça.⁵⁸

Abrindo um parêntese, recobrando a personagem da mulher “mandona” como exceção deste suposto modelo ideal, moldado pelo pátrio poder, ou seja, aquela mulher camponesa que não manifesta submissão com relação ao que o marido quer ou pede, mas impõe sua vontade, para Pereira de Queiroz, tudo isto pode ocorrer somente no caso de um

marido que “pula a cerca”, isto é, que se entrega a aventuras amorosas. Neste contexto, pode a mulher falar mais forte; o marido, então, não tem autoridade e baixa a cabeça. Trata-se de uma espécie de “compensação” da mulher e de punição no marido, uma vez que este de certo modo perde sua posição de proeminência.

A mulher camponesa, para a pesquisadora, tem status de subordinação ao homem, principalmente ao pai, e em seguida ao cônjuge, endossando o imaginário instituído no TB. Na sociedade camponesa, embora havendo divisão de tarefas segundo os sexos, a mulher acompanha o marido ao campo; não haveria separação entre um universo masculino e outro feminino de trabalho, mas apenas um universo em que as tarefas masculinas e femininas são ora coincidentes, ora complementares.

Eis, nesses termos, a complementaridade da mulher camponesa. Uma mão-de-obra *útil* para o roçado, uma sexualidade para a reprodução em prol da perpetuação da espécie, em suma, um caricatural *Corpo-assim*. Burlar com tal ideologia é, para o discurso instituído dos camponeses e também para a maioria dos discursos acadêmicos instituídos *sobre* o rural até então, motivo para a “expulsão estrutural” do grupo social.

Uma outra pesquisadora, Margarida Maria Moura (1978), em *Os herdeiros da terra*, ao analisar a relevância da herança no campesinato mineiro, percebe que o patrimônio territorial é mais do que colocá-lo em mãos dos descendentes direto de um indivíduo, mas *assegurador* da reprodução da área como camponesa, em que a herança enfeixa um papel estratégico neste sentido.

Falar de trabalho em São João da Cristina, vilarejo investigado por ela, é falar da distribuição das tarefas por sexo e idade entre parentes que habitam um mesmo sítio. Para Maria Moura, a família compõe um grupo indissociável, no seu conjunto, da condição de trabalhadores econômicos, assim, a economia de cada sítio está calcada na oposição complementar *unidade de produção e unidade de consumo perfeitamente interligada na economia camponesa, fornecendo, por esta mesma razão, o seu traço distintivo fundamental* ⁵⁹. Podemos perceber aqui a força incontestada do Texto Instituído nos moldes dos economicistas europeus.

Mormente, ao pensar o trabalho feminino e masculino naquele povoado, a pesquisadora demonstra que se trata de uma separação radical, isto é, ambos são

denominados trabalhos, mas há um “trabalho de casa” e um “trabalho da roça”, instituindo assim, o *corpo-funcional*.

*As lides domésticas são sempre “trabalho”, podendo ser especificadas como “uma ajuda” em relação ao trabalho na roça*⁶⁰.

Se o “trabalho da casa” é menos “pesado” para os sitiantes, em que há, segundo Moura, uma preocupação em igualar as duas formas complementares de trabalho, ou seja, o “trabalho de casa” poderá vir a ser especificado como “ajuda”, apontando-se nesses casos para o carácter complementar, dominado, que este possui em relação ao “trabalho na roça”, o inverso, como acentua Moura, não é possível.

O “trabalho da casa” cabe à mulher; mãe e filhas a partir da faixa de idade de sete a nove anos. Este “trabalho *no lar*” é também *para* o lar, ou seja, aquelas tarefas que visam a assegurar bens alimentícios, objetos ou serviços que servem à sobrevivência dos membros da casa. Destarte, a mulher camponesa atua na casa (unidade de consumo) onde desempenha um papel complementar ao homem, este que atua no âmbito da unidade de produção. Neste contexto tudo o que se liga à preparação para o consumo do que esta terra produz é atribuição da mulher.

*Viu-se assim como a divisão sexual do trabalho cria um tipo e uma área de atuação exclusiva para o homem e para a mulher. A divisão etária do trabalho é englobada pela de tipo sexual. Voltando para o funcionamento da unidade de produção, o homem aparece nela e também naquelas atividades que dependerem de um contato com o meio externo às propriedades: os contatos comerciais. Restrita à “casa”, a mulher tem toda a sua atuação econômica voltada para a unidade de consumo. Sendo ali seu locus social, ela não trabalha a terra e também não “negocia”. Depende de alguém que o faça para ela, seu marido, na maior parte das vezes. A interdependência da unidade de produção e da unidade de consumo só funciona de fato com o matrimônio.*⁶¹

Para Moura, a distinção sexual da autonomia ou “emancipação” social de rapazes e moças na dinâmica do sítio está estruturalmente dividido no acesso à terra (no caso dos rapazes) e na autonomia de decisão que, na condição de dona de uma “casa de morada” passa a ter (no caso das moças).

Alicerçado em uma endogamia de lugar, o povoado de São João percebe a unidade familiar pautada na família nuclear com sua prole. Ao tratar da emancipação dos mancebos, a pesquisadora discorre que ela é conquistada pela concessão de um lote de terra que já necessita manter um provento próprio em função da nova etapa etária que os neoadultos

conseguiram. Assim, a emancipação não é um marco fixo que, transposto, passa o indivíduo para um novo quadro de direitos e deveres sociais. A licença, por parte do pai, para a construção de uma “casa de morada”, geralmente próxima ao terreno que este indivíduo já cultivava, é fato sempre ligado, para Moura, ao casamento.

O novo casal torna possível reproduzir naquela área o binômio unidade de produção-unidade de consumo que caracteriza a propriedade camponesa independente: no caso, o homem produz na “roça” visando à manutenção da “casa de morada” onde trabalha a mulher, discorre Moura.

Por fim, em sua teoria sobre as sociedades camponesas, os papéis sexuais demandam um imaginário instituído, pois a complementaridade entre os sexos tende a definir e estipular os lócus funcionais dos sujeitos, encobrindo, as possibilidades do corpo, encobrindo outros modos de vida.

Uma terceira pesquisadora, Beatriz Maria Alásia de Heredia (1979), ao analisar o trabalho familiar de pequenos produtores do nordeste brasileiro, mais especificamente na zona da mata pernambucana, afirma que o *trabalho no roçado* é o *trabalho* do pai, definindo assim este âmbito como masculino. Já as atividades da casa, por estarem ligadas ao consumo, não são consideradas como *trabalho* e portanto correspondem ao domínio feminino.

Entretanto, em diversas circunstâncias excepcionais (maior número de mulheres na *casa*, moléstias que assolam os homens da *casa* etc) a socióloga observou que as mulheres realizavam todas as tarefas do roçado. Mas, por outro lado, ela apregoa um estatuto secundário às mulheres, em detrimento de um imaginário cristalizado masculino, ao afirmar que apesar de serem as mulheres que efetivamente realizam todas as atividades, as instruções sobre o que e como é feito continuam sendo decisão do pai-de-família. Este, mesmo quando não desenvolve nenhuma atividade material, mantém o controle e gerenciamento de todo o processo produtivo.

*Neste caso, não se considerava que as mulheres estivessem assumindo tarefas propriamente masculinas mas sim que, de forma diferente, essas mesmas tarefas, quem em outras circunstâncias seriam vistas como trabalho, passavam a ser consideradas como ajuda. Desta forma, indicava-se que as mulheres, mesmo realizando as tarefas, estavam subordinadas às decisões e, em suma, à autoridade paterna.*⁶²

Portanto, para Heredia, o dever (*destino*) da esposa, mãe-de-família e de todos os membros é contribuir-instituir para que esta imagem (imaginário) do homem, pai-de-família, seja a que retrate frente ao mundo exterior a própria unidade. Ao tratar das crianças, *corpo-funcional-miniatura*, *Corpo-assim*, a pesquisadora disserta que o cuidado que o gado requer é realizado por estes personagens de sexualidade ambígua, pois *essa tarefa deve ser realizada pelos elementos masculinos que, por não trabalharem, tem um carácter sexual mais ambíguo: os filhos homens pequenos*.⁶³

Ambigüidade tão acentuada no trato das crianças camponesas que, em termos de esquema de autoridade, aponta Heredia, as filhas são equiparadas aos *filhos homens pequenos*, visto que ambos são os membros mais dependentes da autoridade familiar.

*A escolha da filha menor para negociar reafirma o carácter masculino do negócio, pois, embora a filha em questão possa teoricamente ser considerada como moça, pela sua idade atribui-se-lhe um carácter sexual mais ambíguo. Por outro lado, sua participação no negócio é temporária, pois deixará de fazê-lo antes de ser considerada moça, já que nesse momento seu irmão poderá encarregar-se dessa atividade.*⁶⁴

Por fim, podemos perceber que as ambigüidades são mais acentuadas quando se discursa sobre crianças camponesas, o *destino* de homens e de mulheres adultos é estatutário, sufocado por este imaginário que se cristalizou no TB. Neste sentido, a mulher, tal qual Eva, personagem bíblico, é complementar ao marido, seu desejo é condicionando ao dele, como veremos na próxima subsecção. Assim, no TB, como em alhures, os camponeses foram montados, formatados, programados em um conjunto coeso. Em contrapartida, ao tratar desta coesão conjuntiva e valorativa, Castoriadis nos adverte:

*Mas toda conjuntização, toda categorização, toda organização que instauramos/descobrimos mostra-se, cedo ou tarde, parcial, lacunar, fragmentária, insuficiente – e mesmo, o que é mais importante, intrinsecamente deficiente, problemática e finalmente incoerente.*⁶⁵

Os Anos 90: O Retorno Ao Mesmo?

Em *O trabalho da terra*, Klaas Woortmann & Ellen F. Woortmann (1997) fundamentados no campesinato sergipano, inferem que o trabalho produz o gênero. Ao falar sobre ele, os sitiantes, e mais notadamente suas mulheres, também o associam à

sexualidade, sempre em tom jocoso; ao fazê-lo, segundo os antropólogos, novamente falam de gênero. Neste sentido, e para introduzir a construção de um *corpo-bíblico*, ainda no que tange a categoria *trabalho*, os antropólogos instituem:

*A percepção do trabalho é concebida segundo uma “visão bíblica” do homem, que é uma visão de mundo: “Do suor de teu rosto comerás o pão”. O sitiante contrasta com os urbanos e com os proprietários, que não trabalham porque não suam.*⁶⁶

A sexualidade camponesa, segundo Woortmann, E.F & Woortmann, K., tende a fazer analogia com a natureza, este domínio imbricado com a realidade coletiva. A título de exemplificação, vejamos a *naturalização*, *limitação*, do corpo da mulher camponesa, delineada pelos pesquisadores:

Se o processo de trabalho produz o gênero, ao falar dele os sitiantes (e mais notadamente suas mulheres) também o associam à sexualidade, sempre em tom jocoso; ao fazê-lo, novamente falam de gênero. A começar pelo fato de serem os pêlos pubianos femininos denominados “mato”. Enquanto solteiras (não “domadas”?) as mulheres mantêm os pêlos pubianos. Pouco antes da cerimônia do casamento, porém, a noiva é submetida à retirada desse “mato”, segundo dizem, para que o marido possa nela “plantar” na noite de núpcias. Dizem as mulheres que não precisam “brocar o mato” porque já “brocam o mato delas”, “governando” seu próprio corpo. Assim, como dizem os homens com relação à roça, dizem as mulheres: “limpinha é uma lindeza”.

A raspagem dos pêlos pubianos faz-se durante toda a vida de casada. Aliás, um dos sinais da viuvez é que a mulher deixa de raspá-los. Uma viúva “de respeito” deixa crescer os pêlos; se continuar raspando, é porque está “tendo um caso”, o que não é bem-visto pela comunidade. Antigamente, porém, as viúvas se recasavam: seria o retorno do “mato” um “descanso”?

*A mulher deve-se manter “limpa” para o resto da vida conjugal – numa clara alusão às limpas periódicas da roça – tal como uma malhada, com a qual se compara, para que possa ser fertilizada pelo homem que a “trabalha”. Tanto a mulher como a malhada são vistas como passivas e nenhuma delas “produz” sem a iniciativa do homem.*⁶⁷

Para Woortmann, E.F. & Woortmann, K. são concepções classificatórias que demarcam espaços de gênero, lugar da sexualidade e do desejo cuja tradição não deve ser transgredida, para que sejam mantidas as fronteiras sociais. Neste contexto, o discurso é ainda pautado, apesar de suas aberturas, na perpetuação do imaginário instituído *sobre* o corpo do camponês.

Além disso, o lugar da sexualidade, ao contrário do que pensávamos inicialmente, não é o quarto da casa, ou não exclusivamente o quarto. Para nossa surpresa, é a roça. Mas não em qualquer momento: a roça torna-se adequada quando as plantas alcançam certa altura e garantem privacidade. É então que as plantas estão quentes, e de acordo com

*as mulheres, as pessoas também. As mulheres ficam quentes quando as plantas começam a “basular” ou a “botar flor”. Só depois de algum tempo entendemos por que se fazia tanta questão de que a pesquisadora estivesse sempre acompanhada por outra mulher, geralmente filha do sitiante, quando ia com ele para a roça, a fim de observar a organização do espaço. Era para manter o “respeito”.*⁶⁸

Podemos perceber, na assertiva acima, um camponês imbricado na Tríade Deus-Homem-Natureza. Primeiro, ao associar a “quentura” da mulher camponesa com o período de florescência das plantas, os antropólogos instituem um *corpo-vegetativo, passivo*, para a camponesa que passa a gozar, repito, quando do “brotamento da flor”. Em um segundo momento, percebe-se um direcionamento da pesquisa de campo, *conforme* o “respeito”. Eis o que muitos teóricos das sociedades camponesas no Brasil e alhures fazem: “compram” de “bom grado” os discursos oficializados do homem do campo, e assim hierarquizam valores, pautados em uma moralidade ideal, em detrimento das paixões, estas que não esperam a mata brotar.

Em *Da complementaridade à dependência*, Woortmann, E.F. (1991) aponta para a ordem do discurso público do grupo estudado, no caso dos universos camponeses pautados, em sua maioria, no pátrio poder, que configura um dos pontos da campesinidade e que se replica no discurso do pesquisador, corroborando às políticas de gênero, freqüentemente legitimadas pelo imaginário instituído do TB. Neste contexto, para Woortmann, E.F. *a classificação do espaço depende do contexto em que se produz o discurso.*⁶⁹

Ao abordar a complementaridade entre os gêneros, na constituição da dieta familiar, entre comunidades pesqueiras no Rio Grande do Norte, Woortmann, E.F. ressalta que há entre os gêneros uma *complementaridade qualitativa* na constituição desta dieta. A produção feminina se caracteriza ainda pela constância e pela reposição previsível. Por outro lado, é o trabalho feminino de salga e secagem do pescado, por ocasião da safra que garante seu consumo por período relativamente longo, bem como sua comercialização.

Destarte, as relações internas à família e à comunidade nesses povoados se caracterizam também pela complementaridade entre os gêneros, embora tanto a família como a comunidade fossem organizações hierárquicas, no plano ideológico, as transformações ecológico-sociais que atingem a terra afetam diretamente as mulheres. Neste sentido, segundo Woortmann, E.F:

*As transformações ecológicas-sociais que atingem a terra afetam diretamente as mulheres. Outras transformações, relativas ao mar, atingem os homens, e seus efeitos se projetam sobre as mulheres.*⁷⁰

Com a instabilidade da pesca, pois há dias em que se pesca mais outros menos, e também levando em consideração sua sazonalidade, *cabe* ao homem conseguir o pescado ou o dinheiro para suprir as necessidades da família, como seu chefe, em que a mulher, parceira do marido, torna-se-ia cada vez mais seu dependente.

*As relações internas à família e à comunidade nesses povoados se caracterizavam, então, pela complementaridade entre os gêneros, embora tanto a família como a comunidade fossem organizações hierárquicas, no plano da ideologia.*⁷¹

Assim, para Woortmann, E.F. a condição feminina se (re)constrói no tempo e pelo espaço, em diferentes momentos do tempo e em diferentes configurações do espaço, pois a construção de tempo é também construção de gênero, em espaços que lhe são também específicos. *As mulheres percebem o tempo da maneira como o fazem agora porque estão colocadas num momento posto pela história.*⁷²

Em tese, para Woortmann, E.F. as mulheres se vêm face aos homens num processo que transita da complementaridade para a dependência, à medida em que, no tempo, se subtraem seus espaços. *Nessa perspectiva, os marcos temporais são marcos da transformação do gênero, que só existe face a outro gênero. O outro contrastivo construído pelo tempo/espaço não é um outro grupo, mas um outro gênero do mesmo grupo.*⁷³

Assim, para a antropóloga, a mulher foi “incluída” no homem, como se fosse seu “braço”. Neste sentido, como não perceber uma clara analogia com o mito cristão da Criação, em que o *corpo-bíblico* do camponês parece dá testemunha do “milagre” divino.

*A mulher sempre foi “incluída”, na medida em que o homem “é” a totalidade. Aquilo que engloba é mais importante que o englobado, assim como o todo é mais importante que a parte em sociedades tradicionais*⁷⁴.

Por sua vez, em *Fuga a três vozes*, Woortmann, E.F. & Woortmann, K. (1993) ao analisar o sentido do *casamento* no campesinato sergipano, ratificam, mais uma vez, o *corpo-bíblico*, ao instituírem:

O que transforma um rapaz em homem é o casamento (e o nascimento do primeiro filho); para tornar-se homem, pai de família, é preciso casar-se segundo as regras, que

*são, sobretudo, práticas de reprodução do grupo como um todo, visto tanto em sua materialidade como em seus valores.*⁷⁵

Ao centrar suas análises na dialética da *fuga*, os antropólogos salientam que estão falando de casamento e de estrutura, todavia, estão também mostrando que esta não é rígida como fazem parecer as análises formais já discutidas. Portanto, a *fuga* torna-se uma outra dimensão do casamento, da sociedade e da reprodução. Assim, ela é tratada como um fato/texto, ainda que seja um texto subalterno no conjunto das falas que foram apanhadas, segundo os antropólogos.

Mas o que interessa aqui é que Woortmann, E.F. & Woortmann, K. apontam para algo que até então fora indizível no estatuto do TB, o que convencionou-se categorizar de *homossexualidade*. Este avanço, contudo, nas teorias sobre sexualidades camponesas no TB, ainda parece tímido, pois, para os antropólogos, *homossexualidade* é sinônimo de *expulsão funcional*. A título de exemplificação, ao analisar uma das *fugas* no sertão sergipano, os pesquisadores discorrem:

*Se a filha [a que arquitetou a fuga com um homem] que repudiou o arranjo familiar foi excluída da família, dois irmãos seus, tidos como homossexuais, foram enviados para o Rio de Janeiro com ordens de “nunca mais pisarem nas terras de famílias”. Ao contrário daquela filha [fujona], porém, cada um deles recebeu, em dinheiro, o equivalente ao que lhe cabia como herança. O patrimônio familiar passou a um irmão, que havia realizado um casamento de conveniência com uma prima, cujas terras “entestavam” com as de sua família.*⁷⁶

Ao abordar de modo sucinto a homossexualidade no campo, Woortmann, E.F. & Woortmann, K. nos dão pistas, indiretamente, para uma fissura no TB, e que norteia todo o corpo teórico, e desejante, desta dissertação de mestrado: *o indizível das sexualidades camponesas*. Começa-se assim, formal e timidamente, a apresentar uma certa fragilidade no discurso do imaginário instituído, coeso, sobre sexualidades camponesas, núcleo do TB. As hierarquias de conjuntos, este desejo-instituição que tem suas arestas corroídas em detrimento das *forças implícitas* das intensidades e paixões engendradoras também de *magmas de significações*.

Nesse sentido, para Castoriadis os *magmas* não param de se mexerem, de dilatarem e de baixarem o nível, liquefazem o que era sólido e solidificam o que não era quase nada. *É porque o magma é assim, que o homem pode-se mover e criar no e pelo discurso, que ele não é aprisionado para sempre por significados unívocos e fixos das palavras que*

*ele emprega – ou seja, que a linguagem é linguagem*⁷⁷. Como pensar o corpo camponês sem seus fluxos, sem seus refluxos, sem seus ziguezagues, sem seus rodopios, sem o agenciamento criativo, desejante, que deflora o ideário parental e vicinal? Como entregar *este* corpo ao *destino* da suposta “condição camponesa”? Como dar, a *este* corpo, uma missão bíblica, pautada na Queda e no Pecado? Onde foi parar o *humano demasiando humano* nesta lógica enviesada do TB *sobre* as possibilidades do corpo no roçado?

Ainda, a título de exemplificação, e já com receio de não me tornar enfadonho, na construção deste mapeamento teórico sobre como se arquiteta, no decorrer da tradição das disciplinas de ciências sociais, a Ordem do discurso do TB, no trato das sexualidades camponesas, recobro a tese de Therezinha Fraxe (2000) como ilustrativa à manutenção-aplicação, e sintoma, da perpetuação da *cartilha dogmática* do TB até os dias atuais.

Em *Homens anfíbios: etnografia de um campesinato das águas*, a socióloga afirma que as famílias extensas dos ribeirinhos na várzea do rio Solimões-Amazonas mostram forte tendência a reprimir demonstrações de agressões e sexualidades, tentando instilar, nas crianças, o controle do impulso requerido para a coordenação grupal. Por outro lado, as famílias nucleares punem a agressão e a sexualidade com menor rigor, permitindo ao indivíduo um jogo mais livre de relações com os outros.

A divisão sexual do trabalho ainda pauta o discurso da pesquisadora, cada personagem (mulher, homem, criança) tem sua função limitada dentro do campesinato, apesar de algumas ambigüidades, permanecendo o discurso hegemônico dos mesmos falando as mesmas *Coisas* para os mesmos, *sobre* o corpo camponês. Neste sentido, Fraxe segue a *cartilha* do TB, seu viés é uma constatação de como, apesar das “novidades” acadêmicas sobre o corpo nas ciências humanas e na filosofia, seu texto continua portador da tradição do TB. Para demonstrar esta afirmação sobre a *colagem* e o *dogmatismo* do TB até os dias atuais, recorto um trecho da obra de Fraxe, no trato da construção da *instituição desejo* no roçado. Podemos perceber uma fidelidade a Wolf, este que afirma, como vimos no início deste capítulo, que *num sistema de autoridade centralizada no macho, como prevalece entre a maioria dos camponeses, a mulher deve aprender a ajustar seus desejos aos desejos prioritários dos seus maridos*.

Vejam, pois, o que nos diz a socióloga sobre as mulheres ribeirinhas:

*As mulheres [as ribeirinhas do rio Solimões-Amazonas] em geral são “forasteiras”, vindo para a unidade familiar provenientes de outras famílias, localizadas em outras comunidades. Num sistema de autoridade centralizada no macho, como prevalece entre a maioria dos camponeses, as mulheres, acredito, devem aprender a ajustar seus desejos aos desejos prioritários de seus maridos.*⁷⁸

Não há questionamento, apenas dogma, crença. Corpo-mutilado, naturalizado, *sem imaginação*. Os teóricos do campesinato no geral instituem o desejo no campo, formulam um discurso chapado sobre as possibilidades corpóreas. Corpo-dado, pré-conceituado, *Corpo-assim*, pois é o que torna possível para os indivíduos são as “coisas percebidas” ou representações perceptivas e que definem cada vez *quais* são as “coisas” e o que elas são. Neste sentido, Castoriadis discorre: *dizer alguma coisa, é dizer verdadeiramente, é dizer o que é tal como é. Que significa aqui tal, senão uma equivalência? Como é possível uma equivalência entre uma seqüência de palavras e um grupo de fatos, coisas etc – senão como instituição?*⁷⁹.

É possível pensar o “corpo do camponês” fora de sua prisão identitária, fora da verdade/verdadeira, fora do imaginário instituído? Como pensar o corpo na esteira de um pensamento que apela para as diferenças e não para as representações? Eis o que se segue, *o pensamento que não deve ser pensado*, isto é, puro ato de crueldade, pois o pensar não é sem dor, ele é análogo a um nadador voraz que mergulha a mais de dez metros de profundidade, impossível para os homens de pouco treino, e ao submergir sai com os olhos vazando em sangue por experimentar as profundezas de outros modos de vida. O corpo é experimento, vida. Ele é o desejo desejando o desejo. Sua força motriz não é da história, da reprodução, mas da vibração, das pequenas percepções que prepassam os orifícios por onde o desejo extravasa. O corpo e suas linhas de fuga, um homem do campo que é movimento, acontecimento, beira, imprevisibilidade. Eis o processo de deshistoricização do camponês no TB, pois realço sua *filosofia nativa*, sua geografia. Filosofia *com* o corpo, antropologia do contágio, *máquina de guerra, máquina desejante*, intensidade e paixão.

Intensidade E Paixão: Que Pode O Corpo?

Espinosa (1907) ao escrever a *Ética* propõe outras possibilidades de pensar o corpo. Ao interrogar sobre as potências do corpo, o filósofo nos faz repensar sobre a consciência e

seus decretos, à vontade e seus efeitos, os múltiplos movimentos corpóreos, o domínio do corpo e a emergência das intensidades e das paixões, todavia, e isto porque o autor acentua, de forma provocativa, que *nem sequer sabemos que pode o corpo!* Ao traçar o corpo como fio condutor de sua filosofia, Espinosa mostra que o corpo ultrapassa o conhecimento que temos sobre ele; é, pois, por um único e mesmo movimento que chegamos, eventualmente, a captar a potência do corpo para além das condições dadas do nosso conhecimento, e para além das condições dadas da nossa consciência.

Nesse sentido, Espinosa (1907) transcorre:

*Il y a dans la Nature un corps par la conformation et les affets duquel nous sommes affectés, en quoi faisant, nous percevons ce corps. Nous le faisons voir parce que, si nous arrivons à connaître les effets du corps et ce qu'ils peuvent produire, nous découvrirons aussi la première et principale cause de toutes ces passions, et en même temps ce par quoi elle peuvent être détruites; par là, nous pourrions voir aussi s'il est possible d'y parvenir par la Raison*⁸⁰.

Espinosa propõe o conceito de *paralelismo* que não consiste apenas em negar qualquer ligação de causalidade real entre o espírito e o corpo, mas recusa toda eminência de um sobre o outro. Neste sentido, trata-se de mostrar que o corpo ultrapassa o conhecimento que dele temos, e, como recobra Deleuze (2002), *o pensamento não ultrapassa menos a consciência que dele temos*.⁸¹ Eis o que o TB não abarca, a captação da potência do corpo para além das condições dadas do nosso conhecimento, e a captação da força do espírito, para além das condições dadas da nossa consciência. E Deleuze disserta:

Procuramos adquirir um conhecimento das potências do corpo para descobrir paralelamente as potências do espírito que escapam à consciência, e poder compará-los. Em suma, o modelo do corpo, segundo Espinosa, não implica nenhuma desvalorização do pensamento em relação à extensão, porém, o que é muito mais importante, uma desvalorização da consciência em relação ao pensamento: uma descoberta do inconsciente e de um inconsciente do pensamento, não menos profundos que o desconhecimento do corpo.⁸²

Quando um corpo *encontra* outro corpo, uma idéia, outra idéia, tanto acontece que as duas relações se compõem para formar um todo mais potente, quanto que um decompõe o outro e destrói a coesão das suas partes. Porém, nós, como seres conscientes, recolhemos apenas os efeitos dessas composições e decomposições: *sentimos alegria quando um corpo se encontra com o nosso e com ele se compõe, quando uma idéia se encontra com a nossa*

*alma e com ela se compõe; inversamente, sentimos tristeza quando um corpo ou uma idéia ameaça nossa própria coerência.*⁸³

Nesse sentido, o *bom* e o *mau* encontro, proposto por Espinosa, nada tem a ver com Moral, Bem e Mal, mas com Ética, Ética dos afectos, intensidades e paixões que sacodem o corpo. A Moral é da Ordem do TB, um instituído *sistema de julgamento*, por outro lado, a Ética dos afectos é o dismantelo de tal sistema, pois ela é prenhe de linhas de fuga, de acontecimentos, de devires imperceptíveis, é desejo como *roubo* e *dom*. Ora, o corpo é da ordem da etologia e não da Tríade, esta última que é uma espécie de lei, simulacro dos ‘novos padres’. O corpo é vibração, paixões intempestivas, em tese, **afecção**.

E Deleuze continua:

*Ora, precisamente, do ponto de vista de uma etologia do homem, devemos distinguir duas espécies de afecção: as ações, que se explicam pela natureza do indivíduo afetado e derivam de sua essência; as paixões, que se explicam por outra coisa e derivam do exterior.*⁸⁴

Para Deleuze, o poder de ser afetado apresenta-se então como *potência para agir*, na medida em que se supõe preenchido por afecções ativas e apresenta-se como *potência para padecer*, quando preenchido por paixões. Os afectos não são da ordem do Ressentimento, da Tristeza, da Dívida, da Interpretação, do Balanço, mas agenciamentos de *alegria*. Nada de Missão Identitária, nada de Ostracismo, nada de Simulacro, nada de Representação, nada de Gênero, apenas corpos-movediços, emaranhados de linhas, no infinito, traçadas pelo desejo desejando o desejo. As paixões que afectam este corpo são de *alegria* em ziguezague, *potência de agir* que nada tem a ver com Falta ou Carência. Um *esquecimento ativo* de ser camponês, de representar a Ordem do Parentesco. Geografia e não história. Não falo em Performance, mas em *Experimentação*, vida que é pura crueldade e inocência *para não afugentar os devires*.

Nesse sentido, Deleuze ao revisitar a *Ética* de Espinosa, disserta:

*A Ética é necessariamente uma ética da alegria: somente a alegria é válida, só a alegria permanece e nos aproxima da ação e da beatitude da ação. A paixão triste é sempre impotência. Este será o tríplice problema prático da Ética: Como alcançar um máximo de paixões alegres, e, a partir daí, como passar aos sentimentos livres ativos (quando o nosso lugar na Natureza parece condenar-nos aos maus encontros e às tristezas)?*⁸⁵

Um outro filósofo, Friedrich Nietzsche (2002), nos convida a surpreendermos com o corpo, um espanto diante da consciência. *O corpo é uma razão em ponto grande, uma multiplicidade com um só sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor*⁸⁶. Como desprezá-lo? Como castrá-lo? Como imolá-lo em prol de um ideário acadêmico sobre o roçado? E Nietzsche proclama: *há mais razões no teu corpo do que na tua melhor sabedoria*⁸⁷. E é de tal sabedoria que os homens e mulheres do vilarejo de Goiabeiras, como veremos nos próximos capítulos, agenciam seus afectos. O corpo como obra de arte, o corpo com acontecimento, o corpo como experimento, corpo-receptáculo embriagado nos instantes.

Eis o que propõe Nietzsche, agirmos como crianças, isto é, “sou corpo e alma”, diz os infantes. O que é de grande valor no homem, segundo o filósofo, é ele ser uma *ponte* e não um *fim*, pois *o que se pode amar no homem é ele ser uma passagem e um acabamento*⁸⁸. Eis uma antropologia *com* o corpo, a partir do corpo, do ponto de vista emanado do corpo. Não se trata mais de um Juízo, de uma Verdade sobre o camponês, mas experimento das paixões, das conexões, dos fluxos que movimentam os devires.

E é por meio dessa sabedoria corpórea que proponho doravante um trabalho de desconstrução, de desnaturalização da identidade camponesa *prêt-à-porter*, uma crítica como força positiva, um corpo que é explosão no e pelo gozo.

Prosseguindo em minha empreitada, Antonin Artaud (1976), em sua crítica às representações, e trazendo o corpo à baila em seu pensamento, aponta que os signos não são um sujeito nem uma identidade cristalizados em uma razão, num *logos* ou numa representação, mas os signos nunca dirão o corpo, e é neste apanágio que eclode, não sem sofrimento, a fissura do desejo. Assim, Artaud, como bem acentua Lins (1999), bloqueia a possível paralisia dos signos em significados, significantes colonizados pelo saber sem corpo, sem sopro, inimigo da alma. Portanto, para Artaud devemos criar artesanalmente um *Corpo sem Órgãos*⁸⁹ para *expulsar o corpo malfeito, espécie de escultura fracassada, produzida por um Criador que se enganou na sua criação... Criador que, através do erro, se humanizou...*⁹⁰. Ao pensar nas múltiplas possibilidades do corpo, ao pensar partindo do corpo, de suas entranhas, dos seus orifícios, dos seus excrementos, do *intermezzo* ânus-pênis-vagina-cabeça-tronco, chego a indagar: como pensar uma representação, um signo, uma identidade, um *Corpo-assim* camponês, sem levar em conta os processos de

subjetivação? Como silenciar as *máquinas desejanter*⁹¹ que eclodem em nossos corpos? Como instituir o desejo no camponês, legitimado pelo TB, por uma identidade cultural, levando em conta *apenas* princípios bíblicos, lutas explícitas, função-estrutura e modelos econômicos? Como dar Adeus ao *Corpo-assim* camponês, evitando confrontá-lo com ele mesmo, ao invés de divagar sobre?

Deleuze em sua *invenção* do *Corpo sem Órgãos*⁹², ao pensar sobre o ponto de vista partindo do corpo, nos dá uma pista: *Por que não caminhar com a cabeça, cantar com o sinus, ver com a pele, respirar com o ventre, Coisa simples, Entidade, Corpo pleno, Viagem imóvel, Anorexia, Visão cutânea, Yoga, Krishna, Love, Experimentação*⁹³. Por que não pensar a partir das múltiplas possibilidades do corpo? Como definir, medir, quantificar, mensurar as sexualidades camponesas a partir apenas da junção do espermatozóide com o óvulo em prol do ideário da perpetuação da espécie (a sexualidade camponesa), aprazível aos ditames de um Criador que errou em sua criação? Por que aprisionar (*destino*) o sujeito camponês em um desejo instituído, arquitetado por uma literatura normativa *sobre* o rural?

O corpo não agüenta mais! Para David Lapoujade (2002), ele não agüenta mais àquilo a que o submetemos do exterior, formas que o agem do exterior, pois tais formas são, evidentemente, as do adestramento e da disciplina. Todavia, ele também não agüenta mais àquilo a que se submete de dentro, pois estas mesmas formas, e *com* Lapoujade, passam para dentro, se impõem ao dentro desde que se cria um agente para as agir.

E Lapoujade ainda acresce:

*Neste instante, a relação muda de natureza; ela deixa de questionar a resistência do corpo no adestramento e o transforma em assujeitamento*⁹⁴.

O corpo-mártir camponês, *casto* e *castrado*, não agüenta mais o simulacro, a missão, o Criador, a onipotente e onipresente Tríade Deus-Homem-Natureza, ele cria, eclode, fissuras ao infinito, princípio de imanência, torna-se *humano demasiado humano*. Se o TB o institui, o cristaliza em imagens, em representações, recobro os seus agenciamentos, núpcias entre reinos, o *corpo paradoxal*. Mas afinal o que seria este corpo paradoxal? José Gil (2002) ao tratar do *corpo paradoxal*, conceitua:

Um corpo habitado por, e habitando outros corpos e outros espíritos, e existindo ao mesmo tempo na abertura permanente ao mundo através do silêncio e da não-inscrição. Um corpo que se abre e se fecha, que se conecta sem cessar com outros corpos e outros

*elementos, um corpo que pode ser desertado, esvaziado, roubado da sua alma e pode ser atravessado pelos fluxos mais exuberantes da vida. Um corpo humano porque pode devir animal, mineral, vegetal, devir atmosfera, buraco, oceano, devir puro movimento. Em suma, um corpo paradoxal.*⁹⁵

Pensar o *Corpo pleno*, pura imanência, que para Lins (2002b) devora os símbolos e as “palavras” nele ancorados como estruturas mofadas, e dinamita as duas faces do *signo*, significante e significado, nos conduzindo a parar o jogo indefinido do interpretador, dos “desprezadores do corpo”, que a todo custo procuram se proteger dos afectos cuja expressão natural é sempre cruel.

Mas afinal como experimentar uma antropologia *com* o corpo? Como criar conceitos a partir dele? Como escapar aos estereótipos *sobre a* sexualidade camponesa que albergam apenas uma faceta do valorar? É válido ressaltar que não nego aqui a estrutura social, o parentesco, o compadrio, as estratégias matrimoniais, ou ainda o saber-fazer camponês, não faço do corpo algo determinista ou funcionalista, pelo contrário, acresço a ele sua mais intrínseca natureza, o desejo desejando o desejo, sua imanência, suas incongruências, sua etologia.

Nesse sentido, aproximo-me de Edmund Leach (1995) ao criticar seus pares, especificamente o funcional-estruturalismo de Radcliffe-Brown, ao apontar para o uso do conceito de *estrutura social* como uma categoria por meio da qual se pode comparar uma sociedade com outra, pressupondo que as sociedades analisadas pelos antropólogos existem durante todo o tempo em equilíbrio estável, estas que, por sua vez, segundo Leach, não passam de uma *ficção* de pensamento.

*Quando o antropólogo tenta descrever um sistema social, ele descreve necessariamente apenas um modelo da realidade social. Esse modelo representa, como efeito, a hipótese do antropólogo sobre “o mundo como o sistema social opera”. As diferentes partes do modelo formam , portanto, necessariamente, um todo coerente – é um sistema em equilíbrio. Isso porém não implica que a realidade social forma um todo coerente; ao contrário, a situação real é na maioria dos casos cheia de incongruências; e são precisamente essas incongruências que nos podem propiciar uma compreensão dos processos de mudança social.*⁹⁶

Portanto, para Leach, a ordenação sistêmica nos acontecimentos históricos depende da *mudança* de avaliação das categorias verbais e é, na análise final, *ilusória*.

Primeiro criamos um conjunto de categorias verbais que são cuidadosamente dispostas para formar um sistema ordenado, depois ajustamos os fatos a essas categorias verbais,

e de repente “vêm-se” os fatos ordenados sistematicamente! Mas nesse caso o sistema é uma questão de relações entre conceitos, e não de relações “realmente existentes” dentro dos dados factuais brutos (...). Às vezes a analogia é proveitosa, mas a sociedade não é um organismo, tampouco uma máquina ⁹⁷.

Neste contexto, segundo o autor, os eventos só vêm a se estruturar na medida em que os dotamos de ordem mediante a imposição de categorias verbais, eis o grande apanágio analítico de uma naturalização da sexualidade camponesa que fomenta um estatuto ao corpo camponês, uma ordenação seletiva, a ideologia do pré-conceito, o imaginário instituído do *Corpo-assim*.

Um outro antropólogo, Viveiros de Castro (2002b) ao tratar do intercruzamento (jogos instituídos que o antropólogo prefere chamá-los de *jogos clássicos*) entre discursos antropológicos e discursos nativos aponta que tais discursos não são forçosamente textos, são sobretudo *quaisquer práticas de sentido*. Para Viveiros de Castro, tal diferença é o efeito de conhecimento do discurso do antropólogo, a relação entre o sentido de seu discurso e o sentido do discurso nativo.

Nesse sentido, Viveiros de Castro discorre:

O nativo exprime sua cultura em seu discurso; o antropólogo também, mas, se ele pretende ser outra coisa que um nativo, deve poder exprimir sua cultura culturalmente, isto é, reflexiva, condicional e conscientemente. Sua cultura se acha contida, nas duas acepções da palavra, na relação de sentido que seu discurso estabelece com o discurso do nativo. Já o discurso do nativo, este está contido univocamente, encerrado em sua própria cultura. O antropólogo usa necessariamente sua cultura; o nativo é suficientemente usado pela sua. ⁹⁸

Conquanto, o antropólogo tem uma certa “vantagem epistemológica” sobre o nativo. Mormente, para Viveiros de Castro, a matriz relacional do discurso antropológico é hilemórfica: o sentido do antropólogo é forma; o do nativo, por sua vez, matéria. Eis o *capital cultural e simbólico* do antropólogo rural contra a experiência e experimento da vida e do cotidiano do homem do campo, como é perceptível no TB.

E Viveiros de Castro continua:

O sentido que o antropólogo estabelece depende do sentido nativo, mas é ele quem detém o sentido desse sentido – ele quem explica e interpreta, traduz e introduz, textualiza e contextualiza, justifica e significa esse sentido ⁹⁹.

Assim, com Viveiros de Castro, o antropólogo [e incluo os teóricos do TB no geral] é aquele que detém a posse eminente das razões que a razão do nativo desconhece. Neste

contexto, recobro algumas questões que me têm servido como fio condutor desde então: como pensar uma antropologia *com* o corpo? Como dar Adeus ao *Corpo-assim* camponês? Viveiros de Castro, por sua vez, acresce:

*A “arte da antropologia” (...), penso eu, é a arte de determinar os problemas postos por cada cultura, não a de achar soluções para os problemas postos pela nossa. E é exatamente por isso que o postulado da continuidade dos procedimentos é um imperativo epistemológico*¹⁰⁰.

Neste sentido, os teóricos do TB, ao fazer uma analogia com o antropólogo clássico, analisado por Viveiros de Castro, tomam o camponês por um *outro sujeito* que ele não consegue vê-lo como um *sujeito outro*, como figura de Outrem¹⁰¹ que, antes de ser sujeito ou objeto, é a expressão de um mundo/corpo possível.

*O problema não está, portanto, em ver o nativo como objeto, a solução não reside em pô-lo como sujeito. Que o nativo seja um sujeito, não há menor dúvida; mas o que pode ser um sujeito, eis precisamente o que o nativo obriga o antropólogo a pôr em dúvida. Tal é a ‘cogitação’ especificamente antropológica; só ela permite à antropologia assumir a presença virtual de Outrem que é sua condição – a condição de passagem de um mundo possível a outro –, e que determina as posições derivadas e vicárias de sujeito e de objeto*¹⁰².

Para Viveiros de Castro, o confronto entre os discursos (jogos) nativos e antropológicos deve poder produzir a mútua implicação, a comum alteração dos discursos em jogo, pois não se trata de chegar ao consenso, mas ao *conceito*.

*O objeto da antropologia, assim, seria a variação das relações sociais. Não das relações sociais tomadas como uma província ontológica distinta, mas de todos os fenômenos possíveis enquanto relações sociais. Mas isso de uma perspectiva que não seja totalmente dominada pela doutrina ocidental das relações sociais; uma perspectiva, portanto, pronta a admitir que o tratamento de todas as relações como sociais pode levar a uma reconceitualização radical do que seja o ‘social’*¹⁰³.

O objeto deve ser menos o modo de pensar camponês que os objetos desse pensar, mas o mundo possível que seus conceitos projetam. Porém o que é criar conceitos? Viveiros de Castro, sob o signo do pensamento deleuziano, observa que se deve tomar as idéias indígenas (no meu caso, as idéias camponesas) etc como *conceitos*, e dessa decisão suas conseqüências: *determinar o solo pré-conceitual ou o plano de imanência que tais conceitos pressupõem, os personagens conceituais que eles acionam, e a matéria do real que eles põem*¹⁰⁴. Assim, para o antropólogo, tomar as idéias como conceitos é recusar sua

explicação em termos de noção transcendente de *contexto* em favor da noção imanente de *problema*, de campo problemático onde as idéias estão implicadas.

Não se trata, pois, de propor uma *interpretação* do pensamento camponês, mas de realizar uma *experimentação* com ele, e portanto, com o nosso pensamento. Eis para o que Deleuze nos convida: nada a interpretar, nada a imitar, mas experimentar, criar outros modos de vida.

Escapo das armadilhas do *Corpo-assim* camponês, estatuto do TB, e experimento as múltiplas possibilidades do *Corpo vibrátil*¹⁰⁵, do desejo desejando o desejo, em que a criação do conceito é mola propulsora às núpcias entre reinos antropológicos e camponeses.

E ainda *com* Viveiros de Castro:

*O conceito como representação de um corpo extraconceitual, mas o corpo como perspectiva interna do conceito: o corpo como implicado no conceito de perspectiva. E se, como dizia Spinoza, não sabemos o que pode um corpo, quanto menos saberíamos o que pode esse corpo. Para não falar de sua alma.*¹⁰⁶

Por fim, tentei mostrar neste capítulo, embora de forma sucinta, como o imaginário instituído da sexualidade camponesa foi forjado no decorrer histórico das disciplinas de ciências sociais, como o corpo camponês ganha um estatuto pautado em uma Tríade obscura e confusa, que não isenta de ambigüidade, sob o signo de um *capital cultural* e *lingüístico* dominados sobre o corpo do outro: o camponês. Como alguns valores selecionados (a divisão sexual do trabalho, o ideário de parentela, as relações vicinais etc) foram adestrando o corpo camponês em sua *vontade de saber*¹⁰⁷ acadêmica. Neste sentido, não tenho a pretensão de encerrar minha proposta, mas, no decorrer deste trabalho, falar acerca do *indizível das sexualidades camponesas* no TB, sobremaneira, *criar, experimentar, conceitos*, pois como acentua David Le Breton (2003) *felizmente, continuamos a ser de carne para não perder o sabor do mundo.*¹⁰⁸

O Corpo, pura imanência, desejo desejando o desejo, agenciamentos maquínicos, me norteará doravante. Partindo dele, afecto, pois, *com* o Outro, afecto que é sobretudo potência de vida e nunca Falta. Meu *Adeus ao Corpo-assim* se apresenta, se inicia, cria corpo, antropologia-experimento *com* o corpo, a partir do convite feito por Zarathustra, em Nietzsche:

*Exorto-vos, meus irmãos, a permanecer fiéis a terra e a não acreditar em que vos fala de esperanças supraterrrestres.*¹⁰⁹

NOTAS

¹ MOURA, M. *Os herdeiros da terra: parentesco e herança em uma área rural*. São Paulo: HUCITEC, 1978, p. 9.

² Sobre a categorização da Tríade Deus-Homem-Natureza, ver WOORTMANN, K. *Com parente não se neguecia*. Rio de Janeiro: ANUÁRIO ANTROPOLÓGICO, 1988.

³ Abreviação de Texto Brasileiro *sobre* o rural.

⁴ Um exemplo desta assertiva foi o último concurso realizado pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA, da Superintendência Nacional de Gestão Administrativa – AS Edital INCRA/SA/nº 07, de 13 de outubro de 2005. Neste o superintendente nacional de gestão administrativa, no uso das atribuições previstas no art. 20, da Estrutura Regimental, aprovada pelo Decreto nº 5.011, de 11 de março de 2004, publicada no Diário Oficial da União do dia 12 seguinte, combinado com as Portarias nº 148, de 08 de julho de 2005, publicada no Diário Oficial da União do dia 11 seguinte, do Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão (MP) e INCRA/P/nº 438, de 20 de setembro de 2005, publicada no Diário Oficial da União do dia 21 subsequente, para provimento de cargos efetivos, especificamente para o cargo de analista em reforma e desenvolvimento agrário. No cronograma de temas, para os candidatos com habilitação em antropologia, se destacavam: 1) Clássicos da Teoria Antropológica; 2) Teoria Antropológica Moderna; 3) Organização Social e Política; 4) Simbolismos; 5) Sistemas Econômicos; 6) Sistemas Ecológicos; 7) Sociedades Indígenas; 8) Contatos Interétnico; **9) Economia Camponesa: a lógica da economia camponesa; grupo doméstico e organização da produção; o significado da terra; mudança tecnológica; a reprodução do campesinato e a expansão do capital; 10) Sociedade Camponesa: o saber camponês; campesinato e política; conflitos e movimentos-sociais; posse e propriedade da terra; migrações; a lógica da reprodução da sociedade camponesa.** Eis a consolidação do Texto Brasileiro *sobre* o rural, sua força e sua instituição, sua concretização e sua colonização para delimitar os “temas escolhidos”, plausíveis para o *estatuto* do ser camponês, em que o não-dito das sexualidades camponesas *permanece* em seu eterno silêncio, apesar das “novidades globais”.

⁵ O conceito de *magma* aqui foi cunhado por Cornelius Castoriadis (2000). Para este autor, o magma seria um modo de ser do que se dá, antes de imposição da lógica identitária ou conjuntiva. *Um magma é aquilo de onde se podem extrair (ou: em que se podem construir) organizações conjuntivas em números indefinidos, mas que não pode jamais ser reconstruído (idealmente) por composição conjuntivas (finitas ou infinitas) destas organizações.* CASTORIADIS, C. *A instituição imaginária da sociedade*. Rio de Janeiro: PAZ E TERRA, 2000, p. 388

⁶ CASTORIADIS, C. *A instituição imaginária da sociedade*. Rio de Janeiro: PAZ E TERRA, 2000, p. 222.

⁷ Idem, p. 242.

⁸ CHAYANOV, A. *Sobre a teoria dos sistemas econômicos não capitalistas*. In. SILVA, J & Stolcke (Orgs.) *A questão agrária*. São Paulo: BRASILIENSE, 1981, p. 143.

⁹ Idem, p. 145.

¹⁰ Sobre a expressão “lei de Chayanov” ver WOORTMANN, K. *O modo de produção doméstico em duas perspectivas: chayanov e Sahlins*. Brasília: ANUÁRIO ANTROPOLÓGICO/2001, 2001.

¹¹ TEPICHT, J. *Maxisme et agriculture: le paysan polonais*. Paris: ARMAND COLIN, 1973, p. 38.

¹² WOLF, E. *Sociedades camponesas*. Rio de Janeiro: ZAHAR, 1976, p. 29.

¹³ Idem, p. 88.

¹⁴ Idem, p. 97.

¹⁵ Idem, p. 138 – grifo meu.

¹⁶ MENDRAS, H. *Sociedades camponesas*. Rio de Janeiro: ZAHAR, 1978, p. 44.

¹⁷ Idem, p. 46.

¹⁸ Neste sentido Mendras adverte: “Para tentar escapar de algumas armadilhas, não trataremos aqui da família, mas somente do grupo doméstico, isto é, do grupo constituído pelas pessoas que vivem, segundo a expressão dos antigos, da mesma panela e do mesmo fogo, do mesmo pão e do mesmo vinho. Por isso, não falarei mais do parentesco, cujo papel essencial se dá nas sociedades de linhagem, mas é acessório nas sociedades camponesas.” (MENDRAS, 1978, p. 65)

¹⁹ Idem, p. 90 – grifo nosso.

²⁰ Idem, p. 206.

²¹ SEGALÉN, M. *Mari et femme dans la société paysanne*. Paris: FLAMMARION, 1980, p. 30.

²² Idem, p. 41.

²³ Idem, p. 127.

²⁴ Nesse contexto, no trato de uma sexualidade ideal, imposta pelos adultos *sobre* as crianças, nos dias atuais, nas sociedades ditas modernas, Philippe Ariès (1986) traz à tona o ideário da *inocência da criança*. Toda uma pedagogia de inculcação, em que o corpo da criança passa a sofrer limitações, enquadramentos, em prol de uma vida saudável, inocente, tempo da criança, corpo-castrado, criança *sem* libido.

²⁵ Idem, p. 140.

²⁶ WALL, K. *Famílias no campo: passado e presente em duas freguesias do baixo minho*. Lisboa: PUBLICAÇÕES DOM QUIXOTE, 1998, p. 30.

²⁷ Idem, p. 270.

²⁸ CASTORIADIS, C. *A instituição imaginária da sociedade*. Rio de Janeiro: PAZ E TERRA, 2000, p. 415.

²⁹ Sobre a trajetória acadêmica de Pierre Bourdieu, ver o prefácio de Patrick Champagne, na obra BOURDIEU, P. *Os usos sociais da ciência: por uma sociologia clínica do campo científico*. São Paulo: UNESP, 2004.

³⁰ BOURDIEU, P. *Une classe-objet: la paysannerie*. Paris: ARSS, Números 17-18, 1977, pp.163-164.

³¹ Idem, p. 164.

³² Idem, p. 164.

³³ BOURDIEU, P. *Questions de sociologie*. Paris: LES ÉDITIONS DE MINUIT, 1980b, p. 264.

³⁴ BOURDIEU, P. *Homo academicus*. Paris: LES ÉDITIONS DE MINUIT, 1984, p. 17.

³⁵ Idem, p. 21.

³⁶ Idem, p. 28.

³⁷ BOURDIEU, P. *Leçon sur la leçon*. Paris: LES ÉDITIONS DE MINUIT, 1982, pp. 17-18.

³⁸ Idem, p. 38.

³⁹ BOURDIEU, P. *La terre et les stratégies matrimoniales*. In. *Le sens pratique*. Paris: LES ÉDITIONS DE MINUIT, 1980, p. 264.

⁴⁰ Idem, p. 265.

⁴¹ BOURDIEU, P. *Célibat et condition paysanne*. Paris: ÉTUDES RURALES, 1962, pp. 96-97.

⁴² No caso do Brasil, um outro exemplo, de celibatários *com* sexualidade, pode ser visto no cotidiano do Brasil colônia. Neste sentido, ver TORRES-LONDONO, F. *A outra família: concubinato, igreja e escândalo na colônia*. São Paulo: EDIÇÕES LOYOLA, 1999.

⁴³ O'NEILL, B. *Proprietários, lavradores e jornaleiras*. Lisboa: PUBLICAÇÕES DOM QUIXOTE, 1984, p. 223.

⁴⁴ Idem, pp. 231-232.

⁴⁵ Idem, p. 256.

⁴⁶ Idem, p. 285.

⁴⁷ Idem, p. 285.

⁴⁸ Idem, p. 317.

⁴⁹ Idem, p. 318.

⁵⁰ Ao tratar deste “período heróico”, Cardoso de Oliveira o detalha, citando um exemplo ilustrativo que vale ser ressaltado: “Gostaria ainda de acrescentar uma palavra a mais sobre o componente “heróico” desse período: devo dizer que não se trata apenas de uma visão de um etnólogo meio século depois; trata-se, ao contrário, de uma noção, que eu diria “nativa”, produzida talvez pelo clima de heroísmo que costumam gerar atividades algo insólitas, como na época era a “pesquisa de campo” e que tão bem soube refletir a sensibilidade de um Bastos de Ávila, quando em seu pequeno livro de 1932, “No Pacoval do Carimbe”, retrata impressionado e num estilo romanceado a pesquisa que a jovem Heloísa Alberto Torres havia feito na

ilha de Marajó. Mulher-antropóloga era então por demais inesperado, sobretudo numa época predisposta a ver no exotismo de uma profissão emergente o caráter heróico de trabalhos pioneiros". CARDOSO DE OLIVERA, R. *Sobre o pensamento antropológico*. Rio de Janeiro: TEMPO BRASILEIRO, 1997, p. 112.

⁵¹ O *Parecer Sucupira* refere-se ao documento básico do Conselho Federal de Educação, elaborado pelo Conselheiro Newton Sucupira referentes aos cursos de Pós-Graduação (Mestrado e Doutorado).

⁵² CANDIDO, A. *Os parceiros do rio bonito*. São Paulo: EDITORA 34, 2003, pp. 288-289.

⁵³ Idem, p. 289 – grifo meu.

⁵⁴ Idem, p. 315 – grifo meu.

⁵⁵ Idem, p. 315 – grifo meu.

⁵⁶ Idem, p. 318 – grifo meu.

⁵⁷ PEREIRA DE QUEIROZ, M. *O campesinato brasileiro*. Petrópolis: VOZES, 1973, p. 53.

⁵⁸ Idem, p. 206.

⁵⁹ MOURA, M. *Os herdeiros da terra*. São Paulo: HUCITEC, 1978, p. 19.

⁶⁰ Idem, p. 19.

⁶¹ Idem, p. 28.

⁶² HEREDIA, A. *A morada da vida*. Rio de Janeiro: PAZ E TERRA, 1979, p. 82.

⁶³ Idem, p. 104.

⁶⁴ Idem, p. 120.

⁶⁵ CASTORIADIS, C. *A instituição imaginária da sociedade*. Rio de Janeiro: PAZ E TERRA, [1975].2000, p. 315.

⁶⁶ WOORTMANN, E & WOORTMANN, K. *O trabalho da terra: a lógica e a simbólica da lavoura camponesa*. Brasília: EDUnB, p. 154.

⁶⁷ Idem, pp. 138-139.

⁶⁸ Idem, pp. 139-140.

⁶⁹ WOORTMANN, E. *Da complementaridade à dependência: a mulher e o ambiente em comunidade "pesqueira" do nordeste*. Brasília: SÉRIE ANTROPOLÓGICA, 111, Universidade de Brasília, Departamento de Antropologia, 1991, p. 3.

⁷⁰ Idem, p. 18.

⁷¹ Idem, p. 6.

⁷² Idem, p. 25.

⁷³ Idem, p. 28.

⁷⁴ Idem, p. 31 – grifo meu.

⁷⁵ WOORTMANN & WOORTMANN. *Fuga a três vozes*. Brasília: ANUÁRIO ANTROPOLÓGICO/91, Rio de Janeiro, Edições Tempo Brasileiro, 1993, pp. 91-92 – grifo nosso.

⁷⁶ Idem, p. 95 – grifo meu.

⁷⁷ CASTORIADIS, C. *A instituição imaginária da sociedade*. Rio de Janeiro: PAZ E TERRA, 2000, p. 284.

⁷⁸ FRAXE, T. *Homem anfíbio: etnografia de um campesinato das águas*. São Paulo: ANNABLUME, 2000, p.

⁷³ – grifo nosso.

⁷⁹ CASTORIADIS, C. *A instituição imaginária da sociedade*. Rio de Janeiro: PAZ E TERRA, 2000, p. 295.

⁸⁰ ESPINOSA. *De l'homme*. In. Oeuvres de Spinoza. Paris: GARNIER FRÈRES, LIBRAIRES-ÉDITEURS, 1907, p. 159.

⁸¹ DELEUZE, G. *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo: ESCUTA, 2002, p. 24.

⁸² Idem, p. 24-25.

⁸³ Idem, p. 25.

⁸⁴ Idem, p. 33.

⁸⁵ Idem, p. 34.

⁸⁶ NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*. São Paulo: MARTIN CLARET, 2002, p. 41.

⁸⁷ Idem, p. 41.

⁸⁸ NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*. São Paulo: MARTIN CLARET, 2002, p. 27.

⁸⁹ O *Corpo sem Órgãos* em Artaud pode ser conceituado, segundo Lins (1999), como aquele que mantém o homem vivo, é o desejo desejando o desejo. É uma dodecafonía mesclada à polifonia de um corpo vibrátil a quem nada falta, pois ele tem o infinito como premissa existencial, como abismo do Ser. Ele não procura para se encontrar, mas para se perder na busca. Encontrar é morrer. LINS, D. *Antonin artaud: o artesão do corpo sem órgãos*. Rio de Janeiro: RELUME DUMARÁ, 1999, p. 48.

⁹⁰ Idem, p. 32.

⁹¹ Para Gilles Deleuze *nas máquinas desejanter tudo funciona ao mesmo tempo, mas nos hiatos e nas rupturas, nos enguiços e nas falhas, nas intermitências e nos curto-circuitos, nas distâncias e nos despedaçamentos, numa soma que nunca reúne sua partes em um todo. É que aí os cortes são produtivos, e são eles próprios reuniões. As disjunções, enquanto disjunções, são inclusivas. Os próprios consumos são passagens, devires e retornos.* DELEUZE, G & GUATTARI, F. *O anti-édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro: IMAGO, 1976, p. 60.

⁹² Sobre o Corpo sem Órgãos, Deleuze conceitua: *Ele é não-desejo, mas também desejo. Não é uma noção, um conceito, mas antes uma prática, um conjunto de práticas. Ao Corpo sem Órgãos não se chega, não se pode chegar, nunca se acaba de chegar a ele, é um limite.* DELEUZE, G & GUATTARI, F. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Vol 3, 1996, p. 9.

⁹³ Idem, p. 11.

⁹⁴ LAPUJADE, D. *O corpo não agüenta mais*. In. LINS, D. & GADELHA, S. (Orgs.) *Nietzsche e Deleuze: Que pode o corpo?*, Rio de Janeiro: RELUME DUMARÁ, 2002, p. 84.

⁹⁵ GIL, J. *O corpo paradoxal*. In. LINS, D. & GADELHA, S. (Orgs.) *Nietzsche e Deleuze: Que pode o corpo?*, Rio de Janeiro: RELUME DUMARÁ, 2002, p. 140.

⁹⁶ LEACH, E. *Sistemas políticos da alta birmânia*. São Paulo: EDUSP, 1996, p. 71 – grifo meu.

⁹⁷ Idem, p. 54.

⁹⁸ VIVEIROS DE CASTRO, E. *O nativo relativo*. In. MANA: Estudos de Antropologia Social. Rio de Janeiro, 2002b, p. 114.

⁹⁹ Idem, p. 115.

¹⁰⁰ Idem, p. 117.

¹⁰¹ *Outrem não é, portanto, um ponto de vista particular, relativo ao sujeito (o ‘ponto de vista do outro’ em relação ao meu ponto de vista – ou seja, é o conceito de ponto de vista. Ele é o ponto de vista que permite que o Eu e o Outro acedam a um ponto de vista.* DELEUZE, G & GUATTARI, F. *O que é filosofia?* Rio de Janeiro: EDITORA 34, 1993, p. 22.

¹⁰² VIVEIROS DE CASTRO, E. *O nativo relativo*. In. MANA: Estudos de Antropologia Social. Rio de Janeiro, 2002b, p. 119.

¹⁰³ Idem, p. 122.

¹⁰⁴ VIVEIROS DE CASTRO, E. *O nativo relativo*. In. MANA: Estudos de Antropologia Social. Rio de Janeiro, 2002b, p. 123.

¹⁰⁵ Cf. Lispector, 1990.

¹⁰⁶ VIVEIROS DE CASTRO, E. *O nativo relativo*. In. MANA: Estudos de Antropologia Social. Rio de Janeiro, 2002b, p. 140.

¹⁰⁷ Cf. Foucault, 1999.

¹⁰⁸ LE BRETON, D. *Adeus ao corpo: antropologia e sociedade*. Campinas: PAPIRUS, 2003, p. 226.

¹⁰⁹ NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*. São Paulo: MARTIN CLARET, 2002, p.25.

Capítulo II

Os Afectos Mal-Ditos O Indizível Das Sexualidades Camponesas

“Inútil querer me classificar: eu simplesmente escapulo não deixando, gênero não me pega mais.”
Clarice Lispector, 1978.

Este capítulo tem como objetivo traçar os múltiplos itinerários das sexualidades camponesas, os movimentos dos corpos em ricochetes e ziguezagues. Partido da inquietação espinosiana de que *nem sequer sabemos que pode o corpo*, como expus no primeiro capítulo, apresento o novo, um corpo desprovido de organismo, desprovido do camponês *casto* e *castrado* pelo TB, desprovido, sobretudo, de uma organização calcada nos moldes da ideologia camponesa, construída na literatura vigente até então.

Nesse sentido, o conceito de *afectos mal-ditos* e o *indizível das sexualidades camponesas* que os subjazem, *a grosso modo*, estão fundamentados em três dimensões discursivas e desejanças, a saber: 1) Trata-se daquelas sexualidades que *escapam*, corpos fugidios, do imaginário instituído, naturalizado, do TB, isto é, sexualidades que não têm como *fim* a reprodução da espécie, os contratos vicinais e parentais, mas as intensidades e paixões que fazem *acontecer* o corpo; 2) Trata-se daquelas sexualidades que nada tem a ver com o discurso *homonormativo* dos teóricos da homossexualidade, urbanocêntricos, ou ainda com as *Coisas do Gênero*, isto é, sexualidades que não se conformam, que não se adequam, que não se identificam com as políticas públicas dos Gêneros e com qualquer ideário de identidade sexualizante, estilo GLBTTTS (*Gays, Lésbicas, Bissexuais, Travestis, Transgêneros, Transsexuais e Simpatizantes*) etc e 3) Trata-se daquelas sexualidades ambíguas, via rumores locais – como se percebe no povoado de Goiabeiras, ambiência etnográfica desta dissertação – que são indizíveis, jamais assumidas em público e que movimentam os encontros, os laços de sociabilidades, as amizades-cúmplices, agenciamento dos afectos mal-ditos.

No trato do *indizível das sexualidades camponesas*, ressalto ainda que ele perfigura duas dimensões co-extensivas: 1) Trata-se daquelas sexualidades *silenciadas, esquecidas*

e/ou *não-ditas* no TB, em prol de um ideário *sobre* o rural, este pautado na família e num misticismo bíblico e 2) Trata-se do *acontecimento*, agenciado, vivido, nos e pelos *bons e maus* encontros (cf. Espinosa, 1907) entre camponeses, isto é, encontros-cúmplices que qualquer palavra, qualquer ato de interpretação, qualquer balanço, qualquer representação e/ou imitação, tende a cair em um vazio categórico. *O indizível das sexualidades camponesas* é da ordem dos signos corpóreos, do gozo, do intempestivo, do atemporal, do efêmero, dos sonhos molhados, das núpcias entre reinos, do *roubo* e do *dom*.

Portanto, as *afecções ativas*, e aqui me remeto à *reinvenção* de Espinosa, proposta por Deleuze, como já foi exposto no primeiro capítulo, são imagens ou marcas corporais e suas *idéias* englobam ao mesmo tempo a natureza do corpo afetado e a do corpo afetante. Tais afecções-imagens ou idéias, para Espinosa, formam certo estado (*constitutio*) do corpo e do espírito afetados, que implica mais ou menos a perfeição que o estado precedente. Neste sentido, para Deleuze (2002), reinventado a *Ética* em Espinosa:

De um estado a outro, de uma imagem ou idéia a outra, há portanto transições, passagens vivenciadas, durações mediante as quais passamos para uma perfeição maior ou menor. Ainda mais, esses estados, essas afecções, imagens ou idéias, não são separáveis da duração que as relaciona ao estado precedente e as induzem ao estado seguinte. Essas durações ou variações contínuas de perfeição são chamadas “afeto”, ou sentimentos (affectus).¹

Observa-se, dessa forma, na filosofia, que a afecção (*affectio*) se refere diretamente ao corpo, ao passo que o afeto (*affectus*) se refere ao espírito. Mas, recobra Deleuze, que a diferença não está aí, mas ela existe entre a afecção do corpo e sua idéia que envolve a natureza do corpo exterior, por uma parte, e, por outro lado, o afeto que implica tanto para o corpo como para o espírito um aumento ou uma diminuição da *potência de agir*. Para o filósofo, *affectio* remete a um estado do corpo afetado e implica a presença do corpo afetante, ao passo que o *affectus* remete à transição de um estado a outro, tendo em conta a variação correlativa dos corpos afetantes.

E Deleuze continua *com* Espinosa:

Existe, pois, uma diferença de natureza entre as afecções-imagens ou idéias, e os afetos-sentimentos, se bem que os afectos-sentimentos possam ser apresentados como um tipo particular de idéias ou de afecções: “Por afetos, entendo as afecções do corpo pelas quais a potência de agir desse mesmo corpo é aumentada ou diminuída, favorecida ou impedida...” (III, def. 3); “Um afeto, que chamamos paixão da alma, é uma idéia confusa pela qual o espírito afirma uma força de existir de seu corpo maior ou menor que antes”

(III, def. geral dos Afetos.). É certo que o afeto supõe uma imagem ou idéia, e dela deriva como da sua causa (II, ax. 3). Contudo, não se reduz a ela; possui outra natureza, sendo puramente transitivo, e não indicativo ou representativo, sendo experimentado numa duração vivida que abarca a diferença entre dois estados. Eis por que Espinosa mostra que o afeto não é uma comparação de idéias, e recusa assim toda interpretação intelectualista: “Quando eu falo de uma força de existir maior ou menor que antes, não entendo que o espírito compara o estado presente do corpo com o passado, mas que a idéia que constitui a forma do afeto afirma do corpo algo que o espírito compara o estado presente do corpo com o passado, mas que a idéia que constitui a forma do afeto afirma o corpo algo que envolve efetivamente mais ou menos realidade que antes” (III, def. geral) ²

Eis porque um modo existente define-se por certo poder de ser afetado. Quando encontra outro modo, salienta Deleuze revisitando Espinosa, pode ocorrer que esse outro modo seja “bom” para ele, isto é, se componha com ele, ou, ao inverso, seja “mau” para ele e o decomponha, como eu já havia ressaltado. No primeiro caso, o modo existente passa a uma perfeição maior; no segundo caso, menor.

Na medida em que nossos sentimentos ou afetos provêm do encontro exterior com outros modos existentes, eles explicam-se pela natureza do corpo afetante e pela idéia necessariamente inadequada desse corpo, imagem confusa envolvida no nosso estado. Tais afetos são paixões, visto que não somos a sua causa adequada (III, def. 2). Mesmo os afetos baseados na alegria, que se definem pelo aumento da potência de agir, são paixões: a alegria é ainda uma paixão “enquanto a potência de agir do homem não cresceu a ponto de que ele se conceba adequadamente, a si mesmo e às suas próprias ações” (IV, 59, dem.). Mesmo que nossa potência de agir cresça materialmente, nem por isso deixamos de ser passivos, separados dessa potência, na medida em que não a dominamos formalmente. Eis por que, do ponto de vista dos afetos, a distinção fundamental entre dois tipos de paixão, paixões tristes e paixões alegres, prepara outra distinção bem diversa entre as paixões e as ações. ³

Em tese, os afectos mal-ditos são intensidades e paixões. Engendrades dos *bons encontros*, os homens e as mulheres de Goiabeiras, que nas moitas, nos açudes, nas roças, nas casas abandonadas, nas ruas escuras, nas cozinhas das *casas* etc, agenciam a *afecção*. Afecto aqui é compreendido como esta *potência de agir* que embaralha, burla, fissura, fratura o TB em sua instituição imaginária *sobre* o corpo do camponês. Os afectos mal-ditos são da ordem do *acontecimento*, do *esquecimento ativo*, dos devires imperceptíveis, do desejo desejando o desejo. Outras Ordens de Discursos são instituídas, naturalizadas, como, por exemplo, os discursos *sobre* homossexualidade no campo e os discursos *sobre* gêneros no campo, porém, os corpos fugidios dos afectos mal-ditos criam *linhas de fuga*, escapam da Ordem e do Mesmo. O TB doravante não falará das mesmas *Coisas* para os

mesmos, pois ele se *perde* nas paixões que atravessam os corpos. Neste sentido, feita estas considerações e conceituações prévias, recobro a etnografia singular de Miguel Vale de Almeida (1995), sobre os laços homossociáveis dos camponeses de Pardais, Alentejo, Portugal, como um marco de uma ruptura pela paixão(?) que começa a surgir na literatura sobre sociedades camponesas.

Senhores De Si: Homossociabilidades Camponesas

Em *Senhores de si*, Miguel Vale de Almeida ao etnografar o vilarejo de Pardais, Alentejo, campesinato português, centra-se sua pesquisa em uma abordagem antropológica sobre a masculinidade entre camponeses que trabalham nas pedreiras da região. Compreendendo que a categoria *homem* é algo, sobretudo, do nível discursivo e do discurso enquanto prática, em que o campo de disputa de valores morais entre o que se diz e o que se faz é grande, o antropólogo apresenta seu método:

*Optei por uma estratégia de inserção num grupo de homens em situações de sociabilidade – o que condicionou o trabalho a aspectos de homossocialidade, mais do que sobre relações entre os gêneros.*⁴

Ao falar da supremacia de uma *masculinidade hegemônica* sobre outras *masculinidades subalternas*, entre os camponeses do Alentejo, o antropólogo parte da hipótese de que ela é um modelo ideal que, não sendo atingível por praticamente nenhum homem, exerce sobre todos os homens de Pardais, um efeito controlador, através da incorporação, da ritualização das práticas da sociabilidade quotidiana e de uma discursividade que exclui todo um campo emotivo considerado feminino. Neste sentido, a masculinidade passa a não ser simétrica da feminilidade, na medida em que as duas se relacionam de forma assimétrica, por vezes hierárquica e desigual. *A masculinidade é um processo construído, frágil, vigiado, como forma de ascendência social que pretende ser.*⁵ Assim, a dita *masculinidade hegemônica* nada tem a ver com o “papel” masculino, mas sim uma variedade particular de masculinidade que subordina outras variedades.

*Se a fissura entre as categorias de “homem” e “mulher” é um dos fatos centrais do poder patriarcal e da sua dinâmica, no caso dos homens, a divisão crucial é entre masculinidade hegemônica e várias masculinidades subordinadas.*⁶

Conforme Almeida, a família, para os habitantes de Pardais, é constituída por pai e mãe, casados, com filhos solteiros. Neste sentido, pautada em um modelo local, isto é, modelo religioso e moral, a estrutura da família rural depende de fatores que influenciam o processo de fissão e fusão, tais como o casamento, a herança e o tipo de economia, pois as relações domésticas são partes intrínsecas da estrutura política de uma sociedade.

Ao analisar a história de vida de alguns camponeses de Pardais, a título de perceber a construção da dominação masculina, Almeida apresenta algumas características que prefiguram o poder masculino, a saber: 1) o dinheiro reconhece apenas o valor implícito ao falo, como imagem simbólica do pênis, princípio da masculinidade e bem do capital simbólico masculino e 2) O prestígio acumulado, política e economicamente, compensa plenamente qualquer eventual perda de prestígio sexual: a masculinidade está alicerçada no sucesso (ser uma pessoa respeitável). Assim, para Almeida, a masculinidade não se constrói e reproduz pela divisão do trabalho, pela socialização na família e escola ou pelas formas mais ou menos ritualizadas de sociabilidade e interação, mas

*O domínio das noções de pessoa, do corpo, das emoções e sentimentos e, em suma, do que constitui a dinâmica entre personalidades e regras culturais é uma área da experiência humana constitutiva de, e construída por, categorias de gênero.*⁷

Dessa forma, para os habitantes de Pardais, o mundo divide-se em masculino e feminino, sendo os dois princípios de tipo essencialista. *Isto é, a divisão pela dicotomia sexual é tanto uma essência do mundo e da vida quanto a divisão entre animal e humano*⁸. O lugar da divisão masculino/feminino, segundo o antropólogo, é o corpo e como este é visto como o assento da pessoa, a divisão sexual é inescapável como constituinte da identidade e simultaneamente de dois conjuntos de seres humanos, nos quais o que se entende por sexo e gênero se sobrepõem como uma e a mesma coisa. Conquanto, por extensão do corpo, as atividades humanas e os produtos destas também seguem este princípio.

Na prática do cotidiano, as coisas não são tão rígidas: masculinidade e feminilidade são vividas enquanto conjuntos de qualidades que podem verificar-se no campo sexual oposto. Assim, é reconhecido que um homem pode ter certos comportamentos, emoções ou atividades “femininas” e vice-versa. Não pode é possuí-las ou exercê-las

*exclusivamente, o que remeteria para a anormalidade. Para definir a feminilidade ou masculinidade de uma emoção, ação ou situação são centrais as noções de atividade e passividade. Estas operam ainda a um outro nível de complexificação da dicotomia sexual: o fato de um homem nunca ser apenas isso, mas alguém com um papel social específico e uma conduta moral, papel esse que muda na vida, no quotidiano e pode mesmo coexistir com um outro papel; assim, é-se um marido, um pai, um filho, um patrão, um empregado, um rico, um pobre, um desgraçado etc.*⁹

Abrindo um parêntese, ainda no trato dos comportamentos ditos “anormais”, dois exemplos análogos, no caso da exclusividade da passividade no intercuro sexual associada à ‘anormalidade’, podem ser vistos nas condutas sexuais entre os cidadãos da Roma antiga e entre os homens e mulheres do vilarejo de Goiabeiras. Primeiro, no que tange à Roma antiga, para Veyne (1982) o cidadão que permitisse ser penetrado como se fosse um escravo, logo era visto como ‘lascivo’, ‘aberrante’. A homofilia era permitida, a exclusividade da passividade no intercuro sexual não. *Essa rejeição do homófilo passivo não visa sua homofilia, e sim sua passividade, pois esta última provém de um defeito moral, ou melhor, político, que era extremamente grave: a lascívia.*¹⁰ Segundo, em Goiabeiras, meu lócus etnográfico, o homem que vive suas experiências sexuais com outros homens e que mantém a exclusividade da passividade no intercuro sexual, que, como veremos, não é tão *exclusiva* assim, logo é denominado, apontado, como *viado* ou *bicha* pelos rumores locais. Sua conduta sexual é mal-dita e maldita. O que diferencia os discursos em Goiabeiras, pelo menos durante o período que circunscreveu os trabalhos de campo, é a *negação*, o *esquecimento*, o *silêncio* – apesar dos rumores – veemente de tal identidade cultural, sexual. Os *rapazes-velhos*, por exemplo, que são celibatários, *negam*, quando perguntados, interrogados, seja pela população local, seja pelo antropólogo, qualquer experiência dita *homossexual*. Um caso instigante, que já antecipo, haja vista que a etnografia ganhará um detalhamento maior no terceiro capítulo, foi quando Jucás, noivo de Maria, 23 anos, e Tadeu, solteiro, *rapaz-velho*, 28 anos, foram pegos em um intercuro sexual nas moitas de Goiabeiras. No momento do flagrante, Jucás, o *ativo* no intercuro sexual, naquele momento, afirma: *Foi este viado que me seduziu! Sou homem, vocês sabem com é... homem que é homem não nega fogo!* Ao ser interrogado na praça, momentos depois, pelos familiares e amigos sobre o ocorrido, Tadeu, por sua vez, alega: *Tudo isto é mentira! Eu, Tadeu de José de Pedro, jamais fiz tais coisas! Eu odeio homossexual, eles têm é que pagar por seus pecados e por tamanha sem-vergonhice! Homem nasceu foi para*

a mulher! Se tão falando mal de mim, que se danem, pois tenho certeza que não sou viado!
(Fragmentos do diário de campo, em 2000).

Já na infância, aponta Almeida, os *desvios* (compreendidos por ele com o significado genérico de comportamento não-normativo, como tal considerado por uma dada cultura num dado momento histórico) são verificados, vigiados e controlados. Muitas vezes situações inocentes são interpretadas como significativas e, como tal, autenticamente construídas. Neste sentido, o pesquisador cita o exemplo do pequeno Gabriel que, aos oito anos, era um rapaz tímido, bem comportado e bom aluno, que queria fazer ponto de cruz nas aulas definidas pelos professores como exclusivamente femininas. Perante a insistência do rapaz não souberam que atitudes tomar, mas as outras crianças, por sua vez, como discorre o antropólogo, resolveram o assunto apontando-o de “maricas”. Mas, como exímio no ponto de cruz, Gabriel continuou a praticar em casa, graças a uma mãe tolerante. Por outro lado, na escola nunca mais foi visto praticando o ofício.

Análoga a divisão sexual binária dos Cabila, analisada por Bourdieu (1999), as divisões das coisas e atividades entre os camponeses de Pardais, partem da oposição masculino/feminino inserindo-se num sistema de oposições homólogas, como o alto/baixo, sobre/sob, fazendo parecer que a diferença está inscrita na natureza das coisas, chegando assim, segundo Almeida, à anatomia corpórea.

*No processo de construção social do gênero (que Bourdieu chama sexo...) as categorias de percepção são construídas em torno de oposições que reenviam para a divisão do trabalho sexual, estruturando a percepções dos órgãos sexuais e da atividade sexual. Não deixa, porém, de afirmar que há possibilidade de resistência e de luta cognitiva, como na paródia e no carnavalesco.*¹¹

Para Almeida, a sexualidade, e aqui ele se aproxima de Erving Goffman (1985) e Antony Giddens (1993), é algo que cada um de nós “tem”, e não uma condição natural, é um traço do *self*, moldável, um ponto de junção entre corpo, auto-identidade e normas sociais.

No campo do gênero, trata-se da capacidade de impor uma definição específica sobre outros tipos de masculinidade, o que significa que o modelo exaltado corresponde, na realidade, a muitos poucos homens, o que se verifica nos casos que eu abordo no contexto de Pardais. O conceito permite uma concepção mais dinâmica de masculinidade, entendida assim como estrutura de relações sociais, em que várias masculinidades não-hegemônicas subsistem, ainda que reprimidas e auto-reprimidas por

*esse consenso e senso comum hegemônico, sustentado pelos significados simbólicos “incorporados”.*¹²

O *respeito*, é para Almeida, outro fator que molda as masculinidades entre os camponeses de Pardais, pois tal qual a honra, que se pode entender, naquele contexto, como glosa local de honra, é um bem periclitante, quer por ameaça dos outros, quer por ameaça das tentações e vícios próprios. No trabalho exercido nas pedreiras, ressalta o antropólogo, os encarregados esperam encontrar em alguns homens certos traços de personalidade, como o “interesse”, o “empenho”, o “gosto”, que podem acelerar o período de aprendizagem e levar a que ele os escolha e os ajude a “subirem”.

Assim, o modelo de masculinidade é competitivo e hierarquizante, incluindo por isso o aspecto de feminilidade, tais como os rumores, o trato com a aparência etc nas disputas pela masculinidade, principalmente nos grupos dos homens que têm nos bares, nas praças e cabarés, seu lócus para a discursividade. Neste ínterim, para o antropólogo, a prática na “casa dos homens”, como se denominam os bares e as boates em Pardais, faz-se muito pela palavra e pela retórica. A perspectiva verbal, a capacidade de réplica, o relato de proeza, a predominância da ênfase narrativa sobre o conteúdo explícito, a competição, são artes que se treinam e exibem ali.

*Tenta-se, na competição, feminilizar os outros: pelos gestos de convite sexual que transformam a vítima em “mulher simbólica”, pelas brincadeiras que envolvem o apalpar dos traseiros, ou mesmo pela competição monetária, já que a capacidade econômica se associa ao lugar na hierarquia social e esta socorre-se da metáfora da dicotomia masculino/feminino e ativo/passivo. Em todo o caso, o recurso ao tropo da homossexualidade é recorrente. Esta é sempre entendida como desempenho de um papel passivo, penetrado, numa relação sexual fantasiosa, em que o “ativo” e penetrador não perde, pelo fato, masculinidade.*¹³

Nesse sentido, em um trecho do seu diário de campo, Almeida faz uma clara distinção entre o que ele chama de *homossexualidade masculina* e *homossexualidade feminina*, referente às condutas permitidas e interditas em Pardais.

*O fato de as mulheres poderem dançar juntas é muito importante, pois mostra que não há simetria nos gêneros. É impensável dois homens dançarem juntos, a não ser em situações de travesti carnavalesco. O espectro da homossexualidade não paira sobre as relações femininas, vistas como calcadas sobre o parentesco. É a homossexualidade, revelando ao mesmo tempo a fragilidade da masculinidade e a latência do desejo homossexual numa cultura do gênero que discursa sobre a superioridade do homem.*¹⁴

Diferentemente do que apregoa Almeida, em Goiabeiras, algumas mulheres, que têm uma amizade¹⁵ mais intensa com outras, logo são taxadas, via mexericos vexatórios, de *sapatões*. No contexto etnográfico de Goiabeiras, por exemplo, o aperto de mão, os abraços prolongados, as carícias entre mulheres são permissíveis, mas há uma fronteira bastante tênue. Um exemplo é o caso de duas amigas que acompanhei em campo e que, por conta de uma amizade intensa, por se encontrarem todas as noites na praça de Goiabeiras para conversar, por sentarem abraçadas, em 1994, quando uma delas decide ingressar no coral da igreja matriz, o mesmo passa a receber o codinome de “coral dos *viados* e *sapatões*”.

No trato dos casais heterossexuais e dos celibatários em Pardais, Almeida ressalta que as qualidades procuradas nos futuros cônjuges são, para o homem a capacidade de ganhar dinheiro e para a mulher o recato sexual, ideais contidos no seu negativo, o vício, que é, libidinal na mulher e perdulário, como, por exemplo, jogar e beber em excesso, nos homens.

*A construção de um casal é parte do projeto de vida que completa a noção de pessoa e os seus aspectos sexuais de homem e mulher. Daí a troça de que são vítima os celibatários: as mulheres por excesso de uma virtude que lhes pertence culturalmente (a piedade religiosa), mas nunca suspeitas de homossexualidade. Os homens por falta de masculinidade, e suspeita de homossexualidade.*¹⁶

Assim, como acentua Almeida, o que se passa em Pardais é que não só este véu que cobre as amizades femininas existe, como o discurso público delas é no sentido de reforçar a visão androcêntrica de que a amizade é uma “coisa de homens”. Paralelamente, no trato dos rapazes que demonstram maior capacidade intelectual para o estudo, e que provavelmente continuarão a sua educação, eles tendem, segundo Almeida, a incorporar modos de comportamento que os afastam da masculinidade virilizante: como por exemplo, não jogarem jogos violentos, por não fugirem à escola, por terem todo um discurso sobre perigosidade das pedreiras, este que é um dos espaço-experiencial e ritual da masculinidade hegemônica dos camponeses de Pardais, etc. Mas, ressalta ainda o antropólogo para não confundir discurso estratégico com práticas concretas. Neste sentido antecipo questões que serão melhores trabalhadas no terceiro capítulo, recobrando um fato acontecido: André e eu estávamos na única praça de Goiabeiras, em 2001, quando repentinamente André exclama em voz alta: *homossexual tem que morrer, “pecadores”, “anormais”, eles têm que pagar mesmo!* Logo, me assustei e rapidamente perguntei a André: *Como você fala assim? Se*

você quer marcar um ‘esquema’, com os dois rapazes que estão no banco da praça ao lado, como discriminar a conduta homossexual? André responde: *Você não entendeu foi nada! Mais deixa para lá, veja!* Os dois rapazes, que estavam sentados em um banco da praça, próximos onde estávamos, passam bem perto de nós, sem nos olhar, e dizem baixinho, quase sussurrando, olhando para o lado oposto: *na estrada tal, daqui a quinze minutos!* Em tese, falar de *homossexual*, seja negativamente, ainda é *marcar um esquema*, como André me ensinou.

Em relação aos gêneros, ressalta ainda Almeida, que é na família que a prática da imitação treina o corpo para ser culturalmente masculino, o pensamento e a palavra para pensarem certas coisas e não outras sobre o que são homens e mulheres. No caso do grupo de crianças, esse conhecimento é testado, avaliado pelos outros, os “desvios” censurados; e na escola, recebe-se uma doutrina escrita sobre elementos da história e da vida em sociedade que vêm sempre marcados com o carimbo do gênero.

*O que se passa em público, nos meios masculinos, não é o parentesco, mas sim a masculinidade homosocial, que é competitiva, por um lado, e por outro solidária com base na amizade e na comensalidade – mas incompatível com a “casa”. Separados dolorosa e ambigualmente da mãe, sem terem esse laço substituído pelo pai, a masculinidade socialmente exibida é um mundo aparentemente desprovido de sentimentos. Quando muito subsiste a emoção à flor da pele, reação repentina a um estímulo demasiado forte para enquadrar culturalmente.*¹⁷

Desse modo, para Almeida, os valores que os homens de Pardais exprimem, quando procuram expressar consensos culturais ao verbalizarem opiniões sobre si próprios e os outros, ou quando avaliam comportamentos, seus e dos outros, estão contidos na formação da masculinidade hegemônica. *São “leis” que, como os mandamentos religiosos, todos conhecem e pretendem aplicar, mas que são ideais nem sempre cumpridos e acatados pelos homens concretos.*¹⁸

*O efeito principal deste discurso é o controle social. Controle que se exerce tanto mais sobre os homens concretos, quanto mais eles se afastarem do modelo hegemônico. Isto implica um alto grau de autocontrole ou vigilância, que se aplica a todos os domínios da experiência humana em interação.*¹⁹

Em Goiabeiras, a única praça do vilarejo, parece ser um dos locais mais controlados pelos mexericos vexatórios, pelos rumores, muitas vezes maquinados pelas *famílias de bem*, por sua vez, como se tratam de *estratégias* ao encontro-acontecimento, linhas de fuga

são engendradas pelas intensidades e paixões, dos muitos homens e mulheres de lá. O controle social, diferentemente do que pensa Almeida, não me diz nada sobre *papéis* e *representações* dos *agentes*, mas a praça, que nada tem a ver com um *palco* para as *performances*, mas em analogia com um *tabuleiro de um jogo*, propicia o *sens du jeu*, o sentido prático das jogadas, manipuladas pelo capital cultural e simbólico à **afecção**.

Por fim, e a título de já antecipar minhas proposições sobre os *afectos mal-ditos*, Almeida constrói sua análise sobre as masculinidades em Pardais a partir das disputas das representações simbólicas sobre sexualidade, de um mundo dos homens aparentemente desprovido de sentimentos, em que o masculino e feminino por mais fluídos que sejam, acentuam comportamentos ditos pelo antropólogo como “desviantes”. A sexualidade é ditada por esta *guerra dos gêneros*, das identidades sexualizantes, de uma *masculinidade hegemônica* sobre as *masculinidades subalternas*, hierarquias conjuntivas por uma *rostialidade* no desejo, fixidez no movediço, pois os gêneros e sua organização não são primeiramente individuais, eles definem zonas de frequência ou de probabilidade, delimitam um campo que neutraliza antecipadamente as expressões e conexões rebeldes às significações conforme.

A importância de Miguel Vale de Almeida é que ele envereda em uma linha contrária e/ou complementar, e pouco retratada, na literatura sobre sociedades camponesas, ou seja, o antropólogo introduz a dita *homossexualidade* na ordem do discurso de uma antropologia rural portuguesa. Mas, doravante, seguirei por um caminho contrário da eterna *guerra dos gêneros*, escaparei a suas significações, a suas identificações sexualizantes, a dita *masculinidade hegemônica*, pois como anuncia a epígrafe deste capítulo, parto da premissa que o corpo não é questão de objetos parciais, mas de velocidades diferenciais em que o artigo indefinido (o *it* em Clarice Lispector) é o condutor do desejo.

A Regra, As Estratégias E O Nomadismo

Em *As estruturas elementares do parentesco*, Lévi-Strauss (1967) centra-se suas assertivas estruturalistas na *regra* que compõe a família, mas especificamente no que concerne à proibição do incesto, empregando-a de forma universalista – pensamento este

que influencia por demais as correntes teóricas sobre sociedades camponesas no Brasil e alhures.

Para o antropólogo, a família existe no conjunto das sociedades humanas, mesmo naquelas onde os costumes sexuais e educativos parecem os mais afastados. Ao definir um modelo reduzido de *família*²⁰, o autor institui que 1) a família tem origem no casamento; 2) Ela inclui o marido, a mulher, os filhos nascidos da sua união, formando um núcleo em torno do qual outros parentes se podem, eventualmente, agregar e 3) Os membros da família estão unidos entre si por laços jurídicos, direitos e obrigações de natureza econômica, religiosa ou outra, por uma rede precisa de direitos e proibições sexuais (tabu do incesto), ou ainda por um conjunto variável e diversificado de sentimentos, como o amor, o afeto, o respeito, o medo etc.

Assim, em *O Olhar Distanciado*, o *celibato* surge como repugnante e condenável para a maior parte das sociedades. *Não é exagero dizer-se que os solteiros não existem nas sociedades sem escrita, pela simples razão de que não poderiam sobreviver*²¹. Um exemplo é entre os Bororo dos Brasil²² em que o solteiro é visto, segundo Lévi-Strauss, como “metade de um ser humano”. Portanto, a família, ou melhor, as famílias, produzem o casamento, principal meio socialmente aprovado de que dispõem para se aliarem umas às outras, ou seja, na teoria de Lévi-Strauss não há lugar para os celibatários, que no meu caso etnográfico, o vilarejo de Goiabeiras, corresponde aos chamados *rapazes-velhos*, também movimentadores do *indizível das sexualidades camponesas*.

No contexto analítico de Lévi-Strauss, a família conjugal não é apenas uma expressão de uma necessidade universal, nem está inscrita no âmago da natureza humana, mas ela representa uma solução intermediária, um certo estado de equilíbrio entre fórmulas que se opõem a ela e que outras sociedades efetivamente preferem.

Ao tratar da divisão sexual do trabalho, o autor infere que é preciso distinguir o *fato* da divisão do trabalho, praticamente universal, e as *modalidades* segundo as quais, aqui e além, as tarefas são repartidas entre os sexos. *Essas modalidades dependem, também elas, de fatores culturais; elas não são menos artificiais do que as formas da própria família*²³. Portanto, tal divisão sexual institui um estado de dependência recíproca entre os sexos. Desta forma, a proibição do incesto consegue tecer redes de afinidades que dão às sociedades a armação sem a qual nenhuma delas se mantém, pois *possui ao mesmo tempo a*

*universalidade das tendências e dos instintos e o carácter coercitivo das leis e das instituições*²⁴. Neste sentido, o corpo inteiro do parentesco torna-se uma espécie de *tabuleiro de xadrez*, no qual se desenrola um jogo complexo, em que os impedimentos ao casamento têm essencialmente por objetivo estabelecer uma dependência mútua entre as famílias biológicas.

*Expressas em termos mais fortes, essas regras traduzem a recusa, por parte da sociedade, de reconhecer à família uma realidade exclusiva. Porque todos estes sistemas complicados de distinções terminológicas, de interdições, de prescrições ou de preferências nada mais são do que processos destinados a repartir as famílias por campos rivais ou aliados, entre os quais poderá e deverá desenrolar-se o grande jogo do casamento.*²⁵

Ao considerar as regras desse jogo, Lévi-Strauss afirma que todas as sociedades aspiram acima de tudo reproduzir-se. Assim, *elas devem possuir uma regra que permita estabelecer a posição dos filhos na estrutura social em função da (ou das) dos pais*²⁶. Portanto, para o antropólogo, o *fato da regra*, considerando de maneira inteiramente independente de suas modalidades, constitui a própria essência da proibição do incesto.

*Sociedade alguma se manteria no tempo se as mulheres não dessem à luz crianças e se não beneficiassem de uma proteção masculina durante a gravidez e enquanto amamentam e criam a sua progenitura; enfim, se não existissem regras precisas para reproduzir os contornos da estrutura social, geração após geração.*²⁷

Em *A via das máscaras*, ao analisar a organização social dos Kwakiutl, Lévi-Strauss (1979) recupera a noção de *casa*, no sentido de *Maison*, naquela sociedade e na história da sociedade ocidental, basicamente a europeia, noção esta que alicerça o entendimento da organização estrutural da *casa camponesa* nos discursos sobre divisão sexual do trabalho e da *casa*, em ambiências rurais, como vimos no primeiro capítulo. Assim, para o autor, em todos os planos da realidade social, da família ao Estado, a *casa* é uma criação institucional que permite conciliar forças que, onde quer que seja, parecem não poder aplicar-se senão com exclusão uma da outra, devido às suas orientações contraditórias.

Descendência patrilinear e descendência matrilinear, filiação e residência, hipergamia e hipogamia, casamento próximo e casamento afastado, raça e eleição: toda estas noções, que habitualmente servem aos etnólogos para distinguir uns dos outros os vários tipos conhecidos de sociedade, reúnem-se na casa, como se o espírito (no sentido do século

*XVIII) desta instituição traduzisse, em última análise, um esforço para superar, em todos os domínios da vida coletiva, princípios teoricamente inconciliáveis.*²⁸

Desta forma, o conceito de *casa* realiza, para o antropólogo, uma espécie de *viragem topológica* do interior para o exterior e substitui uma dualidade interna por uma unidade externa. Assim, a *casa*, europeia ou índia, possui um domínio que consisti em riquezas materiais e em riquezas imateriais.

*Pessoa moral, [a casa é] detentora de um domínio composto simultaneamente por bens materiais e imateriais e que se perpetua pela transmissão do nome, da fortuna e dos títulos em linha real ou fictícia, tida como legítima sob a condição única de esta continuidade poder exprimir-se na linguagem do parentesco ou da aliança e, as mais das vezes, em ambas ao mesmo tempo.*²⁹

Todavia, como explicar características tão especiais, recorrentes em diversos pontos do mundo, das “sociedades de casas”³⁰? Para dar uma resposta plausível, Lévi-Strauss recobra as organizações sociais entre os Tsimshian e os Tlingit, em que levanta a hipótese de um conflito latente entre os ocupantes de certas posições na estrutura social. Tais conflitos, como afirma o antropólogo, são como que encaixados uns nos outros e as soluções sempre de duplo sentido que as “sociedades de casas” lhes resultam, em última análise, do mesmo estado de fato: estado esse em que os interesses políticos e econômicos, que tendem a invadir o campo social, não tomaram ainda a dianteira aos “velhos laços de sangue”.

*Com as sociedades “de casas” vemos, pois, formar-se uma rede de direitos e de obrigações cujas linhas entrecruzadas cortam as malhas da rede que ela vem substituir: o que anteriormente estava separado une-se. Verifica-se como que uma contradição entre os laços que a cultura deve tecer e aqueles em que antes se reconhecia a obra da natureza – mesmo que, como na maior parte dos casos, isso fosse uma ilusão. Promovida assim a segunda natureza, a cultura oferece à história um palco à sua medida; fazendo aderir uns aos outros os interesses reais e os pedigrees míticos, proporciona fundamento absoluto aos empreendimentos dos grandes.*³¹

Ao tratar da dominação de homens sobre outros homens e da desigualdade entre os sexos, em *Do mel às cinzas*, Lévi-Strauss (2004) acompanha o motivo do *mel* (e do tabaco, as *cinzas*) entre a América do Sul e América do Norte, em que os mitos – Jurupari, Anambé, Taulipang, Warrau, Guarani do Paraná, o Jabuti e o Sarigüê e o Jabuti e o Jaguar – analisados por ele, antecipam a hipótese de que, ao subordinar misticamente um sexo ao outro, as sociedades igualitárias já delineiam o aperfeiçoamento de soluções reais, mas

ainda inconcebíveis ou impraticáveis por elas que, tal como a escravidão, consistem em sujeitar homens à dominação de outros homens. Neste sentido, na série das mitológicas (*O cru e o cozido*, *Do mel às cinzas* e *O homem nu*), posso perceber mais categoricamente a consolidação arbitrária, pelo social, das oposições binárias (homem/mulher, forte/fraco, quente/frio etc) nas sociedades tradicionais e suas inversões, em que as casas indígenas servem de alicerces estruturais.

Nesse contexto, para Lévi-Strauss, a binaridade social homem/mulher, num grupo, mobiliza regras segundo as quais cada um encontra seus respectivos cônjuges em grupos diferentes. É nesse sentido que o antropólogo pode mostrar como a organização dualista nunca vale por si mesma numa sociedade deste tipo. Portanto, para o autor se a sociedade é dependente da cultura, a família é, no seio da sociedade, a emanção de exigências naturais com as quais é absolutamente necessário compor. E é deste poder do discurso levistraussiano que fomenta a criação do sujeito estruturalista contratualista, fundamental para as dicotomias e binaridades sobre sexualidade camponesa, fomentados pelos teóricos do campesinato nos dias atuais.

Ao passar da regra às estratégias, em uma crítica ao estruturalismo levistraussiano, Bourdieu (1972) ao centrar sua análise nas *stratégies matrimoniales* conceitua o *sentido de regra* como princípio de tipo jurídico ou quase jurídico, mais ou menos conscientemente, produzido e dominado pelos *agentes*, como um conjunto de regularidades objetivas que se impõem a todos aqueles que entram no jogo – e é destes dois sentidos que o autor faz referência quando se fala de regra de jogo – e ainda como um *modelo* de princípio construído pelo cientista para explicar o jogo. Eis a categorização do *sens pratique*, em que é preciso inscrever, na teoria, o princípio real das estratégias num sentido análogo ao que os sportistas chamam de “sentido do jogo”, *como domínio prático da lógica ou da necessidade imanente de um jogo, que se adquire pela experiência de jogo e que funciona aquém da consciência e do discurso.*³²

Ao criticar o estruturalismo levistraussiano, no que tange à força incontestada da *regra*, e em sua substituição pelas *estratégias*, em *Coisas ditas*, Bourdieu (1990) disserta:

Porque estratégia para ele [Lévi-Strauss] é sinônimo de escolha, escolha consciente e individual, guiada pelo cálculo racional ou por motivações “éticas e afetivas”, e porque ela se opõe à coação e à norma coletiva, ele só pode expulsar da ciência um projeto teórico que na realidade visa reintroduzir o agente socializado (e não o sujeito) e as

*estratégias mais ou menos “automáticas” do senso prático (e não os projetos e cálculos de uma consciência).*³³

É válido perceber em Lévi-Strauss e Bourdieu não uma separação radical, mas uma complementação da *regra* às *estratégias*, pautada na analogia do *jogo de xadrez*. Neste sentido, em *De perto e de longe*, ao tratar da substituição das “regras” pelas “estratégias” proposta por Bourdieu, Lévi-Strauss (2005) aponta para a complementaridade das ciências e a imaturidade das ciências sociais no trato das contribuições científicas:

Não fiquei surpreso [trata-se das críticas de Bourdieu sobre a força da regra], porque os centros de interesse com o tempo se deslocam. Enfatizam-se ora os aspectos regrados da vida social, ora os aspectos em que parece manifestar-se uma certa espontaneidade. Na verdade, existem regras e estratégias. As estratégias podem acotovelar as regras, mas também é raro que, numa sociedade e numa época determinadas, as estratégias de que os indivíduos dispõem, por sua vez, não obedecem às normas, e assim por diante. O importante é saber qual o nível de observação mais aproveitável no atual estado de conhecimento e diante de uma determinada pesquisa. Será um ou outro, ou ambos ao mesmo tempo.

*Levando essa discussão para um terreno mais geral, acho que as coisas impostas entre “isto” e “aquilo” provam, acima de tudo, que as pretensas “ciências sociais” ou “ciências humanas” de ciências só têm o nome. Nas verdadeiras ciências, os níveis de observação não se excluem; completa-se. Ainda não atingimos essa maturidade.*³⁴

Contudo, ao analisar o *espírito da família*, este que é tão caro como análise para ambos autores, em *Razões Práticas*, Bourdieu (1997) disserta sobre a definição dominante, legítima, da *família normal*, definição esta que pode ser explícita, como no direito, ou implícita, como nos questionários dos estudos demográficos franceses dedicados à família. Nestes termos, a família é um conjunto de indivíduos aparentados, ligados entre si por alianças, casamentos, filiação, ou, excepcionalmente, por adoção (parentesco), vivendo sob um mesmo teto (coabitação). Desta forma, e aqui Bourdieu se aproxima de Ariès (1991), sobre a gênese do privado e ainda de Shorter, sobre a invenção do sentimento familiar, a *família*, enquanto categoria social objetiva (estrutura estruturante) e também como categoria social subjetiva (estrutura estruturada), é uma invenção recente, e quiçá votada a desaparecer mais ou menos rapidamente como o leva a crer o aumento da taxa de coabitação fora do casamento e as novas formas de laços familiares inventados a cada dia.

Nesse sentido, a título de uma construção analítica sobre o *family discourse*, Bourdieu admite que a família seja apenas uma palavra, uma simples construção verbal, em que o cientista social deve analisar as representações que as pessoas têm do que designam

por família, esse tipo de “família de palavras”, ou melhor, de papel (no singular ou no plural).

*Alguns etnometodólogos, que vêem no discurso sobre a família uma espécie de ideologia política, designando uma configuração valorizada das relações sociais, recuperam uma série de pressupostos compartilhados por esse discurso, seja no do senso comum, seja no dos especialistas.*³⁵

Portanto, para Bourdieu, o *family discourse* se dá por um conjunto de propriedades, a saber: primeiro, por uma espécie de antropomorfismo, que consiste em atribuir a um grupo as propriedades de um indivíduo, concebendo a família como uma realidade que transcende seus membros, uma espécie de personagem transpessoal dotada de uma vida e de um espírito coletivos e de uma visão específica do mundo. Segundo, pelas definições sobre família que têm em comum o suposto de que ela existe como um universo social separado, empenhado em um trabalho de perpetuação das fronteiras e orientado pela idealização do interior como sagrado, por oposição ao exterior.

*Assim, no family discourse, discurso que a família faz sobre a família, a unidade doméstica é concebida como um agente ativo, dotado de vontade, capaz de pensamento, de sentimento e de ação e apoiado em um conjunto de pressupostos cognitivos e de prescrições normativas que dizem respeito à maneira correta de viver as relações domésticas.*³⁶

No *family discourse*, a família é o lugar da confiança e da doação por oposição ao mercado e a dádiva retribuída. Para Bourdieu, é também o lugar onde se suspende o interesse no sentido restrito do termo, isto é, a procura de equivalência nas trocas. O discurso comum freqüentemente, e como enfatiza o autor, *universalmente*, inspira-se na família de modelos ideais das relações humanas, como, por exemplo, o discurso sobre fraternidade, e as relações familiares em sua definição oficial que tendem a funcionar como princípio de construção e de avaliação de toda relação social.

Assim, para o autor, se a família é apenas uma palavra, trata-se de uma *palavra de ordem*, de uma *categoria*, como princípio coletivo de construção da realidade coletiva, pois, e aqui Bourdieu se aproxima de Foucault (2005), *quando se trata do mundo social, as palavras criam as coisas, já que criam o consenso sobre a existência e o sentido das coisas, o senso comum, a doxa aceita por todos como dada.*³⁷ É desta forma que Bourdieu disserta que em todos os usos de conceitos classificatórios, como o de família, fazemos ao

mesmo tempo uma descrição e uma prescrição que não aparece como tal porque é, *quase*, universalmente aceita, e admitida como dada: *admitimos tacitamente que a realidade à qual atribuímos o nome de família, e que colocamos na categoria de famílias de verdade, é uma família real* ³⁸.

Assim, o autor admite, acompanhando o discurso da etnometodologia, que a família é um princípio de construção da realidade social, mas também é preciso ressaltar, recobra Bourdieu, contra a etnometodologia, que esse princípio de construção é ele próprio socialmente construído e que é comum a todos os agentes socializados de uma certa maneira.

Dito de outro modo, é um princípio comum de visão e de divisão, um nomos, que todos temos no espírito, porque ele nos foi inculcado por meio de um trabalho de socialização concretizado em um universo que era ele próprio realmente organizado de acordo com a divisão em famílias. ³⁹

A *família* é, para Bourdieu, um princípio de construção ao mesmo tempo imanente aos indivíduos, enquanto coletivo incorporado, e transcendente em relação a eles, já que o reencontram sob forma objetivada em todos os outros.

Assim, a família como categoria social objetiva (estrutura estruturante) é o fundamento da família como categoria social subjetiva (estrutura estruturada), categoria mental que é a base de milhares de representações e de ações (casamentos, por exemplo) que contribuem para reproduzir a categoria social objetiva. Esse é o círculo de reprodução da ordem social. O acordo quase perfeito que se estabelece então entre as categorias subjetivas e as categorias objetivas funda uma experiência do mundo como evidente, taken for granted. Nada parece mais natural do que a família: essa construção social arbitrária parece situar-se no pólo do natural e do universal. ⁴⁰

Portanto, acentua Bourdieu, se a *família* aparece como a mais natural das categorias sociais, e se está destinada, por isso, a fornecer o modelo de todos os *corpos sociais*, é porque a categoria do familiar funciona, nos *habitus*, como esquemas classificatórios e princípios de construção do mundo social e da família como corpo social específico, adquirido no próprio seio de uma família como *ficção social realizada*.

Eis a *família* como um produto de um verdadeiro *trabalho de instituição*, ritual e técnico ao mesmo tempo, pois como argumenta o autor, trabalho este que *visa instituir de maneira duradoura, em cada um dos membros da unidade instituída, sentimentos adequados a assegurar a integração que é a condição de existência e de persistência dessa*

*unidade. (...) Esse trabalho constante de manutenção de sentimentos duplica o efeito afetivo e socialização da libido*⁴¹.

*Esses atos inaugurais de criação (imposição do nome de família, casamento etc.) encontram seu prolongamento lógico nos inumeráveis atos de reafirmação e de reforço que visam produzir, por uma espécie de criação continuada, as afeições obrigatórias e as obrigações afetivas do sentimento familiar (amor conjugal, amor paterno e materno, amor filial, amor fraterno etc.) Esse trabalho constante de manutenção de sentimentos duplica o efeito performativo da simples nomenclatura como construção do objeto afetivo e socialização da libido (a afirmação “é tua irmã”, por exemplo, encerra a imposição do amor fraterno como libido social dessexualizada – tabu do incesto.)*⁴².

Nesse contexto analítico, Bourdieu afirma que para se compreender como a família passa de uma *ficção nominal* a *grupo real*, cujos membros estão unidos por intensos laços afetivos, é preciso levar em conta todo o trabalho simbólico e prático que tende a transformar a *obrigação de amar* em *disposição amorosa* e a dotar cada um dos membros da família do que ele conceitua como *espírito de família*, gerador de devotamentos, de generosidades, de solidariedades.

*As estruturas de parentesco e a família como corpo só podem se perpetuar ao preço de uma criação continuada do sentimento familiar, princípio cognitivo de visão e de divisão que é, ao mesmo tempo, princípio afetivo de coesão, isto é, adesão vital à existência de um grupo familiar e de seus interesses.*⁴³

Assim, Bourdieu aponta que esta naturalização do arbitrário social tem como efeito fazer com que se esqueça que, para que essa realidade que chamamos de família seja possível, é preciso que se encontrem reunidas condições sociais que nada têm de universal e que, em todo caso, não são distribuídas de maneira uniforme. Ou seja, *a família em sua definição legítima é um privilégio instituído como norma universal. Privilégio de fato que implica um privilégio simbólico: o de ser como se deve, dentro da norma, portanto, de obter um lucro simbólico da normalidade*⁴⁴.

A noção de *casa* passa a ser importante para Bourdieu, porque é nela onde a preocupação de perpetuar a *casa* como conjunto de bens materiais orienta toda a existência da unidade doméstica, portanto, a tendência da família a se perpetuar no indivíduo, a perpetuar sua existência assegurando sua integração, torna-se inseparável da tendência de perpetuar a integridade de seu *patrimônio*, sempre ameaçado pela dilapidação ou pela dispersão. Por outro lado, para o autor, o funcionamento da *unidade doméstica* como

campo encontra seu limite nos efeitos da dominação masculina que orientam a família em direção à lógica do *corpo*, isto é, a integração podendo ser um efeito da dominação.

Uma das particularidades dos dominantes é a de possuírem famílias extensas (os grandes têm famílias grandes) e fortemente integradas, já que unidas não apenas pela afinidade dos habitus, mas também pela solidariedade dos interesses, isto é, tanto pelo capital quanto para o capital, o capital econômico, evidentemente, mas também o capital simbólico (o nome) e sobretudo, talvez, o capital social (que sabemos ser a condição e o efeito de uma gestão bem-sucedida do capital coletivo dos membros da unidade doméstica).⁴⁵

Assim, Bourdieu alerta que é preciso deixar de apreender a família como um dado imediato da realidade social, para ver nela um instrumento de construção dessa realidade; por sua vez, ressalta ainda a superar o questionamento feito pelos etnometodólogos e questionar quem construiu os instrumentos de construção que eles expõem e pensar as categorias familiares como instrumentos existentes tanto na objetividade do mundo, sob a forma desses corpos sociais elementares que chamamos de famílias, quanto nos espíritos, sob a forma de princípios de classificação utilizados seja pelos agentes comuns, seja pelos operadores patenteados de classificações oficiais, como por exemplo, os estatísticos do Estado.

Se a dúvida radical permanece indispensável, é porque a simples constatação positivista (a família existe, nós a encontramos sob nosso escalpelo estatístico) arrisca-se a contribuir, pelo efeito de ratificação, de registro, para o trabalho de construção da realidade social inscrito na palavra família e no discurso familista que, sob a aparência de descrever uma realidade social – a família –, prescreve um modo de existência: a vida em família.⁴⁶

Como posso perceber, o *family discourse* tem um papel determinante na manutenção da ordem social, na reprodução, não apenas biológica, mas social, ou seja, na reprodução da estrutura do espaço social e das relações sociais, pois *o family discourse do qual falam os etnometodólogos é um discurso de instituição potente e ativo que tem os meios de criar as condições de sua própria verificação.*⁴⁷

Assim, a família é certamente uma ficção, um artefato social, uma ilusão no sentido mais comum do termo, mas uma “ilusão bem fundamentada” já que, produzida e reproduzida com a garantia do Estado, ela sempre recebe do Estado os meios de existir e de subsistir.⁴⁸

Fazendo uma análise comparativa, o que estreita o diálogo entre Lévi-Strauss e Bourdieu é a construção da *teoria da aliança*: o celibato e o casamento com a prima paralela. Como vimos, em Lévi-Strauss o celibato é algo *quase* inumano, marginalizado, alguém posto fora da estrutura social, mas se o celibato não tem lugar na teoria da aliança levistraussiana, Bourdieu (1962), pelo contrário, mostra em *Célibat et conditions paysannes* que ele é uma peça fundamental para a reprodução social do campesinato bearnês. Eis a oposição bourdieusiana, calcada na teoria da *prática*, ao formalismo de uma teoria levistraussiana fundada na *regra*.

Nesse contexto, Bourdieu disserta:

É preciso falar de regras? Sim e não. Pode-se fazê-lo desde que se distinga claramente regra de regularidade. O jogo social é regrado, ele é lugar de regularidade. Nele as coisas se passam de modo regular; os herdeiros ricos se casam regularmente com caçulas ricas. Isso não quer dizer que seja regra, para os herdeiros ricos, desposar caçulas ricas. (...) como as condutas podem ser regradas sem ser produto da obediência a regras? Mas não basta romper com o juridismo (...) que é tão natural nos antropólogos, sempre pontos a ouvir aqueles que dão lições e regras (...) para construir um modelo do jogo que não seja nem o simples registro das normas explícitas, nem o enunciado das regularidades, mas que integre umas e outras, é preciso refletir sobre os modos de existência diferentes dos princípios de regulação e regularidade das práticas.⁴⁹

Assim, para Bourdieu, o que se observa nos estudos dessas práticas são as regularidades, o que não significa obediência às *regras*, mas práticas de reprodução social, sustentadas por um *habitus*, esta disposição regrada para gerar condutas regradas e regulares, à margem de qualquer referência a regras, em que ele torna-se o princípio da maior parte das práticas. Portanto, o *habitus*, esse conjunto de disposições internalizadas e naturalizadas, embora históricas, em relação dialética com as práticas, torna-se concomitantemente estruturado e estruturante, em prol das estratégias que perfiguram as alianças matrimoniais, em detrimento da reprodução social da *maison* camponesa, esta que é uma unidade de parentesco, uma *lignée* mais que uma família ou grupo doméstico, embora, como aponta Woortmann, E.F. (2002), corresponda em cada geração a uma família.

O verdadeiro sujeito das *stratégies matrimoniales* à manutenção das alianças é a terra, que para Woortmann, E.F. seria melhor dizer que o sujeito é a *maison*, que por certo inclui o patrimônio *Terra*, mas inclui também *Nome* e *Tradição*. Destarte, o que torna o parentesco algo real são os caminhos cultivados pelos *agentes*. Portanto, em Bourdieu, as

percepções formalistas sobre o *parentesco genealógico* são recambiadas para o *parentesco prático*.

O sujeito transcendental do estruturalismo contratualista – a razão – é substituído por um sujeito histórico/prático, como por exemplo, o guardião da *casa*, o *maître de maison*, em que já não se trata de constituir a sociedade, mas de assegurar a permanência dessa *casa*. Todavia, Bourdieu ainda alerta para considerarmos cada casamento realizado (ou não realizado) e não a troca matrimonial em abstrato, em que o carácter político do casamento leva-o, mais uma vez, para a noção de jogo.

*O “bom jogador” leva em conta, em cada escolha matrimonial, o conjunto das propriedades pertinentes tendo em vista a estrutura a ser reproduzida: no Béarn, o sexo, isto é, as representações consuetudinárias da precedência masculina, a condição de nascimento, isto é, a precedência dos primogênitos e, através deles, da terra, que, como dizia Marx, herda o herdeiro que a herda, a posição social da casa que precisa ser mantida, etc. O sentido do jogo, nesse caso, é mais ou menos o sentido da honra; mas o sentido da honra bearnês, apesar das analogias, não é exatamente idêntico ao sentido de honra cabila, que, mais sensível ao capital simbólico – reputação, renome, “glória”, como se dizia no século XVII - , dá menos atenção ao capital econômico e particularmente à terra.*⁵⁰

Ao tratar da divisão sexual do trabalho, em *A dominação masculina*, Bourdieu (1999), ao analisar a inculcação da divisão entre os sexos na sociedade Cabila, aponta que esta parece estar na “ordem das coisas”, como se diz, por vezes, para falar do que é normal, natural, a ponto de ser inevitável. *Ela está presente, ao mesmo tempo, em estado objetivado nas coisas (na casa, por exemplo, cujas partes são todas “sexuadas”), em todo mundo social e, em estado incorporado, nos corpos e nos habitus dos agentes, funcionando como sistemas de esquemas de percepção, de pensamento e de ação*⁵¹. Desta forma, para o autor, essa experiência apreende o mundo social e suas arbitrarias divisões, a começar pela divisão socialmente construída entre os sexos, como naturais, evidentes, e adquire, assim, todo um reconhecimento de legitimação naquele povoado.

As divisões das coisas e das atividades sexuais recebem, segundo a oposição arbitrária entre o masculino e o feminino, sua necessidade objetiva e subjetiva de sua inserção em um sistema de oposições homólogas, tais como: alto/baixo, em cima/embaixo, na frente/atrás, seco/úmido, duro/mole, fora(público)/dentro(privado) etc que, para os Cabila, correspondem a movimentos dos corpos (alto/baixo// subir/descer, fora/dentro // sair/entrar). Semelhantes na diferença, tais posições são, para Bourdieu, suficientemente

concordes para se sustentarem mutuamente, no jogo e pelo jogo inesgotável de transferências práticas e metáforas; e também suficientemente divergentes para conferir, a cada uma, uma espécie de espessura semântica, nascida da sobredeterminação pelas harmonias, conotações e correspondência.

O mundo social, para Bourdieu, constrói o corpo como realidade sexuada e como depositário de princípios de visão e de divisão sexualizantes. A virilidade na sociedade Cabila, em seu aspecto ético, mantém-se indissociável, pelo menos tacitamente, da virilidade física, através, sobretudo, das provas de potência sexual que são esperadas de um homem que seja *realmente* um homem. Assim, a definição social dos órgãos sexuais, naquela sociedade, longe de ser um simples registro de propriedades naturais, diretamente expostas à percepção, é produto de uma construção efetuada à custas de uma série de escolhas orientadas, ou melhor, através da acentuação de certas diferenças, ou do obscurecimento de certas semelhanças.

Nesse sentido, num outro locus etnográfico, em *La violence symbolique*, ao tratar das divisões sexualizantes em escolas francesas, Bourdieu (1995) discorre:

*À travers l'expérience d'un ordre social où les différentes tâches restent assez rigoureusement réparties selon le sexe et à travers les rappels à l'ordre explicites qui leur sont adressés par leurs parents, leurs professeurs et leurs condisciples, eux-mêmes dotés de principes de vision et de division acquis à travers des expériences semblables du monde, elles ont acquis, sous forme de schèmes de perception et d'appréciation profondément incorporés et difficilement accessibles à la conscience, le principe de vision dominant qui les porte à trouver normal, ou même naturel, évident, l'ordre social tel qu'il est.*⁵²

Ainda seguindo esta linha de raciocínio, Bourdieu (1998) argumenta que a dominação masculina, em última análise, fundamenta-se na lógica da economia das trocas simbólicas, isto é, *na assimetria fundamental entre homens e mulheres, instituída na construção social de parentesco e casamento: a assimetria entre sujeito e objeto, agente e instrumento. É a relativa autonomia da economia do capital simbólico que explica que a dominação masculina possa perpetuar-se apesar das transformações no modo de produção*⁵³. Portanto, para Bourdieu, a sexualidade não foi construída como tal e tornada autônoma em relação a outros campos, sendo o erotismo e seu apêndice comercial, a pornografia, o caso limite dessa autonomização, é que, por sua vez, as diferenças sexuais estão inseridas e

submersas num sistema de oposições antropológicas e cosmológicas que são constitutivas de uma visão e de uma experiência do mundo.

Mas são Gilles Deleuze e Félix Guattari (1996), em *Mil Platôs*, que apresentam uma outra alternativa para se perceber os itinerários do desejo. Ao comparar a *máquina de guerra*⁵⁴ ao aparelho de Estado, os autores apresentam um *tratado de nomadologia*, reinventando a teoria dos jogos por meio da distinção entre a dinâmica do *jogo de xadrez* e do *jogo go*, partindo, sobretudo, do ponto de vista das peças, das relações entre as peças e do espaço concernido.

*O xadrez é um jogo de Estado, ou de corte; o imperador da China o praticava. As peças do xadrez são codificadas, têm uma natureza interior ou propriedades intrínsecas, de onde decorrem seus movimentos, suas posições, seus afrontamentos. Elas são qualificadas, o cavaleiro é sempre um cavaleiro, o infante um infante, o fuzileiro um fuzileiro. Cada uma é como um sujeito de enunciado, dotado de um poder relativo; e esses poderes relativos combinam-se num sujeito de enunciação, o próprio jogador de xadrez ou a forma de interioridade do jogo. Os peões do go, ao contrário, são grãos, pastilhas, simples unidades aritméticas, cuja única função é anônima, coletiva ou de terceira pessoa: “Ele” avança, pode ser um homem, uma mulher, uma pulga ou um elefante. Os peões do go são os elementos de um agenciamento maquínico não subjetivado, sem propriedades intrínsecas, porém apenas de situação.*⁵⁵

Portanto, para Deleuze-Guattari, as relações são bem diferentes nos dois jogos em que, no seu meio de interioridade, as peças de xadrez entretêm relações biunívocas entre si e com as do adversário, ou seja, suas funções são *estruturais*. Em contrapartida, um peão do go tem apenas um meio de exterioridade, ou relações extrínseca com nebulosas, constelações, segundo as quais desempenha funções de inserção ou de situação, como margear, cercar, arrebentar, pois *sozinho, um peão do go pode aniquilar sincronicamente toda uma constelação, enquanto uma peça de xadrez não pode (ou só pode fazê-lo diacronicamente)*⁵⁶. Desta forma, o jogo de xadrez é efetivamente, para os autores, uma guerra institucionalizada, *regrada*, codificada, com um fronte, uma retaguarda, batalhas. Por outro lado, o jogo go é uma guerra sem linha de combate, sem afrontamento e retaguarda, no limite sem batalha, isto é, pura *estratégia*, enquanto o xadrez é uma *semiologia*.

Enfim, não é um absoluto o mesmo espaço: no caso do xadrez, trata-se de distribuir-se um espaço fechado, portanto, de ir de um ponto a outro, ocupar o máximo de casas com um mínimo de peças. No go, trata-se de distribuir-se num espaço aberto, ocupar o espaço, preservar a possibilidade de surgir em qualquer ponto: o movimento já não vai

*de um ponto a outro, mas torna-se perpétuo, sem alvo nem destino, sem partida nem chegada.*⁵⁷

Eis a criação do *tratado de nomadologia* em que os autores apresentam uma *ciência nômade* em contrapartida a uma *ciência régia*. Para Deleuze-Guattari, a *ciência nômade* consiste, por meio de suas *máquinas de guerra*, em se expandir por turbulência num espaço *liso*, como o do go, em oposição ao espaço *estriado* do xadrez, em produzir um movimento que tome o espaço e *afecte* simultaneamente todos os seus pontos, ao invés de ser tomado por ele como no movimento local, que vai de tal ponto a tal outro, pois há ciências ambulantes, itinerantes, que consistem em seguir um fluxo num campo de vetores no qual singularidades se distribuem como outros tantos “acidentes” (*problemas*)⁵⁸.

Por sua vez, o que me interessa mais especificamente é que a *máquina de guerra* entretém com as famílias uma relação muito diferente para com o Estado. A família, para Deleuze-Guattari, ao invés de ser célula de base, ela é um vetor de bando, de modo que uma genealogia passa de uma família a outra, segundo a capacidade de tal família, em tal momento, em realizar o máximo de “solidariedade agnática”. Assim, a celebridade pública da família não determina o lugar que ocupa num organismo de Estado; ao contrário, é a potência ou virtude secreta de solidariedade, e a movência correspondente das genealogias, que determinam a celebridade num corpo de guerra.

Assim, o *nômade*, para Deleuze-Guattari, tem um território, segue trajetos costumeiros, vai a um ponto ao outro, não ignora os pontos. Mas a questão é diferenciar o que é princípio do que é somente consequência na *vida nômade*, pois ainda que os pontos determinem trajetos, estão estritamente subordinados aos trajetos que eles determinam, ao contrário do que sucederia no caso do *sedentário*. Assim, para os filósofos, um trajeto está entre dois pontos, mas o entre-dois toma a consistência, e goza de uma autonomia bem como de uma direção própria. Desta forma, o *nômade* não é um *migrante*, pois o *migrante* vai principalmente de um ponto ao outro, ainda que este outro ponto seja incerto, imprevisto ou mal localizado. O *nômade*, ao contrário, só vai de um ponto a outro por consequência e necessidade de fato; em princípio, os pontos são para ele alternâncias num trajeto. Eis a criação de um *tratado de nomadologia*, sem história, apenas geografia, em que sua existência tem por *afecto* as armas de uma *máquina desejante*.

*O Estado tende a uniformizar os regimes, disciplinando seus exércitos, fazendo do trabalho uma unidade de base, isto é, impondo seus próprios traços. Mas não está descartado que as armas e as ferramentas entrem ainda em outras relações de alianças, se são tomadas em novos agenciamentos de metamorfose. Ocorre ao homem de guerra formar alianças camponesas ou operárias, mas, sobretudo, ocorre ao trabalhador, operário ou camponês, reinventar uma máquina de guerra.*⁵⁹

*Máquina de guerra, máquinas desejantes, pois tudo funciona ao mesmo tempo, mas nos hiatos e nas rupturas, nos enguiços e nas falhas, nas intermitências e nos curto-circuitos, nas distâncias e nos despedaçamentos, numa soma que nunca reúne suas partes em um todo. É que aí os cortes são produtivos, e são eles próprios reuniões*⁶⁰. Portanto, a produção desejante, para Deleuze-Guatarri, é multiplicidade pura, isto é, afirmação irreduzível à unidade.

Por fim, ao trazer à baila Lévi-Strauss, Bourdieu, e Deleuze-Guatarri, procuro introduzir um itinerário de uma construção *afectada* por uma *máquina de guerra: o indizível das sexualidades camponesas*. Acoplando a *regra* nas *estratégias* maquinadas pelo *desejo*, pelas razões nômades, pelas analogias às peças do *go*, a intenção foi mostrar como a teoria da aliança, a noção de família, as regras e as estratégias, em especial no que tange à *casa* camponesa, indígena etc, vão se deslocando para o desejo desejando o desejo, como os valores-vetores camponeses vão se metamorfoseando em ziguezagues, movediços, confrarias-acontecimentos-multidão, nômades, núpcias entre reinos. Um corpo camponês que tende ao infinito do possível e do impossível, ao experimental. Os quatro autores aqui citados, que aparentemente parecem distantes, vão se arrebanhando, *intermezzo*, cartografias do desejo, corpos itinerantes, pois reivindico as inúmeras possibilidades do corpo na e para as sociedades camponesas.

Os Afectos Mal-Ditos: Dilemas, Conceituações e Perspectivas

A obra, *A parte maldita*, de Georges Bataille (1975), é boa para experimentar sexualidades que não estão aptas à reprodução da espécie. Neste sentido, é válido ressaltar ainda que o autor não está interessando nas sexualidades camponesas especificamente, mas nos conceitos de *inútil*, de *excedente*, de *despesas improdutivas*, que nada tem a ver com Falta, mas com potência de vida, que também compõem a lei de uma economia geral.

Portanto, ao elaborar sua crítica à economia geral, centrado-se em uma análise comparativa dos sistemas de trocas entre várias sociedades ocidentais e não-ocidentais, ao tratar da *despesa* nas sociedades capitalistas, Bataille afirma que a atividade sexual desviada da finalidade genital é uma manifestação de *despesa improdutiva*, portanto, no seio da economia envolvente, é o *excedente*. Para o autor, é o uso feito do *excedente* que é a causa da mudança na estrutura, ou seja, o que ele denomina como *la part maudite*.

*A vítima é um excedente retirado da massa da riqueza útil. E ela só pode ser retirada para ser consumida sem lucro, conseqüentemente destruída para sempre. Ela é, a partir do momento em que é escolhida, a parte maldita, prometida ao consumo violento. Contudo, a maldição arranca-a à ordem das coisas; torna reconhecível seu rosto, que irradia, a partir de então, a intimidade, a angústia, a profundidade dos seres vivos.*⁶¹

Nesse sentido, se a dita lógica de uma economia geral (capitalista) tende a transformar em *despesa improdutiva* uma sexualidade que tem como fim à reprodução para a perpetuação da espécie, pois trata-se de um *excedente* retirado da massa de riqueza *útil*, esta só pode ser retirada para ser consumida sem a idealização de uma ideologia capitalista aparente, pois parece ser a partir desse *excedente* que também são traçadas, dirigidas, mudanças substanciais na estrutura seletiva, interpretada como dominante.

Portanto, para Bataille, o *excedente*, como agência ativa, tem na religião, nos jogos eróticos, nos espetáculos que daí derivam, nos luxos pessoais, uma base substancial no dinamismo das estruturas. Todavia, é na construção teórica do consumo, e da sexualidade reprodutiva, com seus ideários economicistas europeus, que tal influência persiste em muitos trabalhos acadêmicos brasileiros e alhures sobre sociedades camponesas, permanecendo utilitaristas e naturalizados em suas bases, apresentando um caráter secundário da produção e da aquisição em relação à *despesa*, em todas as esferas, ou seja, uma economia generalizada, pacífica, harmônica ao seu modo de ver, que se ordena pela necessidade primordial de adquirir, de produzir e de conservar, sem se atentar à perda e à própria sobrevivência das sociedades como também possíveis ao preço de *despesas improdutivas* com seus *luxos desperdiçados*.

A contradição entre as concepções sociais correntes e as necessidades reais da sociedade lembra, do modo mais intolerável, a estreiteza de julgamento que opõe o pai à satisfação das necessidades do filho que vive às suas custas. Essa estreiteza é tamanha, que é impossível ao filho exprimir sua vontade. A solicitude meio maldosa de seu pai tem como objeto a casa, as roupas, a alimentação e, rigorosamente, algumas distrações

*anódinas. Contudo, ele nem mesmo tem o direito de falar do que lhe causa a febre: é obrigado a deixar crer que horror algum entra em suas considerações. A esse respeito, é triste dizer que a humanidade consciente permaneceu menor: ela se reconhece o direito de adquirir, de conservar ou de consumir racionalmente, mas exclui, em princípio, a despesa improdutivo.*⁶²

Todavia, se toda compreensão parcial da experiência determina uma compreensão parcial do que é categorizado como real, esta análise que aqui se desenvolve, partindo não mais de uma economia de centros seletivos, mas restituindo suas *despesas*, seus *luxos*, pretende demonstrar não a possibilidade de encontrar um conceito abrangente de todas as facetas do que parece ser o real, mas tornar possível que o sentido global do experimental só possa resultar de uma multiplicidade de perspectivas.

Assim, tudo leva a intuir que uma *ética dos afectos* parte de um sentido de profunda liberdade, cuja essência é consumir *sem lucro*, o que podia permanecer no encadeamento das *obras úteis* na ideologia capitalista ocidental. Este mundo íntimo tende a ser à noite, às moitas, os encontros fortuitos, os jogos eróticos. Ele engendra paixões que levam os universos dos agentes a fazer *uso improdutivo* de uma parte importante dos recursos de que dispunham, pois trata-se de uma forma complementar de uma instituição cujo sentido é *retirar do consumo produtivo*.

*O sentimento de uma maldição está ligado a essa dupla alteração do movimento que o consumo das riquezas exige de nós. Recusa da guerra sob a forma monstruosa de que ela se reveste, recusa da dilapidação luxuosa, cuja forma tradicional significa doravante injustiça. No momento em que o acréscimo das riquezas é maior do que nunca, ele acaba de adquirir a nossos olhos o sentido de parte maldita que, de qualquer forma, sempre teve.*⁶³

O sujeito abandona seu próprio domínio e se subordina aos objetos da ordem real, visto está cioso do tempo futuro. Neste sentido, Bataille parte do pressuposto que o sujeito é consumo na medida em que não está restringido ao trabalho. Portanto, a *ética dos afectos mal-ditos*, que aqui exponho, parece-me levar a crer que é equivocada qualquer compreensão setORIZADA de uma economia geral sobre sexualidade camponesa, sobretudo quando se pretende excluir do domínio de uma ideologia camponesa, a pretexto de carência de objetividade, as formas de vivências, as intensidades e paixões, que o homem em sua intimidade também realiza.

Os instrumentos de conquista do real não existem *a priori*, mas são constituídos e moldados à luz das particularidades mesmas do setor que os sujeitos circunscrevem ou

delimitam, visando a atingir, que em caráter provisório, assertivas objetivamente verificadas ou verificáveis. Neste sentido, a lei de economia geral ainda trabalha com implicações recíprocas das formações originárias de sentido e das sedimentações de sentido, pois tal intencionalidade situada co-implica o mundo das objetividades.

Não há *valor*, se não há no ser humano possibilidade de escolha livre entre as alternativas imanentes à problemática axiológica, nem se poderia falar em *liberdade*, se não houvesse possibilidade de opção e participação real dos valores e das valorações. Nesses termos, e recobro aqui a *ética dos afectos mal-ditos*, ela não pode ser isolada de elementos exteriores, sem os quais não pode ser *significada*, pois só a percebo num sistema se compreendo suas oscilações, se descubro, depois de experimentada, uma interação substancial de tais elementos que a compõe.

Eis uma *luxúria* oposta à cruel *violência* do consumo na elaboração de uma economia das emoções pública e naturalizada que se opõe a uma *ética dos afectos*, pura crueldade. Seguindo este caminho, a intenção aqui proposta é fazer perceptível uma tendência de declínio nas curvas demográficas das teorias sobre camponato, em que tal queda talvez seja o primeiro índice da mudança de sinal ocorrida. Doravante o que importa não é mais, de forma reducionista, desenvolver as forças produtivas da realidade coletiva que constitui a ideologia camponesa, mas *despender luxuosamente seus produtos*.

Tais *produtos* só podem ser concebidos como uma *linguagem cientificista* (positivista) que metaforicamente posso compará-la como uma densa bruma, que oculta ao mesmo tempo revela os modelos. Não há experiência de valores na qual não operam fatores operacionais de escolha e de seletividade. Uma coletividade ou um indivíduo atua na construção de valores históricos e culturais, o que implica uma *opção* por este ou aquele outro valor ou gama de valores no concreto, ou seja, por dada valoração. Mas, por sua vez, a *opção*, como um *ato plural*, não é suficiente para que se tenham modelos abrangentes e totalitários, pois estes só passam a existir quando ocorre a seletividade das opções. Esta *seletividade optativa* não se permanece ou se adequa as todas opções feitas, pois nem tudo que acontece está envolto em tais seletividades arbitrárias, porque por motivos múltiplos e muitas vezes fortuitos ou insondáveis também possuem relevância de significação.

Portanto, a *ética dos afectos mal-ditos*, núcleo desta dissertação, tende a construir sua *afectividade improdutiva*, nos moldes baitallianos, concomitante aos valores

tradicionais também através de uma ambigüidade proveniente dos rumores, das intensidades e das paixões. Seus *luxos*, suas *despesas*, são alicerçados por uma *inutilidade* no que concerne aos valores economicistas dominantes, naturalizados, sobre camponato que compõem uma realidade coletiva, filtrada. Ao pensá-los percebo a exclusão e o silêncio de uma tradição teórica que, há quase um século no Brasil, prescreve e proscree este universo significativo das possibilidades do corpo camponês em detrimento de uma arbitrária seletividade da força da regra, da tradição, da categoria família (cristã e heterossexual) e do jurisdicismo teórico do parentesco e da organização social.

Nesse contexto analítico, se tais modelos hegemônicos, propostos pela maioria das correntes sobre sociedades camponesas se baseiam na força *quase* incontestada da tradição, das relações parentais e vicinais, o que dizer das fortes mudanças da *agricultural involution* com o avanço das modernas técnicas agrícolas e ecológicas, entre os meios de produção, dos camponeses da Indonésia, interpretados por Clifford Geertz (1963)? Como pensar o processo de *déracinement* dos valores camponeses com a introdução da guerra e do êxodo rural nas comunidades de Chélif, Kabylie e Collo, Argélia, analisadas por Bourdieu (1958 e 1964)? O que falar do *desmantelamento* provocado pela agroindústria, nas tradições camponesas da comunidade negra rural dos Bernardos, em Santana do Tabuleiro, leste de Minas Gerais, Brasil, historiografado por Ronei Lima (2005)⁶⁴?

Portanto, conceituo de uma *ética dos afectos mal-ditos* todas aquelas relações sexualizadas camponesas que não têm como *destino* à reprodução utilitária em moldes camponeses ideais, oficiais, naturalizados. Relações íntimas, ambíguas, para uma demanda que *deveria* se adequar à perpetuação de valores selecionados, situados, em prol da conservação da espécie e das relações parentais e vicinais. Uma *parte mal-dita* que se reconstrói em meio a acontecimentos e experimentações. *Afectos* que acentuam o *indizível das sexualidades camponesas*, concomitante a uma ideologia camponesa pública, em que a reinvenção (ambigüidades) dos rumores sociais pelos *agentes (afectos mal-ditos)* me serve de exemplo para acentuar as *estratégias* na dinâmica do *jogo* do biopoder.

É válido reforçar, como venho assinalando desde o primeiro capítulo, que *afecto* aqui é no sentido proposto por Deleuze, em sua reinvenção de Espinosa, em que nada tem haver com *afeto*, pois trata-se de uma potência totalmente afirmativa. O *afecto* não faz referência ao trauma ou a uma experiência originária de perda, segundo a interpretação

psicanalítica. Ele, ao qual nada falta, exprime uma potência de vida, de afirmação. Ele é experimentação e não objeto de interpretação, uma estética deleuziana.

Ainda neste sentido, Lins (2004b) com Espinosa, Deleuze e Guattari, conceitua:

*Afecto não é a mesma coisa que afeto: o afecto é não pessoal. Nem pulsão nem objeto perdido, “O afecto é uma potência de vida não pessoal, superior aos indivíduos, o devir não humano do homem.” Desvinculado da subjetividade, o afecto é um conceito deleuziano inseparável do plano de imanência. Presente em toda sua obra, afecto é um conceito primordial à construção de uma estética deleuziana.*⁶⁵

Assim, os *afectos mal-ditos* traçam seu *tratado de nomadologia* no *intermezzo*, entre o público e o privado, entre homem e mulher, entre homem e animal, entre homem e vegetal. Análogos às peças do go, seus fluxos e refluxos inauguram um devir-homossexual, um devir-mulher, um devir-homem, um devir-animal, toda uma etologia no camponês, no corpo do homem do campo. *Devir* aqui é no sentido proposto por Deleuze, isto é, pura potência de vida, nada a imitar, nada a interpretar, apenas a experimentar, a criar, geografias e não mais história, núpcias entre dois reinos.

E Deleuze (1998) conceitua:

*Devir é jamais imitar, nem fazer como, nem ajustar-se a um modelo, seja ele de justiça ou de verdade. Não há um termo de onde se parte, nem um ao qual se chega ou se deve chegar. Tampouco dois termos que se trocam. A questão “o que você está se tornando?” é praticamente estúpida. Pois à medida que alguém se torna, o que ele se torna muda tanto quanto ele próprio. Os devires não são fenômenos de imitação, nem de assimilação, mas de dupla captura, de evolução não paralela, núpcias entre dois reinos. As núpcias são sempre contra a natureza. As núpcias são o contrário de um casal. Já não há máquinas binárias: questão-resposta, masculino-feminino, homem-animal etc.*⁶⁶

Recobrando as *estratégias* dos *afectos mal-ditos*, isto é, o desejo desejando o desejo, como havia ressaltado, elas se criam através das ambigüidades dos rumores, elas também se constroem nos deslocamentos dos mexericos, pois não há mais homem ou mulher, *macho* ou *viado*, moita ou mato, homem ou animal, mulher ou planta, mas metamorfoses de corpos, homem-mulher, homem-animal, homem-vegetal, homem-*viado*, homem-*macho*, vetores por todos os lados, em uma confusão entre corpos e palavras ambíguas. Se os mexericos vexatórios têm como uma das principais intenções o vigiar e o punir em prol dos “bons costumes camponeses”⁶⁷, em prol da nostalgia da regra, das estratégias matrimoniais, do jurisdicismo, calcado no parentesco e nas relações vicinais, os *afectos mal-ditos* criam sua *máquina de guerra*, *máquina desejante*, coletividades, análogos às peças do go em puro

anonimato, sem reis, sem rainhas, sem torres, sem identidade *prêt-à-porter*. Neste sentido, para criar suas *linhas de fuga* do pretense controle social, arquitetadas pelos rumores, os corpos-nômades-camponeses, corpos maquínicos, reinventam os rumores, se reapropriam deles, em que a velocidade dos deslocamentos é absoluta, até mesmo quando os *afectos* se deslocam lentamente, pois ao estarem sempre no *meio*, eles não têm nem passado, nem futuro, têm apenas devires: devir-homem, devir-mulher, devir-homossexual, devir-cabrito, devir-galinha, devir-roçado, devir-camponês.

Nesse sentido, Deleuze acresce:

*Os verbos infinitivos são devires ilimitados. Cabe ao verbo ser, como uma tara original, remeter a um Eu, ao menos possível, que o sobrecodifica e o coloca na primeira pessoa do indicativo. Os infinitivos-devires, porém, não têm sujeito: remetem apenas a um “Ele” do acontecimento (chove), e se atribuem a estados de coisas que são misturas ou coletivos, agenciamentos, mesmo no mais alto ponto de sua singularidade.*⁶⁸

Em *The psychology of rumor*, Georges Allport (1965) afirma que os rumores se espalham quando os eventos têm importância na vida dos indivíduos e quando as notícias recebidas sobre eles são incompletas ou subjetivamente ambíguas. Neste sentido, o psicólogo conceitua:

*Rumor is set in motion and continues to travel in a homogeneous social medium by virtue of the strong interests of the individuals involved in the transmission. The powerful influence of these interests requires the rumor to serve largely as a rationalizing agent: explaining, justifying, and providing meaning for the emotional interest at work. At times the relationship between the interest and the rumor is so intimate that we may describe the rumor simply as a projection of an altogether subjective emotional condition*⁶⁹.

Dessa forma os *afectos mal-ditos*, ao elaborar suas estratégias de guerra, engendradas por suas *máquinas desejanças*, fazem, por exemplo, de um homem camponês, pai-de-família, metamorfose, multidão, anonimato, pois nos inúmeros locais-experimentais (nas moitas, nos becos escuros, na noite, nos rios, na roça, nos açudes etc.) as sexualidades camponesas ganham sua imanência, pura potência de vida, em meio às ambigüidades de condutas, a confusão entre elas, propagadas pelas fofocas, arquitetadas pelas estratégias e afectadas pelos corpos.

Nesse contexto, em *Observações sobre a fofoca*, Norbert Elias (2000), discorre que a fofoca não é um fenômeno independente. Na pequena cidade de Winston Parva, interior

da Inglaterra, a fofoca tem também um valor considerável como *entretenimento*. Segundo o autor, a estrutura da fofoca está ligada à do grupo que circula, se aproximando do que pensa Allport.

*Se um dia parassem os moinhos da boataria na “aldeia”, a vida perderia muito de seu tempero. O aspecto essencial delas não era simplesmente o interesse que se tinha pelas pessoas, mas o fato de se tratar de um interesse coletivo.*⁷⁰

Por sua vez, Jorg Bergmann (1993) ao tratar da organização social da fofoca aponta que *gossip emerges as “gossip” through the performance of actions that are distinguished, perceived, and answered by the participants specifically as acts of gossip in the concrete action situations*⁷¹. Neste sentido, ao conceituar fofoca, o pesquisador ainda acresce:

*The designation “gossip” therefore unifies the fact that news of a special type is communicated with the way in which it is communicated. In everyday experience this difference is hardly ever noticed. The fact that there are always specific forms of communication for specific types of news is obvious to us. The fact that it is desirable, for the sake of analysis, to begin at this point is made clear by another example in which the transmission of specific news is important.*⁷²

Para o sociólogo, a fofoca é algo eminentemente do feminino. Um homem, nas pequenas cidades camponesas e para além delas, que é apontado como fofoqueiro logo é associado com o ridículo e com o feminino. *Men, it seems, do not gossip; they chat, discuss, have a talk, but they do not gossip – and if one should indulge in gossip he would make himself appear ridiculous and bring upon himself the scorn of the people because he then would be assuming a typically female mode of behavior.*⁷³

Bergmann também ressalta a importância da *ambiguity* na fofoca. Enfatiza ainda que para o estabelecimento da relação, a fofoca se pauta pela existência entre os participantes-condutores por meio de um parentesco pessoal, pautado em um complexo moral. Ao exemplificar a fofoca nos estudos sobre o meio rural hispânico, o sociólogo discorre:

For anyone who wants to prevent himself from being made a subject of gossip there is only one secure place – since gossip is only about absent persons, he must himself participate as an actor in the gossip. A study of a rural Spanish community reports that “any woman who observes her neighbors engrossed in animated conversation assumes that she herself is the subject of this conversation. She therefore joins in the group to inhibit gossip. ‘No one wants to be left out’, one woman said, for fear of becoming the object of speculation among her peers.” What appears as gossip mania can therefore be

*a countermeasure to gossip. A concern with becoming a subject of gossip can bring people together to gossip – and of course, to stay together gossiping. For it is also an everyday experience that anyone who quits a gossip circle and thereby becomes an absent an absent party almost immediately becomes the subject of a gossip-story. The reason it is so difficult to bring gossip to an end is precisely that each of the gossipers is afraid of being the first to leave the gossip circle.*⁷⁴

Eis o argumento central de Bergmann, a fofoca como paradoxal, uma forma social das discretas indiscrições para soluções institucionalizadas que burilam a contradição estrutural e que inventam e reinventam as ambigüidades entre os agentes.

*Gossip – so runs our central argument – is the social form of discreet indiscretion. This social form of discreet indiscretion represents the institutionalized solution to a structural contradiction and in this way acquires its basic paradoxical structure, dynamics, and equivocal nature. Gossip violates the precept of discretion and respects it at the same time. To be sure, a secret may be revealed in gossip, but only insofar as a mutual friend is initiated into the secret and thereby a new secret created.”*⁷⁵

Dessa forma, se *les rumeurs*, como acentua Edgar Morin (1969) *effrayée cache, enveloppe quelque chose de délicieux*⁷⁶, a *ética dos afectos mal-ditos* cria o dúvida, o barulho, o murmúrio, o intempestivo, por meio das afecções corpóreas. Diferentemente de Luiz Costa Pinto (1980) e Chandler (1981) que dão um poder de controle político e afetivo, quase incontestado, às *lutas históricas*, e nostálgicas, *das famílias* sobre o corpo camponês, e/ou Arensberg (1968) e Otávio Abreu Filho (1980), ao *sangue de família*, a *ética dos afectos mal-ditos* confunde público e privado, não há mais separação entre estrutura e sentimento, entre fora e dentro, entre duro e mole, não há mais dualidades, binaridades, pois os corpos esquecem da *regra* do jogo de xadrez levi Straussiano, recobram as *estratégias* bourdieusiana, engendradas pelos *agentes*, e experimentam o desejo desejando o desejo, no *intermezzo* das peças do go, pois se os rumores são coercitivos, eles paradoxalmente passam a ser estratégicos ao encontro. Neste contexto, Morin acresce:

*D'écho en écho, d'analogie en analogie, de rêve en rêve, de mythe en mythe, du cortex cervical au sexe profond et vice versa, c'est la source même de l'éros et du fantasme qui est sollicitée, excitée par la piqûre hypnotique, dans une invitation occulte à l'amour maudit, au voyage impossible, à l'évasion interdite, à l'extase abyssale.*⁷⁷

Chego, portanto, ao conceito de afectos mal-ditos, anunciado no início deste capítulo:

- 1) Trata-se daqueles *agentes*, no sentido proposto por Bourdieu, que são mal falados, mal-ditos, ambíguos, pelos rumores e fofocas que circulam, movimentam, as sociedades camponesas;

Vejamos um exemplo:

Dizem os boatos por aí que André e Tadeu são viados! Um dia, moço, perguntei para eles... aí eles negaram tudo! Mas você sabe como é cidade pequena! Todo mundo fala! (Fragmentos das conversas de Maria, 48 anos, mãe-de-família, 2002)

- 2) *Afectos* que são prescritos e proscritos pelos teóricos do campesinato;

Vejamos um exemplo:

*Todos os camponeses do mundo têm a convicção de que certas qualidades essenciais são muito mais o apanágio do homem do campo, que as possui em mais alto grau que os cidadãos: resistência física, amor ao trabalho, honestidade, moral sexual.*⁷⁸

- 3) *Afectos* que traçaram *linhas de fuga*, reinventando os rumores locais, utilizando-os como estratégicos ao encontro;

Vejamos um exemplo:

Vou lhe ensinar: você está afim de um macho daqui? É só tocar no assunto sobre sexo ou sobre homossexual. Sabe por quê? Quando falamos sobre homossexual, negamos, xingamos, mal-dizemos em voz alta, principalmente se for na praça! Aí os homens daqui se tocam, percebem que estamos afim! Já consegui muitos assim. É só falar... finge que não concorda, que acha feio, aí você passa mais segurança para os machos, pois eles percebem que você não vai sair por aí contando as coisas.... (Fragmentos das conversas com André, em 2001)

- 4) Uma *parte mal-dita* para além da *guerra dos gêneros*, para além do desejo de identidade cultural, da representação social sobre sexualidade e do *gay way of life*;

Vejamos um exemplo:

Tem que ser macho para ficar por baixo [na posição de passivo no intercurso sexual] de outro macho! (Ditado popular em Goiabeiras, apanhado em 2002)

- 5) Sexualidades camponesas indizíveis, onde não cabe qualquer palavra, qualquer desejo de oficialização, qualquer vontade de definição.

Para quê falar? Para quê comentar? Aconteceu e pronto, já já tem mais dois! Corra! (Fragmentos das conversas com Tadeu, em 2002)

Nesse sentido, tenho como intenção acrescer e não centralizar, nas teorias sobre sociedades camponesas, a dimensão das sexualidades e o indizível que as subjazem. A argumentação que desenvolvo é, portanto, uma problematização do reducionismo destas teorias sobre as inúmeras possibilidades do corpo de mulheres, de crianças e de homens.

Os Corpos Fugidios Dos Afectos Mal-Ditos: Gênero Não Os Pega Mais

Como encaixar o corpo na *guerra dos gêneros*? Como instituir o desejo em corpos afectados pelas intensidades e paixões? Como definir mulher, homem e criança, mesmo utilizando, como retórica, *identidade móveis, fluídas, nômade*s? Os afectos mal-ditos não são um retorno ao Mesmo. Não se trata do *Molar* sem *Molecular*, não são uma função e/ou uma estrutura, não se trata mais de binaridade, de dualidade, em prol de políticas públicas para camponeses. Trata-se, doravante, do *acontecimento*, da *matilha*, do *contágio*, dos devires imperceptíveis. O corpo como *esquecimento ativo* contra as *Coisas* do gênero. Corpo a-significante, a-paralelo, movediço, geografia e não história. *Gênero não os pega mais!* Como veremos nesta subsecção, os corpos dos afectos mal-ditos abandonaram a *missão*, a ‘âncora’, o ‘porto seguro’, a identidade cultural, sobretudo, o identitário. Quem os faz rodopiar, escorregar, se perder, escapar, é o desejo, *perdido* nas paixões. *Máquina desejan*te, agenciadora dos *Corpos Sem Órgãos*. Os corpos fugidios são da ordem do *indizível das sexualidades camponesas*, nada a declarar, nada a oficializar, apenas a experimentar.

Nesse sentido, um outro conceito *bom para experimentar* os interstícios dos *afectos mal-ditos* é o de *mônodas*, do infinitamente pequeno, do imperceptível, proposto por Leibniz e reinventado por Gabriel Tarde. Neste sentido, inicio esta subsecção *com* Tiago Themudo (2002), intérprete de Tarde, ao iniciar sua introdução ao pensamento daquele sociólogo: *como pensar as várias formas de organização, composição e transformação do social sem descartar os elementos concretos que o compõem? Como pensar o laço social não mais entre duas identidades lógicas, mas entre dois corpos de desejo agindo um sobre*

o outro, constituindo um ao outro? ⁷⁹ Inquietações estas que também norteiam as minhas preocupações *com* o corpo em sociedades rurais.

Nesse sentido, Themudo problematiza:

Nos são estranhos os sistemas sociológicos e antropológicos, e até psicanalíticos, em que a sociedade é considerada como uma enorme amplificação das lógicas familiares de relações. Sendo a família o berço das sociedades, a homogeneidade primeira, origem das marcações fundamentais do desejo, estabilidade primeira que os homens primitivos conseguiram estabelecer entre si, de onde derivariam todas as outras formas de composição social. Célula mãe de todas as sociedades, social in natura, desejo in natura. Desta forma, sempre teremos uma referência de um homogêneo primeiro, de uma semelhança primeira, de onde poderemos derivar toda diferença considerada. A diferença em si permanece sem explicação. ⁸⁰

Ao reinventar as mônodas em Leibniz ⁸¹, Gabriel Tarde (2003) pensa o social como um sistema vivo e em constante evolução, e tal evolução não segue uma única linha, uma única determinação, mas uma rede de vias, onde as encruzilhadas são abundantes. O que interessa ao sociólogo não é o universo das grandes representações, mas o mundo molecular das pequenas composições e transformações. Neste sentido, Tarde alerta que devemos reconhecer no fundo de cada ser a presença de uma dobra irredutível de originalidade e heterogeneidade. Para Themudo, intérprete de Tarde, *o real jamais se esgotaria na sua constituição atual, tal atualidade representa apenas um possível entre milhões de outros, uma pequena paragem em um universo de constantes agitações virtuais* ⁸². Assim o real não é senão ligado à imensidão do possível, do infinito. Eis portanto o *intermezzo* entre monologia e sociologia proposta por Tarde:

Nós devemos mergulhar nas profundezas microscópicas, ou ainda, ultramicroscópicas do infinitamente pequeno para aí sempre descobriremos germes vivos e organismos completos, nos quais a observação ou a indução nos leva a reconhecer tanto as características da animalidade quanto as da vegetação, pois os dois reinos se confundem in minimis. ⁸³

Desta forma, o mundo físico e vivo, quanto o mundo social, a série de acontecimentos atuais, passíveis de serem representados, não esgotam, como acentua Themudo em sua interpretação de Tarde, todas as propriedades, todas as possibilidades, do real, pois *o real não é uma série inteiramente previsível de acontecimentos, ordenados, mas um desdobramento processual de fluxos em constante remanejamento, de formas e fronteiras constantemente desfiguradas* ⁸⁴. Assim, a inovação de Tarde se pauta em que o

social não é mais animado por forças abstratas, mas por uma multiplicidade de indivíduos em constante *interpenetração*, em mútua *constituição*.

*Em um sistema monadológico ou atomista qualquer, todo fenômeno é uma nebulosa de ações emanadas de uma multiplicidade de agentes que são como pequenos deuses invisíveis e inumeráveis.*⁸⁵

O possível é mais rico que o real. Assim, e aqui recobro a construção normativa e naturalizada de um Texto Brasileiro *sobre* o rural, não poderíamos representar o desdobramento de uma única série, de uma única idéia para um único problema. Tentar afirmar tal unidade significa reavivar a substância, fazer do real um simples reflexo de uma unidade primeira e homogênea, significa ignorar a diversidade e a diferenciação. Significa, como acentua Themudo, sobretudo, negar a produção do novo, tanto no mundo natural como social, instaurando uma verdadeira paixão pelos imperativos do Mesmo e da Ordem.

Nesse sentido, para Themudo, se os homens apresentam semelhanças que permitem a qualquer identidade de se instalar enquanto termo explicativo, é preciso não instalar aí a naturalidade da mesma. As identidades, e para o nosso caso, o desejo de identidade dos gêneros, pelos teóricos do campesinato, em universos camponeses e para além deles, não preexistem às ações, mas são impostas por elas e para elas, pois as identidades definem um território, mas não mapeiam todo o indivíduo. E assim, Themudo continua suas indagações:

*Como explicar a enorme diversidade de costumes e hábitos, de desejos, sons, texturas, cores, linguagens, habilidades, existentes no mundo, se o fundo do espírito fosse composto de semelhança e homogeneidade. Deveríamos antes esperar um mundo formado por cópias perfeitas desse modelo inicial. Séries de acontecimentos onde nada deveria sair do lugar, de onde nenhuma surpresa poderia sair. Mas este não é o caso do mundo em que vivemos. É o singular e não o universal que confere a razão de ser das séries de acontecimentos, naturais ou sociais.*⁸⁶

Dessa forma, a importância dada a Tarde ao indivíduo, nos processos de análise das transformações e formações sociais, não representa nenhuma tentativa contratualista. Ela representa, por sua vez, uma possibilidade de livrar as reflexões sobre o social do *Império da Identidade*, e não mais afirmar a semelhança lá onde vibram as diferenças, pois o *indivíduo* em Tarde diz respeito a uma *singularidade* e não a uma *identidade*.

E Tarde conceitua:

*Existir é diferir, e, de certa forma, a diferença é a dimensão substancial das coisas, aquilo que elas têm de mais próprio e mais comum. É preciso partir daí, evitando qualquer explicação; para onde tudo caminha, mesmo a identidade, de onde falsamente partimos. Pois a identidade é apenas um mínimo, não passando de uma espécie, e espécie infinitamente rara, de diferença, assim como o repouso é apenas um caso do movimento e o círculo uma variedade singular da elipse. Partir da identidade primordial significa supor como origem uma singularidade prodigiosamente improvável, uma coincidência impossível de seres múltiplos, ao mesmo tempo distintos e semelhantes, ou seja, o inexplicável mistério de um ser simples único, posteriormente dividido não se sabe por quê.*⁸⁷

E Tarde ainda interroga: *se tudo vem da identidade e se tudo visa e vai à identidade e para ela vai, qual a fonte desse rio de variedade que nos deslumbra?*⁸⁸. Ao diferenciar as mônadas em Leibniz e Tarde, Themudo acresce que as primeiras são destituídas de portas e janelas, incapazes de qualquer forma de interação afetiva entre elas, enquanto as segundas são capazes de se modificar umas às outras numa espécie de *associacionismo afetivo* universal. Para Themudo, elas formam assim uma *sociedade* onde cada mônada desenvolve sua própria individualidade (singularidade) e através de uma espécie de irradiação que contribui para a constituição das outras individualidades. *Esta irradiação será definida por Tarde através das três formas da repetição universal: a ondulação, no mundo físico, a hereditariedade, no mundo orgânico, e a imitação, no mundo social.*⁸⁹

Assim para Tarde:

*Na verdade (...) o átomo, naturalmente sugerido pela lei de Newton (que em vão se tenta explicar, de tempos em tempos, através dos deslocamentos do éter), deixa de ser um universo para si, não somente um microcosmo, como o queria Leibniz, mas todo o cosmo conquistado e absorvido por um único ser.*⁹⁰

Para Tarde, a fonte ativa do finito, da forma, do indivíduo, está no infinitamente pequeno, no imperceptível. Analisar, e aqui me aproximo de Themudo, o social somente através de suas representações identitárias bem definidas, significa ignorar sua *irreduzível processualidade* e sua *incrível diversidade*. *Nem sempre palpáveis ou disciplináveis pela representação; uma diversidade que não se esgota no fenômeno, sempre passageiro e parcial na apresentação das agitações e da diferença.*⁹¹

E Tarde acresce:

Assim, afastaríamos da maneira mais simples a objeção fundamental que poderia ser feita a toda tentativa atomista ou monadológica, ou seja, a de pensar o contínuo fenomênico através da descontinuidade elementar. Com efeito, o que colocamos no

descontínuo final senão o contínuo? *Colocamos (...) a totalidade dos outros seres. No fundo de cada coisa, há toda coisa real ou possível.*⁹²

Para Tarde, toda diferença é conceitual em última instância. Neste sentido, chego a algumas indagações sobre o pensamento tardiano: Como Tarde pensa a sociedade, o social? Como ele constrói sua sociologia do infinitamente pequeno? As sociedades, para o autor, são o intercruzamento multiplicador destas séries. O social é como a integral de diversas ações diferenciais, moleculares, em um sentido coletivo, pois mesmo formadas as grandes estruturas sociais, elas não deixam de estar apoiadas sobre um terreno de diferenças subjetivas em constante vibração, que pode a qualquer momento ganhar amplitude e introduzir a mudança nas macroorganizações. São pequenas percepções e volições não integradas nos sistemas dominantes. Para Themudo, *se as pequenas percepções e apetições são os diferenciais da consciência, poderíamos dizer que há consciências que são como que os diferenciais do social. O mundo é sempre formado pela continuidade de uma continuidade, mesmo que a possibilidade da divergência venha destronar a razão como princípio dessa continuidade.*⁹³

E para Tarde:

*A argumentação de modo algum se sustenta se negarmos a característica real do espaço, mas a pretensa lei é contradita por mil exemplos que nos mostram a homogeneidade relativa nascendo da heterogeneidade, dos quais os mais impressionantes são fornecidos pela observação das sociedades, sejam elas humanas ou animais.*⁹⁴

Afirmar o Ser, como acentua Themudo, significa negar a diferença, significa instaurar o império do Mesmo em um mundo onde floresce a diversidade. *Mas (...) eu só possuo aquilo que me afeta, e o que me afeta são fluxos, fluxos de crença e desejo em constante conexão e desconexão*⁹⁵, pois parto do pressuposto que o mundo é a expressão desejante dos agentes reais que o compõem.

Para Tarde:

*Homens, todos eles, que falam com os mais diversos sotaques, entonações, timbres de voz e gestos: eis o elemento social, verdadeiro caos de heterogeneidades discordantes. Com o tempo, porém, surge dessa confusa Babel hábitos gerais de linguagem formuláveis em leis gramaticais. Essas leis, por sua vez, pelo relacionamento conjunto de um número cada vez maior de falantes, servem tão-somente para destacar o estilo próprio de suas idéias: outro gênero de discordância.*⁹⁶

Para o autor, o fato social elementar não pode mais situar na generalidade de uma representação, mas no processo através do qual se engendra tal representação, pois toda representação coletiva já é a resultante de uma composição dominante de formas de ver e desejar o real, ela é produzida e reproduzida em cada engrenagem singular do mundo social: ação de um indivíduo sobre o outro.

Os fatos sociais são como espécies híbridas, pois *tanto os indivíduos se constituem pelos fluxos exteriores que passam por eles quanto o social não se explica independentemente das individualidades que propagam suas séries através de uma combinação singular*⁹⁷. Para Tarde, o social não é exterior aos indivíduos, mas *está* nos indivíduos na forma de singularidades, de propriedades adquiridas imitativamente; e decorre dos indivíduos na forma de fluxos de crença e desejo que *expressam* tais singularidades. Assim, Themudo em sua reinvenção de Tarde, discorre que uma imitação se define pela “ação à distância” de um indivíduo sobre outro; ação sempre referida à propagação de uma força, à conexão com outras intensidades. E é daí que o social deriva dos fluxos de crença e desejo propagados no tempo e no espaço.

E Tarde disserta:

*Quanto mais nos aproximamos do elemento individual, mais há variabilidade nos fenômenos observados.*⁹⁸

A imitação está para a criação assim como a repetição está para a diferença; potência de diferenciação interna reagitando o campo das diferenças externas, em suma, a repetição como o diferenciador da diferença. Neste sentido, Themudo continua:

*Confundir o Normal com o Geral parece ser confundir o geral com o medíocre. Interesse do poder não compartilhado por Tarde: a tristeza não é a regra, não pode ser a regra. É na criação que a vida se afirma, no infinitesimal de uma pequena nuance, numa intensidade fugidia que ofusca os olhos viciados dos sociólogos. Um corpo não pode ser afastado daquilo que pode, da dimensão afetiva de seus problemas, mesmo que para isso “o social” tenha que ser ferido.*⁹⁹

Assim, para Themudo, se Leibniz cria uma cartografia de singularidades pré-individuais e pré-significantes da consciência, há em Tarde uma cartografia dos diferenciais das subjetividades e das sociedades, pois uma invenção é uma singularidade na medida em que ela vem instaurar uma variação, por mais ínfima que seja, em um sistema cultural qualquer.

E Tarde complementa:

*A simplicidade da natureza que apreendemos atualmente é o resultado de uma complexidade infinita, e que, sob uma aparente uniformidade, se encontra uma diversidade cujas profundezas e segredos não foram ainda sondados por nós.*¹⁰⁰

Eis o que propõe Tarde, substituir a macrosociologia das grandes representações por uma microsociologia dos acontecimentos. Trata-se, como ressalta Themudo, de apreender o social em seu dinamismo diacrônico, em suas operações de mudança; somente assim se pode falar do arranjo de seus macroenciamentos.

*Os maiores problemas do futuro encontrarão suas soluções neste domínio inexplorado do infinitamente pequeno, onde se encontram, sem dúvida, as realidades fundamentais, sutis, maravilhosas e profundas.*¹⁰¹

Para Tarde, o social é composto por forças afetivas em ressonância, em mútua agitação e transformação. O que o caracteriza, segundo Themudo, não são estados que devem ser transformados em entidades da representação, mas tendências em maior ou menor grau de agitação e propagação.

E Tarde aponta:

*Estejamos certos, o fundo das coisas não é tão pobre, tão monótono, tão descolorido quanto supomos. Os tipos são apenas freios, as leis são apenas diques, opostos em vão ao transbordamento de diferenças revolucionárias, internas, nas quais se elaboram secretamente as leis e os tipos de amanhã, e que, apesar da superposição de seus jugos múltiplos, apesar da disciplina química e vital, apesar da razão e da mecânica celeste, acabam um dia, como os homens de uma nação, derrubando todas as barreiras e fazendo dos próprios cacos um instrumento de diversidade superior.*¹⁰²

Seguindo este viés, e ao pensar o afecto e seus fluxos e refluxos, Themudo indaga: *convenhamos que um “mapa sociológico e etnológico” dos afetos é bem diferente de uma determinação genérica e específica do social e das subjetividades. Uma análise das propagações, das oposições e das adaptações criadoras entre os afetos e as paixões que ressoam sobre a superfície do socius.*¹⁰³

E Tarde conceitua:

Na hipótese das mônodas, ao contrário, tudo vem de uma fonte. Cada uma delas extrai o mundo para si. Elas pertencem, é claro, umas às outras, mas elas podem se pertencer mais ou menos, cada uma aspirando ao mais alto grau de posse; daí sua concentração gradual. Ou, ainda, elas podem se pertencer de mil maneiras diferentes, cada uma delas aspirando a conhecer novas maneiras de se apropriar de suas semelhantes. Daí suas

*transformações. É para conquistar que elas se transformam; mas como elas jamais se submetem a uma delas senão por interesse, o ambicioso sonho de todas elas não se realiza por completo, de modo que as mônadas vassalas servem à mônada soberana, enquanto esta as utiliza.*¹⁰⁴

Assim, para Tarde, o campo da intervenção é da ordem do acontecimento, cuja atualização não pode estar prevista por considerações tais como “meio social”, pois esta sempre implica uma causalidade externa na explicação da produção da novidade. Para Themudo *a invenção sempre se refere a um movimento interno de diferenciação dos fluxos imitativos vindos de fora, uma “causa interna de diversidade”; é o resultado maquínico do desejo recriando conexões, reinventando cruzamentos.*¹⁰⁵

E Tarde continua:

*Nascidos diversos, eles tendem a se diversificar; é sua natureza que o exige. Por outro lado, sua diversidade se deve àquilo que são: não unidades, mas totalidades especiais.*¹⁰⁶

Crenças e desejos que constituem a matéria intensiva fundamental de todas as formações sociais; é disso que se trata em um verdadeiro estudo da sociedade: desejos humanos, com suas variedades de intensidade, sua potência de diferenciação, e não leis naturais. Se Tarde parece procurar uma lógica da descrição dos acontecimentos sociais e de suas evoluções sem recorrer a modelos deterministas e estáticos, sem recorrer a nenhuma substância fundamental que funcione como *razão suficiente* de todo e qualquer fenômeno, me aproximo de sua proposta ao pensar em um *corpo fugidio*, engendrado pelas linhas de fuga do desejo, emanado pelos *afectos mal-ditos*.

*É preciso ver em toda modificação espontânea de uma espécie viva, mesmo a mais fugaz, a visada de uma outra espécie, que ela atingiria com a condição de se amplificar suficientemente.*¹⁰⁷

Ainda a título de desenvolvimento do conceito que levanto, *os corpos fugidios dos afectos mal-ditos*, recobro o infinitamente pequeno, o imperceptível, o indizível, rompendo com o pretense desejo de *identidade*, desejo viciado, *drogado* (cf. Rolnik, 2005), dos gêneros, do Império da Identidade *prêt-à-porter*. Neste íterim nos distancio consideravelmente do conceito de *identidade* proposto por Lévi-Strauss (1987):

L'Identité est une sorte de foyer virtuel auquel il nous est indispensable de nous référer pour expliquer un certain nombre de choses, mais sans qu'il ait jamais d'existence réelle.
108

A ótica explicativa da identidade e da representação não explica nada no trato das infinitas possibilidades do corpo, do *imperceptível*, do *luxuriosamente excessivo*, do *indizível das sexualidades camponesas*, por mais virtual ou irreal que seja. A título de exemplificação recobro a idéia (identidade) de vermelho não permite perceber o que é realmente vermelho e, em conseqüência, distingui-lo de outras cores. Ora, tal concepção de coisa, como acentua Lins (2005), omite uma pequenina diferença, uma simples nuança que desmorona a imagem que fazíamos do pensamento. A idéia do vermelho, portanto, não contém apenas o vermelho, mas também todas as cores que ela não é, mas sem as quais ela não poderia ser. *Um vermelho sensível contém sempre algo das outras cores, e não é necessário se libertar dos matizes do mundo real.*¹⁰⁹ Após este exemplo, indago: o que são homens, mulheres e crianças camponesas?

Eis uma guerra de identidade dos gêneros, *figuras* lutando por seus interesses, pelo discurso militante do “politicamente correto”. Não só nos teóricos das sociedades urbanas, ditas “complexas”, especialmente o assim chamado gênero feminino, oprimido, politizado e consciente de si, em sua luta constante contra o assim chamado gênero masculino e/ou as reivindicações identitárias dos grupos *gays*, *lésbicas*, *transgêneros*, *transsexuais*, *panssexuais*, *bissexuais* e outros sexuais instituídos contra o bicho-papão de uma dita *heterossexualidade*, que para alguns, além da identidade heterossexual ser hegemônica discursivamente, esta ainda é *compulsória*¹¹⁰, ou nas ambiências do rural, no trato dos homens e das mulheres camponesas, para não falar das crianças e de outras *Coisas* mais...¹¹¹

Em *Tristes gêneros*, Suely Rolnik (1998a) discorre que os personagens são feitos de figuras através das quais eles se representam, assim como nós os representamos; *tais figuras são efetivamente classificáveis em identidades ou gêneros e funcionam segundo uma lógica binária de oposições e contradições, cujo atrito pode transformar-se em conflito*¹¹². Logo, o que pensar de uma sexualidade camponesa a partir exclusivamente do dito englobante (macho) e do englobado (fêmea), de um mito adâmico no campo (o corpo-bíblico)? Ou dito de outra forma, como pensar o desejo, e de sua *afecção*, a partir da centralização na família extensa camponesa, que preserva indiscutivelmente e

discursivamente a tradição – a heretossexualidade, já que a dita homossexualidade é de saída, homossexualidade como sinônimo de expulsão funcional, e sobretudo, no caso específico do Brasil, fundamentando-se em um imaginário cristão, em que o desejo *deve* ter como *destino* crescer e multiplicar a espécie, para assim ganhar o pão pelo *suor* do próprio rosto, como foi exposto no primeiro capítulo?

E Rolnik disserta:

*Personagens que tendem a viver confinados no plano da representação, como se só existisse o que o olho alcança. Insensíveis aos afetos, eles são conseqüentemente insensíveis às diferenças que as novas composições de afetos engendram em seu corpo. Quase nada se registra no ambiente que pareça acolher o estranhamento provocado pela disparidade entre o plano das forças e o das figuras. Pelo contrário, quase tudo leva a crer que é possível instalar-se de modo vitalício numa determinada figura, sem que jamais tremam seus contornos.*¹¹³

Para Rolnik, todas as imagens de simetria, de união encantada, eterna ou bem acabada, são puro veneno, pois anestesiam o corpo, calam o barulho da vida, travam o desejo.

*O glamour de um corpo vem de sua nudez – poder estar mais nu do que simplesmente nu. Não a nudez que o olho vê, mas aquela invisível, mais sutil e mais bruta, que só o corpo conhece. É nessa nudez que o corpo é atingido pelo outro e se recria a cada encontro. E quando isso não acontece, é porque o encontro não aconteceu de verdade.*¹¹⁴

Na *eterna guerra dos gêneros* em sociedades urbanas, indígenas e camponesas, arquitetada por sociólogos e antropólogos no geral e, muitas vezes, desconhecidas pelos nativos, pelos sujeitos do enunciado, a luta das oposições, as dicotomias, prevalece restringindo o desejo ao ideal de desejo encaixado, enlatado, rotulado. Um exemplo significativo desta assertiva são as binaridades entre “fraco”(feminino) e “forte”(masculino), desencadeando uma gama de homologias, tais como entre o duro(masculino)/mole(feminino), entre o quente(masculino)/frio(feminino), entre o alto(masculino)/baixo(feminino) etc para pensar, classificar, instituir, os gêneros nas teorias *sobre* sociedades camponesas.

Nesse sentido, em *O sexo no poder*, Lins (1998) disserta:

Porém, o processo de inversão presente na maior parte dos artigos sobre a mulher – “os fracos são fortes sem o saber” – pode ser, e é, uma estratégia de sedução, tanto dos fracos, por solidariedade, quanto dos “militantes” do devir-mulher. Estratégia dos que não são mulheres ou jogo instrumental para assegurar uma posição mais confortável

*numa paisagem em mutação? Quem opera – e em que nível – essa transformação imaginada ou idealizada dos “fracos” em “fortes”? Conhecemos o perigo de auto-exclusão e exílio que representa a exaltação de sua própria fraqueza. Não. A fraqueza não é, necessariamente, uma força. Não existe nenhuma glória em afirmar sua fraqueza. Pregar a força dos “fracos” pode ser apenas uma estratégia de apropriação de controle do “fraco”, de vampirismo exercido contra ele.*¹¹⁵

Aprisionar as infinitas possibilidades do corpo camponês na representação social da sexualidade e na identidade sexual é barrar a velocidade dos *corpos fugidios dos afectos mal-ditos*. Assim, trago à baila o conceito de *subjetividade antropofágica*, proposto por Rolnik (2005b), em que o apresento como fio condutor para aparar as possíveis arestas do desdobramento do meu conceito de *afectos mal-ditos* e seu engendramento em inúmeras linhas de fuga do desejo. Trata-se, portanto, da invenção de uma *subjetividade antropofágica* como profunda experimentação, acontecimento, desterritorizações de corpos, máquinas de guerra do desejo desejando o desejo, do entre-dois constitutivo dos *afectos mal-ditos*, pois anuncio desde já que *o gênero não nos pega mais*.

E Rolnik discorre:

*Mundo Hoje: oceano infinito, agitado por ondas turbilhonantes – fluxos variáveis sem totalização possível em territórios demarcáveis, sem fronteiras estáveis, em constante rearranjos. De acordo com alguns [aqui a autora dialoga com Fernando Pessoa, em sua obra *O livro do desassossego*], um segundo dilúvio – só que desta vez as águas nunca mais irão baixar, nunca mais haverá terra à vista, as arcas são muitas e flutuam para sempre, lotadas de Noés, também muitos e de toda espécie. Nunca mais os pés pousarão na paisagem estável de uma terra firme: habituar-se a “navegar é preciso”, sem um norte fixo, como ponto de vista geral sobre esta superfície tumultuada e movente. Não há mais apenas uma forma de realidade, com seu respectivo mapa de possíveis. Os possíveis agora se reinventam e se redistribuem o tempo todo, ao sabor de ondas de fluxos, que desmancham formas de realidade e geram outras, que acabam igualmente dispersando-se no oceano, levadas pelo movimento de novas ondas.*¹¹⁶

E no trato das subjetividades hoje, a autora disserta:

*Subjetividades hoje: arrancadas do solo, elas têm o dom da ubiqüidade – flutuam ao sabor das conexões mutáveis do desejo com fluxos de todos os lugares e todos os tempos, que transitam simultâneos pelas ondas eletrônicas. Filtro singular e fluido desse imenso oceano também fluido. Sem nome ou endereço fixo, sem identidade: modulações metamorfoseantes em um processo sem fim, que se administra dia a dia, incansavelmente.*¹¹⁷

Assim, a autora nos convida para um estranhamento desestabilizador, desacomodado, desaconchegado, desorientado, perdido no tempo e no espaço.

*É como se fôssemos todos homeless, “sem-casa”. Não sem a casa concreta (grau zero da sobrevivência em que se encontra um contingente cada vez maior de humanos), mas sem o “em casa” de um sentimento de si, ou seja, sem uma consistência subjetiva palpável – familiaridade de certas relações com o mundo, certos modos de ser, certos sentidos compartilhados, uma certa crença. Dessa casa invisível, mas não menos real, carece toda a humanidade globalizada.*¹¹⁸

Vozes de todas as línguas, para todos os cantos, estrangeiros de nossa própria língua, multidão, peças anônimas do go, o imperceptível, o indizível das sexualidades camponesas. Os *corpos fugidios dos afectos mal-ditos* emanam seus desejos, escapam da identidade, sobretudo do identitário, e criam seu tratado de nomadologia. O corpo do camponês é puro movimento vibrátil, agitador estratégico da faina na estrutura, das mais diversas mudanças na história, pois é pura geografia.

*A casa subjetiva dissolveu-se, desmoronou, desapareceu? Onde está a identidade? Como recompor uma identidade neste mundo onde territórios nacionais, culturais, étnicos, religiosos, sociais, sexuais perderam sua aura de verdade, desnaturalizaram-se irreversivelmente, misturaram-se de tudo quanto é jeito, flutuaram ou deixam de existir? Como reconstituir um território neste mundo movediço? Como se virar com essa desorientação? Como reorganizar algum sentido? Como fazer surgir zonas francas de serenidade? E esse coro transnacional oscila em variações sobre o tema composta por posições afetivas que vão da deslumbrada à apocalíptica. Esperança ou desesperança, tanto faz: pólos de uma posição moralista que naturaliza um sistema de valor e com ele interpreta, julga e prognostica o que se passa – final feliz ou fim de tudo.*¹¹⁹

Corpos movediços, desterritorializados. O devir-homossexual, devir-mulher, devir-homem, devir-animal, devires imperceptíveis do camponês faz sua morada nos interstícios do indizível das sexualidades camponesas. Confusão de corpos. Das regras às estratégias maquinadas dos sem-tríade-Deus-Homem-Natureza, *banquete antropofágico* nos confins do rural.

*O banquete antropofágico é feito de universos variados incorporados na íntegra ou somente em seus mais saborosos pedaços, misturados à vontade em um mesmo caldeirão, sem qualquer adesão mistificadora. Mas não é qualquer coisa que entra no cardápio dessa ceia extravagante: é a fórmula ética da antropofagia que se usa para selecionar seus ingredientes, deixando passar só as idéias alienígenas que, absorvidas pela química da alma, possam revigorá-la, trazendo-lhe linguagem para compor a cartografia singular de suas inquietações.*¹²⁰

Eis a força da *subjetividade antropofágica* anunciada por Rolnik, a afirmação irreverente da mistura que não respeita qualquer espécie de hierarquia cultural *a priori*, já

que, para esse modo de produção de cultura, todos os repertórios são potencialmente equivocantes como fornecedores de recursos para produzir sentido, e é só isso que conta.

*Pois o critério de seleção para o ritual antropofágico na cultura não é o conteúdo de um sistema de valor tomado para si, mas o quanto funciona, com o que funciona, o quanto permite passar intensidades e produzir sentido. E isso nunca vale para um sistema como um todo, mas para alguns de seus elementos, que se articulam como elementos de outros sistemas, perdendo, assim, qualquer conotação identitária.*¹²¹

Para Rolnik, o exercício de criação da cultura não tem a ver com significar, explicar ou interpretar para revelar verdades, pois as verdades, segundo o *Manifesto Antropofágico*, são mentira muitas vezes repetida.

*Fazer cultura antropofagicamente tem a ver com cartografar: traçar um mapa de sentido que participa da construção do território que ele representa, da tomada de consistência de uma nova figura de si, um novo “sem casa”, um novo mundo. “Roteiros, Roteiros, Roteiros, Roteiros, Roteiros, Roteiros, Roteiros.” – insiste sete vezes seguidas o mesmo Manifesto. É da vizinhança paradoxal entre heterogêneos, feita de acordos não resolvidos e não remetidos a uma totalidade, que emana o sentido: roteiro, cartografia dos movimentos sociais reais, efeito crítico. Qualquer experimentação pragmática, seja ela mais ou menos bem-sucedida, vale mais do que a imitação estéril de modelos.*¹²²

Os corpos fugidios dos *afectos mal-ditos* vão para lugar nenhum e para todos os lugares. Eles armam seu *banquete antropofágico*, não há mais homem, mulher ou criança camponesa, mas corpos em constante mutação afectiva, devires no infinitivo. Abandono portanto as binaridades, as bifurcações, as dicotomias, as homologias, as identidades, as representações, tudo aquilo que *institui* o desejo no camponês.

*Essa estratégia do desejo definida pela justaposição irreverente que cria uma tensão entre mundos que não se roçam no mapa oficial da existência, que desmistifica todo e qualquer valor a priori, que descentraliza e torna tudo igualmente bastardo – essa estratégia do desejo põe em funcionamento um modo de subjetivação que chamarei de “antropofágico”.*¹²³

A maioria dos roteiros e dos projetos das políticas públicas no Brasil sobre o rural, como por exemplo às políticas públicas de gênero desenvolvidas no Ministério Público, via sociólogos e antropólogos, *sobre* o corpo e os direitos humanos de homens e de mulheres, nada mais é que esta concretização de uma *instituição do desejo*. Tentativa desesperada para equiparar, mensurar, homens e mulheres em prol de um ideal de igualdade social a todo custo. Os gêneros estão em moda, eles definem tudo, mesmo quando há uma dita fluidez entre eles, como a noção de várias identidades de gênero em um único sujeito de

enunciado. Ora, este *leque* de identidades de gêneros que é utilizado quando melhor apraz ao sujeito *reinvindicador*, consciente de si, orgulhoso de ser, como quer alguns¹²⁴, só nos mostra como as identidades *prêt-à-porter* respondem e apresentam o possível, o visível, o tangível, o que o olho alcança, *castrando* o indizível das sexualidades, esta força que nos afecta, seja nas aldeias e vilarejos camponeses mais distantes, seja nos corpos sexuados e não sexualizados, de muitos transeuntes que frequentam os banheiros públicos da Universidade de Brasília¹²⁵.

*A subjetividade antropofágica define-se por jamais aderir absolutamente a qualquer sistema de referência, por uma plasticidade para misturar à vontade toda espécie de repertório e por uma liberdade de improvisação de linguagem a partir de tais misturas. No entanto, para um olhar mais arguto, que capta o invisível, a antropofagia atualiza-se segundo diferentes estratégias do desejo, movidas por diferentes vetores de força, que vão de uma maior ou menor afirmação da vida até sua quase total negação. Eles se distinguem basicamente pelo modo como a subjetividade conhece e rastreia o mundo, por aquilo que move sua busca de sentido e pelo critério de que se utiliza para selecionar o que será absorvido para produzir esse sentido.*¹²⁶

Segundo Rolnik, o modo mais ativo do processo antropofágico de subjetivação é um certo estado do corpo, em que suas cordas nervosas vibram a música dos universos conectados pelo desejo; uma certa sintonia com as modulações afectivas provocadas por essa vibração; uma tolerância à pressão que tais afectos inusitados exercem sobre a subjetividade para que esta os encarne, recriando-se, tornando-se outra.

*Aquilo que dá liga para formar um “em casa”, isto é, aquilo que funciona como operador da consistência subjetiva é a errância do desejo que vai fazendo suas conexões guiado predominantemente pelo ponto de vista da vibratibilidade do corpo e sua vontade de potência.*¹²⁷

A construção estratégica da “casa subjetiva” nos corpos fugidios dos *afectos mal-ditos* obedece a um comando pela lei de Ihe é imanente, a construção se orientará pelas intensidades produzidas no corpo vibrátil, ou seja, a configuração do mundo tal como se apresenta no corpo, o que Rolnik chama de *um conhecimento por vibração e contaminação*.

*Todo aberto disperso nas múltiplas conexões do desejo no campo social e que emerge entre os mundos agenciados, enquanto a subjetividade regida por um princípio identitário-figurativo consiste na pessoalidade de um eu, individualidade murada, presa a suas vivências psíquicas e comandada pelo medo de se perder de si.*¹²⁸

Os corpos fugidos dos *afectos mal-ditos* perderam o rosto, o gênero, saíram de si. Se a maioria dos teóricos sobre o rural transforma o corpo do camponês em um instrumental identitário, se a maioria naturaliza suas possibilidades, se a maioria desumaniza o homem do campo, a *subjetividade antropofágica* proposta por Rolnik é *boa para experimentar, criar, afectar*, e não mais para *interpretar, explicar, enquadrar* o corpo-experimento. Assim, o corpo *cria* corpo, deslocamentos em ziguezagues, afectos em seu ato corpóreo de **afecção**, *camponeses humanos demasiados humanos*, imanência do infinitamente pequeno, corpos fugidios análogos as mônadas em Leibniz, reinventadas por Tarde.

O indizível Das Sexualidades Camponesas

O indizível das sexualidades camponesas é o que o Grande Olho da representação social *sobre* a sexualidade e da identidade sexual, da Ordem e do Mesmo, não abarca. É o que não é possível de medir de acordo com a ideologia camponesa naturalizada e filtrada pelos teóricos do campesinato. *O indizível das sexualidades camponesas* é os *afectos mal-ditos* em seu profundo ato de **afecção**, ele é pura experimentação, criação. Intensidade das sexualidades camponesas, análogos às monâdas imperceptíveis, análogos às peças do go, *luxuriosamente excessivos* em seu *banquete antropofágico*. No meio do roçado, nas moitas, nos açudes e ou em casas abandonadas, ou ainda no caso de muitas camponesas na cozinha da casa, entre elas¹²⁹, nada a declarar, nada a reivindicar, nada a se identificar ou representar. Puro anonimato, devir-homossexual, devir-animal, devir-mulher, devir-homem, devires infinitos que se engendram pelo desejo desejando o desejo. O englobante se confunde com o englobado, o englobando é devir-englobante e devir-englobado englobando os infinitos devires do mundo. Não há mais complementaridades, mito adâmico, *corpo-bíblico*, *corpo-mais-valia*, *corpo-funcional*, *corpo-binário*, “portos seguros”, “âncoras”, mas uma confusão entre pernas, mãos, ânus, pênis, vaginas, troncos, cabeças, orgasmos, afectos. Um entre-dois deleuziano, núpcias entre reinos, *philia* foucaultiana, *intermezzo* que burila com o jurisdicismo do parentesco, com as relações vicinais oficializadas e com a dita divisão sexual do trabalho, construídas assimetricamente por sociólogos e antropólogos, nas sociedades camponesas, e para além delas.

O indizível das sexualidades camponesas cria o impossível, o intangível, o não-dito, o mal-dito, o que o Texto Brasileiro *sobre* o rural não quer alcançar¹³⁰. Paradoxos do desejo, pais-de-família em seu devir-mulher, mães-de-família em seu devir-homem, criança em seu devir-cabrito, puro ato de *crueidade*.

Sobre o conceito de *crueidade*, Rolnik (2004) disserta:

*A crueidade, condição trágica da vida, se impõe como uma necessidade vital em função daquela disparidade entre a apreensão do mundo como matéria-forma e sua apreensão como matéria-força: quando tal disparidade atinge um limiar, a crueidade tem que se exercer para que se desfaça um mundo que já não tem sentido; ela se exerce através da potência de resistência, de luta pela expansão da vida, e coexistensivamente, da potência de criação que constrói outros mundos, sem o que a resistência não vinga.*¹³¹

A título ilustrativo, haja vista que daria uma outra dissertação e para não cansar o leitor com várias correntes teóricas outras, trago à tona alguns pesquisadores que tratam da questão da homossexualidade e das políticas de identidade sexual em esferas urbanas. Ao mencionarem *en passant* as práticas sexuais do homem do campo e seu suposto desejo por uma identidade *gay*, reservam para estes sujeitos naturalizados o *destino* incontestado da migração e da expulsão funcional, a saída ideal para finalmente adquirir o tão sonhado direito de ser. Antecipo assim, neste contexto, o etnocentrismo urbano, *gay* militante, *taxicômanos de identidades*, pesquisadores urbanocentrados, instituidores da identidade sexual. Uma identidade homossexual, que ao meu ver, é limitada, errônea, em seu desejo de identificar, representar o sexual, em sua tentativa, posso dizer, de *homocentralizar* um desejo instituído em prol de um ideal de *homocultura* também para o camponês (*gay peasant is beautiful*). O camponês pai-de-família, rapaz-velho, moça-de-família etc e/ou tudo ao mesmo tempo pela ótica do devir, passam a ser um pretense *gay-enlatado*, um sujeito passivo à identidade e à representação imposto por uma suposta cultura no campo, cultura que para tais correntes é sinônimo de repressão, fazendo o pretense *gay peasant* conviver com o seu penoso anonimato, em síntese, uma *homonormatividade* corpórea. Eis, portanto, o perigoso discurso identitário de gênero, extremidade de pólos, assimetrias sócio-histórico-psíquico-antropológicas.

Como título ilustrativo, para Richard Parker (1991):

Much of what has been said about the structure of sexual meanings for the members of different classes applies to the residents of different regions as well. The inhabitants of rural areas, and even of urban areas in less modernized, less industrialized regions

*such as the Northeast live in a more restricted universe of sexual meanings than do the inhabitants of urban centers in the highly developed areas of the Southeast and, to a lesser extent, the South. As is true for the popular classes in the larger cities of the Southeast, the traditional ideology of gender continues to play a central role in structuring sexual life for the inhabitants of less urbanized areas, and the discourses of sexuality as well as the ideology of the erotic – linked as they are to the processes of urbanization and modernization – play a considerably less significant part in structuring sexual conceptions. Changes have of course begun to take place, as in every area of Brazilian society, but the restrictions that structure the day-to-day experience of sexual life outside the cities are no less evident than those that define the situation of women or of the popular classes in more urban settings.*¹³²

Por sua vez, Michel Polak (1998) institui:

*Os homossexuais que vivem no campo ou em cidadezinhas com menos de vinte mil habitantes sofrem com a distância geográfica e social que separa de eventuais parceiros. Daí a fraca frequência e a falta de diversidade de suas práticas sexuais, e a dificuldade que têm em romper o isolamento social em que vivem. Pois, independentemente da profissão que exercem e da idade que possuem, devem conformar-se às regras dominantes, sobretudo se moram com a família, que ignora ou finge ignorar a natureza de seus desejos.*¹³³

Para James Green (2000):

*Para muitos jovens que fugiram do controle e condenação da família, dos parentes e de uma cidade pequena em busca do anonimato das metrópoles, a amizade baseada numa identidade compartilhada e em experiências eróticas similares propiciou laços mais fortes que os sanguíneos.*¹³⁴

E o historiador ainda afirma:

*A maioria das transferências da população rural para os centros urbanos só foi ocorrer nos anos 50. Os sistemas sexuais e de gênero nas pequenas cidades e áreas rurais operam num contexto de diferentes estruturas sociais, culturais e econômicas. No decorrer do século XX, literalmente centenas de milhares de homens jovens que se conscientizaram de seus desejos e fantasias sexuais por outros homens deixaram suas famílias e amigos nas cidades do interior e migraram para a capital de seu estado, ou mudaram-se para o Rio de Janeiro ou São Paulo. Essas cidades se tornaram dois dos mais importantes centros para o surgimento de subculturas homossexuais.*¹³⁵

Para a historiadora Tânia Navarro-Swain (2003):

*No universo da hegemonia heterossexual, a desordem maior é o desinteresse das mulheres pelos homens. A lógica é: mulheres não podem ser guerreiras, logo, não existiriam. As mulheres não podem ser homossexuais, não podem existir. Mesmo na atualidade, quando é inegável a existência de grupos e movimentos lésbicos, a divulgação na mídia é mínima e permanece um halo de silêncio e mistério em torno de suas práticas, ações e reivindicações.*¹³⁶

Abrindo um parêntese, quando do trabalho de campo, ao indagar sobre a categoria identitária *homossexualidade* aos homens em Goiabeiras, comentários do tipo: 1) *nunca vi um homossexual aqui!*; 2) *No Ceará não tem disso não!*; 3) *Já fiquei com viado, mas foi na infância, sou macho, gosto é de mulher!*; 4) *Homem tem que está preparado para o que der e vier!*; 5) *Você sabe como é homem, a gente não pode negar fogo!*; 6) *Foi aquele viado que me seduziu!*; 7) *Homossexual, eu? Jamais, pois respeito a minha família e a Deus!*; 8) *Homossexual? Dizem que tem muitos lá para as bandas da cidade, que eles se casam, aqui, moço, nunca vi nenhum!*; 9) *Aqui em Goiabeiras, o homem tem direito a sete mulheres e uma banda [a banda seria um outro homem, passivo no intercuro sexual]!* Podemos perceber que nada tem a ver com *homossexualidade*, mas com *estratégias dos agentes, le sens du jeu*, tendo como ‘boas cartas’ os capitais cultural e simbólico. Afectos mal-ditos que burlam qualquer repressão ou identificação com esta identidade estereotipada e negativa. Não se trata, sobremaneira, de negação absoluta do desejo, mas de homens, que muitas vezes, são casados ou anseiam pelo casamento com o sexo oposto. Até mesmo muitos aqueles que têm uma fama (mal-dito), via rumores, acentuada de *viado*, discursa (às vezes é estratégico o discurso, outras vezes não) sobre casamento e filhos com mulheres. Em suma, trata-se de repressão, mas também de *estratégia* à ação das afecções, como foi o caso de André, que expus no início deste capítulo: *falar mal sobre homossexualidade ainda é marcar um “esquema”*.

É com Michel Foucault (1999 e 2001) e com Philippe Ariès (1982) que recobro uma história da sexualidade, e mais especificamente de uma homossexualidade. Ambos autores tratam do poder e da ordem de um discurso das mais variadas instituições das sociedades ocidentais para definir, mensurar, julgar, classificar as sexualidades. Neste sentido, Foucault traça todo um poder discursivo das sociedades ocidentais, a partir de finais do século XVIII, calcado em uma *vontade de saber* sobre o sexo, para melhor traçar a fórmula para se *utilizar os prazeres* em prol de um pernicioso *cuidado de si*. Assim, em *Reflexões sobre a história da homossexualidade* Ariès demonstra as mudanças do pólo negativo para o pólo positivo da identidade sexual. O homossexual, dos nossos dias, sai do estereótipo da *perversão*, da *Coisa* (negativa), para se tornar uma outra *Coisa* (positiva), orgulhosa e desejosa de ser.

E Ariès disserta:

Não se trata verdadeiramente de homossexualidade, somente de uma inversão ritual e perturbadora, na época das grandes folias, em que as proibições são anuladas, mas por pouco tempo e sem conseqüências. E encontramos aqui uma ambigüidade que ainda não está totalmente dissipada em nossos dias, apesar do endurecimento dos homossexuais em seu desejo de identidade. Pelo menos, é o que sugere uma observação de Laurent Dispot (Le Matin, 6 de novembro de 1979): “Existem então homens que não gostam uns dos outros? Que dizer das demonstrações que fazem os jogadores de futebol depois de marcar um gol? Não são ‘homossexuais’, não. E, entretanto, o que fazem nessas ocasiões chocaria os transeuntes, caso se tratasse de homossexuais no meio da rua, na vida cotidiana, afirmando-se como tais. Deve-se concluir daí que os estádios de esportes são uma válvula de escape de segurança para a homossexualidade masculina normal?”¹³⁷

Ora, se a ordem dos discursos oficiais silencia o lesbianismo e se a intenção de muitos movimentos afirmativos das sociedades ocidentais, no século XXI, é recobrar tal personagem caricatural para positivá-lo, isto é, sair do pólo negativo para o positivo, *sair do armário*, onde fica o indizível das sexualidades? A afirmação “sou gay e daí!” , reivindicada pelos homossexuais, traz à baila, sob a forma das *lutas explícitas*, todo um pretenso repertório seletivo sobre os contornos do corpo sexuado, mapeando assim os afetos na Ordem do discurso do “politicamente correto”, institucionalização do desejo, como posso perceber, por exemplo, nos movimentos GLBTTTS (gays, lésbicas, bissexuais, transgêneros, transsexuais, travestis e simpatizantes). Assim, ao tratar de uma identidade social, nômade ou não, continuam aprisionando o desejo nos catálogos, nos itinerários dos sujeitos sexualizados, banindo-os do corpo sexuado, das infinitas possibilidades do corpo. Continuam produzindo mapas de sentido engessados, caricaturais, *in cultura*, pois como classificar um homem (A) que pernoitou com outro homem (B), ao amanhecer resolve almoçar com uma amiga (C) e, nos minutos que antecedem o almoço, os dois mantêm uma rápida relação sexual, em que após o episódio, a mulher (C) o convida para um *ménage* com outro homem (D), em um outro local, que (A) prontamente aceita, e ainda após o terceiro intercurso sexual (A) retorna para casa e cai na cama exausto! Ele teria sido, em um único dia, *seguindo a Ordem das Coisas, homossexual, heterossexual, bissexual, assexuado, perverso sexual e/ou ainda ninfomaníaco?*

Nesse sentido, Jurandir Freire Costa (1995) disserta:

Homossexuais e heterossexuais são identidades sócio-culturais como quaisquer outras, e não marca de uma “lei universal da diferença de sexos”, inscritas no coração dos homens. Foram construídas pelas ideologias médicas e podem ser desconstruídas por

*outras teorias. Os que as mantêm em cartaz, não são as leis do inconsciente, é nosso vocabulário moral.*¹³⁸

E sobre a *invenção da heterossexualidade*, Jonathan Katz (1996) também acresce:

*A heterossexualidade é inventada no discurso como o que está fora dele. É criada em um discurso particular como o que é universal. É construída em um discurso historicamente específico como o que não se restringe ao tempo. Foi construída bastante recentemente como o que é muito antigo: a heterossexualidade é uma tradição inventada.*¹³⁹

O que antes era eminentemente um discurso biologicista, médico, clínico, desde a invenção da *homossexualidade* pelo médico húngaro Karoly Maria Benkert, em 1869, no trato da *pederastia masculina*, com a criação dos movimentos *gays & cia*, tudo parece distanciar deste discurso primeiro e se encaminhar para a supremacia dos gêneros, da dita *renegociação das identidades sexuais*, ou seja, minimização do biológico, da natureza, e maximização do social, cultural, sem levar em consideração que *ninguém nasce mulher, torna-se!* (cf. Beauvoir, 1966). Tudo, no Texto Brasileiro sobre o Gênero e para além do Brasil, passa a ser *Coisas do gênero*, uma sexualidade encaixada, enlatada, um curioso alfabeto-catálogo-guia que não para de crescer GLBTTTS... Neste ínterim, tais identidades, nômades ou não, extrapolam de forma *homocêntrica* fronteiras, culturas, etnias, chegando na ordem dos discursos, via ação afirmativa e academia, nas análises *sobre sociedades camponesas, sobre sociedades indígenas, sobre sociedades urbanas etc.*

Como querer enquadrar, identificar, uma pretensa homossexualidade no campo? Como querer classificar de *gay is beautiful* os *afectos mal-ditos* em pura afectação? Como querer construir políticas públicas para corpos em constantes devir? *O indizível das sexualidades camponesas esqueceu de ser* (cf. Lins, 2000)¹⁴⁰, corpos fugidos, fluxos e refluxos de uma *máquina de guerra* contra o Império da Identidade *prêt-à-porter*.

O indizível das sexualidades camponesas segue por linhas movediças, móveis, infinitas. O que dizer de vários camponeses se banhando em um rio, brincando, se tocando, se acariciando, em um dia quente em pleno sertão nordestino? O que falar de duas mulheres camponesas abraçadas em uma noite fria em uma pequena praça de um vilarejo de Goiabeiras no sertão cearense ou de dois amantes camponeses em uma cachoeira isolada, no meio do chapadão, no interior do Goiás? Como classificar uma criança que propõe a um amigo uma masturbação coletiva para ver quem tem mais esperma? Homossexualidades latentes? Homossexualidades reprimidas? Crianças polimorfos perversas? Falta de

consciência de si? Recambiamento dos gêneros? Eis as peripécias do indizível das sexualidades.

Portanto, se o indizível das sexualidades extrapola fronteiras etnográficas, sua terra é de ninguém, sem-terra, pois ele é nômade, errante, pura geografia, pois como já é sabido, o desejo é acontecimento, criação – longe da *guerra de gênero*, longe da violência da identidade sexual e do ideário da representação social sobre sexualidade. Neste sentido, como classificar um mehináku que passa a adotar adornos, pinturas, a realizar tarefas compreendidas como femininas, a tomar um amante ocasional e a ser chamado, pelos outros índios da aldeia, de *teneju munU*, ou seja, de uma “mulher habilidosa”, etnografado por Thomas Gregor (1982 e 1987)¹⁴¹ no alto Xingu? O que pensar da paixão dos dois jovens índios de Tsukanka e ou ainda os encontros amorosos entre as irmãs Wajari e Entza em uma praia isolada, recobrados por Philippe Descola (1993)¹⁴², entre os Achuar na amazônia equatoriana e peruana, na região Jivaro? Como identificar Krembegi, conhecido como *kyrypy-meno*, ou “ânus-fazer-amor”, exímio carregador de *cesto*, instrumento este proibido de ser tocado por um homem aché, em seu engendramento de um devir-mulher, de um devir-homossexual, ou ainda no caso de Chachubutawachugi um carregador de *cesto* que é também caçador de quatis e tatus, tarefa preferencialmente dos homens da aldeia, em seu engendramento de um devir-mulher no caçador permanecendo devir-homem do caçador, devir caçador no homem, entre os índios Guayaki estudados por Pierre Clastres (1995)¹⁴³ em terras paraguaias? Homossexualidades indígenas? *Gays* que precisam ser *catequizados* no quesito política de afirmação dos gêneros? Homossexualidade reprimida ou pouco sabida? Nada disto. *Humanos demasiados humanos*, corpos fugidios, *afectos mal-ditos*, imanência de um devir-mulher, de um devir-caçador, devires no infinitivo, em tese, o *indizível nas sexualidades indígenas*, que por sinal daria um outro estudo.

O indizível das sexualidades se espalha, atravessa desertos e estepes. Como traçar uma *cartilha de gêneros* para os *muxe*'s de Juchitán, Istmo de Tehuantepec, no México, campesinato mexicano, analisados por Amaranta Gómez (2004)¹⁴⁴, em que meninos e meninas engendram seu devir-homossexual, devir-mulher, devir-homem, devir-animal, em uma reinvenção do corpo, e passam a ser respeitados, admirados, por todos do povoado a partir das várias estratégias matrimoniais para alocá-los, em meio a uma coexistência entre as relações vicinais, as relações parentais e os engendramentos dos afectos? Como

classificar Moisés que pretende extirpar o pênis no Hospital das Clínicas de Goiânia, Brasil, para manter um relacionamento amoroso com uma outra mulher (*a reinvenção do corpo*), como demonstra Berenice Bento (2003)¹⁴⁵? Outros exemplos, em contextos etnográficos distantes e distintos, poderiam ser ainda apresentados, mas fico por aqui.

Em tese, se a *guerra de gêneros*, se a guerra das identidades *prêt-à-porter*, se a antropologia rural, se a antropologia do corpo, enxertaram o corpo sexuado no cultural, no social, em uma minimização do biológico em prol de uma identidade camponesa ou ainda por uma pretensa e violenta *complementaridade* entre homens e mulheres, institucionalizando-o em um sujeito sexualizado, no *socius*, recobro aqui uma antropologia *com* o corpo, uma etologia no camponês. Se as ciências humanas já nasceram assimétricas, excluindo a natureza, como demonstra Bruno Latour (2004) ao afirmar que: *é portanto* [o modelo de análise das ciências humanas] *assimétrico, não mais porque divide, como o fazem os epistemólogos, a ideologia e a ciência, mas porque coloca a natureza entre parênteses, jogando todo o peso das explicações apenas sobre o pólo da sociedade*¹⁴⁶, recobro aqui uma *antropologia simétrica*, ou seja,

*O antropólogo deve está situado no pólo médio, de onde pode acompanhar, ao mesmo tempo, a atribuição de propriedades não humanas e de propriedades humanas.(...) Não lhe é permitido usar a realidade exterior para explicar a sociedade, nem tampouco usar os jogos de poder para dar conta daquilo que molda a realidade externa. Também não lhe é permitido alternar entre o realismo natural e o realismo sociológico, usando “não apenas” a natureza, “mas também” a sociedade, a fim de conservar as duas assimetrias iniciais, ao mesmo tempo em que dissimula as fraquezas de uma sob as fraquezas da outra.*¹⁴⁷

Portanto, para Latour, a própria noção de cultura é um artefato criado por nosso afastamento da natureza. Para ele, não existem nem culturas – diferentes ou universais – nem uma natureza universal. Existem, por sua vez, apenas naturezas-culturas, as quais constituem a única base possível para comparações.

De fato, podemos vê-lo passar, sem mudar seus instrumentos de análise, da meteorologia ao sistema de parentesco, da natureza das plantas à sua representação cultural, da organização política à etnomedicina, das estruturas míticas à etnofísica ou às técnicas de caça. É bem verdade que a coragem do etnólogo para desdobrar este tecido inteiriço vem de sua convicção íntima de estar tratando apenas de representações, nada mais que representações. A natureza, ela, permanece única, exterior e universal. Mas se efetuarmos a superposições desses dois lugares – aquele que, sem maiores esforços, o etnólogo ocupa para estudar nossa cultura - , a antropologia comparada torna-se possível, ou mesmo simples. Ela não mais compara as culturas colocando a sua de lado,

*como se esta possuísse, por um espantoso privilégio, a natureza universal. Ela compara naturezas-culturas. Seriam estas realmente comparáveis? Semelhantes? Iguais? Talvez agora possamos resolver a insondável questão do relativismo.*¹⁴⁸

Revisitando os homens e as mulheres em Goiabeiras, vejamos algumas afirmações correlatas: 1) *Quando eu estou 'comendo' um viado, viro bicho!;* 2) *É da nossa natureza 'comer', seja o que for! Fazer o quê?;* 3) *A gente tenta não fazer certas coisas, mas você sabe como é, quando a gente quer, ah... vai!;* 4) *Corra, vamos, eu não agüento mais!.* Ao trazer à baila estes fragmentos das conversas com os homens de lá, em 2002, indago: por que a antropologia permanece assimétrica? Por que organizar a estrutura, a função, acima dos sentimentos, das paixões, dos afectos? Por que o TB se pauta em hierarquias de centros, de conjuntos, séries, resguardando o desejo à periferia?

Assim, a antropologia rural, com suas prioridades seletivas no ato de valorar (os esquemas de parentesco, a organização social, as relações vicinais etc) reivindica um discurso dito relativista, altero, mas como recobra Latour, os antropólogos nunca relativizam nada além das culturas. Nestes termos, *os corpos fugidios dos afectos mal-ditos* provêm do trabalho de *mediação*, em moldes latourianos, entre a transcendência da natureza, sua objetividade, e a imanência da sociedade, sua subjetividade, sem contudo depender de uma separação entre elas, pois *natureza e sociedade não são mais os termos explicativos, mas sim aquilo que requer uma explicação conjunta.*¹⁴⁹

*Não há dois problemas de representação, apenas um. Não há dois ramos, apenas um único cujos produtos só podem ser distinguidos a posteriori e após exame comum. Os cientistas só dão a impressão de trair a realidade exterior porque constroem ao mesmo tempo suas sociedades e suas naturezas.*¹⁵⁰

Desse modo Latour elabora seu conceito de *rede*. As redes são seres de topologia tão curiosa e de ontologia ainda mais estranha, nos quais residem as capacidades de conectar e de separar, ou seja, de produzir o espaço e o tempo. Eis a criação de que o autor chama de *Império do Meio* e seus *mediadores*.

*Se estamos tentando desdobrar o Império do Meio em si, somos obrigados a inverter a forma geral das explicações. O ponto de clivagem e encontro torna-se o ponto de partida. As explicações não partem mais das formas puras em direção aos fenômenos, mas sim do centro em direção aos extremos. Estes últimos não são mais o ponto de apoio da realidade, mas sim resultados provisórios e parciais. As camadas dos intermediários são substituídas por cadeias de mediadores.*¹⁵¹

Ao pensar o desejo sob a égide das categorias de gênero, das identidades sexual ou cultural e da representação social da sexualidade, em detrimento de uma *minimização* da natureza e da *maximização* da cultura, limita-se apenas a uma glosa faceta do valorar, uma assimetria entre natureza e cultura, como se estas duas categorias estivessem eternamente separadas. Por uma *antropologia simétrica*, seja rural, seja urbana, seja indígena. O corpo ganha suas infinitas possibilidades, etologia no camponês, não como Refém do desejo, da Falta, mas como potência de vida. *O indizível das sexualidades camponesas* cai na *rede*, naturezas-culturas de um corpo que é puro experimento nômade, *meio*. Por uma ética e uma estética dos afectos mal-ditos, envolta no *indizível das sexualidades camponesas*.

Nesse sentido, abro o próximo capítulo experimentando o goiabeirense, me encontrando com ele, os *bons encontros*. Por meio de ritos sexuais, no *meio* da caatinga, corpos fazendo acontecer, fazendo o antropólogo se afectar *com* eles. O que proponho, doravante, é o TB *perdido* nas paixões, sacudido por elas. O TB em fissuras pela crueldade que é a vida, a intensidade do querer. Uma ética e uma estética dos afectos mal-ditos que beiram a inocência, nada a oficializar, nada a definir, nada a imitar, nada a instituir. Um corpo processual, um campesinato repleto de outros modos de vida, pois como acentua Camille Dumoulié (2005):

*O desejo cria o deserto em cada um, no mais corriqueiro dia-a-dia, segundo as ocasiões mais banais da vida [...] Trata-se agora de inventar outros caminhos, outras palavras, outras alegrias, outros desastres.*¹⁵²

NOTAS

¹ DELEUZE, G. *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo: ESCUTA, 2002, p. 55.

² Idem, p. 56.

³ Idem, p. 57.

⁴ ALMEIDA, M. *Senhores de si: uma interpretação antropológica sobre a masculinidade*. Lisboa: FIM DE SÉCULO, 1995, p. 16.

⁵ Idem, p. 17.

⁶ Idem, p. 150.

⁷ Idem, p. 59.

⁸ Idem, p. 59.

⁹ Idem, p. 60.

¹⁰ VEYNE, P. *A homossexualidade em roma*. In. ARIÈS, P. & BÉJIN, A (Orgs.) *Sexualidades ocidentais*. São Paulo: BRASILIENSE, 1987, p. 44.

¹¹ Idem, p. 151.

¹² Idem, p. 155.

¹³ ALMEIDA, M. *Senhores de si: uma interpretação antropológica sobre a masculinidade*. Lisboa: FIM DE SÉCULO, 1995, p. 189. Um outro exemplo, em um contexto etnográfico distinto e distante seria entre os Kwakiutl, estudados por Franz Boas (1987), em que, no trato da sucessão, na falta de parceiros do sexo oposto, o casamento se dava do pai para o filho mais velho (quer seja rapaz ou moça); mas também por casamento, do pai da esposa para o genro e, por intermédio deste, para os filhos nascituros. Ora, segundo o modo de transmissão tinha tal importância aos olhos dos Kwakiutl que um indivíduo desejoso de “entrar numa casa” onde não houvesse filhas para casar desposava simbolicamente um filho e, não havendo filhos, uma parte do corpo – um braço ou uma perna – do chefe da casa ou até uma peça de mobília. Neste sentido ver BOAS, F. *The social organization of the kwakiutl*. In. BOAS & HUNT. *Ethnology of the kwakiutl*. Washington: U.S. MUSEUM FOR 1895, 1987.

¹⁴ ALMEIDA, M. *Senhores de si: uma interpretação antropológica sobre a masculinidade*. Lisboa: FIM DE SÉCULO, 1995, pp. 199-200. Um exemplo contrário acontece entre os seringueiros do Acre, etnografados por Woortmann, E.F (1998). Segundo a antropóloga, por meio de um discurso compensatório referente à ausência de mulheres nos seringais, alguns seringueiros organizavam os bailes e dançavam entre si. As publicações de alguns folcloristas, via de regra construídas a partir da memória de seringueiros, afirmam a ausência de mulheres naqueles ‘androceus da borracha’. [e a antropóloga cita Maia, 1987, como exemplo da literatura vigente à época] *Nos primeiros tempos, os seringueiros faziam suas festas cantando e batendo na lata. Dançavam homem com homem e bebiam a noite toda na maior harmonia*. WOORTMANN, E.F *Homens de hoje, mulheres de ontem: gênero e memória no seringal*. In. FREITAS, C. Anais do I Seminário e da II Semana de Antropologia da UCG, Goiânia: EDITORA DA UCG, 1998. p. 93.

¹⁵ Sobre a amizade entre mulheres em outros contextos agrários, ver HANDMAN, E. *Les amitiés féminines à arnaia (macédoine grecque)*. In. *Les amis et les auteurs: mélanges en honneur de j. Peristiany*. Paris-Atenas: MAISON DES SCIENCES DE L’HOMME-EKKE, 1991, ou sobre a amizade como objeto de estudo da antropologia, ver CUCÓ, J. *La amistad: perspectiva antropológica*. Barcelona: ICARIA, 1995.

¹⁶ Idem, p. 222.

¹⁷ Idem, p. 238.

¹⁸ Idem, p. 242.

¹⁹ Idem, p. 242.

²⁰ Outras formas da instituição família, nos nossos dias e mais especificamente na nossa sociedade ocidental, podem ser vinculadas aos *gay marriage*.

²¹ LEVI-STRAUSS, C. *O olhar distanciado*. Lisboa: EDITORA 70, 1986, p. 78.

²² Ver LEVI-STRAUSS, C. *Tristes trópicos*. São Paulo: COMPANHIA DAS LETRAS, 2004a.

²³ Idem, p. 85.

²⁴ Idem, p. 49.

²⁵ Idem, p. 92.

²⁶ Idem, p. 93.

²⁷ Idem, p. 96.

²⁸ LEVI-STRAUSS, C. *A via das máscaras*. Lisboa: EDITORA PRESENÇA, 1979, p. 164.

²⁹ Idem, p. 154.

³⁰ Norbert Elias (2001) discorre que a corte do *Ancien Régime* era uma descendente, muito diversa, daquela forma de dominação patricarcal cujo germe deve ser procurado na autoridade de um senhor da casa, dentro de uma coletividade doméstica. Neste sentido, ao tratar da casa e de suas prerrogativas, o autor pontua: *a relação publicamente legítima entre marido e mulher, na sociedade burguesa e profissional, ganha expressão na formação e no conceito de “família”*. *Na sociedade dos grandes senhores do Ancien Régime, sua expressão está no conceito de “casa”*. *Não se fala apenas da “Casa da França”, para mencionar a unidade da dinastia real durante gerações, mas cada um dos grands seigneurs fala de sua “casa”*. *No uso lingüístico do Ancien Régime, o conceito de “família” é mais ou menos restrito à alta burguesia, enquanto o de “casa” é restrito ao rei e à aristocracia*. ELIAS, N. *A sociedade de corte: investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte*. Rio de Janeiro: JORGE ZAHAR, 2001, p. 72.

³¹ LEVI-STRAUSS, C. *A via das máscaras*. Lisboa: EDITORA PRESENÇA, 1979, p. 167.

³² BOURDIEU, P. *Coisas ditas*. São Paulo: BRASILIENSE, 1990, p. 79.

³³ Idem, p. 81.

³⁴ LEVI-STRAUSS, C & ERIBON, D. *De perto e de longe*. São Paulo: COSACNAIFY, 2005, p.149.

- ³⁵ BOURDIEU, P. *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. Campinas: PAPIRUS, 1997, p. 125.
- ³⁶ Idem, p. 126.
- ³⁷ BOURDIEU, P. *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. Campinas: PAPIRUS, 1997, p. 127.
- ³⁸ Idem, p. 127.
- ³⁹ Idem, p. 127.
- ⁴⁰ Idem, p. 128.
- ⁴¹ Idem, p. 129.
- ⁴² Idem, p. 129.
- ⁴³ Idem, p. 130.
- ⁴⁴ Idem, p. 130.
- ⁴⁵ Idem, pp. 132-133.
- ⁴⁶ Idem, p. 134.
- ⁴⁷ Idem, p. 135.
- ⁴⁸ Idem, p. 135.
- ⁴⁹ Idem, pp. 84-85.
- ⁵⁰ BOURDIEU, P. *Coisas ditas*. São Paulo: BRASILIENSE, 1990, p. 87.
- ⁵¹ BOURDIEU, P. *A dominação masculina*. Rio de Janeiro: BERTRAND BRASIL, 1999, p. 17.
- ⁵² BOURDIEU, P. *La violence symbolique*. In: MANASSEIN, M. (Org.) *De l'égalité des sexes*. Paris: CENTRE NATIONAL DE DOCUMENTATION PÉDAGOGIQUE, 1995, p. 85.
- ⁵³ BOURDIEU, P. *Conferência ao prêmio goffmann*. In: LINS, D. (Org.) *A dominação masculina revisitada*. Campinas: PAPIRUS, 1998, p. 24.
- ⁵⁴ Ao conceituar as *máquinas desejantes*, Deleuze-Guatarri (1976) discorrem: “*Se o desejo produz, ele produz real. Se o desejo é produtor, só pode ser na realidade, e de realidade. O desejo é esse conjunto de sínteses passivas que maquinam os objetos parciais, os fluxos e os corpos, e que funcionam como unidades de produção. O real decorre dele, é o resultado das sínteses passivas do desejo como autoprodução do inconsciente. Ao desejo não falta nada, a ele não falta seu objeto. É antes o sujeito que falta ao desejo, ou ao desejo que falta um sujeito fixo; só há sujeito fixo pela repressão. O desejo e seu objeto são a mesma coisa: a máquina, enquanto máquina de máquina. O desejo é máquina, o objeto do desejo é ainda máquina ligada, tanto que o produto é extraído do produzir, que vai dar um resto ao sujeito nômade e vagabundo.*” DELEUZE, G & GUATARRI, F. *O anti-édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro: IMAGO, 1976, pp. 43-44.
- ⁵⁵ DELEUZE, G & GUATARRI, F. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Vol. 5, São Paulo: EDITORA 34, 1996, p. 13.
- ⁵⁶ Idem, p. 14.
- ⁵⁷ DELEUZE, G & GUATARRI, F. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Vol. 5, São Paulo: EDITORA 34, 1996, p. 14.
- ⁵⁸ Idem, p. 40.
- ⁵⁹ Idem, p. 83.
- ⁶⁰ DELEUZE, G & GUATARRI, F. *O anti-édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro: IMAGO, 1976, p. 60.
- ⁶¹ BATAILLE, G. *A parte maldita*. Rio de Janeiro: IMAGO, 1975, p. 98.
- ⁶² Idem, pp. 28-29.
- ⁶³ Idem, p. 76.
- ⁶⁴ Para uma análise mais aprofundada sobre o tema ver MAYER, A. *A força da tradição: a persistência do antigo regime*. São Paulo: COMPANHIA DAS LETRAS, 1987, POLANYI, K. *A grande transformação: as origens de nossa época*. Rio de Janeiro: ELSEVIER CAMPUS, 2000 e ainda HOBBSAWM, E. & TERENCE, R. *A invenção das tradições*. São Paulo: PAZ E TERRA, 2002.
- ⁶⁵ LINS, D. *Juízo e verdade em deleuze*. São Paulo: ANNABLUME, 2004b, pp. 15-16.
- ⁶⁶ DELEUZE, G. & PARNET, C. *Diálogos*. São Paulo: ESCUTA, 1998, p. 10.
- ⁶⁷ Neste sentido, outras estratégias arquitetadas pelas sociedades camponesas para inculcar o sentimento de culpa, através de uma pedagogia dos ditos “bons costumes”, podem ser verificadas nos contos franceses. Neste sentido ver DARNTON, R. *O grande massacre de gatos*. Rio de Janeiro: GRAAL, 1986.
- ⁶⁸ Idem, p. 77.
- ⁶⁹ ALLPORT, G.. *The psychology of rumor*. New York: RUSSELL & RUSSELL, 1965, p. 43.
- ⁷⁰ ELIAS, N. *Os estabelecidos e os outsiders*. Rio de Janeiro: JORGE ZAHAR EDITOR, 2000, p. 122.

- ⁷¹ BERGMANN, J. *Discreet Indiscretions: the social organization of gossip*. New York: ALDINE DE GRUYTER, 1993, p. 35.
- ⁷² Idem, p. 45.
- ⁷³ Idem, p. 62.
- ⁷⁴ Idem, p. 138.
- ⁷⁵ Idem, pp. 151-152.
- ⁷⁶ MORIN, E. *La rumeur d'orleans*. Paris: SEUIL, 1969, p. 114.
- ⁷⁷ Idem, p. 44.
- ⁷⁸ MENDRAS, H. *A cidade e o campo*. In. PEREIRA DE QUEIROZ, I. *Sociologia rural*. Rio de Janeiro: ZAHAR, 1969, p. 35.
- ⁷⁹ THEMUDO, T. *Gabriel tarde: sociologia e subjetividade*. Rio de Janeiro: RELUME DUMARÁ, 2002, p. 7.
- ⁸⁰ Idem, p. 99.
- ⁸¹ "Mônadas" foi o nome conferido por Leibniz para pensar a substância elementar da Natureza. Uma vez que podemos identificar compostos, faz-se necessário identificar as substâncias simples que os compõem, "[...] pois o composto é apenas a reunião ou aggregatum dos simples." *As mônadas necessitam ter qualidades, pois se as substâncias simples em nada diferissem qualitativamente uma das outras, não haveria como ocorrer qualquer transformação nas coisas compostas. Se o fundo da matéria fosse feito de partes todas iguais, que motivo haveria para esse transbordamento de diversidade que é a Natureza?* THEMUDO, T. *Gabriel tarde: sociologia e subjetividade*. Rio de Janeiro: RELUME DUMARÁ, 2002, p. 35.
- ⁸² Idem, p. 16.
- ⁸³ TARDE, G. *Monadologia e sociologia*. Petrópolis: VOZES, 2003, p. 42.
- ⁸⁴ THEMUDO, T. *Gabriel tarde: sociologia e subjetividade*. Rio de Janeiro: RELUME DUMARÁ, 2002, p. 22.
- ⁸⁵ TARDE, G. *Monadologia e sociologia*. Petrópolis: VOZES, 2003, p. 45.
- ⁸⁶ THEMUDO, T. *Gabriel tarde: sociologia e subjetividade*. Rio de Janeiro: RELUME DUMARÁ, 2002, pp. 26-27.
- ⁸⁷ TARDE, G. *Monadologia e sociologia*. Petrópolis: VOZES, 2003, p. 70.
- ⁸⁸ Idem, p. 78.
- ⁸⁹ THEMUDO, T. *Gabriel tarde: sociologia e subjetividade*. Rio de Janeiro: RELUME DUMARÁ, 2002, p. 38.
- ⁹⁰ TARDE, G. *Monadologia e sociologia*. Petrópolis: VOZES, 2003, p. 47.
- ⁹¹ THEMUDO, T. *Gabriel tarde: sociologia e subjetividade*. Rio de Janeiro: RELUME DUMARÁ, 2002, p. 41.
- ⁹² TARDE, G. *Monadologia e sociologia*. Petrópolis: VOZES, 2003, p. 48.
- ⁹³ THEMUDO, T. *Gabriel tarde: sociologia e subjetividade*. Rio de Janeiro: RELUME DUMARÁ, 2002, p. 48.
- ⁹⁴ TARDE, G. *Monadologia e sociologia*. Petrópolis: VOZES, 2003, p. 67.
- ⁹⁵ THEMUDO, T. *Gabriel tarde: sociologia e subjetividade*. Rio de Janeiro: RELUME DUMARÁ, 2002, p. 52.
- ⁹⁶ TARDE, G. *Monadologia e sociologia*. Petrópolis: VOZES, 2003, p. 71.
- ⁹⁷ THEMUDO, T. *Gabriel tarde: sociologia e subjetividade*. Rio de Janeiro: RELUME DUMARÁ, 2002, p. 64.
- ⁹⁸ TARDE, G. *Monadologia e sociologia*. Petrópolis: VOZES, 2003, p. 76.
- ⁹⁹ THEMUDO, T. *Gabriel tarde: sociologia e subjetividade*. Rio de Janeiro: RELUME DUMARÁ, 2002, p. 70.
- ¹⁰⁰ TARDE, G. *Monadologia e sociologia*. Petrópolis: VOZES, 2003, p. 76.
- ¹⁰¹ Idem, p. 76.
- ¹⁰² Idem, p. 78.
- ¹⁰³ THEMUDO, T. *Gabriel tarde: sociologia e subjetividade*. Rio de Janeiro: RELUME DUMARÁ, 2002, p. 80.
- ¹⁰⁴ TARDE, G. *Monadologia e sociologia*. Petrópolis: VOZES, 2003, p. 94.
- ¹⁰⁵ THEMUDO, T. *Gabriel tarde: sociologia e subjetividade*. Rio de Janeiro: RELUME DUMARÁ, 2002, p. 83.
- ¹⁰⁶ TARDE, G. *Monadologia e sociologia*. Petrópolis: VOZES, 2003, p. 94.

¹⁰⁷ Idem, p. 96.

¹⁰⁸ LEVI-STRAUSS, C. *L'identité*. Paris: PUF, 1987, p. 332.

¹⁰⁹ LINS, D. *Plotino e deleuze*. In. LINS, D. (Org.) *Razão nômade*. Rio de Janeiro: FRORENSE UNIVERSITÁRIA, 2005, p. 8.

¹¹⁰ Sobre o conceito de *heterossexualidade compulsória* ver BUTHER, J. (1990) *Gender trouble: feminism and the subversion of identity*. Nova York: ROUTLEDGE.

¹¹¹ Um outro exemplo no trato da construção de gênero em ambiências rurais seria a dita *masculinidade hegemônica* sobre outras masculinidades subalternas e minoritárias, proposta por Miguel Almeida para os camponeses de Pardais.

¹¹² ROLNIK, S. *Tristes gêneros*. In. LINS, D. (Org.) *A dominação masculina revisitada*. Campinas: PAPIRUS, 1998, p. 63.

¹¹³ Idem, pp. 64-65.

¹¹⁴ Idem, p. 69.

¹¹⁵ LINS, D. *O sexo do poder*. In. LINS, D. (Org.) *A dominação masculina revisitada*. Campinas: PAPIRUS, 1998, p. 124.

¹¹⁶ ROLNIK, S. *Subjetividade antropofágica*. In. LINS, D. (Org.) *Razão nômade*. Rio de Janeiro: FLORENSE UNIVESITÁRIA, 2005b, p. 89.

¹¹⁷ Idem, p. 90.

¹¹⁸ Idem, p. 90.

¹¹⁹ Idem, pp. 90-91.

¹²⁰ Idem, p. 95.

¹²¹ Idem, p. 97.

¹²² Idem, p. 97.

¹²³ Idem, pp. 98-99.

¹²⁴ Sobre a literatura a este respeito ver BABHA, H. (1998) *O local da cultura*. Belo Horizonte: EDITORA DA UFMG e HALL, S. (2004) *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP & A EDITORA.

¹²⁵ Sobre este tema desenvolvi um ensaio intitulado *Dos corpos sexuados e não sujeitos sexualizados*, em que etnografei a dita “pegação” nos banheiros públicos da Universidade de Brasília. Partindo da hipótese de que o corpo sexuado é pura experimentação e não interpretação ou reivindicação de uma pretensa *identidade gay* ou ainda de uma suposta fuga da repressão e coerção da sociedade urbana, heterocêntrica, calcada no ideário de família nuclear, desejosa de ser. A título ilustrativo, recobro o que me indagou A, 20 anos, aluno, em um dos banheiros da UnB, em março de 2004: *“você veio para “curtir” ou para conversar?”* ou ainda o que afirma categoricamente B, 23 anos, aluno, em outro banheiro, em abril de 2004: *“Aqui não se conversa, se fode! Não perguntamos a alguém se ele é gay ou não, se ele é hetero ou não, apenas entramos nas cabines ou masturbamos os caras no miquitório, encaramos eles e curtimos! Tenho noiva, sou bastante conhecido aqui na UnB, no banheiro eu não tenho nome, não sou ninguém, é fuder e pronto!”* – a disciplina Antropologia do Gênero foi ministrada pela Profa. Rita Segato, no primeiro semestre de 2004, no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília.

¹²⁶ ROLNIK, S. *Subjetividade antropofágica*. In. LINS, D. (Org.) *Razão nômade*. Rio de Janeiro: FLORENSE UNIVESITÁRIA, 2005, p. 99.

¹²⁷ Idem, p. 100.

¹²⁸ Idem, p. 102.

¹²⁹ Neste sentido, Georges Duby (1991) ao historiografar a intimidade das mulheres nas sociedades domésticas da Europa feudal dicorre: *“Pois a mulher, a jovem mulher, lê-se em uma das versões da vida de santa Godeliève composta no início do século XII, está sempre entregue ao agulhão inevitável do desejo; ela o satisfaz comumente na homossexualidade, e essa suspeita grave é instigada pelas práticas geral de dormir vários do mesmo sexo na mesma cama. Estre elas, aliás, em seu espaço privado particular, as mulheres passam por trocar os segredos de um saber no qual os homens não têm nenhuma participação e que é transmitido às mais jovens por essas “velhinas” presentes em inúmeros ralatos, aquelas por exemplo que, na casa paterna de Guibert de Nogent, atavam ou desatavam as agulhetas, aquelas que ensinavam nas aldeias as operações mágicas que um Étienne de Bourbon perseguia no século XIII. O poder masculino se sentia impotente diante dos sortilégios, dos filtros que debilitam ou então curam, acendem o desejo ou extinguem-no. Detinha-se à porta do quarto onde os filhos eram concebidos, postos no mundo, os doentes cuidados, os defuntos lavados, onde, sob o império da mulher, no mais privado, estendia-se o domínio tenebroso do prazer”*

sexual, da reprodução e da morte. DUBY, G. *História da vida privada 2: da europa feudal à renascença*. São Paulo: COMPANHIA DAS LETRAS, 1991, p. 91.

¹³⁰ É válido ressaltar que quando do *anthropological blues*, isto é, do retorno do campo, como já presenciei, muitos sociólogos e antropólogos retomam as experiências vividas, quando se reúnem em rodas de amigos, geralmente nos bares para beber, após as conferências ou em finais de tarde, finalmente aparecem histórias envolvendo sexualidade, envolvendo antropólogos e ‘nativos’, experimentos e acontecimentos. Quando da formalidade da escrita, tais encontros-experimentos ficam nas entrelinhas, no anonimato, no indizível. Uma etnografia instigante seria analisar tais conversas informais e a assimetria com os discursos acadêmicos oficiais, para leitores direcionados verem, e os vividos e experimentados – intensidades e paixões – no campo.

¹³¹ ROLNIK, S. *O ocaso da vítima para além da cafetinagem da criação e de sua separação da resistência*. In. LINS, D. & PELBART, P. (Orgs.) *Nietzsche e deleuze*. São Paulo: ANNABLUME, 2004, p. 215.

¹³² PARKER, R. *Bodies, pleasures, and passions: sexual culture in contemporary brazil*. Boston: BEACON PRESS, 1991, p. 170 – grifo meu.

¹³³ POLAK, M. *Os homossexuais e a aids: sociologia de uma epidemia*. São Paulo: ESTAÇÃO LIBERDADE, 1990, p. 28 – grifo meu.

¹³⁴ GREEN, J. *Além do carnaval: a homossexualidade masculina no brasil do século XX*. São Paulo: UNESP, 2000, pp.34-35 – grifo meu.

¹³⁵ Idem, p. 35 – grifo meu. Ver também FRY, P *Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira*. Rio de Janeiro: ZAHAR EDITOR, 1982, FRY, P. & MacRea *O que é a homossexualidade*. ABRIL CULTURAL/BRASILIENSE, 1985, e TREVISAN, J. *Devassos no paraíso*. São Paulo: MAX LIMONAD, 1986.

¹³⁶ NAVARRO-SWAIN, T. *O que é o lesbianismo*. São Paulo: BRASILIENSE, 2004, p. 24.

¹³⁷ ARIÈS, P. *Reflexões sobre a história da homossexualidade*. In. ARIÈS, P & BÉJIN, A (Orgs.) *Sexualidades ocidentais*. São Paulo: BRASILIENSE, 1982, p.92.

¹³⁸ COSTA, J. *A face e o verso: estudos sobre o homoerotismo II*. São Paulo: ESCUTA, 1995, p. 256.

¹³⁹ KATZ, J. *A invenção da heterossexualidade*. Rio de Janeiro: EDITORA EDIOURO, 1996, p. 183.

¹⁴⁰ Sobre o conceito de *esquecimento ativo*, ver LINS, D. *Esquecer não é crime*. In. LINS, D. (Org.) *Nietzsche e deleuze*. Rio de Janeiro: RELUME DUMARÁ, 2000.

¹⁴¹ “Cito a conduta de homens e mulheres, bem como o mito e rito mehináku. Os habitantes da aldeia, por exemplo, toleram desvios sexuais. Meninas que têm experiências em casos lésbicos ou homens que participam de encontros homossexuais são considerados como extremamente tolos, mas ninguém interferiria diferentemente. Há uns quarenta anos atrás um dos homens da aldeia adotou adornos e pinturas femininos, realizou tarefas de mulher e tomou um amante masculino ocasional. Chamado de “mulher habilidosa” (teneju munU) pelos habitantes da aldeia, devido à sua prodigiosa capacidade para tarefas femininas, ele viveu como mulher até sua morte, por causas naturais, ocorrida por volta de 1940. Apenas brincadeiras e alusões ligeiras marcaram o fato de que sua conduta era bizarra para os padrões mehináku normais.” GREGOR, T. *Merináku: o drama da vida diária em uma aldeia do alto xingu*. São Paulo: BRASILIANA, 1982, p. 243.

¹⁴² E Descola, discorre: *Lorsque deux garçons de Tsukanka furent surpris il y a quelque temps en train d’essayer de se sodomiser, tout le monde poussa de hauts cris, mais sur un ton rigolard qui démentait la gravité supposée de leur turpitude. Le père, lui, n’a pas apprécié du tout et la sévère reclée qu’il leur a infligée est peut-être la raison pour laquelle ce genre d’inclination demeure ensuite profondément refoulé. Les Achuar m’ont d’ailleurs parlé à plusieurs reprises avec une véritable horreur de l’existence d’”hommes-femmes” chez les Quíchuas du Bobonaza, des homosexuels qui font de la poterie, travaillent dans les jardins, préparent les rapas et se comportent en tout comme de véritables femmes. La réprobation qu’un tel comportement suscite chez mes compagnons n’exprime pas tant une morale de la conformité que la répugnance devant une confusion entre des domaines et des catégories dont l’absolute séparation est réputée nécessaire à la bonne marche du monde.* DESCOLA, P. *Les lances du crépuscule: relations jivaros, haute-amazonie*. Paris: TERRE HUMAINE PLON, 1993, pp. 207-208. Em relação as irmãs Wajari e Entza, Descola disserta: *La boutade de Senur témoigne aussi des bons rapports qu’elle entretient avec as souer. A l’évidence, Wajari et Entza venaient de faire l’amour sur une plage isolée et leur gaieté d’amants rassasiés avait poussé Senur à rappeler ironiquement ses popres droits sur la virilité de l’homme que les deux femmese partagent. Nul dépit en l’espèce, plutôt l’affirmation d’une complicité entre épouses à la sexualité exigeante.* DESCOLA, P. *les lances du crépuscule: relations jivaros, haute-amazonie*. Paris: TERRE HUMAINE PLON, 1993, p. 208.

¹⁴³ Sobre Krembegi e Chachubutawachugi pesquisados por Clastres, o antropólogo discorre: *Homem=caçador = arco; mulher = coleta = cesta: dupla equação cujo rigor regula o curso da vida Ache. Terceiro termo, não há, nenhum terceiro-espaço para abrigar os que não são nem do arco nem da cesta. Cessando de ser caçador, perde-se por isso mesmo a qualidade de homem, vira-se, metaforicamente, uma mulher. Eis o que compreendeu e aceitou Krembegi; sua renúncia radical ao que é incapaz de ser – caçador – projeta-o de imediato do lado das mulheres, ele está em casa entre elas, ele se aceita mulher. Munido como elas de uma cesta, ele a carrega à moda deles: a tira passada sobre a testa. E Chachubutawachugi? É simples: ele não entendeu nada. Pois crê, o inocente, que é possível manter-se no universo da masculinidade após ter perdido o direito, cego que é em seu desejo de permanecer homem, ele que não é mais caçador, ele que não é mais considerado caçador. Esse est percipi, é verdade. Como o vêem eles, os outros, quando o miram? Essa não é talvez a boa questão. De um certo ponto de vista, com efeito, Chachubutawachugi é invisível. Por quê? Porque ele não fica em parte alguma: nem entre os homens, por causa do pane, nem entre as mulheres, pois ele recusa, apesar de sua cesta, incorporar-se a seu grupo, habitar seu espaço. Mas esse lugar que se obstina em ocupar, a meio caminho, não existe. E nem ele, patético habitante de um impossível abrigo. Eis o que torna “invisível”, ele está alhures, em parte alguma, por toda parte. Como pensar a existência de Chachubutawachugi? Ele não é pensável, tropeço imóvel onde não se pode sonhar em voltar sobre seus passos, onde se teme ir avante. E é bem isso o que incomoda os Ache, o que sem saber reprovam no homem pane: sua incompreensível recusa em deixar-se levar pelo movimento lógico que deveria colocá-lo em seu novo, em sua verdadeiro lugar, entre as mulheres. Quando se tem uma cesta, é que se é um kujá. Ele não quer, e isso introduz desordem no grupo, isso provoca confusão nas idéias das pessoas, no espírito mesmo do homem. Por isso fica tão nervoso, às vezes, tão pouco à vontade. Ele não escolheu a posição mais confortável, ele se atrapalha. CLASTRES, P. *Crônica dos índios guayaki: o que sabem os ache, caçadores nômades do paraguai.*. Rio de Janeiro: EDITORA 34, 1995, pp. 212-213.*

¹⁴⁴ Neste sentido, Gómez argumenta: *En el transcurso de esta edad el muxhe va presentando una serie de comportamientos, amaneramientos y formas que lo van caracterizando y de manera natural lo van ubicando en el terreno de lo público. Un muxhe, cuando se da cuenta que lo es inmediatamente busca establecer redes de apoyo familiar y vecinal, busca un espacio para poder contribuir tempranamente a la economía familiar poniendo algún puesto para la venta de fritura, ayudar a vender la tortilla o el pescado a su mamá y/o a algún familiar cercano. Por otro lado, un muxhe busca acercarse a otros muxhe's mayores para ir conociendo sus terrenos y formas de actuar, un muxhe también busca establecer estrategias de vinculación erótico-afectivas de manera “inocente” con otros niños.* GÓMEZ, A. *Trascendiendo*. In: *Desacatos*. Cidade do México: Revista de Antropologia Social, Masculinidades Diversas, série 15-16, 2004.

¹⁴⁵ Ao relatar um dos depoimentos de uma psicóloga do Hospital das Clínicas de Goiânia sobre o episódio de Moisés, Bento discorre: *Para muitos especialistas, no entanto, a existência de transexuais lésbicas e gays contradiz toda e qualquer possibilidade de compreensão. “Então, não entendo para quê fazer cirurgia. Se ele era um homem e gostava de mulheres, ou se ela gostava de homens, para quê fazer cirurgia? Qual o sentido de ter uma vagina se o que se deseja é manter relações com outra mulher?”* *Foram as perguntas que uma psicóloga fez quando conheceu essas configurações das sexualidades entre as/os transexuais.* BENTO, B. *A reinvenção do corpo: sexualidades e gênero na experiência transexual*. Brasília: DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA, 2003, p. 153.

¹⁴⁶ LATOUR, B. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: EDITORA 34, 2004, pp. 94-95.

¹⁴⁷ Idem, p. 95.

¹⁴⁸ Idem, p. 96.

¹⁴⁹ Idem, p. 80.

¹⁵⁰ Idem, p. 141.

¹⁵¹ Idem, p. 77.

¹⁵² DUMOULIÉ, C. *O desejo*. Petrópolis: VOZES, 2005, p. 299.

Capítulo III

Por uma estética dos afectos mal-ditos: cartografias do desejo

“O desejo ignora a troca, *ele só conhece o roubo e o dom.*”
Gilles Deleuze, 1976.

Neste capítulo parto de um esboço etnográfico, pautado em estudos de caso, afim de traçar os movimentos de territorialização, desterritorialização e reterritorialização dos itinerários cartográficos do desejo, na criação dos fluxos e refluxos dos corpos em prol da vida, na *afecção* do Diverso, desembocando no *indizível das sexualidades camponesas*. A ética e a estética dos afectos mal-ditos, pura imanência, potência de vida, *experimentação* e não objeto de *interpretação*, ganha aqui o combustível à engrenagem de uma *máquina estética desejan*¹, com seu remanejo constante de novas fronteiras, dom/contra-dom, *corpo-receptáculo* que reinventa a tradição², que emana inúmeras linhas de fugas, isto é, criação de outros modos de vida, pondo em cheque, através das práticas e movimentos vibráteis do corpo, o ideário da Tríade Deus-Homem-Natureza, metáfora, diríamos hoje, do Édipo, segundo o Texto Brasileiro *sobre o Rural*, como vimos no primeiro e no segundo capítulos.

Conquanto, realço um rito de passagem, característico do pequeno povoado de Goiabeiras, no sertão do Ceará, nordeste do Brasil, que tem no corpo-receptáculo, isto é, homens que recebem sêmen e afectos, em seu corpo, de outros homens, através de ritos sexuais, no *meio* da caatinga, no agenciamento de uma *máquina estética desejan*, à produção de dádivas sem contraprestação, do *molar* perpassado pelo *molecular*, da intensidade que afecta a passagem cíclica das gerações parentais, ou seja, rapazes e homens que iniciam sexualmente homens e rapazes construindo uma epifania corporal, cartografia oral de uma gramática ética e estética do cuidado de si, inserida na ordem do *indizível das sexualidades camponesas*, no seio da qual os rituais marcados por uma estetização, muitas vezes sofisticada, fazem dos signos corporais o axioma fundamental.

Sexualidades em “portos seguros”, sem “âncoras”, *subjetividades antropofágicas*, potência verdejante no corpo camponês. O corpo como artefato

simbólico e uma produção dos signos, de sentidos e de pensamentos, de valores ético e estético que forma, tal qual os corpos dos ameríndios, pensados por Lins (2004), uma verdadeira cartografia do devir-artista no campo do desejo. Um corpo-receptáculo inventado (à *afecção*), penetrado (por homens-meninos e por meninos-homens em gozos apressados), rasgado (pelos espinhos da caatinga), capturado (por devires imperceptíveis) e doado (pura intensidade e paixão). Ele, o corpo do homem do campo, nas moitas de Goiabeiras, é uma imaterialidade traduzida naquilo que se vincula a ele, em suas experimentações do mundo, naquilo que o sacode, isto é, os sussurros, o suores, o cheiro do esperma, o sopro de vida, os beliscões, os gemidos, os fluídos: o corpo que entra e sai, sai e entra, nasce e morre... e nasce... acontece, *corre*.

Eis a criação de uma *pedagogia rizomática*, fomentada por Lins (2005), e engendrada pelos afectos mal-ditos. Um corpo inserido na dinâmica do rizoma: resistir, infectar, contagiar e vitalizar o instituído, no aqui e agora da pedagogia “real”, pois se o estilo – de vida, de existência – é estético, sua força maior é ética, em oposição à moral. O corpo das mulheres e homens de Goiabeiras é cartografias corpóreas à vida nos seus mínimos detalhes, sob o signo da paixão e das intensidades, de uma linha de fuga marcada pelo gozo e pelo furor de uma ética e estética da crueldade, bem distante da Identidade Cultural do camponês, este *missionário* do imaginário instituído do TB.

Nesse sentido, o conceito de cultura que exponho, nada tem a ver com identidade cultural, mas com o *intermezzo* de todos os modos de produção cultural (as artes, a história, os mitos, os ritos, as danças, as tatuagens, os ornamentos etc) em uma articulação constante uns com os outros e não como especialidades, articulação do campo social, articulação com o conjunto dos outros tipos de produção na intenção de abrir e quebrar (implodir) todas estas esferas culturais fechadas sobre si mesmas. A produção de novos agenciamentos de singularização que trabalham por uma sensibilidade estética, pela mudança da vida num plano mais cotidiano e, ao mesmo tempo, pelas transformações sociais em nível dos grandes conjuntos econômicos e sociais. Em tese, não se trata de *ideologia*, mas de *subjetivação*, de *processos de subjetividade*.

A produção da fala, das imagens, da sensibilidade, a produção do desejo não se cola absolutamente à representação do indivíduo, pois *esta* produção é adjacente a uma multiplicidade de agenciamentos sociais, a uma multiplicidade de processos de

produção maquínica, a mutações de universos de valor e de universos da história, ou seja, *cartografias do desejo*, um corpo leve, solto, baseado na força das intensidades e no Diverso, pois um fato subjetivo, como aponta Guattari (2005), é sempre engendrado por um agenciamento de níveis semióticos heterogêneos.

*A subjetividade coletiva não é resultado de uma somatória de subjetividades individuais. O processo de singularização da subjetividade se faz emprestando, associando, aglomerando dimensões de diferentes espécies. Pode acontecer de processos de singularização portadores de vetores de desejo encontrarem processos de individuação. Nesse caso, trata-se sempre de processos de responsabilização social, de culpabilização e de entrada na lei dominante. Creio que a relação entre singularidade e individualidade fica melhor colocada dessa forma, e não numa disjunção absoluta, que implica o mito de um retorno à singularidade pura, a uma pura conversão ao processo primário. Há um permanente entrecruzamento no qual a questão se coloca concretamente: como articular o processo de singularização, que se dá ao nível fantasmático do objeto do desejo ou a qualquer outro nível pragmático, com os processos de individuação que nos pegam por todos os lados?*³

Ao falar de *processos de subjetivação* e não de *singularização*, Guattari não está falando de indivíduo, pois não existe unidade evidente da pessoa. *O indivíduo, o ego ou a política do ego, a política da individuação da subjetividade, são correlativos de sistemas de identificação os quais são modelizantes*⁴. Neste sentido, não se trata aqui, no vilarejo de Goiabeiras, de um grupo identitário, de uma identidade homossexual ou cultural no sertão do Ceará, mas de processos de subjetivação que inventam e reinventam suas *máquinas estéticas*, agenciadas pelos afectos mal-ditos. A vida como condutora do desejo, micropolítica, *cartografias do desejo*, em que a Ordem e o Mesmo do Gênero e da Identidade, como demonstrei no segundo capítulo, não os pegam mais.

E Guattari continua:

*Aquilo que eu chamo de processos de singularização – poder simplesmente viver, sobreviver num determinado lugar, num determinado momento, ser a gente mesmo – não tem nada a ver com identidade. (...) Tem a ver, sim, com a maneira como em princípio todos os elementos que constituem o ego funcionam e se articulam; ou seja, com a maneira como a gente sente, como a gente respira, como a gente tem ou não vontade de falar, de estar aqui ou de ir embora.*⁵

Eis porquê o conceito de identidade cultural é reacionário. A cada vez que o utilizamos, veiculamos sem perceber modos de representação da subjetividade que a reifica e que com isso não nos permite dar conta de seu caráter composto, elaborado, fabricado, como é o caso da *identidade camponesa*, no imaginário instituído do TB.

Ainda no que tange à *identidade cultural*, Guattari acresce:

*A noção de “identidade cultural” tem implicações políticas e micropolíticas desastrosas, pois o que lhe escapa é justamente toda a riqueza da produção semiótica de uma etnia, de um grupo social ou de uma sociedade.*⁶

A micropolítica do cotidiano se faz a partir da criação de um agenciamento que permite que os processos de subjetivação se apoiem uns aos outros, de modo a intensificar-se e não deixar capturar, em não cair nesses modos de qualificação e de estruturação das teorias sobre sociedades camponesas que bloqueiam o processo.

Eis o que define uma experiência alternativa, seu *caráter processual*, pois esse desejo de não acabamento de expressão visa às formas identificáveis de criação. *É uma criatividade processual que faça com que as leis acabem se chocando de certo modo com a vitalidade do movimento em todos os seus componentes.*⁷

*Quando queremos caracterizar a “alternativa” por seu caráter processual é simplesmente um sinal de que não podemos totaliza-la numa teoria, numa ideologia, numa prática. O que não quer dizer que vamos fazer um vago conchavo, um vago sincretismo. Pelo contrário, vamos elaborar uma compreensão das posições singulares nas quais cada um se encontra, uma compreensão sem paranóia, sem projeção e sem culpabilização. Isso exatamente para que seja possível através dessa articulação desenvolver um processo de reflexão e de análise, todo um trabalho de metabolismo de mudança de percepção das situações, que eventualmente possa até desembocar em alianças. As alianças, nesse caso, se caracterizariam por construir sistemas de “transversalidade” cujo critério é a posição do desejo.*⁸

O início dos trabalhos de campo, do encontro-experimento com os goiabeirenses, data de 2000 e se estende até 2004. É, por meio dos processos de subjetivação, compreendidos aqui como *afecção*, corpórea e incorpórea, que o acontecimento se apresenta. Trata-se de ritos, no âmbito sexual, entre muitos homens do povoado, um corpo-receptáculo que enxerta a arte no corpo humano num exercício ético e estético em que o torna extensão, alteração, deslocamento, ebulição dos afectos, tendo como cenário o *meio* da caatinga, em que os iniciados se confundem com os iniciantes, em que a *liminaridade* (cf. Tuner, 1984) no ritual é perpassada pelo *molar* e *molecular*. Bem longe da pretensa “estrutura hierárquica do sexual e do gênero”, da binaridade, proposta por Peter Fry & Edward MacRae (1985), entre Macho X Bicha, isto é, a velha estrutura hierárquica entre Ativo (logo, Dominante, *macho*) X Passivo (logo, Dominado, *bicha*) no intercurso sexual entre homens no que o antropólogo denomina de “Brasil popular”, que pode ser estendido para um Brasil rural.

Nesse sentido, Fry & MacRae (2002) discorrem:

Neste esquema, então, as relações sexuais esperadas também são todas “heterossexuais” em termos de papéis sexuais. As pessoas socialmente “femininas” se relacionam com as socialmente “masculinas”. As mulheres e bichas se relacionam com os homens e os homens e mulheres-machos se relacionam com as mulheres. O que é considerado realmente “desviante”, de acordo com estas regras, são relações “homossexuais” não em termos fisiológicos, mas em termos dos papéis sexuais. Assim, um homem pode se relacionar sexualmente com uma bicha, enquanto o primeiro é “ativo” e o segundo “passivo”. Nesse sentido, o que causa escândalo é quando bicha se relaciona com bicha. Esta, sim, seria a relação “homossexual”, e ela é ridicularizada no ditado popular “bicha com bicha dá lagartixa”.⁹

Por sua vez, o que se arma naquele povoado é à criação de *agenciamentos sem dualidades*, linhas de fuga, engendradas por um devires imperceptíveis no homem do campo. A moita é escolhida, o mato capinado, a luz da lua é a iluminação, a caatinga passa ser ‘cúmplice’, “paredes” do “bordel” inventado, *moiteis*, como alguns dizem, naturezas-culturas, pais-de-família, rapazes-velhos, jovens imberbes em meio à experimentação dos *bons encontros*, das diversas possibilidades do corpo, nada a imitar, nada a interpretar, aprendizagens de uma *pedagogia rizomática*, o clímax vibrátil do *indizível das sexualidades camponesas*.

Nesse sentido, e recobrando o Brasil colonial no trato dos encontros nas *moitas*, Del Priore (2005) apresenta um exemplo análogo:

Processo de sodomia masculina, por exemplo, revelam amantes que “andavam ombro a ombro”, se abraçavam, trocavam presentes e penteavam-se os cabelos mutuamente à vista de vizinhos, desafiando a Inquisição, sua grande inimiga. É conhecido o caso de certo João de Carvalho, um rapaz que ensinava latim e linguagem para os filhos dos moradores de uma freguesia em São João del Rey, no século XVIII. Apaixonado por um de seus alunos, lhe mandava bilhetes nos quais dizia: “Luiz, meu amorzinho, minha vidinha! Vinde para o bananal que eu lá vou com a garrafinha de aguardente”.¹⁰

No contexto etnográfico de Goiabeiras, vejamos um fragmento das conversas com Matias, 23 anos, solteiro, em 2001:

A gente escolhe o local, marca com os machos o ‘esquema’. Quer ir ver o local? Se quiser participar... É só negar tudo depois! Hoje será próximo do açude X. Vai ser eu e Tadeu e mais cinco machos. Agora é o seguinte, isto nunca aconteceu! Você nunca viu nada! Eu jamais fiz estas coisas! Não é mesmo? Confirme! Eu nunca fiz e não tenho amizade nenhuma com aqueles pais-de-família! Amanhã negarei tudo! Nem sequer estive com você esta noite! (Trecho do relato de Matias, em 2001)

Pude observar um local preparado para o ritual. No chão, folhas de mamoeiro como forro. Alguns galhos de jurema (vegetação nativa) distorcidos e quebrados, na

tentativa de camuflar o circuito amoroso. Um espaço reservado, nas moitas, às catuabas. Geralmente, durante o dia, os afectos mal-ditos vão até o local e o *cria* para a *afecção* à noite. Locais um pouco afastados do povoado, como por exemplo, na caatinga, próximos aos açudes, nos currais e/ou em casas abandonadas.

A *negação*, nesse contexto etnográfico e como podemos perceber neste primeiro depoimento, nada tem a ver com esquecimento no sentido de amnésia degenerada, mas com *estratégia*. Muitos homens em Goiabeiras engendram um *esquecimento ativo*, isto é, *esquecem de ser*, pois existem coisas, no âmbito dos afectos, das intensidades e das paixões, *que não são para serem ditas*. No *indizível das sexualidades camponesas*, no *meio* da caatinga, nada a declarar, nada a oficializar, apenas a experimentar. A *negação* é para e pára o Juízo, a Ordem, o Mesmo, à Tríade, o TB, às *famílias de bem*, os rumores e os mexericos vexatórios. Portanto, não se trata aqui de repressão ou falta de conscientização de uma identidade, mas a criação de uma *máquina de guerra estética*, uma ética dos afectos mal-ditos que burla com os rumores locais, que atravessa os valores camponeses, ditos hegemônicos – e porque não também dizer homogêneos – em ziguezagues. Afectos mal-ditos que escapam aos teóricos da homossexualidade e das *Coisas* do gênero, pois o corpo, nos ritos dos homens de Goiabeiras, é matéria-prima, suporte ao gozo, lugar de devires que podem ser marcado por um pensamento artístico de reinvenção do próprio corpo, sob o signo das paixões intempestivas, rodopiantes, cruéis.

Os discursos são territorializados, desterritorializados e reterritorializados por homens e mulheres em Goiabeiras. A contradição, o lúdico, o falsete, são *estratégicos* para burlar a *vontade de saber* das *famílias de bem*. Negar os *esquemas*, como eles dizem, ou exaltá-los, tem a ver com o espaço dado ao discurso. Ele, o discurso, é parte de uma *máquina de guerra* à *afecção*. Porém, é válido ressaltar que discursos afirmativos envolvendo identidades homossexuais ou similares são praticamente inexistentes. Pude observar, em raros momentos, alguns goiabeirenses chamando uns aos outros de *bicha*, mas, quando do ritual nas moitas de Goiabeiras, tais insígnias desapareciam, pois trata-se de experimento, ancorado nas peles e orifícios rasgados, em coitos cambaleantes, embriagados por paixões intensas, sem muitas palavras, algo próximo do que disserta Lispector (1990) no que concerne ao indizível das paixões:

É tão difícil falar e dizer coisas que não podem ser ditas. É tão silencioso. Como traduzir o silêncio do encontro real entre nós dois? Difícilimo de contar: olhei para você fixamente por uns instantes. Tais momentos são meu segredo. Houve o que se chama de comunhão perfeita.¹¹

Mormente, para situar o leitor no contexto de Goiabeiras, inicio apresentando um pouco da história oficial e oficiosa do lugar. Goiabeiras se doa, ela é puro contágio. Proponho ao leitor abrir-se ao experimental, abrir-se ao processual, aos afectos, pois a *máquina estética*, máquina do desejo, *máquina de guerra* dos afectos mal-ditos, forja um novo modo de expressão, cria espécie de cartografias de seu próprio universo, pois, doravante, outros mundos passam a ser possíveis, pois os ritos dos corpos-receptáculo que se seguem, representam os blocos de devires de todas as manifestações da cultura corporal, de uma *pedagogia rizomática*, do pensamento-corpo como pura crueldade, perpassada por sangue e veias, por carne e desejo, das coletividades, das matilhas, dos bandos, em seus processos de subjetivação, contágio. Neste sentido, anuncia Guattari:

A subjetividade coletiva, ela também, tem necessidade de uma prática em constante evolução. Já se foi o tempo em que a razão, a sensibilidade e as mentalidades podiam aparecer como quadros de referência fixados de uma vez por todas.¹²

Por Uma Antropologia Dos Rumores: Das Histórias Íntimas Do Lugar

Goiabeiras é um povoado localizado no Cariri cearense, nordeste do Brasil. Com aproximadamente 5050 habitantes, a 423km de Fortaleza, a capital do estado, tem como principal fonte de renda a agricultura, alicerçada na plantação de arroz e de milho, a pecuária, em pequenas propriedades, e a aposentadoria. Sua escassa história *oficial*, pois as fontes bibliográficas são mínimas¹³, foi forjada em uma pretensão de embranquecimento e aportuguesamento da população, isto é, montada por uma minoria branca, letrada, descendente de portugueses, em uma exclusão radical dos negros, cujo ingresso na história *oficiosa* do povoado advém da compra de escravos nos municípios do Juazeiro do Norte, Barbalha e Crato, ainda no período da escravatura no Brasil, e de muitos indígenas, “pegos no laço”, provenientes da etnia kariri, como demonstram as histórias orais dos goiabeirenses mais antigos.

Abrindo um parêntese, é válido ressaltar aqui que as datas das histórias orais são contraditórias, pois o que vale, ao meu ver, é o imaginário construído, movimentado, por elas e não a constatação historiográfica, positivista sobretudo, de *verdades*, em termos rankianos.

A título ilustrativo, vejamos alguns fragmentos:

FRAGMENTO I:

Quando eu era criança, meu pai comprou uns pretos lá no Juazeiro do Norte. Os bichinhos eram ariscos, outros calados. Eu me lembro bem. Depois, com a abolição, tivemos que soltar, têm muitos que estão soltos por aí. (Depoimento de José, pai-de-família, 98 anos, em 2004)

FRAGMENTO II:

Na minha família tem muita gente que foi pega no laço. Minha bisavó foi assim. Agora você sabe que fica até feio comentar estas coisas! É melhor calar. Imagina dizer que nós, os Fulano de Tal, tem alguém da família que foi pego no laço. (Depoimento de Maria, 60 anos, moça-velha, em 2001)

No caso do Fragmento I, o ambiente foi arquitetado. Éramos em cinco, o José, patriarca de uma família abastarda, sua filha mais velha, solteira, duas tias minhas, da linha materna, *família abastada*, e eu. O local escolhido foi o leito do patriarca, haja vista que ele estava debilitado por conta da idade avançada. No trato do fragmento da segunda conversa, o local do acontecido foi o *hall* da casa, às pressas e relatado em sussurros, ou seja, Maria, também proveniente de uma família abastada, me contava a história, pedindo, sobretudo, segredo e decoro.

No trato das sexualidades em épocas mais antigas, os poucos fragmentos que consegui, via Mariano, 69 anos, *rapaz-velho*, afecto mal-dito, foi por meio de conversas esporádicas, antes da sua morte. Vejamos alguns trechos:

NESTE FRAGMENTO, MARIANO, ESTAVA EM GOIABEIRAS (2001):

Aqui sempre foi assim! Todo mundo se 'comia', como hoje. Eu sempre encontrei homens querendo 'dar uma'! Aqui, as pessoas ficam nesta hipocrisia, mas a gente sabe, não adianta esconder!

NESTE FRAGMENTO, MARIANO JÁ SE ENCONTRAVA EM FORTALEZA, DOENTE, ACOMETIDO COM CÂNCER (2003):

Quando pequeno, ficava com meus primos, os homens daqui me 'comiam'. Hoje é a mesma coisa, como você vê, a gente agrada, prepara a casa para eles. Compra uma

catuaba e uns queijinhos. Quando eles estão precisando de roupa, de dinheiro para uma festa etc, a gente faz o que pode, pois você sabe como é a paixão! Todo mundo fala mal dos homossexuais. Hoje em dia, os tempos são outros. No meu tempo, quando menino, ah... quantos encontros, quantas saudades... Amo Alexandre! Você tem notícias dele? Ele mora em outra cidade, tem três filhos... ah, mais aí é outra história... Voltando ao assunto... quando menino eu ia muito a Patos, Pombal, Catolé do Rocha [no Estado da Paraíba]... Eita que tempo bom! E os comícios...nem lhe falo... Hoje, esta doença... esta doença... você tem notícias de Alexandre?

Os fragmentos recobrados tratam, de forma limitada, o tempo antigo e as peripécias dos afectos mal-ditos. É válido ressaltar que muitos homens de Goiabeiras, mais velhos, geralmente os pais-de-família, utilizam, ainda, da expressão *vamos 'dar uma'?*, como forma de anunciar o convite, que recobra aquele período, diferentemente, os rapazes dos dias de hoje, em Goiabeiras, reinventam o convite, a expressão *esquema* é a mais comum, para marcar um encontro. Porém, as duas expressões coexistem, e curiosamente elas dependem da idade dos agentes e/ou ainda do isolamento da localidade, isto é, quanto mais isolada, afastada, de Goiabeiras, ou seja, aqueles homens e mulheres que residem nos sítios circunvizinhos, a expressão *vamos dar uma?* é ainda a mais corriqueira¹⁴.

Segundo tal história oficial sobre o lugar, o primeiro português a desbravar aquelas terras, Manuel da Costa, comprou o sítio São José em meados de 1800. E é de sua descendência que se vai fundar a vila de Goiabeiras em 1807. Porém a história oral de muitos habitantes do povoado, iletrados, principalmente os provenientes das ruas mais afastadas da igreja matriz de São Sebastião, iniciada em 1871 e só inaugurada como paróquia em 1961, continua a embaralhar o imaginário social, pois tais narrativas são formas de resistências aos moldes oficializados. Neste sentido, em conversações com os goiabeirenses, pude vislumbrar as visitas graduais de estudantes à única biblioteca pública do lugar, em sua maioria negra e parda, que iam pesquisar a importância histórica dos portugueses de Évora como únicos fundadores da vila.

Segundo a *história oficial*, quando um dos filhos do português João da Costa¹⁵, Moisés Vieira, resolveu se mudar da Serragem para uma outra localidade mais conveniente, onde hoje é a lavanderia pública, batizou o lugar, que antes era chamado de X, de sítio São José, em devoção ao santo padroeiro do Ceará, famoso no imaginário religioso católico do sertanejo por “atrair” chuvas em épocas de seca.

Voltando um pouco no tempo, em 1861/62, o Ceará foi palco da epidemia de cólera. Para se ver livre dessa peste, João da Costa, filho de Moisés Vieira, resolveu

fazer uma promessa para o padroeiro são Sebastião: se a epidemia não chegasse à sua casa, construiria uma capela em sua devoção e assim foi feita. Em 1871, foi benta a pedra fundamental da capela, construída ao lado direito da casa de seu fundador. Atualmente, é a paróquia do referido santo.

Assim, em 1961, a capela foi oficialmente inaugurada como paróquia, tendo, como primeiro vigário, o pároco Rafael. A primeira missa celebrada, em São José, data de 1863, pelo frade capuchinho frei Cláudio. Em 1900, foram iniciadas as novenas, que posteriormente seriam chamadas, tradicionalmente, de *Festa de Janeiro*.

Como acontece em outras pequenas cidades brasileiras, em períodos diferentes do ano, o padroeiro é festejado. Em Goiabeiras, entre os dias 08 e 09, aproximadamente, de janeiro, é costume o povo ir à busca do *pau da bandeira de são Sebastião*, madeira extraída da caatinga proveniente dos sítios próximos ao distrito, que serve para hastear a bandeira branca e vermelha, simbolizando as cores do santo. Muitos homens, mulheres e crianças se deslocam das suas casas, uns com roupas de cores vermelha e branca, outros descalços, outros com o referido santo nas mãos para agradecer e pedir novos “milagres” *contra a peste, a fome e a guerra*, em que o santo deve “se vexar” para respondê-los.

Em dezembro de 1933, o sítio São José passou a Vila, pela Lei nº X. Em 1938, passou a denominar-se de Vila São José. O nome São José permaneceu, até certo tempo, quando pelo decreto-lei nº Y, o nome daquela localidade encravada no interior do estado do Ceará, passou a denominar Goiabeiras.

A geografia de Goiabeiras também passou por algumas mudanças, no decorrer da sua história. Em meados do século XVIII, os limites do então sítio São José, as então terras de Moisés Vieira, eram definidos pelas águas do Riacho W, com fundos no olho d’água das “Amesclas”, com faixas de meia légua de largura cada uma. Atualmente, com o decreto-Lei nº Z, de 1951, que fixa a divisão territorial e administrativa do Estado do Ceará, os limites foram alterados.

No que tange ao plano religioso, falar de Goiabeiras ainda é associá-la com são Sebastião, padroeiro do pequeno distrito de São José. É no mês de janeiro que acontece a festa mais popular da localidade – a *Festa de Janeiro* (festa que homenageia são Sebastião). É nesse período em que barracas cobertas de palha de coco seca circundam a única praça do distrito; quando muitos homens e mulheres exibem as roupas novas

compradas, quando podem, para cada noite das dez de festa. É também quando a igreja recebe os paroquianos do distrito, das cidades e dos sítios vizinhos, quando se ouvem os “zabumbas” da *Banda Cabaçal*, esta com instrumentos constituídos de couro de bode, juntamente com os pífaros de taboca que remontam às antigas cantigas da Europa do século XVI.

Em frente à pequena capela, que *a posteriori* passou a ser paróquia, foram ficados quatro bancos, formando um quadrado e algumas árvores foram plantadas. Com o desenvolvimento urbanístico gradual da pequena vila, que de sítio passou oficialmente para distrito de um município, só em 1988 foi inaugurada oficialmente à única praça do lugar. Logo ela recebeu o nome de um *parente abastado*, o de um desembargador que participou do projeto da implementação da BR230, conhecida como transamazônica e que corta o povoado, ligando-o a outras localidades.

A *pracinha*, como é chamada intimamente pelos habitantes da vila, em dias atuais, ainda é um dos locais mais vigiado e ambíguo, provenientes dos rumores goiabeirenses. Algo próximo ao que Gregor constatou na vila dos *Mehináku* no alto Xingu. Analogicamente àquela aldeia, homens e mulheres reinventam suas condutas, burlam com o estabelecido, ultrapassam o desejo de fixação das identidades e engendram suas *linhas de fuga*. A praça, circundada pela igreja, pela lavanderia pública e por casas de goiabeirenses por quase todos os lados, torna-se espaço propício aos mexericos vexatórios, em sua força coercitiva do vigiar e punir, que configuram os micropoderes coercitivos das *famílias de bem*, em sua nostalgia de controle. Espaço afetivo onde paradoxalmente pairam a diversão e a punição.

Nesse sentido, passo a me ater um pouco mais detalhadamente sobre a *pracinha*, como exemplo etnográfico das imbricações entre o oficial e o oficioso na dinâmica de uma moralidade oficial e da coexistência com uma ética e estética dos afectos mal-ditos. Ela, a *pracinha*, é percebida como espaço público capaz de reproduzir o *oficial*, e concomitantemente um espaço experimental à *afectação*, aos encontros indizíveis, extraconjugais, muitas vezes marcados por meio de códigos corporais.

Nesse contexto, vejamos o que nos diz André, sobre o significado simbólico do coçar o saco escrotal, bastante comum entre os homens de Goiabeiras, para a *marcação* dos encontros:

Aprenda... Quando eles coçam o saco é porque tão afim! Você está vendo aquele macho ali? É desse jeito! (Trecho das conversas com André, em 2001)

Para Luiz da Costa Pinto (1980), no que tange as lutas históricas das famílias no Brasil, o poder privado cabia ao grupo familiar ou a sociedade de parentes à preservação e à reparação dos delitos. O cumprimento das penas, geralmente exibido em praça pública, tendia, segundo o pesquisador, a ser assegurado pelas represálias exercidas pela família contra aqueles que passavam a *exceder*, indo contra os ‘bons costumes’. Portanto, para distinguir e ao mesmo tempo correlacionar a presente dissertação com a leitura de Da Costa Pinto, é necessário estabelecer como este foco específico, os jogos eróticos na *pracinha*, são uma contextualização da leitura daquele historiador e até que limite este espaço público demarca o cenário próprio da pretensa ordem e do pretense equilíbrio sociais.

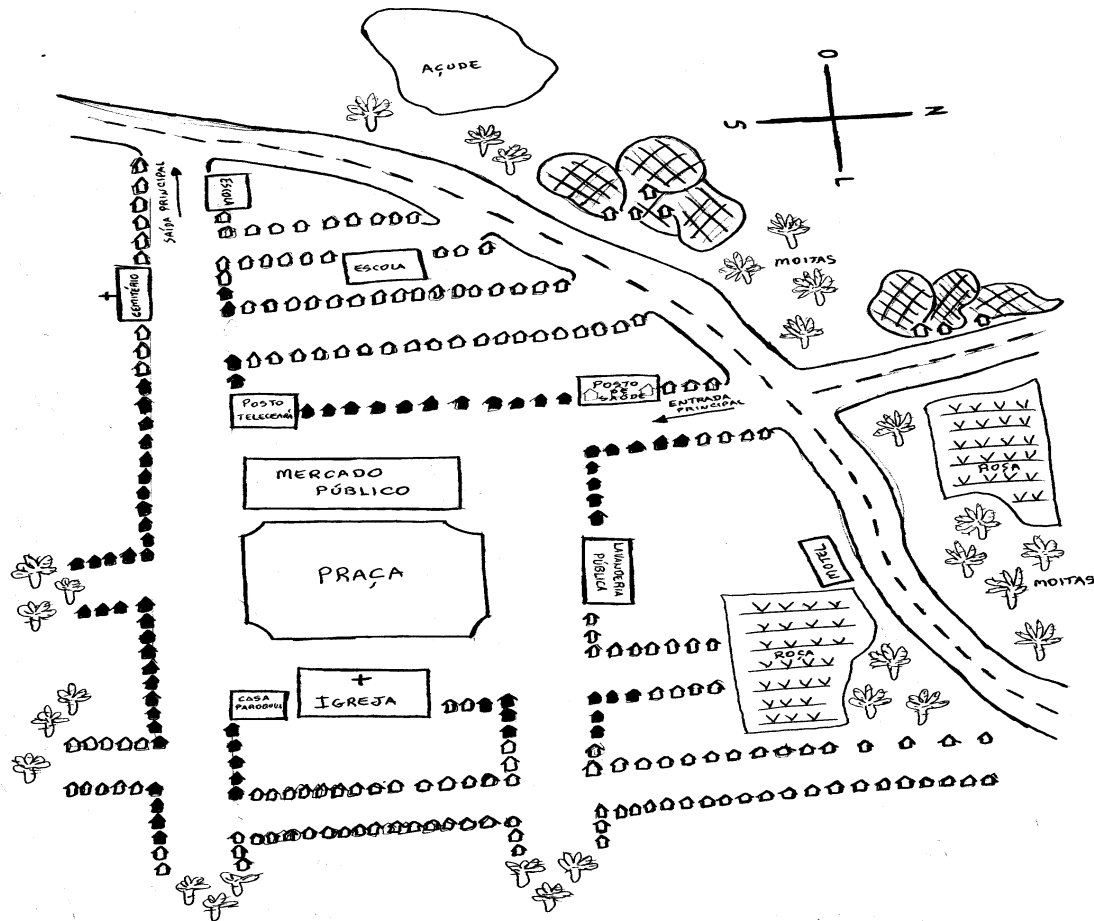
Recobro, mais uma vez, que essa *pracinha* carrega o nome de um *parente abastado*, isto deve desde já situar esse universo rural oficializado em função do parentesco. Por isto, o que decorre deste *nome* já reforça a discussão e os laços de família que concorrem para o poder privado do grupo familiar e político, sobre o restante do povoado. Neste sentido, as lutas entre famílias representam a pretensa ordem social pública exercida pelo privado.

Ao invés de um poder organizado, como assegura Da Costa Pinto, reproduz-se a moral dominante para justificar a preservação contra a superação de valores. Por sua vez, do intervalo entre a ordem e o suposto equilíbrio social são criados os jogos de interesses, em que a praça torna-se um dos centros: ela é um local público, nela os agentes deflagram suas *estratégias*, e o controle tende a ser mais intenso.

Nesses termos, o vilarejo de Goiabeiras tende a ser, como na maioria das pequenas localidades, marcadamente montado e pretensamente “controlado” pelos rumores e pelas lutas de famílias. A única praça do distrito, cercada pelas casas das *famílias de bem*, é um dos lócus mais vigiado pelas *espiadelas*, provenientes das frestas das janelas, segundo relatam alguns goiabeirenses acerca dos ‘bisbilhoteiros’.

A título de visualização geográfica do pequeno povoado rural de Goiabeiras, segue abaixo um croqui. Assim, o leitor pode ter a dimensão da *pracinha* e os itinerários dos “*esquemas*” *indizíveis* que levam às *moitas*.

GOIABEIRAS 2004



LEGENDA

Casas das Famílias abastadas

Casas das Famílias pouco abastadas

É válido ressaltar que a fronteira econômica entre as famílias abastadas e as famílias pouco abastadas é muito tênue. O que as distingue basicamente é o poder simbólico que as primeiras exercem sobre as segundas.

Nesse sentido, sobre a invenção dos *esquemas*, vejamos o que diz Tadeu, em 2002:

Não adianta... aqui as janelas têm olhos, as paredes têm ouvidos! Por isto temos que marcar os 'esquemas' às escondidas na praça para depois ir às moitas. É como na

igreja, entre um aperto de mão e outro. Tem que ser bem discreto! Nunca olhe diretamente para os machos!

Chandler (1981) ao estudar a influência da família Feitosa no sertão dos Inhamuns entre 1700 a 1930, também nos mostra quão marcante, através da história, são as lutas de famílias em prol da honra, do sangue e pelo interesse político à preservação do controle social. A sociedade de parentes ou parentela, para Chandler, e poderia estender para Da Costa Pinto, desempenha a função de uma *estrutura social total* e que, por essa razão, se faz também campo das relações jurídicas, ao lado da vingança privada, como forma de repressão ao delito contra a própria família do culpado.

Cada grupo parental, como ressalta Da Costa Pinto, possui seu sistema de direito privado, feito pela força quase incontestada do *pater familia*, que representa a família. Neste sentido, o *cuidado de si* (cf. Foucault, 2001) evidencia que a arte de governar a si próprio se torna um fator *biopolítico*. A pracinha, portanto, passa a ser um espaço sócio-afetivo para a visualização e como estopim à prática do dúbio. Trata-se, portanto, do *sentido prático do jogo*, montado *estrategicamente* pelos afectos mal-ditos.

Vejamos mais um exemplo:

Aqui ninguém rebola a bunda! Se você é muito viado, ah... todo mundo manga [zomba]! Tem que ser macho! Os homens daqui não suportam afeminados, bichas! Na praça, ah... nem devemos olhar para eles. Mas como você viu, eles nos procuram! Veja aquele coçando o saco! Ele está afim! Paulo[antropólogo] ... tenho que ir, depois conversamos! (Fragmentos das conversas com André, em 2004)

A título de exemplificação do controle social, via rumores, curiosa é a associação que muitos goiabeirenses fazem entre o expresso rodoviário *Vale do Jaguaribe*, principal veículo coletivo (ônibus intermunicipal) que passa às 21hs:45min no vilarejo rumo à Fortaleza, e sua serventia como uma espécie de ‘relógio coletivo local’ para as *famílias de bem* estipularem o ‘horário adequado’ para se deixar à praça, pois passando deste horário, restaria na popular *pracinha*, segundo muitos relatos, o que ‘não presta’. Ou seja, condutas com horas marcadas, uma forma direta de uma suposta punição à preservação da ordem pública, via rumores, algo próximo às regras oficializadas do *namoro à antiga*, etnografado por Thales de Azevedo (1986):

Para evitar a maledicência e os maus-juízos e, sem dúvida, pelos riscos de tentativas eróticas por parte dos parceiros masculinos, os encontros e os passeios de namorados não devem estender-se até noites altas. Houve tempo em que nove horas da noite era o limite para a despedida, para a entrada das moças em casa. Àquela

*hora soavam os sinos das igrejas, encerrando o movimento nas ruas, anunciando o aparecimento da Guarda-Noturna em sua ronda à caça dos ladrões e como que dando o sinal para outro ciclo de atividades: a “vida noturna” dos boêmios, dos vagabundos, das “mulheres da vida” etc.*¹⁶

Nesse contexto, era sintomático, revelador, quando eu estava em pesquisa de campo, e meus familiares costumavam apregoar:

Meu neto, depois do Vale, só fica na pracinha o que não presta! O que meu filho vai fazer lá depois da meia-noite? Você vai acabar caindo na boca do povo daqui! Veja, você vem lá das Brasília, está no mestrado... Não acredito que antrope... ô nome difícil! ... estude tanto, leia tanto livro, para chegar aqui e cair no desfrute! (Fragmento das conversas e com minha avó materna, *família abastada*, em 2001)

Saindo um pouco da pracinha de Goiabeiras e indo até a igreja que está localizada ao lado – rever o croqui – (é válido ressaltar aqui que a *pracinha*, no início da construção da vila, era uma extensão da igreja), com a dinâmica histórico-sócio-religiosa do lugarejo, em 1994 foi criado o pequeno coral da igreja católica. Homens e mulheres dos vários segmentos sociais, *famílias abastadas* e *famílias pouco abastadas*, se articulavam para unir suas vozes em adoração aos santos. Ensaios sistemáticos, cultos mensais na sede da vila, e circunstanciais nos sítios circunvizinhos, passavam a tecer o cotidiano daqueles segmentos da população. A primeira vestimenta do coral foi logo confeccionada, composta unicamente de uma bata branca. Dias depois o emblema do grupo tornou-se o passo seguinte, tratava-se de uma pomba branca que simbolizava o Espírito Santo, este que passara a ser fixado na parede do lado esquerdo no templo.

No dia seguinte a fundação do coral, alguns rumores burilavam com a pretensa calma do lugar, começava-se a ser propagados, sobre a conduta sexual de alguns membros do coro, mexericos dos mais diversos. O coral ganhava de forma genérica uma outra nomenclatura, passava pejorativamente a ser chamado, corriqueiramente entre a população, com o codinome de “coral dos *viados* e das *sapatões*”, pois havia, via boatos, alguns sujeitos que eram classificados com tais insígnias, por conta de supostos *afetos mal-ditos*.

Durante os primeiros anos de constituição e consolidação do coral, os rumores pareciam tornar ambígua a pretensa identidade social daqueles que o compunha, pois era como se a profano-sacralização dos membros conduzisse à passagem da liminaridade à vida *útil*, em termos bataillianos, na comunidade. Portanto, tudo levava a intuir que tais sujeitos ganhavam mais um *status*, tornavam-se *peças estratégicas* no

jogo que configurava a dinâmica social daquele lugar, ou seja, como se fosse uma espécie de *reaproveitamento de uma mão de obra improdutiva: a parte maldita*.

Paradoxalmente, uma velada violência simbólica passava a se solidificar em meio aos murmúrios vexatórios de muitas *famílias de bem*, para com alguns agentes do coral. Em quase todas as ruelas, em ligações interurbanas para outras cidades onde havia colônias de goiabeirenses, propagavam-se mexericos sobre os homens e mulheres do coro, que ganhavam uma posição social dúbia no vilarejo: porta-vozes aos santos e concomitantemente condutores de uma *afectividade mal-dita*.

Vejamos alguns fragmentos:

FRAGMENTO I:

Dizem que só tem ‘viado’ e ‘sapatão’ no coral. Todo mundo anda comentando... (Depoimento de Graça, mãe-de-família, 48 anos, em 2002)

FRAGMENTO II:

Moço, dizem por aí que tem muito ‘viado’ e ‘sapatão’ no coral. Ontem minha irmã ligou de São Paulo avisando que Tadeu estava com o filho de José de Tobias no mato. Quanta safadeza! Meu marido, por exemplo, se eu soubesse de alguma coisa, ah... ele iria ver só! Ontem ele foi para o açude com André, filho de Lucas de Carlos. Sabe como é, as pessoas desse lugar comentam muito sobre André. Mas ele disse que nunca fez isto. É porque as pessoas não têm o que fazer! Adoram um fuxico... (Depoimento de Marta, 43 anos, mãe-de-família, em 2002)

FRAGMENTO III:

Todos comentam que eu fiquei com Juca? Agora lhe pergunto: alguma vez você me viu no mato? Fazendo o que não deve? Indo contra Deus? Jamais! [três horas depois, em um outro espaço] Hoje tem ‘esquema’. Arranjei três machos, será na estrada X, próximo aquela cerca, lembra? (Trechos das conversas com Tadeu, em 2001)

No Fragmento I, Graça, mãe-de-família, é um exemplo daqueles agentes que elaboram os rumores. Conhecida no povoado como *fuxiqueira*, ela se utiliza deste instrumento coercitivo na tentativa de controlar os passos dos afectos mal-ditos. No caso do Fragmento II, Marta, mãe-de-família, também é um agente em prol dos rumores, mas como seu marido, Juca, faz parte dos circuitos amorosos indizíveis no lugarejo, no que tange aos afectos mal-ditos, Marta impõe o casamento e o respeito da categoria pai-de-família a Juca, na tentativa de negar ou silenciar o possível romance de

seu marido com André. É válido ressaltar que Marta e André são bastantes amigos e que, num certo dia, quando estive em campo, em 2000, presenciei uma discussão entre os dois: Marta havia pego André na cama com seu marido. Porém, por conta da *amizade* e de *certas intrigas e segredos*, Marta defende André, como podemos perceber no fragmento II. Por fim, no Fragmento III, Tadeu utiliza da *estratégia* da *negação* para não ser taxado de *viado*. Momentos depois, quando um *esquema* é criando, Tadeu, engendra um *esquecimento ativo*, um *esquecimento de ser*, é convida o antropólogo ao experimento.

É válido lembrar que, com o início dos trabalhos de campo propriamente ditos *in loco*, o lugarejo de Goiabeiras aparentava ser mais uma vila ‘esquecida’ no sertão cearense. Sua distância geográfica da capital e suas relações parentais e vicinais passavam caricaturalmente uma imagem de ‘calmaria’, de ‘harmonia’, incrementadas pelas prosas das mais diversas, seja na escassa literatura sobre o lugar, escrita por intelectuais goiabeirenses migrantes, seja pelas histórias e memórias orais contadas na praça ao anoitecer pelos mais velhos, nos remetendo ao que pensam Godelier (1982) Becker (1997) acerca dos *segredos* e *silêncios* que perpassam as sociedades, como vimos na introdução desta dissertação.

O mito do ‘campo bucólico e lúdico’ se apresentava e se engessava para olhares desatentos e apressados. Parece que se concretizava, na aparência do real, os poemas e os versos dos ditos intelectuais e repentistas goiabeirenses, no que concerne a um *povo sofrido, pacífico e temente a Deus*. Nesse ínterim, no plano econômico, uma das principais fontes de renda daquele povoado passara a ser a aposentadoria, dado que prevalece até os dias atuais. Em números significativos, a quantidade de aposentados tem aumentado gradativamente.

Com o dinamismo econômico da aposentadoria, com as secas graduais e com a falta de emprego, muitos jovens deixam de trabalhar e passam a sobreviver por meio da aposentadoria dos pais. A casa de jogo, a caça noturna e as prosas na praça passam a fazer parte de uma reorientação do saber fazer camponês para muitos do lugar. Uma replicação deste fenômeno social foi à diminuição de jovens rapazes e moças à lida no roçado, passando a redirecionar suas atividades, em outros redutos.

No plano político, o vilarejo rural de Goiabeiras ainda conserva resquícios do período colonial brasileiro, pois se mostra aparentemente sob o controle, porém

nostálgico, ideal dos *laços* e *sangue de família*, como havia comentado. Com a delegacia mais próxima a 18km de distância, situada na sede do município, as famílias mais abastardas traçam a tal segurança local, ‘harmonizando’ a almejada ‘paz’ que caracteriza pretensamente aquele povoado. Neste sentido, a embriaguez com álcool, a compra de votos em período de eleição municipal, a disputa por terras, as traições das mais diversas, os usos de drogas, as sexualidades que não estão para a reprodução da espécie etc são ‘resolvidos’ muitas vezes sob os ‘conselhos apaziguadores’ de tais famílias. Paradoxalmente o popular *curral eleitoral* se estrutura nas relações de compadrio, como aponta Souza (1981), cidadãos que ganham notoriedade por parte das *famílias de bem* com a proximidade das eleições.

No plano religioso, os cultos católicos, um dos principais divertimentos públicos de muitos do lugar, ora em *agradecimento* a Deus pela utilidade da chuva, ora implorando *piedade* e *clemência* quando no período de escassez ou excessos substanciais da mesma, servem também como espaço afetivo para a propagação dos mexericos. Tais cultos, que eram antigamente mensais, passaram a ser dominicais, com o acréscimo de um novo segmento que vem se consolidando no plano religioso: as comunidades dos evangélicos.

Abrindo um parêntese, em 1997, foi inaugurando o único motel do lugar. Alvorço e encontros sistemáticos na igreja católica foram programados para tratar de um abaixo assinado contra a construção daquele que, para as ditas *famílias de bem*, seria uma espécie de ‘antro da perdição’ e da ‘falta de decoro’ em prol da *luxúria* e contra os ‘bons costumes’. Pouco freqüentado pela população local até hoje, o motel localizado em uma das entradas do lugar (rever mais uma vez o croqui), passou a abrigar casais advindos das cidades circunvizinhas, sendo freqüentado esporadicamente por alguns do lugar apenas no período liminar da *Festa de Janeiro*, onde o olhar controlador da população local se dispersava, por conta do aglomerado de pessoas que vêm das mais diversas localidades para os festejos.

Nesse sentido, vejamos o que relata Mauro, pai-de-família, 32 anos, em 2001:

Só é bom levar mulher para o motel daqui no período da Festa de Janeiro. Primeiro porque vem mulher de todo canto, depois porque com o tumultuo da Festa, os fuxicos diminuem, pois é muita gente na praça à noite e as barracas ficam cheias. Assim, as pessoas não têm tempo ficar bisbilhotando.

Ainda sobre a eficácia simbólica dos rumores, um dos espaços físicos que o sintetizava como *memória coletiva* (cf. Halbwachs, 2004) do povoado foi o posto telefônico da Teleceará, fechado em 2002. Dizem muitos do lugar que as ligações telefônicas eram geralmente ouvidas pelas atendentes que lá trabalhavam. Quando de um boato sobre a vida sexual de alguém era lançado pelos mexericos locais, rapidamente, segundo os goiabeirenses, muitos conterrâneos, migrantes em sua maioria, em colônias nas cidades de São Paulo, Fortaleza, Juazeiro do Norte e Crato, logo ficavam sabendo das ‘novidades’. O vigiar e o punir ultrapassavam, assim, as serras que circundam o distrito, fortificando a eficácia dos rumores via fibra óptica.

Nesse contexto, vejamos mais um relato, Matheus, rapaz-velho, em 2000:

Aqui não tem jeito! Ô povo fuxiqueiro! A gente não pode nem marcar um ‘esquema’ em paz! Ontem, fui ligar para meu primo que mora em São Paulo e ele já estava sabendo o que se passou com André e Dário. Não tem jeito, o povo fala mesmo! Estas mulheres que trabalham na Teleceará, são elas mesmas que passam as ‘novidades’ para o pessoal de fora! Por isto nunca diga nada pelo telefone, esconda tudo! Elas estão só esperando você escorregar, dizer bobagens.

Fofocas das mais diversas são montadas, fenômeno que tornava fluída a ambigüidade das sexualidades camponesas. Em 2001, foi implementado o sistema DDD (Discagem Direta à Distância) que preconizou o fechamento do posto, mas até hoje ainda prevalece, na memória local, o *mito das atendentes*, controladoras das discagens, que parecem controlar e manipular condutas oficiosas, em espaços oficiais, a favor de um modelo ideal.

Vejamos esse outro fragmento de relato:

Quem garante que ninguém está ouvindo quando ligamos via DDD? Eu é que não confio no povo daqui! Acabou o Posto da Teleceará, mas continuam os fuxicos... Eu não acredito mesmo em telefonemas neste lugar! (Fragmentos das conversas com Ivo, em 2002)

Com a implementação do ensino médio na única escola pública municipal, em 1997, houve um acréscimo interacional para com os sítios circunvizinhos. O vilarejo passara a recepcionar moradores de vários sítios e picadas. Funcionando à noite, alguns ônibus trazem os estudantes dos mais diversos lugares que compunha a geografia política do distrito.

Nesse sentido, vejamos o que nos diz André, em 2003:

André: *Depois que os machos do sítio vieram estudar aqui... ah... tudo mudou. Agora temos os machos do sítio também. Ontem fiquei com dois que moram no sítio X, eles me ‘comeram’ atrás do muro da escola. Vou lhe contar uma coisa... Ontem, na aula, o professor, que eu já ‘fiquei’ com ele, trouxe uma camisinha [preservativo] para a sala. Ele perguntou quem sabia mexer com aquilo. Não sei porquê, mas ele me escolheu e aí, ah... todos riram. Eu disse que não sabia mexer com aquilo, que não sabia usar camisinha. Disse para ele que você era o especialista nisto!*

Antropólogo: *Mas por que eu?*

André: *Depois que eu disse que você era o especialista, ah... os machos me olhavam, quando eu negava tudo e dizia que era você, arrumei dois depois disto!*

Podemos perceber aqui como os afectos mal-ditos *inventam* os encontros. Ao se distanciar do foco, André *joga* o centro das atenções para o antropólogo, assim, segundo ele, os homens de Goiabeiras compreenderam que André seria uma pessoa confiável, pelos menos idealmente, haja vista que todos sabem como André, afecto mal-dito, *também é fuxiqueiro*. Ao falar que o antropólogo é o *especialista*, para com o uso da camisinha, André se aproxima das estratégias discursivas já comentadas anteriormente, quando do uso do termo *homossexual* como *troça*. Ele se ausenta e, paradoxalmente, se apresenta. Eis um dos motivos que dificultaram o início dos trabalhos de campo, frases dúbias, que aparentemente parecem *negar*, mas, etnograficamente, são para se *afectar*.

Nesse sentido, apesar de todo um aparato discursivo, proveniente dos rumores locais, em prol do controle e da ordem, os afectos mal-ditos produzem suas *máquinas de guerras*, máquinas desejanças que engendravam outros modos de vida. Como podemos perceber no exemplo de André, os rumores são reinventados, recambiados às estratégias discursivas. Trata-se aqui de uma questão de micropolítica do cotidiano, isto é, uma questão de uma analítica das formações do desejo no campo social, pois os afectos mal-ditos são algo da natureza de processos, nos quais o que se produz não é uma repetição de idéias e sim uma vontade de criar, de mudar a ordem do pensamento, burlando, assim, o imaginário instituído do TB.

FRAGMENTO I:

O Paulo [antropólogo] é perigosíssimo! Dizem que ele adora um ‘esquema’. Ontem eu o vi com João de José de Simão. Ah, eu ando conversando com ele... mas sei não... eu o vi no mato! Gertrudes não conta para ninguém, é só boato... E você é uma mulher casada, fica feio! (Fragmentos de Tadeu que pude escutá-los às escondidas, iniciando o antropólogo na ambigüidade dos rumores, o transformando em afecto mal-dito, em 2000)

FRAGMENTO II:

Sabe Simão, você e Roberto, eu respeito muito! São homens casados, bons pais-de-família. Vocês ouviram falar de André? Dizem que ele é viado, sei lá... Dizem que ele adora chupar os paus dos homens... coisa feia!. Dizem que ele adora dar! Já deu até para três ou quatro de uma vez! Coisa feia... Ah... estou cansado... vamos lá para o açude, quero tomar um banho. Hoje está muito quente. Se quiserem podem aparecer por lá! [minutos depois] Viu como se marca um 'esquema'. Aprenda! Para de ser frio, Paulo[antropólogo]! Hoje vamos levar catuaba e rum montilha para o mato. Veja, olhe para trás... eles estão vindo! Está vendo Simão coçar o saco! É assim que se faz! (Fragmentos das conversas com Ivo, em 2000)

FRAGMENTO III:

Eu sou casado, pai de três filhos. Todo mundo anda comentando que eu sou viado. Tudo mentira! [Artur conversava próximo de mais dois homens casados do vilarejo] Se eu fosse, nunca teria me casado! É mentira! Aqui só tem fuxiqueiro! Agora tenho que ir, vou caçar no mato e passar a noite lá. Serafim e eu. (Trechos das conversas de Artur, pai-de-família, convidando o antropólogo ao encontro, em 2002)

Podemos perceber, nesses fragmentos, que a iniciação nos afectos mal-ditos se dá também com o antropólogo. Ao espalhar rumores sobre os prováveis *esquemas* do antropólogo, os afectos mal-ditos inseriam-me nos circuitos amorosos indizíveis. Quanto mais mal-dito ia me tornando, mais os homens de Goiabeiras me procuravam, não para conversar sobre sexualidade, mas no intuito de experimentar este neófito na *afecção*. Um exemplo ilustrativo que recorro da introdução desta dissertação, foi quando Cícero, pai-de-família, 46 anos, em 2000, me presenteia com um caju. Naquele momento, de início de pesquisa de campo, quando estava começando a me tornar mal-dito, via rumores de Tadeu e André, não compreendi o código, apenas agradei o presente. No mesmo instante, André se aproxima e exclama, sorratamente: *Parabéns, ele é um homem muito bonito e ele faz! Ele tem um pau bom!* Aí compreendi que não se tratava de um simples presente, mas um convite ao encontro-experimento. Um convite indizível, que *não cabia palavras* diretas ou pré-fabricadas.

A ambigüidade dos rumores é reiventada. Produtiva, cúmplice, ao *bom encontro sem aviso prévio*. Os corpos fugidios nunca chegarão a Ser. Quando mais se pensa que os rumores fixaram seus desejos (instituição do desejo) na identidade homossexual, na identidade cultural, na ideologia dos valores camponeses oficializados, os afectos mal-ditos engendram um devir-homossexual, devir-homem, devir-mulher, devir-animal. Devires imperceptíveis que perpassam a estrutura, que a movimentam por *ritornelos* dos mais suaves, dos mais mutantes, dos mais cruéis. O caricatural dos gêneros não os pega

mais, corpos em abertura produtiva ao experimental à *afecção* de uma *máquina estética*.

Os corpos fugidios dos afectos mal-ditos são puro contágio. Uma antropologia rural do contágio, antropologia rural *com* o corpo. Não se trata mais de um antropólogo que vai ao campo com conceitos *a priori*, apenas para etnografar o *oficial*, mas que encontra na experimentação, no *oficioso*, a pulsão à criação de uma escrita *sem interpretação prévia*, não mais definida em moldes canônicos, como, por exemplo, o imaginário instituído do TB, como vimos no primeiro capítulo. Os rumores e as identidades entram em parafusos, nada a oficializar, nada a declarar. Repressão? Não, ato de criação em metamorfose abismal, inscrito com sangue, veia, ânus, vagina, pênis, nas ambiências do rural, no *corpo paradoxal*.

Nesse sentido, Guattari (2005) disserta:

*A questão está em como fazer com que se mantenham os processos singulares – que estão quase na tangente do incomunicável – articulando-os numa obra, num texto, num modo de vida consigo mesmo ou com alguns outros, ou na invenção de espaços de vida e de liberdade de criação.*¹⁷

Abrindo um parêntese, no trato da *migração* e para recobrar o imaginário instituído do TB – como sugere alguns teóricos do campesinato, ou seja, a *homossexualidade relativa à expulsão funcional*, como é o caso do artigo *Fuga a três vozes*, de Woortmann, E.F (1993), já comentado no segundo capítulo – ao indagar para um afecto mal-dito, Dário, solteiro, se ele teria o desejo, a necessidade, de migrar, de viver com outro homem *fora* de Goiabeiras, ele me questiona:

Para que ir embora de Goiabeiras? A gente sai, mais volta. Deus me livre deixar este lugar, pois aqui eu tenho todos os machos aos meus pés! (Trecho das conversas com Dário, 28 anos, em 2001)

O corpo como movimento, como paixão, núpcias entre reinos, entre amantes, nada de casal fixo e reprodutivo, nada de um camponês passivo, inerte, esperando para esperar menos, esperando o seu *destino*, ditames da expulsão funcional, já traçada pelos teóricos do rural. Pelo contrário, no contexto análogo ao de Dário, no trato da *migração* dos afectos mal-ditos, pude perceber o fluxo de homens em graduais migrações para Fortaleza, Juazeiro do Norte e São Paulo. Porém, meses depois, os mesmos retornavam à Goiabeiras, pois, segundo seus próprios relatos, eles não se adaptavam àquela *vida agitada* da cidade grande. Neste sentido, não se trata aqui de retorno ao mesmo, de

dependência, mas de movimento, de homens-corpos ativos em sua dinâmica experimental. O que eles buscam é a vida, o efêmero. Parir para Fortaleza, passar uma temporada, nada mais é que mobilidade, vivências errantes sem ‘portos seguros’. Os afectos mal-ditos, e não só, migram, pois não se tratam de homens-âncoras. Mas, o retorno é da ordem das intensidades nômade, desejos que perpassam à vida, dinâmica do novo, e que afecta o rito que aqui passarei a etnografar.

Ainda, no que tange a movimentação dos migrantes, em 2001, um grupo, de quatro afectos mal-ditos, migrou para Fortaleza. Neste ínterim, os pude acompanhar na jornada. Chegando em Fortaleza, foram morar em um bairro de periferia. Com emprego arranjado, pelas colônias de goiabeirenses em Fortaleza, o grupo só conseguiu passar um mês, retornando para Goiabeiras, pois como viver sem as moitas, sem os ritos, sem os afectos lá deixados? A cidade grande é, pois, para a renovação dos afectos, um *time* necessário, experimentos-outras que revigora os encontros, quando do retorno e não um *destino*. Vejamos o que nos diz André e Ivo naquele período:

FRAGMENTO I (André):

É interessante morar aqui... mas, cadê o mato, os homens? Esta história que tem que ir até um motel e pegar um ônibus para se encontrar... sinceramente, volto para Goiabeiras no final do mês! Não conheço os homens daqui. Nem sei, muito menos, de que famílias pertencem! É até perigoso! Você pode pegar uma AIDS, sei lá...

FRAGMENTO II (Ivo):

Tu se lembra das coisas em Goiabeiras? Eita... que tempo bom! Lembra das perseguições no mato? Dos fuxicos? Dos machos? Acho que quando eu receber meu primeiro pagamento vou lá! A questão é porque é muito caro a passagem Fortaleza-Goiabeiras... não sei... eu acho que eu vou voltar é de uma vez! Não estou gostando daqui!

É válido ainda ressaltar que os migrantes não são todos afectos mal-ditos, mas uma quantidade significativa de mulheres e homens, independente se serem ou não afectos mal-ditos, também migram e retornam. Pais-de-família, rapazes e, em menor número, algumas mulheres e moças, que migram e retornam. A falta de adaptação à cidade grande é a principal desculpa para o retorno.

Ritos Afectivos Como Experimentação

Nesta subsecção tratarei dos ritos que contagiam os afectos mal-ditos. Ritos popularmente conhecidos como *esquemas*, isto é, vários homens, das mais variadas idades, criam *ménages*, *grupais*, banquetes amorosos no *meio* da caatinga, nos arredores do povoado, num intenso intercuro sexual não oficializado, não declarado, ou seja, puro ato de *afecção* que maquina a *ética e a estética do indizível das sexualidades camponesas*.

Não descreverei o rito *per si*, mas me contagiarei *com* ele, devir-nativo, devir-animal, devir-camponês, devires imperceptíveis que perpassam esta escrita antropológica. Assim, o rito aqui não é uma etnografia apreendida pelo pesquisador em campo junto ao grupo que ele observa. Não se trata dos “atos da sociedade”, em que através dos ritos a sociedade toma *consciência de si*, como quer Durkheim (1996), nem se trata das etnometodologias propostas por Boas (1975) e Malinowski (1976) em que o importante é *fixar o significado nativo* do fenómeno ritualístico. Rito ainda não se equivale a reforço da unidade da estrutura, do sistema como resolução dos conflitos, *rituais das relações sociais* à construção de papéis sociais, caricaturais, categorias, como acentua Max Gluckman (1962). Rito aqui é *intermezzo*, ação do contágio, aliança, ritos focalizados na *ação*, como acentua Leach (1974) e não como *ação performativa*, como apregoa Tambiah (1996). Ritos e mitos não mais como *bons para pensar*, em termos lévi-straussianos (2002), mas como *bons para experimentar*. Experimentar o encontro, o ato criativo, a margem, *o indizível das sexualidades camponesas*, o conceito, a *confusão-fissão* de corpos, a *inocência do devir*. Doravante, o que me interessa no rito é o *meio*, a *margem*, a *passagem*, analisadas por Arnold Van Gennep (1978), a *liminaridade*, conceituada por Victor Turner (1974). Neste sentido, Turner, ao conceituar a *liminaridade no processo ritual*, discorre:

Os atributos de liminaridade, ou de personae (pessoa) liminares são necessariamente ambíguos, uma vez que esta condição e estas pessoas furtam-se ou escapam à rede de classificações que normalmente determinam a localização de estados e posições num espaço cultural. As entidades liminares não se situam aqui nem lá; estão no meio e entre as posições atribuídas e ordenadas pela lei, pelos costumes, convenções e cerimoniais. Seus atributos ambíguos e indeterminados exprimem-se por uma rica variedade de símbolos, naquelas várias sociedades que ritualizam as transições sociais e culturais. Assim, a liminaridade freqüentemente é comparada à

*morte, ao estar no útero, à invisibilidade, à escuridão, à bissexualidade, às regiões selvagens e a um eclipse do sol ou da lua.*¹⁸

Liminaridade que deflora o Juízo do TB. *Liminaridade* contra qualquer interpretação, sem consciência de si, além da construção do imaginário instituído *sobre* o corpo do camponês. O que *acontece* nos ritos, que veremos a seguir, é puro contágio, *mana*, liminaridade, afectação.

Portanto, inicio conceituando um corpo-receptáculo. Afectos mal-ditos que criam uma *máquina de guerra* contra a Ordem e o Mesmo. Homens ambíguos, via rumores, pais-de-família, rapazes-velhos, jovens imberbes que encontram no *meio* da caatinga suas linhas de fuga às *revoluções moleculares*¹⁹. Mas o que seria este corpo-receptáculo?

O corpo-receptáculo é um corpo atravessado por devires intensos, nem começo, nem fim, mas *meio*, inter-ser, extra-ser. A morte é tão-somente a morte do organismo, em que o devir-vitalidade alcança seu paroxismo quando à estética ao se juntar as celebrações das núpcias que são ainda pura aliança, multiplicidade infinita, matilhas, bandos, contágio do corpo-receptáculo. Corpos ambíguos pelos rumores locais. Construção de um *Corpo sem Órgãos* (CsO), experimento, conceito-acontecimento proposto por Deleuze-Guattari (1996):

*O CsO é o campo de imanência do desejo, o plano de consistência própria do desejo (ali onde o desejo se define como processo de produção, sem referência a qualquer instância exterior, falta que viria torná-lo oco, prazer que viria preenchê-lo).*²⁰

Mas onde ele está? O corpo-receptáculo é imperceptível, sem modelo, sem direção, indeterminado. Ele é corpo fugidio, corpo-vibrátil, pensamento circulando no sangue e nas veias, estrangeiro em seu próprio território, *bilíngüe, multilíngüe* (cf. Khatibi, 1982), para além do sepulcro da Tríade, para além das *Coisas do gênero*, para além das categorias, para além da história, pois ele é pura geografia. O corpo-receptáculo, CsO, é uma experimentação sem representação, embriaguez com um copo d'água, o grande porre, nas moitas, dos camponeses de Goiabeiras. Neste sentido, no trato da embriaguez, Lins disserta (2004b):

A embriaguez começa por um ato para assumir a potência da vida, mas assumir torna-se, sobretudo, libertar, descarregar. A embriaguez não é um sonho, e não se sonha estar bêbado, pois estar bêbado é uma experiência e não um sonho. Não é o sonho que é propício à noite, mas a insônia. O novo sonho tornou-se guardião da insônia. A insônia é uma vitalidade, é a própria revolta contra o organismo. O

*organismo comanda o sonho e o sono. Os órgãos dos sentidos padecem de uma espécie de medo da obscuridade, eles se sentem desarmados. A questão é convocada outra vez. A embriaguez delírio artístico, ou sob o signo da estética do CsO, cujo axioma fundamental é a perda de peso, não mediante o regime – o regime é ainda uma astúcia para preservar os órgãos, é ainda a estética do juízo – mas pelo experimento de um devir-mangue-rizomático do próprio corpo.*²¹

Portanto, inicio minha etnografia-experimento *com* os corpos de André, Tadeu, Mário e Ivo.

O “ativo” e o “passivo” no intercuro sexual se confundem, nada de estrutura hierárquica para as sexualidades, nos moldes do sistema binário entre Macho X Bicha, como vimos com Fry & MacRae (1985), nada de representação e de identidade, apenas experimentação. O corpo-receptáculo embaralha os nomes, os sentidos, suspende o Juízo, é pura margem e contágio. Em uma superação do organismo, André, Tadeu, Mário e Ivo não ejaculam. *Máquina de guerra estética* que tem na **afecção** um contágio rodopiante, intenso, pois o ser para os homens de Goiabeiras que participam-experimentam o rito é o ser do desejo, desejo do ser.

E Lins (2004b) continua:

*Percebemos pouco a pouco que o CsO não é de modo algum o contrário dos órgãos. Seus inimigos não são os órgãos. O inimigo é o organismo. O CsO não se opõe aos órgãos, mas a essa organização dos órgãos que se chama organismo. É verdade que Artaud desenvolve sua luta contra os órgãos, mas, ao mesmo tempo, contra o organismo que ele tem: O corpo é o corpo. Ele é sozinho. E não tem necessidade de órgãos. O corpo nunca é um organismo. Os organismos são os inimigos do corpo. O CsO não se opõe aos órgãos, mas, com seus “órgãos verdadeiros” que devem ser compostos e colocados, ele se opõe ao organismo, à organização orgânica dos órgãos.*²²

O corpo-receptáculo, de muitos homens de Goiabeiras, não quer ejacular para continuar a se afectar, para se contagiar, pois, como acentuam Deleuze-Guattari (1996), *desfazer o organismo nunca foi matar-se, mas abrir o corpo a conexões que supõem todo um agenciamento, circuitos, conjunções, superposições e limiares, passagens e distribuições de intensidade, territórios e desterritorializações mediadas à maneira de um agrimensor.*²³ Nesse sentido, vejamos o que nos diz Tadeu, sobre a não-ejaculação no intercuro sexual, agenciados nas moitas de Goiabeiras, pelo engendramento dos corpos-receptáculos:

Não devemos gozar [ejacular o esperma] pois tem muitos homens mais tarde. Como gozar? Você está louco? Depois de “dar duas”, ficamos satisfeitos e os machos? Como ficam? Vamos deixá-los na mão? Segure esta gala [esperma]! Não deixe o seu

pau encostar em nenhum lugar! Segure, segure mesmo! Pois ainda tem dois 'esquemas' perto do açude e eu, por exemplo, vou dormir na casa do meu primo...vou ficar com ele. Já estou cheio de esperma em mim. Juca gozou dentro de mim e Túlio também. Hoje será uma festa! Corra! (Fragmentos de Tadeu, em 2001)

A experimentação substitui toda interpretação da qual ela não tem mais necessidade. O corpo-receptáculo, CsO, se revela pelo que ele é, conexão de desejos, conjugação de fluxos, *continuum* de intensidades, porque o corpo-receptáculo não é uma identidade, pois quando pensamos que o corpo se fixou, se categorizou, se identificou, ele engendra um devir-macho, um devir-mulher, um devir-animal.

FRAGMENTO I:

*Sabe... eu adoro dar! Agora acontece que alguns machos acabam dando para a gente. Fazer o quê? Nós 'comemos' eles e depois jamais contamos para ninguém. Eu prefiro dar, agora se acontecer das coisas mudarem... ah, se o macho for bonito e **eu estiver apaixonado**, ah... eu 'como'!* (Fragmentos de André, em 2004)

FRAGMENTO II:

Como você custou a voltar aqui! Nem lhe conto a última... você sabia que Tadeu estava namorando um macho, agora como você sabe, ele nega tudo! Pois é um homem parecido com uma mulher. Que coisa, todo mundo ficava se perguntando: "quem é a mulher de quem?". É um macho da cidade vizinha, cabeleireiro, faz maquiagem. (Fragmentos das conversas com Mário, 2001)

FRAGMENTO III:

*Mário: Eu estou noivo. Vou me casar. Ela é uma moça direita. Você sabe... eu estou amando. Ela me é muito carinhosa. Nunca mais irei ficar com estes homens daqui. **Isto não tem futuro!** [minutos depois chega André] André: Mário, hoje tem dois. Vai ser perto da guarita. Disse para todos que você iria comigo. Corra!* (Fragmentos das conversas com André e Mário, 2004)

Ivo, mais uma vez, prepara a moita, o *moitel improvisado*, como eles dizem. Folhas de mamoeiro servem para forrar o chão. Galhos de jurema são quebrados, torcidos. A catuaba e o rum montilha são escondidos, as camisinhas, quando têm, são colocadas estrategicamente próximas ao local. Chega-se uma hora antes, para averiguar as vizinhanças. A *afectação* é regada com as bebidas e com os espermas. *Um banquete indizível*. As cercas de arame farpado muitas vezes servem de apoio, no momento do intercurso. Um malabarismo-experimentação-vida do corpo para evitar a ejaculação dos corpos-receptáculo. Corpos se cruzam, se misturam, o tempo urge, pois não há tempo

para o Juízo do TB. Ivo, Tadeu, André e Mário são puro *agenciamento maquínico* em prol da *philia*, do desejo. Cúmplices de noites indizíveis de afectos, eles não querem lembrar, memorar, pois não se tem tempo para isso. Suas vidas desembocam no acontecimento, nos movimentos contínuos entre o *molar* e o *molecular*.

Nesse sentido, Deleuze-Guatarri (1996) complementam:

*É somente através do muro do significante que se fará passar as linhas de a-significância que anulam toda recordação, toda remissão, toda significação possível e toda interpretação que possa ser dada. É somente no buraco negro da consciência e da paixão subjetivas que se descobrirão as partículas capturadas, sufocadas, transformadas, que é preciso relançar para um amor vivo, não subjetivo, no qual cada um se conecte com os espaços desconhecidos do outro sem entrar neles nem conquistá-los, no qual as linhas se compõem como linhas partidas.*²⁴

Vejamos, mais um fragmento:

Antropólogo: *Lembra de ontem, André, quando estávamos indo para o açude, quando levamos aquele rum montilha com um refrigerante de limão?*

André: *Que história é esta de ontem? Corra, veja aqueles meninos, estão indo para o açude... apresse o passo, vamos!* (Fragmentos das conversas com André, em 2001)

Não se trata aqui de um corpo-drogado, dependente da Carência, da Falta, do Mesmo. Não é uma busca desenfreada por sexo, por parceiros a todo custo. Não se trata ainda de repressão, de fuga ou de silêncio condicionado, mas um *esquecimento ativo*, produtivo, pois o esquecimento significa transmutação do pesado (das memórias das marcas, lembranças desidratadas em um corpo devedor e culpado) na leveza almejada por Nietzsche e na ‘coragem da superfície’ que convoca os novos fluxos da vida como bela arte, ou seja, intensidade que autoriza uma metamorfose permanente de devires, *amor fati*.

No que concerne ao *amor fati*, Deleuze (1998) disserta:

Amor fati, querer o acontecimento, numa foi se resignar, menos ainda bancar o palhaço ou o histrião, mas extrair de nossas ações e paixões essa fulguração de superfície, contraafetuar o acontecimento, acompanhar esse efeito sem corpo, essa parte que vai além da realização, a parte imaculada. Um amor da vida que pode dizer sim a morte. (...) Vivemos entre dois perigos: o eterno gemido de nosso corpo, que sempre encontra um corpo afiado que o corta, um corpo gordo demais que o penetra e sufoca, um corpo indigesto que o envenena, um móvel que o machuca, um micróbio que lhe faz uma brotoeja; mas também o histrionismo daqueles que minam um acontecimento puro e o transformam em fantasia, e que cantam a angústia, a finitude e a castração. É preciso conseguir “erigir entre os homens e as obras seu ser de antes da amargura”. Entre os gritos da dor física e os cantos do sofrimento metafísico, como traçar seu estreito caminho estóico, que consiste em ser digno do que acontece, em extrair alguma coisa alegre e apaixonante no que acontece, um clarão, um encontro, um acontecimento, uma velocidade, um devir? “A meu gosto

pela morte, que era fracasso da vontade, substitui uma vontade de morrer que seja a apoteose da vontade.” À minha vontade abjeta de ser amado, substituirei uma potência de amar: não uma vontade absurda de amar qualquer um, qualquer coisa, não se identificar com o universo, mas extrair o puro acontecimento que me une àqueles que amo, e que não me esperam mais do que eu a eles, já que só o acontecimento nos espera, Eventum tantum. Fazer um acontecimento, por menor que seja, a coisa mais delicada do mundo, o contrário de fazer um drama, ou se fazer uma história. Amar os que são assim: quando entram em um lugar, não são pessoas, caracteres ou sujeitos, é uma variação atmosférica, uma mudança de cor, uma molécula imperceptível, uma população discreta, uma bruma, uma névoa.²⁵

O *Corra!* dos homens de Goiabeiras é para a vida. Afectação que nada tem a ver com Dependência, Fechamento, Prisão, Infra-estrutura do Desejo, mas com o roubo, com o *dom*. Não se trata de uma Eterna Busca, de uma Eterna Caça, mas de contágio, devires imperceptíveis, CsO, crueldade e inocência. Neste sentido, Deleuze (1998) continua:

Não acreditamos, em geral, que a sexualidade tenha o papel de uma infra-estrutura nos agenciamentos de desejo, nem que ela forme uma energia capaz de transformação, ou então de neutralização e sublimação. A sexualidade não pode ser pensada senão como um fluxo entre outros, entrando em conjunção com outros fluxos, emitindo partículas que entram elas próprias sob esta ou aquela relação de velocidade e lentidão na vizinhança de outras partículas. Agenciamento algum pode ser qualificado segundo um fluxo exclusivo. Que idéia triste de amor, fazer dele uma relação entre duas pessoas, monotonia, se preciso for, precisaria ser vencida acrescentando a ela outras pessoas ainda. E não é melhor quando se pensa deixar o domínio das pessoas reduzindo a sexualidade à construção de pequenas máquinas perversas ou sádicas que enclausuram a sexualidade em um teatro de fantasias: algo sujo ou mofado resulta de tudo isso, sentimental demais, na verdade, narcísico demais, como quando um fluxo se põe a girar sobre si mesmo, e a estagnar. Nós tivemos que renunciar, então, à bela palavra de Félix, “máquinas desejanter”, por estas razões. A questão da sexualidade é: com o que mais ela entra em vizinhança para formar determinada hecceidade, determinadas relações de movimento e repouso? Ela continuará sendo ainda mais sexualidade, pura e simples sexualidade, longe de qualquer sublimação idealizante, quanto se conjugar com outros fluxos. Ela será ainda mais sexualidade por si só, inventiva, maravilhada, sem fantasia que dá voltas, nem idealização que salta no ar.²⁶

O rito *acontece* agenciado pelo *dom*, entendido aqui não como troca, mas como roubo, pois como trocar, equivaler no Dar-Receber-Retribuir, proposto por Mauss, as intensidades, os afectos e as paixões? Eis uma produção a-significante, *produção como processo que excede todas as categorias ideais e forma um ciclo que se refere ao desejo enquanto princípio imanente* ²⁷. Doar-se aqui é experimentação. O corpo-receptáculo dos afectos mal-ditos, CsO, não espera para esperar menos, não espera a retribuição, pois não se contabiliza, não se espera retorno, não se espera compensação, não se espera equivalência, não se faz balanços, eis um *esquecimento ativo*. Os corpos-receptáculo

inauguram na antropologia rural um dom sem contraprestação, *pois existem coisas* (a paixão, os afectos, por exemplo), como aponta Jacques Derrida (1991), *que não podemos dar*. No momento do encontro, nos grupais nas moitas, corpos entram em parafusos, corpos se misturam, corpos se afectam, *perdem o Rosto, perdem o Juízo!* Arte da crueldade, pois como disserta Deleuze (1998):

*Em seu rosto e em seus olhos sempre se vê seu segredo. Perca o rosto. Torne-se capaz de amar sem lembranças, sem fantasias e sem interpretação, sem fazer o balanço. Que haja apenas fluxos, que ora secam, ora congelam ou transbordam, ora se conjugam ou se afastam. Um homem e uma mulher são fluxos. Todos os devires que há no fazer amor, todos os sexos, os n sexos em um único ou em dois, e que nada têm a ver com a castração. Sobre as linhas de fuga, só pode haver uma coisa, a experimentação-vida. Nunca se sabe de antemão, pois já não se tem nem futuro nem passado. “Eu sou assim”, acabou tudo isso. Já não há fantasia, mas apenas programas de vida, sempre modificados à medida que se fazem, traídos à medida que se aprofundam, como riachos que desfilam ou canais que se distribuem para que corra um fluxo. Já não há senão explorações onde se encontra sempre no oeste o que se pensava estar no leste, órgãos invertidos.*²⁸

Nesse contexto, chego a alguns questionamentos: como compensar, balancear, o *indizível das sexualidades camponesas*? Como instituir o desejo? Como falar em dívidas? Por que o desejo só conhece o *roubo* e o *dom*, ignorando a *troca*?

E Deleuze-Guattari (1976) continuam:

*Mauss tinha ao menos deixado aberta a questão: a dívida é primeira em relação à troca, ou ela é apenas um modo de troca, um meio a serviço da troca? Lévi-Strauss pareceu fechá-la sobre uma resposta categórica: a dívida é apenas uma superestrutura, uma forma consciente onde se amoeda a realidade social inconsciente da troca. Não se trata de discussão teórica sobre os fundamentos; toda a concepção da prática social e os postulados veiculados por essa prática se acham envolvidos aqui; e todo o problema do inconsciente. Pois se a troca é o fundo das coisas, por que é preciso que não pareça uma troca – sobretudo isso? Por que é preciso que seja um dom, ou um contra-dom, e não uma troca? E por que é preciso que o doador, para mostrar suficientemente que não espera uma troca, mesmo adiada, esteja também na posição daquele que é roubado? É o roubo que impede o dom e o contra-dom de entrar numa relação troquista. O desejo ignora a troca, ele só conhece o roubo e o dom.*²⁹

Nesse sentido, vejamos mais um fragmento de André em 2001:

Antropólogo: *Como você vai retribuir o amor de Juca, André?*

André: *Retribuir? Ah, ah, ah... Que história é esta?*

Os afectos mal-ditos encontram no *roubo* apenas uma *memória do futuro*, pois cabe louvar a vida que não está ainda inanimada, uma vida sem medo. A tragédia é, entre os afectos mal-ditos, positiva. Está marcada por blocos intensivos e não pela

catarse resignada. Seus corpos fugidios se imiscuem, *dom* que é captura. André, Tadeu, Mário e Ivo se *perdem* na busca, pois se encontrar é se fixar, se identificar, se *enraizar*. Estes corpos fugidios, *rizomáticos*, são perpassados em suas entranhas, em suas vísceras, por um agenciamento de uma máquina estética indizível. Longe de um corpo *casto* e *castrado* pelo TB, como explanei no primeiro capítulo, pelo contrário, doravante, como acentua Deleuze, *é preciso multiplicar os lados, quebrar todo círculo em prol dos polígonos*.³⁰

*Encontrar é achar, é capturar, é roubar, mas não há método para achar, nada além de uma longa preparação. Roubar é o contrário de plagiar, de copiar, de imitar ou de fazer como. A captura é sempre uma dupla-captura, o roubo, um duplo-roubo, e é isso que faz, não algo de mútuo, mas um bloco assimétrico, uma evolução a-paralela, núpcias, sempre “fora” e “entre”.*³¹

Vejamos alguns fragmentos, extraídos em 2003:

FRAGMENTO I:

Antropólogo: *Como era o nome daquele menino do sítio que você ‘ficou’ ontem?*
André: *Sei lá.. é do sítio... esqueci de perguntar.*

FRAGMENTO II:

(Estávamos em uma guarita, éramos Tadeu, André e eu. Repentinamente se aproxima um micro ônibus. Descem dele um homem e três mulheres. Este tal homem assovia para uma das mulheres, em que ela logo responde com um gesto negativo) Tadeu: *Está vendo? Pois é, elas ficam com estas besteiras, dando uma de ‘mulher direita’, pois é, enquanto elas fazem isto, ‘ficamos’ com eles! Veja só o que eu vou perguntar para ele, aprenda!:* “hoje está quente, não é mesmo? Tem um açude aqui próximo, nós aqui estamos indo tomar um banho, quer vir conosco?” (Em um sinal bastante comum no vilarejo, como aceite do convite, o homem coça o saco escrotal) Homem: *Está calor mesmo, eu estou louco para tomar um banho. Me lavar, tirar esta cueca, lavar meu saco!*

FRAGMENTO III:

(Na BR 230, André e eu estávamos passeando, repentinamente pára um carro, um transeunte que iria da cidade de Iguatu para a cidade de Juazeiro do Norte estaciona o veículo para urinar)

André: *Corra! Pergunte para o macho se tem algum problema no motor do carro, se está acontecendo alguma coisa!*

Antropólogo: *Mas André, percebo que não tem nenhum problema no carro!*

André: *Ave! Oi cara, algum problema no carro? Meu amigo e eu estamos dando umas voltinhas e vimos você parado aí... sozinho...*

Homem: *Pois é... estou sozinho mesmo... vocês estão afim de me ‘darem’?*

André: *Paulo [antropólogo], corra!*

Trata-se aqui de *rizomas* e não de *raízes*. Abre-se um possível rizomático, operando uma potencialização do possível, contra o possível arborescente que marca um fechamento, uma impotência. Dom como roubo e não como troca, sem pesos e medidas, sem balanços, pois, e aqui me aproximo novamente de Derrida (2003), como por exemplo, no trato da hospitalidade, *existem coisas que não podemos dar*.

E Derrida disserta:

*Passo da hospitalidade, nada de hospitalidade. (...) Tudo se passa como se a hospitalidade fosse o impossível: como se a lei da hospitalidade definisse essa própria impossibilidade, como se não se pudesse senão transgredi-la, como se a lei da hospitalidade absoluta, incondicional, hiperbólica, como se o imperativo categórico da hospitalidade exigisse transgredir todas as leis da hospitalidade, a saber, as condições, as normas, os direitos e os deveres que se impõem aos hospedeiros e hospedeiras, aos homens e às mulheres que oferecem e àqueles e àquelas que recebem a acolhida. Reciprocidade, tudo se passa como se as leis da hospitalidade constituíssem, marcando seus limites, poderes, direitos e deveres a desafiar e a transgredir a lei da hospitalidade, aquela que exigiria oferecer ao chegador uma acolhida sem condições.*³²

Vejamos ainda o que nos falam André e Tadeu:

FRAGMENTO I:

*Josué quer que eu seja exclusivamente dele. A gente diz que sim, a gente diz que se entrega para ele, mas o nosso desejo fazem o contrário.... a gente tenta se controlar, mas você sabe que **sem paixão não dar!*** (Fragmentos das conversas com André, em 2002)

FRAGMENTO II:

Eu estou tendo um caso com Joaquim. Eu o amo, disse para ele que jamais olharia para outro homem. Ele me disse que só aceitava se fosse assim. Tive que concordar! Mas por que a gente não consegue ficar só com um? Eu não posso deixar os machos nas mãos, mas eu amo Joaquim! Curto a amizade dos homens daqui, mas amo Joaquim. Estou confuso, meu pensamento diz que eu tenho que amar Joaquim que é honesto, evangélico, bom pai-de-família, mas meu corpo, ao contrário, diz: corra! Não posso dar meu 'amor eterno' a Joaquim como ele quer. Mudando de assunto. Hoje, perto da ponte, não se esqueça! Temos cinco! (Fragmentos das conversas com Tadeu, em 2003)

André, Tadeu, Mário e Ivo têm suas vidas alicerçadas nos encontros, nos acontecimentos. Corpos vibráteis, articuladores ativos dos jogos eróticos, cartografias do desejo que contagiam os laços de sociabilidade do povoado. Eles são corpos-rizomáticos. Os açudes, as roças, as estradas, os labirintos, as casas abandonadas, são inventados. Se os rumores se propagam sobre os corpos afectados, eles os negam

veementemente, pois os quatro amigos não são “fruto” do Juízo do TB, como se fossem espécies de antiestrutura ou fora da estrutura, mas *humanos demasiados humanos*, em uma *invenção* do CsO, em que a não-ejaculação permite essa “perda” de órgãos, esta leveza radical do ser – ser polissemia infinita de devires: devir-macho, devir-viado, devir-mulher, devir-animal, devir-vegetal, continuando a ser afecto mal-dito e assegurando ao devir, não mais a fatalidade do destino, a negatividade a ele atribuída pelo TB, mas a força positiva. Não se trata de imitação, nem cópia, todavia, devires, isto é, invenção contínua de sentidos em detrimento de significações e redundâncias vazias.

Eu... André de João de Lucas, jamais! Nunca estive em casa abandonada nenhuma! Jamais estive nas moitas depois das 22:00hs! Acho isto horrível! Se eu tivesse um filho e ele fosse para o mato dar, ah... sinceramente, eu abandonava, mas antes dava uma surra de cinta no meio da pracinha, para que todos vissem! (Fragmentos das conversas de André. Neste momento estávamos conversando com uma mãe-de-família da vila, em 2003)

O rito de passagem para o grupo dos homens se dá, muitas vezes, em encruzilhadas, não-lugares, *terceira margem*, em que jovens e homens experimentam a acoplagem de reinos. Ser homem, ser mulher, ser *bicha*, ser “ativo” ou “passivo”, nada disso, corpo válvula-movimento em que o devir-animal, devir-homossexual, devir-louco são elo-passagens para o desejo, para a recordação do futuro. Neste sentido, Lins (2000) conceitua:

*Recordar o futuro é o projeto da memória! Recordar o futuro é inaugurar no coração do homem o bom esquecimento, formado pela trilogia apolínea, pelos três prazeres inseridos, segundo Apolo, na palavra cantada, apaziguadora das inelutáveis preocupações: Alegria, Amor e sono suave.*³³

À noite os *esquemas*, como eles chamam, são criados, movimentados, *afecção* que nos momentos-acontecimentos engendram linhas de fuga. Corpo-receptáculo, *molar* perpassado pelo *molecular*, aliança contagiosa de amizade e gozo. Os meninos-homens e os homens-meninos mesclam seus ritos com os devires-animais aos corpos de André, Tadeu, Mário e Ivo. Não se trata mais de séries ou estruturas, para nos aproximarmos de Lévi-Strauss (1969), mas como potência de vida, para além da reprodução biológica em moldes da construção teórica da ideologia camponesa, pois o corpo-receptáculo é órfão da estrutura em sua dimensão nômade.

Natureza-cultura, a maioria dos camponeses de Goiabeiras tem a iniciação sexual com animais e plantas (galinhas, cabritos, bezerros, porcos, caule da bananeira,

melancias, cenouras, bananas etc)³⁴. Meninos e meninas que desde muito cedo costumam ir a roça com os pais. O saber-fazer camponês é passagem, aprendizado, *habitus*, no sentido proposto por Bourdieu, destes meninos-homens e meninas-mulheres. Ao se iniciarem sexualmente com outros homens e com outras mulheres, estes jovens imberbes, geralmente com seus treze a quatorze anos, engendram devir-animal, este que não se contenta em passar pela semelhança, para o qual a semelhança, é um obstáculo ou uma parada, mas devires imperceptíveis que atravessam e arrastam o homem, e que afetam não menos o animal do que o homem.

Vejam os que nos conta André, Tito e Josué, sucessivamente, em 2001:

FRAGMENTO I (André):

Quando eu era pequeno adorava brincar com os meus primos de 'boincho'. Eu era a 'vaca', meus primos os 'touro'. Eles me 'comiam'. Eu ficava de quatro, eu era a própria vaca! Eles mugiam e eu ficava calado, acompanhado a corte. Ficávamos todos vestidos, só na hora que eles iam me cobrir [acasalamento] que eu descia as calças. Sempre gostei de brincar de 'boincho'. E como você sabe, a vaca, como a galinha, dão para todos os machos[risos].

FRAGMENTO II (Tito):

'Comer' 'viado' é quase a mesma coisa que 'comer' cabrito! Não tem tu, vai tu mesmo! Eu quando menino, e até hoje, 'como' 'viado' e quando tenho vontade 'como' uma jumenta nova que tem na roça. Sou casado, cabra-macho. Ora, homem tem que está preparado para o que der e vier!

FRAGMENTO III (Josué):

Quando estou 'comendo' os cabritos eles ficam quietinhos. É bom demais! Você sabe que os homens têm necessidades! A gente inventa quando estamos precisando. Tem hora, quando estou pegando uma cabrita, uma galinha, que nem sei mais se sou homem ou virei bode ou galo.

Devir-animal, devir-bode, devir-touro, devir-jumento. Muitos homens de Goiabeiras se contagiam neste agenciamento. Nos confins do roçado, nos currais, nos quintais. Natureza-cultura que é criação à vida. Nada de sonhos, nada de fantasmas, pois o devir animal é perfeitamente real. Mas de que realidade se trata? Deleuze-Guattari (1996) acrescentam:

Pois se o devir animal não consiste em se fazer de animal ou imita-lo, é evidente também que o homem não se torna "realmente" animal, como tampouco o animal se torna "realmente" outra coisa. O devir não produz outra coisa senão ele próprio. É uma falsa alternativa que nos faz dizer: ou imitamos, ou somos. O que é real é o

*próprio devir, o bloco de devir, e não os termos supostamente fixos pelos quais passaria aquele que se torna. O devir pode e deve ser qualificado como devir-animal sem ter um termo que seria o animal que se tornou. O devir-animal do homem é real, sem que seja real o animal que ele se torna; e, simultaneamente, o devir-outro do animal é real sem que esse outro seja real. É este ponto que será necessário explicar: como um devir não tem sujeito distinto de si mesmo; mas também como ele não tem termo, porque seu termo por sua vez só existe tomado num outro devir do qual ele é o sujeito, e que coexiste, que faz bloco com o primeiro.*³⁵

O grupal nas moitas é pura expansão, propagação, ocupação, contágio, povoamento, filiação, aliança. “Eu sou legião!”, fascinação do *homem dos lobos* diante dos vários lobos que olham para ele, apontam Deleuze-Guattari. Tal qual o acasalamento nos currais e roças que circundam Goiabeiras, homens em bandos, em matilhas, pois *dizem que todo animal é antes um bando, uma matilha (...)* É esse o ponto em que o homem tem a ver com o animal. Não tornamos animal sem um fascínio pela matilha, pela multiplicidade.³⁶

*O incrível sentimento de uma Natureza desconhecida – o afecto. Pois o afecto não é um sentimento pessoal, tampouco uma característica, ele é a efetuação de uma potência de matilha, que subleva e faz vacilar o eu. Quem não conheceu a violência dessas seqüências animais, que o arrancam da humanidade, mesmo que por um instante, e fazem-no esgaravatar seu pão como um roedor ou lhe dão os olhos amarelos de um felino? Terrível involução que nos chama em direção a devires inauditos. Não são regressões, ainda que fragmentos de regressão e seqüências de regressão juntem-se a eles.*³⁷

Em muitos grupais que *etnografei-experimentei*, homens em bandos, muitos agachados como os animais, enquanto outros os cobriam. No meio da caatinga, a luz da lua, *eles se afectavam em silêncio*. Uns próximos aos outros, uns *roubando* os outros. Às vezes pude presenciar cachorros e bezerros próximos dos *moiteis improvisados*. Os corpos-receptáculo se apoiavam nas cercas, nas árvores. Nos açudes os afectos mal-ditos engendravam um devir-sapo-cururu. Acasalamento nas cacimbas, nos açudes, nos rios sazonais. Em matilha, André, Tadeu, Mário e Ivo se afectam com os homens, devir-galinha, devir-vaca, devir-animal. Eis o que o Juízo do TB não abarca, os corpos fugidos à vontade de potência do ato criativo.

E Deleuze continua:

O que quer dizer o animal como bando ou matilha? Será que um bando não implica uma filiação que nos levaria à reprodução de certas características? Como conceber um povoamento, uma propagação, um devir, sem filiação nem produção hereditária? Uma multiplicidade, sem unidade de um ancestral? É muito simples e todo mundo

*sabe, ainda que só se fale nisso em segredo. Opomos a epidemia à filiação, o contágio à hereditariedade, o povoamento por contágio à reprodução sexuada, à produção sexual. Os bandos, humanos e animais, proliferam com os contágios, as epidemias, os campos de batalha e as catástrofes.*³⁸

Se o TB naturaliza condutas, essencializa os gêneros, mito adâmico, corpo-bíblico, corpo-mais-valia, o devir animal, com sua *subjetividade antropofágica*, captura a preza, a faz rodopiar, puro sangue e veia, multiplicidade de termos heterogêneos, e de co-funcionamento de contágio, entrando em certos agenciamentos, pois é neles que os homens, mulheres e crianças de Goiabeiras operam seus devires imperceptíveis.

*Combinações que não são genéticas nem estruturais, inter-reinos, participações contra a natureza, mas a Natureza só procede assim, contra si mesma. Estamos longe da produção filiativa, da reprodução hereditária, que só retém como diferenças uma simples dualidade dos sexos no seio de uma mesma espécie, e pequenas modificações ao longo das gerações. Para nós, ao contrário, há tantos sexos quanto termos em simbiose, tantas diferenças quanto elementos intervindo num processo de contágio. Sabemos que entre um homem e uma mulher passam muitos seres, que vêm de outros mundos, trazidos pelo vento, que fazem rizoma em torno das raízes, e não se deixam compreender em termos de produção, mas apenas de devir. O Universo não funciona por filiação. Nós só dizemos, portanto, que os animais são matilhas, e que as matilhas se formam, se desenvolvem e se transformam por contágio.*³⁹

As origens das matilhas, do grupal nas moitas, dos afectos mal-ditos, são totalmente outra que a das famílias camponesas e da ideologia camponesa, e elas não param de trabalhá-las por baixo, de perturbá-las de fora, com outras formas de conteúdo, outras formas de expressão. A *matilha*, para Deleuze-Guattari (1996), é ao mesmo tempo realidade animal, e realidade do devir-animal no homem; o *contágio* é ao mesmo tempo povoamento animal, e propagação do povoamento animal do homem. Neste sentido, Viveiros de Castro (2002a) ao conceituar o *perspectivismo ameríndio* e a afecção entre homem e animal nos povos indígenas da Amazônia, discorre:

Os animais vêm da mesma maneira que nós coisas diversas do que vemos porque seus corpos são diferentes dos nossos. Não estou-me referindo a diferenças de fisiologia – quanto a isso, os ameríndios reconhecem uma uniformidade básica dos corpos -, mas aos afetos, afecções ou capacidades que singularizam cada espécie de corpo: o que ele come, como se move, como se comunica, onde vive, se é gregário ou solitário... A morfologia corporal é um signo poderoso dessas diferenças de afecção, embora possa ser enganadora, pois uma aparência de humano, por exemplo, pode estar ocultando uma afecção-jaguar. O que estou chamando de corpo, portanto, não é sinônimo de fisiologia distintiva ou de anatomia característica; é um conjunto de maneiras ou modos de ser que constituem um habitus. Entre a subjetividade formal

*das almas e a materialidade substancial dos organismos, há esse plano central que é o corpo como feixe de afecções e capacidades, e que é a origem das perspectivas.*⁴⁰

Os homens-bodes, os homens-galos, os homens-touros, ao se afectarem com os animais no vilarejo de Goiabeiras, engendram uma composição, simbiose, que faz com que a cabrita, a galinha, o bezerro se tornem um pensamento no homem, um pensamento febril, ao mesmo tempo que o animal e o homem não são absolutamente a mesma coisa, mas o Ser se diz dos dois um só e mesmo sentido, *numa língua que não é mais a das palavras*, numa matéria que não é mais a das formas, numa afectabilidade que não é mais a dos sujeitos. Devires-animais que territorializam, desterritorializam e reterritorializam em devir-homem, devir-mulher, devir-homossexual, devires imperceptíveis.

Veamos o que nos diz Juca, em 2001:

FRAGMENTO I:

Juca: *Quando eu estou ‘comendo’ mulher ou ‘viado’, ah... eu viro um touro, um jumento!*

Antropólogo: *como assim? Você vira um touro ou um jumento?*

Juca: *Aqui na roça, nós somos todos acostumados a ‘comer’ bezerro, cabrito, galinha. Com as mulheres a gente se casa, mas nunca esquecemos nossas jumentinhas, nossas galinhas...[risos].*

Como podemos perceber, Juca engendra seu devir-bicho, devir-animal, à *afecção*. Não se trata de uma mera Carência, de uma Falta, mas confusões entre reinos, núpcias. Juca *arma* sua estratégia, burla com o oficial e com o oficioso. Ele se afecta com os animais, com as mulheres e homens. Ele é da ordem da matilha, do bando. No coito com mulheres e homens, Juca se perde no devir-touro, se confunde com o devir-jumento. Ele é dupla-captura, uma *máquina de guerra*, pura *experimentação, larápio de intensidades*.

Ainda nesse contexto, ao tratar da sexualidade, Deleuze-Guattari (1996) acrescentam:

A sexualidade coloca em jogo devires conjugados demasiadamente diversos que são como n sexos, toda uma máquina de guerra pela qual o amor passa. O que não pode ser remetido às deploráveis metáforas entre o amor e a guerra, a sedução e a conquista, a luta dos sexos e a briga do casal, ou mesmo a guerra-Strindberg: é só quando o amor acabou, a sexualidade secou, que as coisas aparecem assim. Mas o que conta é que o próprio amor é uma máquina de guerra dotada de poderes estranhos e quase terríficos. A sexualidade é uma produção de mil sexos, que são igualmente devires incontroláveis. A sexualidade passa pelo devir-mulher do homem

e pelo devir-animal do humano: *emissão de partículas. Não é preciso bestialismo para isso, se bem que o bestialismo possa aparecer por aí (...) Não se trata de se “fazer” de cachorro, como um velho no cartão postal; não se trata tanto de fazer amor com os bichos. Os devires-animais são, antes, de uma outra potência, pois eles não têm sua realidade no animal que se imitaria ou ao qual se corresponderia, mas em si mesmos, naquilo que nos toma de repente e nos faz devir, uma vizinhança, uma indiscernibilidade, que extrai do animal algo de comum, muito mais do que qualquer domestificação, qualquer utilização, qualquer imitação: “a Besta”.*⁴¹

André, Tadeu, Mário e Ivo são matilhas no *meio* da caatinga, agenciamento de devires-animais, pois o quarteto encontra nos ritos, na construção do corpo-receptáculo, CsO, uma dupla captura, porque é o próprio cabrito, ou a galinha, ou o *viado* e o *macho* que param de ser sujeitos para se tornarem acontecimentos em agenciamentos que não se separam de uma hora, de uma estação, de uma atmosfera, de um ar, de uma vida. A moita compõe-se com o bezerro, como os corpos-receptáculo se compõem com as juremas da caatinga, como os homens se compõem com os açudes, e o bicho e a lua cheia se compõem juntos. Eis as cartografias do desejo, homens e mulheres em seus devires imperceptíveis, pura inocência.

E Deleuze-Guattari (1996) dissertam:

*Um corpo não se define pela forma que o determina, nem como uma substância ou sujeito determinados, nem pelos órgãos que possui ou pelas funções que exerce. No plano de consistência, um corpo se define somente por uma longitude e uma latitude: isto é, pelo conjunto dos elementos materiais que lhe pertencem sob tais relações de movimento e de repouso, de velocidade e de lentidão (longitude); pelo conjunto dos afectos intensivos de que ele é capaz sob tal poder ou grau de potência (latitude). Somente afectos e movimentos locais, velocidades diferenciais.(...) Latitude e longitude são dois elementos de uma cartografia.*⁴²

Reinventar o próprio corpo, ir conta o organismo. O nosso quarteto é corpo-receptáculo à *philia* foucaultiana, prazer que é sobretudo amizade. Estar “passivo” no intercurso sexual não se equivale a Ser (desejo de identidade) *bicha*, *viado*, a se fechar no sistema Macho X Bicha, caricatura que não dar conta da passagem-margem no rito. Os homens que depositam (doam) seu esperma para André, Tadeu, Mário e Ivo, doam junto sua amizade-cúmplice. Provas de virilidade, ‘comer’ *viado* para muitos homens de Goiabeiras, parece ser, na economia amorosa da dominação masculina, e sertaneja, uma necessidade básica, um *habitus*.

É válido ressaltar que quando muitos homens de Goiabeiras se contagiam com outros homens, quando eles atravessam o corpo-receptáculo do Outro, esta passagem-

margem não é ileso, não é apenas sexuada *per si*, mas afectada, pois como acentua Guy Hocquenghem (1980):

*Nossos desejos, porém, encontram seu alimento em todos os lugares. Fazer amor com alguém é também querer transformá-lo. Subestimamos esse dado, reduzindo o desejo homossexual ao desejo de dormir com outros homens.*⁴³

Ora, a cada encontro, os homens de Goiabeiras se transformam, se metamorfoseiam, engendram novos devires, eis a afecção de uma *filosofia nativa*. Os *bons encontros*, criados no *meio* da caatinga, fazem dos que se dizem “machos” e os que se dizem “bichas” ou “viados” um acoplamento maquínico, ético e estético, desejante. Quem é o macho de quem? De quem é o pênis ou o ânus de quem? Pois, nos *encontros indizíveis* existe toda uma afirmação, uma atuação de *outra maneira de falar*, de ver, de se comportar, pois tais elementos de *singularidade molecular* podem coexistir e estar implicados em níveis totalmente heterogêneos, segundo a natureza dos processos aos quais se encontram incorporados, pois os homens-meninos de Goiabeiras, no *meio* do rito, inventam sua própria linguagem, *uma língua estrangeira a sua própria língua*, não-lugares, margens, que não se deixam capturar, em não cair nesses modos de qualificação e de estruturação que bloqueiam o processo.

Vejamos alguns fragmentos, extraídos em 2003:

FRAGMENTO I:

Quando estou no mato, ah... eu não penso mais nada. Não dá tempo pensar. (André, no mato, em 2001)

FRAGMENTO II:

Eu gosto é de mulhe! Eu respeito todo mundo. Acho que cada um deve levar a vida que quiser! Eu nunca fiz sexo com viado, pois meu negócio é mulher mesmo! Respeito, mas mulher é bom demais! Elas são cheirosas, sabem agradar um homem... Eu “dou duas”, “dou quatro” de uma vez, pode perguntar, as mulheres nunca reclamaram de mim, sou cabra-macho, eu dou conta... ah... que tesão... Você não quer ir ao açude comigo? Cabra, estou afim de dar um mergulho. [Neste ínterim, Túlio coça o saco escrotal e se excita] Vamos lá, Vamos! Chega de conversa! (Túlio, convidando o antropólogo, em 2003)

FRAGMENTO III:

Para que falar? Corra, só faça isso, corra! (Tadeu, na igreja, no término da missa, em 2001)

Os homens de Goiabeiras, nos instantes do rito, engendram também um devir-criança. A linguagem é o berro, o grito, o choro. O vocabulário é o dos sussurros, o dos suspiros, da pele suada e lisa, pura inocência. *Quando eu estava com Lucas, ele só falava: “vai! Toma! não é isto que você quer? Toma! Aí... toma, é toda tua... vai! Vira! Leva! Vai! aí... vou gozar! Ah... ah... Vai! toma seu viado... chupa! engole!”* (André, em 2001). O devir-criança *brinca* com o corpo, o bagunça, André toca-inventa o pênis de Lucas *fazendo arte* como as crianças. Mas o que é engendrar um devir-criança? Guattari & Rolnik (2005) exemplificam as peripécias do devir-criança:

A atitude da criança que ganha do pai um piano de brinquedo para que tome amor pela música desde cedo; ao invés de bater nas teclas, como manda o design do instrumento, esta criança enfia a mão por baixo e começa a dedilhar diretamente as cordas, ou bate no brinquedo para que as cordas vibrem e produzam um ruído agradável. Ou seja, a criança inventa uma maneira inteiramente nova de se relacionar com o instrumento.⁴⁴

O devir-animal, o devir-criança, o devir-homossexual, o devir-macho, devires imperceptíveis que fazem do pensamento pura invenção. Um estupro na Razão, no Juízo do TB, para me aproximar aqui de Artaud, pois o essencial não está nas formas e nas matérias, nem nos temas, mas nas forças, nas densidades, nas intensidades.

No dia seguinte o rito se revigora, novos encontros, outros acontecimentos. André marca novos “esquemas”, ele faz *acontecer*, se multiplicando, agenciamento de um “coletivo”. André convida Tadeu, amizade no *indizível das sexualidades camponesas*, Tadeu é corpo-força à ação. Cumplicidades que perfiguram a *afecção*. Tadeu, ao acompanhar André no *banquete antropofágico* dos afectos mal-ditos, é parte mal-dita do rito-processo-margem.

Vejamos alguns fragmentos, extraídos em 2002:

FRAGMENTO I (André):

Sempre levo Tadeu. É interessante ir para o mato em pares. Chamamos os machos, escolhemos quem vai ficar com quem. Aí, no próximo encontro, aí trocamos os pares. A última vez, Tadeu ficou com Juca e eu fiquei com Túlio. Por que Tadeu já tinha ficado com Túlio e eu com Juca. No grupal todos ficam próximos uns dos outros. A gente transa olhando os outros transarem. Nós nos agarramos na cerca ou em uma árvore enquanto eles metem. Eles gritam, ficam chamando a gente de viado, de minha mulherzinha e às vezes de minha cabrita.

FRAGMENTO II (Tadeu):

Quando eu transei com Joaquim foi assim... Ele só falava: “Vai! Vira! Chupa! Toma!” Depois que ele gozou, nunca mais ‘ficamos’. Foi só aquela vez. Hoje ele está casado. Pai-de-família, homem-de-bem. Ainda me lembro daquele encontro [bom encontro], mas nunca comentamos sobre ele, nunca falei com Joaquim sobre ele. Quando o vejo... ah... a gente lembra, lembra o quanto foi bom. Hoje estou transando com o filho dele e com dois irmãos dele... ele sabe, porém finge que não... mas aí...ah, é outra história...

FRAGMENTO III (Matias) :

Ah... eu gosto de ‘comer’ viado discreto! A gente ‘come’ e eles ficam na deles. Por que viado tem que ser macho, ficar na sua! Viado afetado, a gente põe para fora daqui! Somos todos de família-de-bem!

No Fragmento I, André nos fala do *roubo* e do *dom*. Sua amizade-intensidade com o amigo Tadeu, sua cumplicidade, o faz convidar Tadeu a se afectar com os homens de lá. Não há aqui, o casal, o julgamento, a dívida, apenas dádivas roubadas, paixões sem medidas, sem balanços. No Fragmento II, *o indizível das sexualidades camponesas*. Após o experimento-acontecimento, surge o não-dito, a cumplicidade, o nada a oficializar. No Fragmento III os estereótipos em confusão. ‘Viado’ tem que ser ‘macho’, peripécias do desejo.

Abrindo um parêntese, pois daria uma outra dissertação, *o indizível das sexualidades camponesas* ganha fôlego após os ritos iniciáticos, com o mesmo, para alguns homens goiabeirenses, que, geralmente, no início do namoro ou noivado com mulheres, ‘esquecem’ tais ritos, isto é, homens que se iniciam sexualmente com outros homens e depois, quando do namoro, noivado ou casamento com as mulheres, o ‘esquecimento’, o não-dito, em que *o indizível das sexualidades* perpassa tais relações clandestinas. Acompanhei alguns casos, em Goiabeiras, de homens que após o casamento, *se silenciaram, não falam mais* sobre suas experiências com homens. Em campo, ao conversar com muitos pais-de-família que não faziam parte dos circuitos amorosos, nas moitas de Goiabeiras, sempre, depois de longas conversas sobre roça e chuva, deixavam escapar que, na infância, eles mantinham casos esporádicos com os primos ou amigos, mas que, após ‘conhecerem’ as mulheres, isto foi deixado para trás, pois *não são coisas para ser mais comentada*.

Vejamos o que nos diz José, pai-de-família, 47 anos, em 2001:

Eu já ‘comi’ viado, foi na infância. Mas sou macho! Hoje meu negócio é mulher!

Corpos-receptáculo que emana linhas de fuga. Três ditados populares, no que tange ao intercurso sexual, no vilarejo de Goiabeiras, podem aqui nos servir para exemplificar tais agenciamentos: 1) *Tem que ser macho para ficar em baixo de outro macho!*; 2) *Todo homem tem direito a sete mulheres e uma banda!* e 3) *Cu de bêbado não tem dono!* Quem é o macho de quem? Quem é a mulher, o *viado* e o *macho*? A *banda* de mulher não seria um devir-mulher no homem? O *macho* que fica em baixo de outro *macho* não seria um devir-macho no *viado*? Eis o que o sistema Macho X Bicha proposto por Fry & MacRae (1985) não compreende, as linhas de fuga, as criações dos corpos contra a Ordem e o Mesmo, pois a ordem do discurso conforme dos teóricos da homossexualidade, e da campesinidade, continuam a traçar, ordenar, uma missão *sobre* o Outro. Como exemplo ilustrativo, recobro a seguir a paixão segundo Mariano, como um experimento-vida que configura uma máquina de guerra ética e estética que movimentam os afectos mal-ditos no vilarejo rural de Goiabeiras.

Inocência e Crueldade: A Paixão Segundo Mariano

Mariano tinha 69 anos quando o conheci em 2000. Um *rapaz-velho* bastante popular no vilarejo, em que os rumores locais faziam dele um afecto mal-dito. Morava sozinho em uma rua afastada do centro. Em várias conversas-encontros com ele, sua vida-experimento me foi reinventada, revisitada, por suas palavras-corpo apaixonadas pelos homens goiabeirenses. Ele me narrava com as veias, com o sangue, com o ânus, seus *bons encontros*. Não se tratava de uma confissão ou remissão, mas de um corpo rodopiante que inventava a vida, que burilava com o Juízo, que descrevia seus experimentos-acontecimento, entre suspiros indizíveis *com* os mais variados homens de lá. Muitos rapazes e pais-de-família o visitavam, às escondidas, em que *o indizível das sexualidades camponesas* movimentava os laços de sociabilidade, de afectividade e de amizade dos homens do lugarejo com Mariano. Portanto, o que se segue é a paixão segundo Mariano, através de seu contágio, através de suas vibrações das vísceras, do orifício desejante do ânus. Narrativas regadas *com* o corpo, com uma violência cruel que é a paixão, o pensamento. Desconforto perene, pois o Juízo do TB, campo das certezas e dos modelos, não o pegava mais. Antes de sua morte, Mariano explodia em

afecção: *Esta doença [o câncer] está em levando, dói tudo, estou longe de lá, nesta fria Fortaleza. Saudades dos homens de lá, saudades do meu Alexandre, saudades dos fuxicos. Estou aqui, longe de todos. Você tem notícia de Alexandre? É só isto que me interessa! Que fogo é a paixão... que fogo...* (Fragmentos das conversas com Mariano, em 2002).

Antes de Mariano ser acometido pelo câncer, no início das minhas pesquisas de campo, ele estava lúcido, em plena terceira idade, homem-menino, perpassado por devires imperceptíveis, por uma memória ativa. Sua vida era *agitação*. Homens e meninos das mais variadas ruas e sítios o visitavam. Amigo de todos, Mariano era um caso ímpar das peripécias do indizível das sexualidades. Em Goiabeiras, seus experimentos com os homens aconteceram muito cedo. Seu corpo foi tomado pela paixão por primos, amigos, em que Mariano era corpo-receptáculo que presenciava, experimentava a pouca experiência de muitos, *eu quebrei muitos cabrestos [rompimento da pele da glândula do pênis] dos homens daqui e experimentei as gozadas rápidas de muitos meninotes e o nervosismo de muitos querendo provar que são machos*. (Fragmento das conversas com Mariano, em 2001)

Nesse sentido, vejamos o que nos declara Zeca, 17 anos, solteiro, um dos amigos-amantes de Mariano, em 2002:

Sabe... Quando Mariano morreu, o sino da igreja tocou, disseram que todos os cabras-machos daqui agarram o saco em sua homenagem, inclusive eu agarrei no meu!

Mariano é uma *máquina estética desejante*, engendrada por seu devir-pedagogo. Aprendizagem de vida, ao iniciar, via ritos, os imberbes nos solos movediços das sexualidades, das intensidades e das paixões, Mariano fazia os jovens goiabeirenses agenciarem um devir-homem, um devir-macho, um devir-homossexual. *Mariano pode ser coroa, mas o macho aqui sou eu! Sou eu que o 'como'!* (Fragmento das conversas com Ivan, 14 anos, em 2001). O sexo oral e anal é experimentado. *Viado chupa melhor do que muitas mulheres daqui! Viado é para ser 'comido' mesmo. É bom demais quando eles aliviam nossas necessidades!* (Fragmentos de Lucas, em 2002). Mariano é para ser “comido” sem *histórias de amor*, sem memória do casal, sem memória das marcas, sem memória das palavras, pois se as esposas, as namoradas, são para o *amor*, para o *matrimônio*, para a *história de casal*, como acentua os “bons costumes”,

Mariano, Tadeu, André, Mário e Ivo são para o *prazer*, para os coitos apressados, pois como conceitua Lins (1997) *só se come o que não se ama*.

Mariano, rapaz-velho, celibatário, nada tem a ver com *reserva estratégica* à casa camponesa ou devotado aos seminários ou aos mosteiros, ele, pelo contrário, é corpo-receptáculo ao gozo, às amizades indizíveis, ao que o Olho do sistema Macho X Bicha não alcança, Mariano é paixão vibrátil e não um *ato institucionalizado*. Neste sentido, em *O combate da castidade*, Foucault (1987) ao tratar do celibato religioso entre os monges católicos, disserta:

*Nesse ascese da castidade, podemos reconhecer um processo de “subjetivação” que relega para a distância uma ética sexual centralizada na economia dos atos. Mas é necessário sublinhar logo duas coisas. Esta subjetivação é indissociável de um processo de conhecimento que faz da obrigação de procurar e de dizer a verdade de si mesmo uma condição indispensável e permanente dessa ética; se existe subjetivação, ela implica uma objetivação indefinida de si e por si – indefinida no sentido de que, não tenho jamais sido adquirida definitivamente, ela não tem um termo no tempo, e no sentido de que é necessário levar tão longe quanto possível o exame dos movimentos do pensamento, por mais tênues e inocentes que possam parecer. Por outro lado, essa subjetivação em forma de busca da verdade do eu se efetua por meio de complexos relacionamentos com o outro. E de diversos modos: porque se trata de desemboscar em si o poder do Outro, do Inimigo, que aí se oculta sob as aparências de si mesmo; porque se trata de travar com esse Outro um combate incessante, do qual não se poderia sair vencedor sem o auxílio do Todo-Poderoso, que é mais poderoso que o Outro; porque, finalmente, a confissão aos outros, a submissão a seus conselhos e a obediência permanente aos diretores são indispensáveis a este combate.*⁴⁵

Vejamos mais alguns fragmentos, extraídos em 2000:

FRAGMENTO I:

Gosto de morar sozinho. Sempre tem alguém lá em casa. Os machos dormem, se alimentam. Eu adoro fazer um café, comprar uns pães e queijo para agradá-los. Já fiquei com muitos daqui. (Fragmentos das conversas com Mariano, em 2000)

FRAGMENTO II:

A gente sempre ‘comeu’ Mariano. Ele mora sozinho. E quando precisamos de um dinheiro para ir a uma festa ou quando estamos com fome, ele nos abastece. E ainda tem as nossas necessidades de homem, que ele também nos alivia. (Fragmentos das conversas com Juca, em 2000)

Não se trata aqui de *troca*, mas de *roubo* e de *dom*. Mariano, em sua paixão pelos homens, se doa, *agrada* os rapazes e os pais-de-família. Porém, não há retorno, pois a paixão que Mariano aparentemente poderia esperar, por parte dos homens, *eles*

não a podem dar. Ela, a paixão, é *roubada, capturada*, pelos homens, Mariano é *dom* sem contraprestação, sem equivalências, nada de *dívida*, pois como equivaler o afecto? Como esperar retorno de algo tão singular e individual como a paixão? O que tento demonstrar são os *enigmas do dom*, como acentua Godelier (1996). Os *agrados* de Mariano nada mais são que o extravasamento de sua paixão, sua intensidade, sua *afecção*, sem esperar retribuição ou equivalência de afectos.

E Godelier (1996) acresce:

*Mas não nos esqueçamos que se os amigos se escolhem, não se escolhem os irmãos, as irmãs ou os co-iniciados. Entre amigos, quer sejam do mesmo sexo ou de sexo diferente, existe entreajuda sem obrigações de retribuição, mas sabendo que se pode contar com o outro, dá-se, partilha-se. Em suma, a amizade é uma relação entre indivíduos não aparentados, normalmente (mas não necessariamente) da mesma geração, que manifestam os seus sentimentos através de gestos de entreajuda e trocas de dádivas, de presentes.*⁴⁶

Mariano, freqüentador assíduo da Igreja de São Sebastião, era amigo de todos, das beatas, dos agricultores. Sempre pronto para doar-se ao Outro, a ambigüidade dos rumores não abalava, aparentemente e paradoxalmente, seu prestígio de “homem de bem”. Um homem pobre, mas visto como “digno”. Gostava muito de ler na biblioteca particular do lugar, e foi nesta ambiência, quando estávamos as sós, haja vista que a freqüência na biblioteca é mínima, que ele me narrava sua paixão pelos homens de Goiabeiras, sua vida como pura *experimentação*.

Nesse sentido, o *rapaz-velho*, o celibatário Mariano, contradiz o que pensam Bourdieu (1962) e O’Niell (1983) ao tratar do *celibato* como uma categoria *quase* assexuada ou devotada às *estratégias* de compensação nas sociedades camponesas, como é o caso dos filhos de famílias abastadas com as jornaleiras pobres em Fontelas, Portugal, como vimos no primeiro capítulo. Em Goiabeiras, o *rapaz-velho* tem sexo, desejo, paixão. Diferente de ser apenas esta *reserva*, ele é sobretudo uma máquina desejante, afectos. Mariano, e não só, é um exemplo de que o *rapaz-velho*, o filho solteiro, não é passivo, recusa-se o *destino* abrupto da expulsão funcional ou a realocação na funcional estrutura camponesa, professadas no TB.

No período de pesquisa de campo, Mariano estava “junto” com um homem de fora do lugar, pai-de-família, o amante-amigo Alexandre que o visitava freqüentemente. Porém, sua amizade se estendia para além de Alexandre, para além do casal monogâmico. Mariano tinha o vilarejo como o Grande Amigo. *Sou amigo de todos!*

Conheço mais da metade dos homens daqui! Muitos passaram pela minha cama, muitos fiquei nas roças, na Lavanderia Pública, nos sítios. Sou amigo de todos, morrerei aqui, pois é a minha terra, amo a minha terra, amo os homens deste lugar! (Fragmentos de Mariano, em 2001). Sua paixão nada tem a ver com a Falta, com a Carência, mas com *cartografias do desejo*, com os *bons encontros*.

Mariano: *Quando Alexandre vai lá para casa, ele disfarça. Ele grita: “COELCE”!* [Companhia de Energia Elétrica do Estado do Ceará] *ai eu sei que é ele, que ele veio me ver. Eu sou apaixonado por este homem!*

Antropólogo: *E Túlio, Juca, José, Tiago etc?*

Mariano: *São amigos também. Qual o problema? Somos todos filhos deste lugar!* (Fragmentos das conversas com Mariano, em 2001)

Mariano engendra devires imperceptíveis. Devir-pedagogo, devir-pai, devir-mulher, devir-homossexual, devir-criança. Sua vida-experimento é da ordem da crueldade e da inocência, pois ele estuprou a Razão, a Certeza, a Ideologia Camponesa, o Juízo, o Texto Brasileiro *sobre* o Rural. O devir-pedagogo de Mariano experimenta-ensina a violência da paixão, a crueldade da amizade, a força da vida, eis porque, no Juízo do TB, quer-se sempre falar no lugar dos outros, *pelos* outros.

Eu adoro ensinar os machos a serem educados! A serem honestos e bons! Quando eles vão lá em casa, sempre há mimo. Sempre compro alguma coisa, pois é interessante que haja a festa, que eles saiam satisfeitos. Quando um amigo está precisando de uma ajuda, de uma casa para transar com um outro macho ou quando uma amiga também precisa, dou um jeitinho. Só não pode é deixar um macho na mão! (Fragmentos das conversas com Mariano, em 2001)

Aprendizado de vida, amizades indizíveis. Gerações e mais gerações se iniciaram com o corpo maquínico desejante de Mariano. Seu corpo-receptáculo é *máquina de guerra* contra a naturalização de muitas teorias sobre sociedades camponesas. Paixão cortante, nômade, que metamorfoseia os homens de Goiabeiras, que os fazem passar dos meninos aos homens e dos homens aos meninos em um infinito processual, que os fazem se *perder* no *encontro*, pois Mariano aprendeu a pensar com o ânus, a caminhar com a cabeça e a rodopiar com as vísceras.

Vejamos mais alguns trecho das conversas com Mariano, no trato da iniciação de muitos rapazes, em 2002:

Eu já dei para muitos homens daqui! Para pai e depois filho e teve um que cheguei a pegar o neto! Homem tem necessidade, você sabe disso! Cuido deles, ajudo eles.

Teve um que chegou para mim e disse: “Dizem por aí que meu filho já está pronto, anda pegando uns viados aí. É cabra-macho!”. Entendi o que ele queria me dizer. Aqui, as putas são poucas, os meninos acabam procurando a gente. Sou amigo de vários! Somos todos cúmplices neste lugar!

Abrindo um parêntese, é válido ressaltar que não há prostíbulo em Goiabeiras. O prostíbulo mais próximo fica a 20km, na cidade vizinha. Neste sentido, a prostituição e suas prerrogativas não se aplicam neste contexto etnográfico. Trata-se de amizades, de dom, de roubo, de paixões e de afectos. Os *agrados*, presentes, são da ordem da intensidade da paixão e não do pagamento ou da dívida. Quando, em campo, em 2002, perguntei a um homem de Goiabeiras se ele faria sexo por dinheiro, ele veementemente me respondeu: *me respeite, sou homem de bem!* Fala-se de agrado, de comida, de pagar um ingresso para as festas locais, mas não de preços ou tabelas, por enquanto.

O devir-pedagogo é pura *afecção*. Mariano inicia os meninos em seu processo de devir-homem, devir-mulher, devir-homossexual. Nada de ponto fixo de transição, mas puro contágio, matilha. Não falo aqui de estrutura, de identidade, mas de um devir-homem nos meninos e um devir-meninos nos homens, homens e meninos que ‘quebram o cabresto’ com Mariano, nada tem a ver com gênero, com machismo ou virilidade a toda prova, mas com afectividade, com amizade. Não se trata de representação, de atuação, mas *agentes* na paixão, análogas às peças do go territorializadas, desterritorializadas e reterritorializadas, pois ao perguntar, no início da pesquisa se Mariano se via como *homossexual*, vejam sua resposta:

Antropólogo: *Você é homossexual?*

Mariano: *Eu homossexual? Jamais! Que história é esta? Nunca fiquei com nenhum homem daqui!* (Fragmentos das conversas com Mariano, em 2000)

Eis o *indizível das sexualidades camponesas*. Nada a declarar, nada a oficializar. Mariano é multidão, nada a ver com identidade *prêt-à-porter*. Sua vida se pauta no experimento, na contaminação da matilha. O devir-animal de Mariano, caça e caçador, *comido pelo Outro*. Devir-canibal, núpcias entre reinos.

*Não penso em mais nada quando estou com os machos. Eles são a minha força, a minha vida. Dane-se se há fofoca neste lugar! Já dormi com vários. Vou lhe contar: Alexandre quando vem lá para casa, eu armo a rede, arrumo a cama. Primeiro ele se deita na rede, ficamos os dois na rede. Ele me beija, **ficamos horas na rede sem falar nada um para o outro, nada mesmo!** Depois ele se deita na cama, diz que me ama. Então eu caio na cama, fazemos amor à noite inteira. Já vi as fotos dos filhos*

dele. Muitos bonitos! Ele é casado na cidade vizinha. (Fragmentos das conversas com Mariano, em 2001)

A paixão segundo Mariano produz uma gramática da vida polissêmica. Em 2002, Tadeu, André e eu estávamos em uma das barracas de palha, coordenadas pela Igreja matriz, confeccionada para os dez dias da *Festa de Janeiro*, quando repentinamente se aproxima Mariano e Alexandre, nos cumprimentam e sentam em uma mesa ao lado. No decorrer da noite, após algumas cervejas, Mariano começa a declarar sua amizade por Alexandre e o beija na boca, rapidamente. *Veja antropólogo que paixão!* Disse Mariano baixinho, ao se aproximar de mim, em um gesto audacioso, quebrando *o indizível das sexualidades*. Após, aquele acontecimento, no outro dia pela manhã, Mariano negava tudo. *Nunca o beijei! Onde você viu isto?* Não se trata aqui de um delírio, mas de uma *estratégia* contra os rumores locais. Porém a audácia de Mariano ao beijar Alexandre só reforça minha hipótese sobre a força da paixão, esta que o TB pouco se atenta, deixando-a reduzida e subordinada ao *Nós*.

Vejamos mais um fragmento:

FRAGMENTO I:

Aprenda! Negue tudo sempre. Quando você extrapolar as coisas, alguém ver, as negue! Não confie nunca em ninguém! Nunca assuma nada! Aqui as coisas não são fáceis. Minta mesmo! Nunca deixe sair da sua boca nenhuma besteira. O povo daqui não perdoa! Negue, até mesmo para os que você acha que são seus amigos! (Fragmentos das conversas com Mariano, em 2002)

Mariano não tem tempo a perder. Sua paixão pela vida é movimento, acontecimento, linhas de fuga do TB. Seu corpo-receptáculo é para o gozo. Gozo com o Mesmo, com a *philia*. Eis alguns fragmentos da vida-experimento de Mariano. Não se trata de um caso singular, isolado, mas processos de territorialização, desterritorialização, reterritorialização dos corpos em constante devir também no campo. Máquinas de guerra estética que burila o *molar* perpassado pelo *molecular*, que faz acontecer outros modos de vida, longe da Caricatura, da Ordem, de uma naturalização, substancialização, essencialização do que se categoriza como *camponês*.

Adeus Ao Corpo Camponês

Como foi explicitado no primeiro capítulo, a doutrina do Juízo do TB atribui-se a cada corpo uma função, um lugar-prisão de onde ele não deve sair. Lócus do Dever e da Obrigação Moral, a doutrina do TB, como vimos, é traçada por um plano hierárquico, *corpo-mais-valia*, *corpo-mutilado*, *corpo-funcional*, *corpo-bíblico*, *corpo-*assim**, em que a cabeça (pensante) é mais importante que os pés (andantes). Neste sentido, ao analisar o conceito Juízo em Deleuze, Lins (2002a) acresce:

*O juízo repousa, de fato, numa espécie de agenciamento maquínico que visa a uma totalidade significativa, a um organismo. O significativo, a forma, a idéia superior povoam a doutrina do juízo. No topo da pirâmide desta sombria organização encontra-se a personagem conceitual do padre.*⁴⁷

Para além do Bem e do Mal, há um modo de viver, de experimentar, uma maneira de escapar, pois os afectos mal-ditos são a produção de uma coisa que dela se desvincula para devir independente, ou para ser um *bloco de sensações*. Eles aspiram à variação, à modificação, escapam-se da petrificação, das estruturas rígidas, do modelo estabilizado e fechado do imaginário instituído *sobre* o corpo camponês, pois os afectos mal-ditos se abrem sem cessar às singularidades que os sacodem. Eis a invenção de uma *máquina estética desejan*te, uma *filosofia nativa*, como vimos neste capítulo, um rompimento com o corpo *casto* e *castrado* do camponês, para territorializar, desterritorializar e desterritorializar o corpo. Neste sentido, Lins continua:

*Experimento, pois, como Máquina de Guerra, alheio à perspectiva do juízo, que reduz o pensamento à consciência e permanece prisioneiro de uma imagem dogmática daquilo que significa pensar. Ao impor como verdadeiro aquilo que já é formalmente conhecido, isto é, o pensamento que deve ser pensado, os filósofos do juízo fazem da Filosofia uma empresa de reconhecimento.*⁴⁸

O corpo-receptáculo é insuportável para o TB, pois o implode e o explode em mil platôs, pois os afectos mal-ditos não precisam mais de organismos. Neste contexto, e aqui me aproximo de Lins (2002a), *anunciar a primazia do organismo é nomear um bloco de pensar, transformando-o em um corpo-peneira, corpo drogado, vaso trincado, de onde escorre sem cessar a água que sustenta o corpo, extenuando-o*⁴⁹. neste sentido, fazer da consciência uma potência de julgar a validade de proposições e de valores dos seres e das coisas é transformar a antropologia rural em um *tribunal*.

No TB, tudo é linear, tudo é dado de antemão, impossível neste contexto dar conta da não-lógica do pensamento, daquilo que engendra pensar o pensamento. O que tentei demonstrar nestas páginas foi a *terceira pessoa do acontecimento*, o *it* em Clarice Lispector (1990), que não parece com os dois outros (*he* e *she*), e que permite dar ao pensamento sua velocidade infinita e sua criação. Os corpos fugidios dos afectos mal-ditos dão Adeus ao Corpo Camponês. Nada mais a interpretar, nada mais a oficializar, nada mais a resgatar. Eis as múltiplas possibilidades do corpo.

Se o TB naturaliza condutas, se o Juízo da *campesinidade* delinea uma sexualidade no singular, mito adâmico *sobre* o corpo, a ética e a estética dos afectos mal-ditos, órfão de organismo na sua dimensão nômade, rodopiam os pólos e se espraiam no *meio*. Homens, mulheres e crianças em devires imperceptíveis. O corpo dos goiabeirenses e para além deles, tem vísceras, veias, sangue, ânus, vagina e pênis.

O Adeus ao Corpo Camponês se dá através dos orifícios do corpo, do andar com a cabeça, do defecar com os pés, do saltar com as orelhas. Profunda desorganização que faz dos homens e mulheres em Goiabeiras um experimento do CsO. Eis as *revoluções moleculares* que subjazem as estranhas do *indizível das sexualidades camponesas*. Matilha, contágio, de um corpo paradoxal, análogo as mônodas, reinventadas por Tarde, *subjetividades antropofágicas* como conceitua Rolnik.

O que é um camponês? O que é a ideologia camponesa? O que é o campesinato? Identidades e modelos fadados à caricatura de um nostálgico ideário *sobre* o rural. Modelos fabricados que não dão espaço ao corpo transbordar, se reinventar, se afectar. Um ideário que institui, sobretudo, o desejo, que castra o homem rural brasileiro. É curioso como tais correntes ideológicas desde a década de 40 até os dias atuais continuam apregoado uma Ordem do Discurso fixa, fechada em seu Juízo, um periclitante retorno ao Mesmo. O camponês doravante se *perde*, imenso rio de variabilidade que perpassa o corpo, *finalmente ele pode gozar*.

Eis o que traço, a crueldade de um pensamento sem imagens nem pressupostos, auto-referencial, violentado pelo ser ao qual ele se iguala, desenha como que o eco do movimento de uma arte, passando da cópia de uma vida modelada, julgada, para a produção intensiva do real. Os afectos mal-ditos acontecem nesta escrita-experimento antropológico, pois *com Deleuze* (1998):

O desejo nunca deve ser interpretado, é ele que experimenta. ⁵⁰

NOTAS

¹ Sobre a criação de uma *máquina estética* do desejo, Guattari (2000) conceitua: *As máquinas de desejo, as máquinas de criação estética, pela mesma razão que as máquinas científicas, remanejam constantemente nossas fronteiras cósmicas. Por essa razão, elas devem tomar um lugar eminente no interior dos Agenciamentos de subjetivação, eles mesmos chamados a substituir nossas velhas máquinas sociais, incapazes de seguir a eflorescência de revoluções maquínicas que fazem explodir nosso tempo por todos os lados.* GUATTARI, F. *Caosmose*. São Paulo: EDITORA 34, 2000, pp. 117-118.

² Isto é, ao mesmo tempo que experimenta novas subjetividades, esquece e cria uma memória-outra, que não é de negação ou revisionismo histórico – negação da memória – mas invenção, pelo esquecimento ativo de memória revisitada. Tradição sim, contudo, nem repetição, nem imitação, mas criação constante de outros modos de vida, que atravessam também uma economia do corpo e do desejo.

³ GUATTARI, F & ROLNIK, S. *Micropolítica: cartografias do desejo*. Petrópolis: VOZES, 2005, p. 46.

⁴ Idem, p. 47.

⁵ Idem, p. 81.

⁶ Idem, p. 85.

⁷ Idem, p. 141.

⁸ Idem, p. 147.

⁹ FRY, P. & MACRAE, E. *O que é homossexualidade*. São Paulo: ABRIL CULTURAL/EDITORA BRASILIENSE, 1985, p. 45.

¹⁰ DEL PRIORE, M. *História do amor no Brasil*. São Paulo: EDITORA CONTEXTO, 2005, p. 48.

¹¹ LISPECTOR, C. *Água viva*. Rio de Janeiro: FRANCISCO ALVES EDITORA, 1990, p. 59.

¹² GUATTARI, F & ROLNIK, S. *Micropolítica: cartografias do desejo*. Petrópolis: VOZES, 2005, p. 309.

¹³ Por uma questão ética, isto é, para preservar a intimidade, as sexualidades, no povoado, as referências bibliográficas serão omitidas.

¹⁴ Sobre outros vocábulos no trato das sexualidades no sertão, ver SANTOS, F. *Sangue e sexo no sertão: a vida sexual em cangaceiros e pedra bonita de José Lins do Rego*. Brasília: UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA, 1990. (Dissertação de Mestrado).

¹⁵ Os nomes dos personagens históricos também são fictícios.

¹⁶ AZEVEDO, T. *As regras do namoro à antiga: aproximações socioculturais*. São Paulo: ÁTICA, 1986, p. 75.

¹⁷ GUATTARI, F & ROLNIK, S. *Micropolítica: cartografias do desejo*. Petrópolis: VOZES, 2005, p. 213.

¹⁸ TURNER, V. *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*. Petrópolis: VOZES, 1974, p. 117 – grifo meu.

¹⁹ *A problemática que chamo de revoluções moleculares não passa prioritariamente pelo diálogo. Essas revoluções passam pela experiência de instauração de processos concretos que encaram a problemática, independentemente do fato de as pessoas pensarem isso ou aquilo.* GUATTARI, F. *Cosmose*. São Paulo: EDITORA 34, 2000, pp. 188-189.

²⁰ DELEUZE, G & GUATTARI, F. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Vol. 3, São Paulo: EDITORA 34, 1996, p. 15.

²¹ LINS, D. *Juízo e verdade em Deleuze*. São Paulo: ANNABLUME, 2004b, p. 76.

²² Idem, p. 21.

²³ DELEUZE, G & GUATTARI, F. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Vol. 3, São Paulo: EDITORA 34, 1996, p. 22.

²⁴ Idem, p. 59.

²⁵ DELEUZE, G. & PARNET, C. *Diálogos*. São Paulo: ESCUTA, 1998, p. 80.

²⁶ Idem, pp. 117-118.

²⁷ DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro: IMAGO, 1976, p. 19.

²⁸ DELEUZE, G. & PARNET, C. *Diálogos*. São Paulo: ESCUTA, 1998, pp. 60-61.

²⁹ DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro: IMAGO, 1976, p. 235.

³⁰ DELEUZE, G. & PARNET, C. *Diálogos*. São Paulo: ESCUTA, 1998, p. 27.

³¹ Idem, p. 15.

³² DERRIDA, J. *Anne dufourmantelle convida Jacques derrida a falar sobre hospitalidade*. São Paulo: ESCUTA, 2003.

³³ LINS, D. *Esquecer não é crime*. In: LINS, GADELHA e VERAS (Orgs.) *Nietzsche e Deleuze*. Rio de Janeiro: RELUME DUMARÁ, 2000, p. 59.

³⁴ Sobre as lendas na Idade Média no trato das relações com os animais e plantas, Keith Thomas (1989) discorre: *Também se acreditava, e muito, que pudessem nascer filhos da união sexual entre homens e animal. Alguns achavam que o resultado seria ou humano ou animal, mas a maioria entendia que o produto seria um híbrido. A bestialidade, declara William Gouge, era “causa de monstros abomináveis”. Esse tipo de cópula antinatural, dizia William Ramesey, produziria “um monstro, contando em parte com os membros do corpo humano e em parte com os do animal.” A essas produções sempre se dava a maior publicidade; como anotou um pregador: “Quando nasce um monstro, o país anuncia”. Em Shrewsbury, no ano de 1580, um menino de oito anos foi exibido com “ambos os pés fendidos e a mão direita também, como as patas de um carneiro”. Em Birdham, perto de Chichester, por volta de 1674, o cadáver de um monstro, supostamente gerado em uma ovelha por um jovem, foi pendurado no pórtico da igreja para que ninguém o esquecesse. Poucos anos antes o lascivo Anthony Wood foi ver o filho deformado de uma irlandesa, “originalmente gerado por um homem, em cujo sêmen um cão mastim ou um macaco acrescentou uma pitada.” Estas histórias terríveis (e havia muitas delas) mostram que, pelo menos na avaliação popular, o homem não era uma espécie tão distinta a ponto de não poder cruzar com os animais. Foi porque a separação da raça humana parecia tão precária e fácil de ser perdida, que se vigiava tão estritamente a fronteira. No final do século XVII, Edward Tyson esforçou-se por invalidar a crença de que as crianças que nasciam deformadas eram resultado de concepções mistas. Mesmo assim, a tradição persistiu . THOMAS, K. *O homem e o mundo natural: mudanças de atitude em relação às plantas e aos animais (1500-1800)*. São Paulo: COMPANHIA DAS LETRAS, 1989, pp. 161-162.*

³⁵ DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Vol 4. São Paulo: EDITORA 34, 1996, p. 18.

³⁶ Idem, p. 20.

³⁷ Idem, p. 21.

³⁸ Idem, p. 22-23.

³⁹ Idem, p. 23.

⁴⁰ VIVEIROS DE CASTRO, E. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: COSAC & NAIFY, 2002a, p. 380.

⁴¹ DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Vol 4. São Paulo: EDITORA 34, 1996, p. 72.

⁴² Idem, p. 47.

⁴³ HOCQUENGHEM, G. *A contestação homossexual*. São Paulo: BRASILIENSE, 1980, p. 53.

⁴⁴ GUATTARI, F & ROLNIK, S. *Micropolítica: cartografias do desejo*. Petrópolis: VOZES, 2005, p. 139.

⁴⁵ FOUCAULT, M. *O combate da castidade*. In: ARIÈS, P & BÉJIN, A *Sexualidades ocidentais: contribuições para a história e para a sociologia da sexualidade*. São Paulo: EDITORA BRASILIENSE, 1987, pp. 37-38.

⁴⁶ GODELIER, M. *O enigma da dádiva*. Lisboa: PERSPECTIVA DO HOMEM/EDIÇÕES 70, 1996, p. 182.

⁴⁷ LINS, D. *Juízo e verdade em Deleuze*. São Paulo: ANNABLUME, 2004b, p. 39.

⁴⁸ Idem, p. 33.

⁴⁹ Idem, p. 38.

⁵⁰ DELEUZE, G. & PARNET, C. *Diálogos*. São Paulo: ESCUTA, 1998, p. 111.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O Texto Brasileiro *sobre* o Rural (TB) tem a *reciprocidade* como engrenagem à manutenção dos valores compreendidos como centrais à construção de uma ideologia camponesa. Ela, a reciprocidade, organiza os arranjos parentais, as relações vicinais, o corpo do camponês. Neste sentido, em *Com parente não se neguceia: o campesinato como ordem moral*, Woortmann, K (1988) recobra a categoria *reciprocidade*, alicerçada nas relações troquistas, como basilar ao seu conceito de *campesinidade*.

A reciprocidade, seja como troca obrigatória, seja como o espírito que se opõe ao de mercadoria, opera no interior do Sítio (ou de outras construções sociais análogas) porque este, sendo um território de reciprocidade, é também um campo de honra. O princípio em jogo é o da honra e não o da honestidade. (...) No universo que estamos examinando, a honra delimita um campo específico para o jogo da reciprocidade, como bem mostra Bourdieu (1977), onde as práticas são obrigatórias, pois o que realmente está em jogo é o todo (a comunidade, a “casa”, etc). Se a reciprocidade exige um outro para que possa haver a troca, ela supõe, a construção de um nós que se contrapõe a um outro outro – o estranho. Esse nós é constituído por iguais em honra. Por isso, a reciprocidade se realiza no interior de um território que é, também, um espaço de identidade.¹

Podemos, de antemão, perceber, mais uma vez, uma hierarquização de determinados valores, o *Todo sobre* as Partes, como eu já havia demonstrado no primeiro capítulo. Porém, o que interessa nessa assertiva é a dinâmica da categoria *reciprocidade*, sua relação troquista, não pautada nas relações de mercado, mas nos valores referentes à família, à honra e à vizinhança, fundamentando assim a identidade cultural camponesa. Em tese, a instituição da *campesinidade* como ordem moral, uma identidade cultural reacionária, em que o *Todo oficializado* (estruturas) é assimetricamente mais importante que as *Partes oficiosas* (paixões).

Como vimos no TB, o imaginário instituído do desejo, as intensidades e as paixões são colocadas em segundo plano, pois são *perigosas* ou *poluidoras* (cf. Douglas, 1976) à ordem vigente. As relações troquistas ganham um *status* de superioridade, acima dos sentimentos, em que a reciprocidade dá o *conforme* para o camponês. Neste sentido, chego a algumas considerações finais: por que traçar uma *campesinidade* em que os sentimentos, os afectos mal-ditos, *devem* ficar a mercê de valores selecionados pelo TB? Como centralizar apenas nas obrigações das trocas à vida

cotidiana do homem do campo? Como colocar na *balança da reciprocidade* as paixões com seus rompantes?

Em *Ensaio sobre a dádiva*, Mauss (2003) ao analisar as sociedades ditas primitivas e/ou arcaicas se interroga sobre a reciprocidade da dádiva:

*Qual é a regra de direito e de interesse que, nas sociedades de tipo atrasado ou arcaico, faz que o presente recebido seja obrigatoriamente retribuído? Que força existe na coisa dada que faz que o donatário a retribua?*²

Ainda no *Ensaio*, Mauss, ao tratar da *dívida*, nos deixa a questão: será a dívida primeira em relação à troca? Mas é Lévi-Strauss (2003) que parece fechá-la em uma *superestrutura*, uma espécie de forma consciente onde se amoenda a realidade inconsciente da troca.

*Um curioso aspecto da argumentação seguida no Ensaio sobre a dádiva nos dará a pista da dificuldade. Mauss mostra-se ali, com razão, dominado por uma certeza de ordem lógica, a saber, que a troca é o denominador comum de um grande número de atividades sociais aparentemente heterogêneas entre si. Mas essa troca, ele não consegue vê-la nos fatos. A observação empírica não lhe fornece a troca, mas apenas – como ele próprio diz – “três obrigações: dar, receber e retribuir”. Toda a teoria reclama assim a existência de uma estrutura, da qual a experiência não oferece senão os fragmentos, os membros esparsos, ou melhor, os elementos. Se a troca é necessária e se ela não é dada, é preciso então construí-la. De que maneira? Aplicando os corpos isolados, os únicos presentes, uma fonte de energia que opere sua síntese. “Pode-se... provar que nas coisas trocadas... há uma virtude que força as dádivas a circularem, a serem dadas e retribuídas”. Mas é aqui que a dificuldade começa. Essa virtude existe objetivamente, como uma propriedade física dos bens trocados? Evidentemente, não; aliás, isso seria impossível, pois os bens em questão não são apenas objetos físicos, mas também dignidades, cargos, privilégios, cujo papel sociológico é no entanto o mesmo que o dos bens materiais. É preciso então que a virtude seja concebida subjetivamente; mas, nesse caso, estamos diante de uma alternativa: ou essa virtude não é senão o ato de troca ele próprio, tal como o representa o pensamento indígena, e nos vemos encerrados num círculo; ou ela é de uma natureza diferente, e, em relação a ela, o ato de troca torna-se então um fenômeno secundário.*³

Revisando estas duas assertivas, maussiana e levistraussiana, muitos teóricos do campesinato brasileiro encontram na obrigatoriedade da retribuição, na obrigatoriedade da dívida, nesta *força*, a dinâmica sócio-afetiva consciente e inconsciente, pautadas quase que exclusivamente nas relações de troca, alicerçadas no parentesco, que passa a ser central, uma espécie de *superestrutura*, como vimos, dos discursos *sobre* os universos camponeses. O *Todo oficializado* é funcional, *castrador* do desejo, desta forma o Dar-Receber-Retribuir é onipresente e onipotente no e pelo TB. É como se tudo, em ambiências rurais, pudesse ser passível de retribuição. Institui-se,

sobremaneira, *o ato de objetivação do sujeito objetivante* (cf. Bourdieu, 2003), em que a paixão é desconsiderada ou secundária.

A contraprestação da dádiva é fundante das condutas postas. Assim, *com parentes que não neguceia* em prol de valores arbitrariamente, reciprocamente, filtrados, moralizados no TB. Representações sociais *sobre* as sexualidades, naturalizadas, limitadas, por um insistente, e curioso, retorno ao Mesmo, pois como acentua Godelier (1996) *as representações que nada dizem de verdadeiro ou de falso sobre o mundo dizem muito sobre os homens que as pensam*.⁴

Mas é com Derrida (1991) em *Donner le temps: la fausse monnaie*, que uma nova perspectiva sobre a dádiva é proposta. Ao anunciar *que existem coisas que não podemos dar* o filósofo apresenta uma dádiva sem contraprestação. Assim, problematizando sobre os enigmas do dom, discorre:

*Une fois encore, repartons en effet du plus simples et fions nous toujours à cette pré-compréhension sémantique du mot “don” dans notre langue ou dans quelques langues familières. Pour qu’il y ait don, il faut qu’il n’y ait pas de réciprocité, de retour, d’échange, de contre-don ni de dette. Si l’autre me rend ou me doit, ou doit me rendre ce que je lui donne, il n’y aura pas eu don, que cette restitution soit immédiate ou qu’elle se programme dans le calcul complexe d’une différence à long terme. Cela est trop évident si l’autre lè donataire, me rend immédiatement la même chose. Il peut d’ailleurs s’agir d’une bonne ou d’une mauvaise chose: et nous anticipons ici une autre dimension du problème, à savoir que si donner est spontanément évalué comme bon (il est bon et bien de donner et ce qu’on donne, le présent, le cadeau, le gift, est un bien), il reste que ce “bon” peut aisément se renverser: comme nous le savons, en tant que bon, il peut aussi être mauvais, empoisonnant (Gift, gift), et cela dès le moment où le don endette l’autre, si bien que donner revienne à faire mal, à faire du mal, sans compter que dans certaines langues, par exemple en français, on dira aussi bien “donner un cadeau” que “donner un coup”, “donner la vie” que “donner la mort”, soit qu’on les dissocie et les oppose, soit qu’on les identifie. Nous disions donc que, à l’évidence, si le donataire rend la même chose, par exemple une invitation à dîner (et l’exemple de la nourriture ou des biens dits de consommation ne sera jamais un exemple parmi d’autres), le don est annulé. Il s’annule chaque fois qu’il y a restitution ou contre-don. Chaque fois selon le même anneau circulaire qui conduit à “rendre”, il y a paiement et acquittement d’une dette. Dans cette logique de la dette, la circulation d’un bien ou des biens n’est pas seulement la circulation des “choses” que nous nous serons offertes mais même des valeurs ou des symboles qui s’y engagent et des intentions d’offrir, qu’elles soient conscientes ou inconscientes. Bien que toutes les anthropologies, voire les métaphysiques du don, aient, à juste titre et avec raison, traité ensemble, comme un système, le don et la dette, le don et le cycle de la restitution, le don et l’emprunt, le don et le crédit, le don et le contre-don, nous nous départissons ici, de façon vive et tranchante, de cette tradition. C’est-à-dire de la dissociation, dans l’aveuglante évidence de cet autre axiome: il n’y a de don, s’il y en a, que dans ce qui interrompt le système ou aussi bien le symbole, dans une partition sans retour et sans répartition, sans l’être-avec-soi du don-contre-don.*⁵

E ao me aproximar do *enigma do dom* em Derrida, pergunto: como retribuir os afectos? Como pensar em uma contraprestação para as paixões que envolvem o homem do campo? Como pensar em reciprocidade como troca no âmbito do desejo? Por que o desejo só conhece o roubo e dom?

As sexualidades camponesas são da ordem do *roubo* e do *dom*, como foi exposto no terceiro capítulo. Nada de relações troquistas, nada de contraprestação, nada de retribuição. Neste sentido, em *O anti-édipo: capitalismo e esquizofrenia*, Deleuze-Guattari (1976) acrescentem:

*A sociedade não é troquista, o socius é inscriptor: trocar, não, mas marcar os corpos, que são da terra. Vimos que o regime da dívida decorreria diretamente das exigências dessa inscrição selvagem. Pois a dívida é a unidade de aliança, e a aliança é a própria representação. É a aliança que codifica os fluxos do desejo e que, pela dívida, faz para o homem uma memória das palavras. É ela que recalca a grande memória filiativa intensa e muda, o influxo germinal como representando fluxos não codificados que submergiriam tudo. É a dívida que compõe as alianças com as filiações tornadas estendidas, para formar e forjar um sistema em extensão (representação) sobre o recalçamento das intensidades noturnas.*⁶

Os encontros noturnos no *meio* da caatinga, em Goiabeiras, e para além daquele povoado, nada mais são que dádivas sem contraprestação, pois as sociedades camponesas *também* são permeadas por intensidades e paixões. A *reciprocidade* nada mais é que a oficialização de um ideário mutilador, contra a vida, encabeçada pelo TB. Uma *campesinidade* de ordem moral que obscurece o intempestivo, o indizível, o intratável, o intangível. Caricatura de corpo camponês que não *deve* gozar. Neste ínterim, como não perceber, dentro deste contexto, resquícios do ideário cristão em que o *prazer* é extirpado em função da reprodução da espécie? Ora, dádivas sem contraprestação burilam, rodopiam, aquelas moitas de Goiabeiras. Afectos roubados, *esquecimento ativo* do TB, *esquecimento ativo* de uma memória das palavras.

Nesse sentido e ainda no trato de uma dádiva sem contraprestação, em *O enigma da dádiva*, Godelier (1996) disserta:

*As trocas, sejam elas quais forem, não constituem a globalidade do funcionamento de uma sociedade, não bastam para explicar a totalidade do social. A par das “coisas”, dos bens, dos serviços, das pessoas que se troca, existe tudo aquilo que não se dá e que não se vende, e que é igualmente objeto de instituições e de práticas específicas que são uma componente irredutível da sociedade como totalidade e contribuem, também, para explicar o seu funcionamento enquanto tal.*⁷

Nas dimensões do desejo, a troca e sua contraprestação são vazios categóricos. Se, como já é sabido, nas sociedades camponesas, *humanas demasiadas humanas*, as paixões, as intensidades, são uma constante, movimentam dons sem contraprestação, independente do lócus etnográfico, pois é evidente que não podemos retribuir a paixão, como continuar a discursar sobre um *Nós* castrador e arbitrário em detrimento dos afectos e seus processos de subjetivação?

O indizível das sexualidades camponesas não conhece a retribuição. Nada a balancear, nada a mensurar, nada a dever. Os afectos mal-ditos são larápios de intensidades. Capturas abruptas e rápidas, *enigmas do dom*. Assim, dado os limites desta dissertação, pois a intenção não é encerrar por aqui, gostaria por fim, de endossar, mais uma vez, esta dimensão significativa dos afectos mal-ditos: *o indizível das sexualidades camponesas*. *Se existem coisas que não podemos dizer* esta assertiva tem como engrenagem o *roubo* e o *dom*. Há dimensões nas paixões que palavra nenhuma abarca, que é puro contágio imensurável, como vimos. Neste contexto, indago mais uma vez: *como dizer o indizível?* Derrida e Godelier nos têm mostrado que também *existem coisas que só podemos guardar*. Os afectos passam por aí. Uma memória ativa contra a memória do TB. Logo, posso interir que uma sociedade camponesa que despreza tudo aquilo que a inquieta, que a faz gozar, não seria da ordem do humano, mas da ordem dos discursos, imaginário instituído, de um TB que evitou dar *prazer* ao corpo, o fez devotar.

O que proponho é uma antropologia rural pulsante, viva. Permeada por dádivas roubadas, por corpos capturados pelas cartografias do desejo. O indizível das sexualidades camponesas agencia bandos, matilhas, de corpos fugidios, puro ato de crueldade que é a vida. Devires imperceptíveis que abrem os possíveis do corpo, o faz acontecer. Portanto, essa dissertação é um processo, um *meio*. Uma abertura para o doutorado na École des Hautes Études en Sciences Sociales em Paris, sob a orientação da Profa. Marie-Élisabeth Handman, em parceira com o Laboratoire d'Anthropologie Sociale (LAS), dirigido pelo Prof. Philippe Descola. Neste novo contexto acadêmico, a temática continuará sua travessia nômade, criando encontros, experimentando os instantes, revisitando a antropologia rural, que me é tão cara, tendo como lócus um outro contexto distinto e distante do cenário brasileiro: *a campagne française*.

Em tese, proponho ao leitor o imperativo *Corra!* dos afectos mal-ditos de Goiabeiras. *Corra* para a vida, para o movimento fugidio dos corpos excitados, para os prazeres apressados da paixão, crueldade e inocência que subjazem o desejo desejando o desejo, seja entre camponeses, seja entre urbanos, seja entre indígenas, seja entre acadêmicos. Eis o que se apresenta doravante: o já, o risco, o que não cabe em palavras: *o indizível das sexualidades camponesas*, pois como explode Clarice Lispector (1990):

*Liberdade é pouco. O desejo ainda não tem nome.*⁸

NOTAS

¹ WOORTMANN, K. *Com parente não se negueia: o campesinato como ordem moral*. Brasília: SÉRIE ANTROPOLÓGICA/88, 1988, pp. 83-84.

² MAUSS, M. *Ensaio sobre a dádiva*. In. MAUSS, M. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: COSAC & NAIFY, 2003, p. 188.

³ LÉVI-STRAUSS, C. *Introdução à obra de marcel mauss*. In. MAUSS, M. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: COSAC & NAIFY, 2003, pp. 33-34.

⁴ GODELIER, M. *O enigma da dádiva*. Lisboa: PERSPECTIVAS DO HOMEM/EDIÇÕES 70, 1996, p. 33.

⁵ DERRIDA, J. *Donner le temps: la fausse monnaie*. Paris: ÉDITIONS GALILÉE, 1991, pp. 25-26..

⁶ DELEUZE, G & GUATTARI, F. *O anti-édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro: IMAGO, 1976, p. 234.

⁷ GODELIER, M. *O enigma da dádiva*. Lisboa: PERSPECTIVAS DO HOMEM/EDIÇÕES 70, 1996, p. 85.

⁸ LISPECTOR, C. *Perto do coração selvagem*. Rio de Janeiro: A NOITE, 1942, p. 73.

BIBLIOGRAFIA

- ABREU FILHO, O *Parentesco e identidade social*. Rio de Janeiro: TEMPOS BRASILEIROS, 1980.
- ALLPORT, G. *The psychology of rumor*. New York: RUSSELL & RUSSELL, 1965.
- ALMEIDA, M. *Senhores de si: uma interpretação antropológica da masculinidade*. Lisboa: FIM DE SÉCULO, 1995.
- ARENSBERG, C. & KIMBALL, S. *Family and community of ireland*. Cambridge: HAVARD UN PRESS, 1968.
- ARIÈS, P. *Reflexões sobre a história da homossexualidade*. In. ARIÈS, P & BÉJIN, A (Orgs.) *Sexualidades ocidentais: contribuições para a história e para a sociologia da sexualidade*. São Paulo: BRASILIENSE, 1982.
- _____. *História social da criança e da família*. Rio de Janeiro: EDITORA GUANABARA, 1986.
- _____. *História da vida privada: da renascença ao século das luzes*. São Paulo: COMPANHIA DAS LETRAS, 1991.
- ARTAUD, A. *Oeuvres Complètes*. Paris: GALLIMARD, 1976.
- AZEVEDO, T. *As regras do namoro à antiga: aproximações socioculturais*. São Paulo: ÁTICA, 1986.
- BABHA, H. *O local da cultura*. Belo Horizonte: EDITORA DA UFMG, 1998.
- BARTHES, R. *Fragmentos de um discurso amoroso*. Rio de Janeiro: FRANCISCO ALVES, 1990.
- BATAILLE, G. *A parte maldita*. Rio de Janeiro: IMAGO, 1975.
- BEAUVOIR, S. *Le deuxième sexe*. Paris: GALLIMARD, 1966.
- BECKER, H. *Métodos de pesquisa em ciências sociais*. São Paulo: EDITORA HUCITIEC, 1997.
- BENTO, B. *A reinvenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transsexual*. Brasília: DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA, Universidade de Brasília, 2003. (Tese de Doutorado).
- BERGMANN, J. *Discreet Indiscretions: the social organization of gossip*. New York: ALDINE DE GRUYTER, 1993..

BOAS, F. *The social organization of the kwakiult*. In. BOAS & HUNT. *Ethnology of The kwakiult*. Washington: U.S. MUSEUM FOR 1895, 1987.

BOURDIEU, P. *Sociologie d'Algerie*. Paris: PUF, 1958.

_____. *Célibat et condition paysanne*. Paris: ÉTUDES RURALE, 5-6. ANNALES, Vol. 27, 4-5, 1962.

_____. *Le déracinement: la crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*. Paris: EDITIONS DE MINUIT, 1964.

_____. *Algerie 60, structures économiques et structures temporelles*. Paris: LES ÉDITIONS DE MINUIT, 1977(a).

_____. *Classe-Objet: la paysanrie*. Paris: A R.S.S, Número 17-18, 1977(b).

_____. *Le sens pratique*. Paris: LES ÉDITIONS DE MINUIT, 1980(a).

_____. *Le racisme de l'intelligence*. In. *Questions de sociologie*. Paris: LES ÉDITIONS DE MINUIT, 1980(b).

_____. *Leçon sur la leçon*. Paris: LES ÉDITIONS DE MINUIT, 1982.

_____. *Homo academicus*. Paris: LES ÉDITIONS DE MINUIT, 1984.

_____. *La violence symbolique*. In. MANASSEIN, M. (Org.) *De l'égalité des sexes*. Paris: CENTRE NATIONAL DE DOCUMENTATION PÉDAGOGIQUE, 1995.

_____. *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. Campinas: PAPIRUS, 1997.

_____. *Coisas ditas*. São Paulo: BRASILIENSE, 1990.

_____. *Conferência proferida ao prêmio goffman*. In. LINS, D. (Org.) *A dominação masculina revisitada*. Campinas: PAPIRUS, 1998.

_____. *A dominação masculina*. Rio de Janeiro: BERTRAND BRASIL, 1999.

_____. *Os usos sociais da ciência: por uma sociologia clínica do campo científico*. São Paulo: UNESP, 2003.

BUTHER, J. *Gender trouble: feminism and the subversion of identity*. Nova York: ROUTLEDGE, 1990.

CANDIDO, A. *Os parceiros do rio bonito: estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida*. São Paulo: EDITORA 34, 2003.

CARDOSO DE OLIVIERA, R. *Sobre o pensamento antropológico*. Rio de Janeiro: TEMPO BRASILEIRO, 1997.

CASTORIADIS, C. *A instituição imaginária da sociedade*. Rio de Janeiro: PAZ E TERRA, [1975].2000.

_____. *A experiência do movimento operário*. Brasília: BRASILIENSE, 1985.

CLASTRES, P. *Crônica dos índios guayaki: o que sabem os aché, caçadores nômades do paraguai*. Rio de Janeiro: EDITORA 34, 1995.

CHANDLER, B. *Os feitos e o sertão dos inhamuns*. Fortaleza: EDIÇÕES UFC, 1981.

CHAYANOV, A. *The theory of peasant economy*. Illinois: AMERICAN ECONOMIC ASSOCIATION, 1966.

_____. *Sobre a teoria dos sistemas econômicos não capitalistas*. In. SILVA, J & Stolcke (Orgs.) *A questão agrária*. São Paulo: BRASILIENSE, 1981.

COSTA, J. *A face e o verso: estudos sobre o homoerotismo II*. São Paulo: ESCUTA, 1995.

COSTA PINTO, L. *Lutas de famílias no Brasil*. Rio de Janeiro: COMPANHIA EDITORA NACIONAL, 1980.

CUCÓ, J. *La amistad: perspectiva antropológica*. Barcelona: ICARIA, 1995.

DARTON, R. *O grande massacre dos gatos*. Rio de Janeiro: GRAAL, 1986.

DEL PRIORE, M. *História do amor no Brasil*. São Paulo: EDITORA CONTEXTO, 2005.

DELEUZE, G. *Espinoza: filosofia prática*. São Paulo: ESCUTA, 2002.

DELEUZE, G & GUATTARI, F. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro: IMAGO, 1976.

_____. *O que é filosofia*. Rio de Janeiro: EDITORA 34, 1993.

_____. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Vols. 1, 2, 3,4 e 5. Rio de Janeiro: EDITORA 34, 1996.

DELEUZE, G. & PARNET, C. *Diálogos*. São Paulo: ESCUTA, 1998.

DERRIDA, J. *Donner le temps: la fausse monnaie*. Paris: ÉDITIONS GALILÉE, 1991.

_____. *Anne dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da hospitalidade*. São Paulo: ESCUTA, 2004.

- DESCOLA, P. *Les lances du crepuscule: relations jivaros, haute-amazonie*. Paris: TERRE HUMAINE PLON, 1993.
- DOUGLAS, M. *Pureza e perigo: ensaio sobre as noções de poluição e tabu*. São Paulo: PERSPECTIVA, 1976.
- DUBY, G. *História da vida privada 2: da Europa feudal à renascença*. São Paulo: COMPANHIA DAS LETRAS, 1991.
- DUMOULIÉ, C. *O desejo*. Petrópolis: VOZES, 2005.
- DURKHEIM, E. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: MARTINS FONTE, 2003.
- DURKHEIM, E & MAUSS, M. *Algumas formas primitivas de classificação*. In: MAUSS, M. *Ensaio de sociologia*. São Paulo: EDITORA PERSPECTIVA, 2001.
- ELIAS, N. *A sociedade de corte: investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte*. Rio de Janeiro: JORGE ZAHAR, 2001.
- ELIAS, N & SCOTSON, J. *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: JORGE ZAHAR EDITOR, 2000.
- ESPINOSA. *De l'homme*. In: *Oeuvres de Spinoza*. Paris: GARNIER FRÈRES, LIBRAIRES-ÉDITEURS, 1907.
- FRAXE, T. *Homem anfíbio: etnografia de um campesinato das águas*. São Paulo: ANNABLUME, 2000.
- FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: FORENSE-UNIVERSITÁRIA 1986.
- _____. *O combate da castidade*. In: ARIÈS, P. & BÉJIN, A. *Sexualidades ocidentais: contribuições para a história e a sociologia da sexualidade*. São Paulo: EDITORA BRASILIENSE, 1987.
- _____. *História da sexualidade I – a vontade de saber*. Rio de Janeiro: GRAAL, 1999.
- _____. *História da sexualidade II – o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: GRAAL, 2001.
- _____. *História da sexualidade III – o cuidado de si*. Rio de Janeiro: GRAAL, 2001.
- _____. *A ordem do discurso*. São Paulo: EDIÇÕES LOYOLA, 2003.
- _____. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo:

- MARTINS FONTE, 2005.
- FRY, P. *Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira*. Rio de Janeiro: ZAHAR EDITOR, 1982.
- FRY, P & MACREA. *O que é homossexualidade*. São Paulo: ABRIL CULTURAL/BRASILIENSE, 1985.
- GALESKI, B. *Basic concepts of rural society*. Manchester: MANCHESTER UNIVERSITY, 1975.
- GARCIA Jr. *Terra de trabalho*. Rio de Janeiro: PAZ E TERRA, 1983.
- GENNEP, A. *Os ritos de passagem*. Petrópolis: VOZES, 1978.
- GEEN, J. *Além do carnaval: a homossexualidade masculina no brasil do século XX*. São Paulo: UNESP, 2000.
- GEERTZ, C. *Agricultural involution: the process ecological change in indonesia*. Califórnia: UNIVERSITY OF CALIFORNIA, 1963.
- GIDDENS, A. *A transformação da intimidade: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas*. São Paulo: UNESP, 1993.
- GIL, J. *O corpo paradoxal*. In. LINS, D. & GADELHA, S. (Orgs.) *Nietzsche e Deleuze: Que pode o corpo?*, Rio de Janeiro: RELUME DUMARÁ, 2002.
- GLUCKMAN, M. *Rituais de rebelião no sudeste da África*. Brasília: EDUUnB, 1974.
- GODELIER, M. *La production des grands hommes: pouvoir et domination masculine chez les baruya de nouvelle-guinée*. Paris: FAYARD, 1982.
- _____. *O enigma da dádiva*. Lisboa: PERSPECTIVA DO HOMEM/EDIÇÕES 70, 1996.
- GOOFFMAN, E. *As representações do eu na vida cotidiana*. Petrópolis: VOZES, 1985.
- GOMEZ, A. *Trascediendo*. In. *Desacatos*. Cidade do México: REVISTA DE ANTROPOLOGIA SOCIAL, Masculinidades diversas, séries: 15-16, 2004.
- GREGOR, T. *Mehináku: o drama da vida diária em uma aldeia no alto xingu*. São Paulo: BRASILIANA, 1982.
- _____. *Anxious pleasures: the sexual of an amazonian people*. Chicago & London: UNIVERSITY OF CHICAGO PRESS, 1987.
- GUATTARI, F. *Caosmose: um novo paradigma estético*. São Paulo: EDITORA 34, 2000.

- _____. *Revoluções moleculares: pulsões políticas do desejo*. São Paulo: EDITORA BRASILIENSE, 1987.
- GUATTARI, F. & ROLNIK, S. *Micropolítica: cartografias do desejo*. Petrópolis: VOZES, 2005.
- HALBWACHS, M. *A memória coletiva*. São Paulo: CENTRAURO, 2004.
- HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: FLORENSE UNIVERSITÁRIA, 2005.
- HANDMAN, E. *Les amitiés féminines à arnais (macédonie grecque)*. In. Les amis et les auteurs: mélanges em honner de j. peristiany, Paris-Atenas: MAISON DES SCIENCES DE L'HOMME-EKKE, 1991.
- HERDT, G. *Ritualized homosexuality in melanesia*. Califórnia: UNIVERSITY OF CALIFORNIA PRESS, 1984.
- HEREDIA, A. *A morada da vida: trabalho familiar de pequenos produtores do nordeste do brasil*. Rio de Janeiro: PAZ E TERRA, 1979.
- HOBSBAWN, E & TERENCE, R. *A invenção das tradições*. São Paulo: PAZ E TERRA, 2002.
- HOCQUENGHEM, G. *A contestação homossexual*. São Paulo: BRASILIENSE, 1980.
- KATZ, J. *A invenção da heterossexualidade*. Rio de Janeiro: EDIOURO, 1996.
- KHATIBI, A. *Amour bilingue*. Montpellier: FATA MORGANA, 1982.
- LAPUJADE, D. *O corpo não agüenta mais*. In. LINS, D. & GADELHA, S. (Orgs.) Nietzsche e Deleuze: Que pode o corpo?, Rio de Janeiro: RELUME DUMARÁ, 2002.
- LATOUR, B. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: EDITORA 34, 2004.
- LEACH, E. *Pul elya: a study of land tenure and kinship*. Cambrigde: CAMBRIGDE UNIVERSITY PRESS, 1968.
- _____. *Sistemas políticos da alta birmânia*. São Paulo: EDUSP, 1996.
- _____. *Repensando a antropologia*. São Paulo: PERSPECTIVA: 2001.
- LE BRETON, D. *Adeus ao corpo: antropologia e sociedade*. Campinas: PAPIRUS, 2003.

- LEVI-STRAUSS, C. *As formas elementares do parentesco*. São Paulo: VOZES, 1976.
- _____. *O olhar distanciado*. Lisboa: EDITORA 70, 1986.
- _____. *A via das máscaras*. Lisboa: EDITORA PRESENÇA, 1979.
- _____. *L'identité*. Paris: PUF, 1987.
- _____. *Tristes trópicos*. São Paulo: COMPANHIA DAS LETRAS, 2004.
- _____. *O cru e o cozido*. São Paulo: COSACNAIFY, 2004.
- _____. *Do mel às cinzas*. São Paulo: COSACNAIFY, 2004.
- _____. *O homem nu*. São Paulo: COSACNAIFY, 2004.
- _____. *Totemismo hoje*. Lisboa: EDITORA 70, 1986.
- _____. *Prefácio à obra de marcel mauss*. In: MAUSS, M. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: COSAC & NAIFY, 2003.
- LEVI-STRAUSS, C & ERIBON, D. *De perto e de longe*. São Paulo: COSACNAIFY, 2005.
- LIMA, R. *Tradição e território no fio da espada: os bernardos de Santana do tabuleiro – MG (1970/2005)*. Brasília: DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA, Universidade de Brasília, 2005. (Dissertação de Mestrado).
- LINS, D. *Lamplião: o homem que amava as mulheres*. São Paulo: ANNABLUME, 1997
- _____. *O sexo do poder*. In: LINS, D. (Org.) *A dominação masculina revisitada*. Campinas: PAPIRUS, 1998.
- _____. *Antonin artaud: o artesão do corpo sem órgãos*. Rio de Janeiro: RELUME DUMARÁ, 1999.
- _____. *Esquecer não é crime*. In: LINS, D. (Org.) *Nietzsche e Deleuze*. Rio de Janeiro: RELUME DUMARÁ, 2000.
- _____. *Como dizer o indizível?*. In: LINS, D. (Org.) *Cultura e subjetividade: saberes nômades*, Campinas: PAPIRUS, 2002 (a).
- _____. *A metafísica da carne: que pode o corpo?* In: LINS, D. & GADELHA, S. (Orgs.) *Nietzsche e Deleuze: Que pode o corpo?*, Rio de Janeiro: RELUME DUMARÁ, 2002 (b).
- _____. *Mangue's school ou por uma pedagogia rizomática*. In: KOHAN, W. (Org.) *Rio de Janeiro: AUTÊNTICA*, 2004 (a).

- _____. *Juízo e verdade em deleuze*. São Paulo: ANNABLUME, 2004 (b).
- _____. *Signes corporels des amériidiens de l'amazonie*. Paris: ÉDITIONS MUSÉE DAPPER, 2004 (c).
- _____. *Plotino e Deleuze*. In. LINS, D. (Org.) *Razão nômade*. Rio de Janeiro: FRORENSE UNIVERSITÁRIA, 2005.
- LISPECTOR, C. *Perto do coração selvagem*. Rio de Janeiro: A NOITE, 1942.
- _____. *Água viva*. Rio de Janeiro: FRANCISCO ALVES EDITORA, 1990.
- MAYER, A. *A força da tradição: a persistência do antigo regime*. São Paulo: COMPANHIA DAS LETRAS, 1987.
- MALINOWSKI, B. *Argonautas do pacífico ocidental*. São Paulo: ABRIL CULTURAL, 1978.
- MAUSS, M. *Ensaio sobre a dádiva*. In. MAUSS, M. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: COSACNAIFY, 2003.
- MORIN, E. *La rumeur d'orleans*. Paris: SEUIL, 1969.
- MENDRAS, H. *A cidade e o campo*. In. PEREIRA DE QUEIROZ, M. (Org.) *Sociologia rural*. Rio de Janeiro: ZAHAR, 1969.
- _____. *Sociedades camponesas*. Rio de Janeiro: ZAHAR, 1978.
- MOURA, M. *Os herdeiros da terra: parentesco e herança numa área rural*. São Paulo: HUCITEC, 1978.
- NAVARRO-SWAIN, T. *O que é o lesbianismo*. São Paulo: BRASILIENSE, 2004.
- NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*. São Paulo: MARTIN CLARET, 2002.
- O'NEILL, B. *Proprietários, lavradores e jornaleiras: desigualdade social numa aldeia transmontana, 1870-1978*. Lisboa: PUBLICAÇÕES DOM QUIXOTE, 1984.
- PARKER, R. *Bodies, pleasures, and passions: sexual culture in contemporary brazil*. Boston: BEACON PRESS, 1991.
- POLAK, M. *Os homossexuais e a aids: sociologia de uma epidemia*. São Paulo: ESTAÇÃO LIBERDADE, 1990.
- POLANYI, K. *A grande transformação: as origens de nossa época*. Rio de Janeiro: ELSEVIER CAMPUS, 2000.
- PEREIRA DE QUEIROZ, M. *O campesinato brasileiro: ensaio sobre civilização e*

- grupos rústicos no brasil*. Petrópolis: VOZES, 1976.
- REDFIED, R. *The little community: peasant society and culture*. Chicago: CHICAGO UNIVERSITY PRESS, 1960.
- ROLNIK, S. *Tristes gêneros*. In. LINS, D. (Org.) *A dominação masculina revisitada*. Campinas: PAPIRUS, 1998.
- _____. *Macho & fêmea*. In. LINS, D. (Org.) *A dominação masculina revisitada*. Campinas: PAPIRUS, 1998.
- _____. *O ocaso da vítima para além da cafetinagem da criação e de sua separação da resistência*. In. LINS, D. & PELBART, P. (Orgs.) *Nietzsche e deleuze*. São Paulo: ANNABLUME, 2004.
- _____. *Taxicômanos de identidade*. In. LINS, D. (Org.) *Cultura e subjetividade: saberes nômades*. Campinas: PAPIRUS, 2005.
- _____. *Subjetividade antropofágica*. In. LINS, D. (Org.) *Razão nômade*. Rio de Janeiro: FLORENSE UNIVESITÁRIA, 2005.
- SANTOS, F. *Sangue e sexo no sertão: a vida sexual em cangaceiros e pedra bonita de José lins do rego*. Brasília: DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA, Universidade de Brasília, 1990. (Dissertação de Mestrado)
- SEGALEN, M. *Mari et femme dans la société paysanne*. Paris: FLAMMARION, 1980.
- SOUZA, I. *O compadrio: da política ao sexo*. Petrópolis: VOZES, 1981.
- TAMBIAH, S. *The budohism and the sperit cults in north-east thailand*. Cambridge: CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS, 1970.
- TARDE, G. *Monadologia e sociologia*. Petrópolis: VOZES, 2003.
- TAVARES DO SANTOS, J. *Os colonos do vinho: estudo sobre a subordinação do camponês ao capital*. São Paulo: HUCITEC. 1978.
- TEPICHT, J. *Maxisme et agriculture: le paysan polonais*. Paris: ARMAND COLIN, 1973.
- THEMUDO, T. *Gabriel tarde: sociologia e subjetividade*. Rio de Janeiro: RELUME DUMARÁ, 2002.
- THOMAS, K. *O homem e o mundo natural: mudanças de atitude em relação às plantas e aos animais (1500-1800)*. São Paulo: COMPANHIA DAS LETRAS, 1989.
- TORRES-LONDONO, F. *A outra família: concubinato, igreja e escândalo na colônia*.

- São Paulo: EDIÇÕES LOYOLA, 1999.
- TREVISAN, J. *Devassos no paraíso*. São Paulo: MAX LIMONAD, 1986.
- TURNER, V. *O processo ritual: estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis: VOZES, 1974.
- VELHO, O. *Frente de expansão e estrutura agrária*. Rio de Janeiro: EDITORA ZAHAR, 1972.
- VEYNE, P. *A homossexualidade em roma*. In: ARIÈS, P & BÉJIN, A (Orgs.) *Sexualidades ocidentais*. São Paulo: BRASILIENSE, 1982.
- _____. *Como se escreve a história*. Brasília: EDITORA UNB, 1998.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: COSAC & NAIFY, 2002(a).
- _____. *O nativo relativo*. In: MANA: Estudos de Antropologia Social. Rio de Janeiro, 2002(b).
- WALL, K. *Famílias no campo: passado e presente em duas freguesias do baixo minho*. Lisboa: PUBLICAÇÕES DOM QUIXOTE, 1998.
- WOLF, E. *Sociedades camponesas*. Rio de Janeiro: ZAHAR, 1976.
- WOORTMANN, E. *Da complementaridade à dependência: a mulher e o ambiente em comunidade 'pesqueiras' do nordeste*. Brasília: SÉRIE ANTROPOLÓGICA, 111, Universidade de Brasília, Departamento de Antropologia, 1991.
- _____. *Herdeiros, parentes e compadres: colonos do sul e sitiantes do nordeste*. Brasília: HECITECE/UNB, 1995.
- _____. *Homens de hoje, mulheres de ontem: gênero e memória no seringal*. In: FREITAS, C. *Anais do I Seminário e da II Semana de Antropologia da UCG*, Goiânia: EDITORA DA UCG, 1998.
- WOORTMANN, K. *Com parente não se negueia: o campesinato como ordem moral*. Brasília: SÉRIE ANTROPOLÓGICA/88, 1988.
- _____. *O modo de produção doméstico em duas perspectivas: chayanov e sahlins* Brasília: ANUÁRIO ANTROPOLÓGICO/2001, 2001.
- WOORTMANN, E. F. & WOORTMANN, K. *O trabalho da terra: a lógica e a simbólica da lavoura camponesa*. Brasília: EDUnB, 1997.
- _____. *Fuga a três vozes*. Brasília: ANUÁRIO ANTROPOLÓGICO/91, Rio de Janeiro, Edições Tempo Brasileiro, 1993.

_____. *A etnologia (quase) esquecida de bourdieu ou o que fazer com heresias.*
Brasília: ANUÁRIO ANTROPOLÓGICO/2002, UnB, 2002.