

Muitas são as linhas de fusão, oriundas de múltiplas academias e nomes de grande relevância. Ora, tais linhas ocupam na presente pesquisa um lugar primordial. É assim, que o silêncio sobre o corpo ou sobre a "parte mal-dita" do desejo camponês encontra no autor um espaço, uma sensualidade, uma vitalidade, uma ética e uma economia dos afectos raramente percebidas nas pesquisas realizadas no Brasil sobre o tema abordado.

Neste contexto, não se trata mais de sociedades camponesas, todavia, de criação de um imaginário enganador no qual o homem do campo não se encontra, não se vê, não existe, não está em devir. Ele é, sobremaneira, a diferença, o não-dito das emoções, o indizível, a parte mal-dita, velada. Ele é o segredo dos segredos. Ele se aproxima, antes, de uma categoria nostálgica que de um agente social.

Neste sentido, muitas são as contribuições de Paulo Rogers Ferreira neste livro, visivelmente jovem, livre, alegre, de uma alegria de saber, conhecer, pesquisar e, sobretudo, de uma alegria como força maior do conhecimento. Uma alegria-corpo.

— Daniel Lins, do prefácio



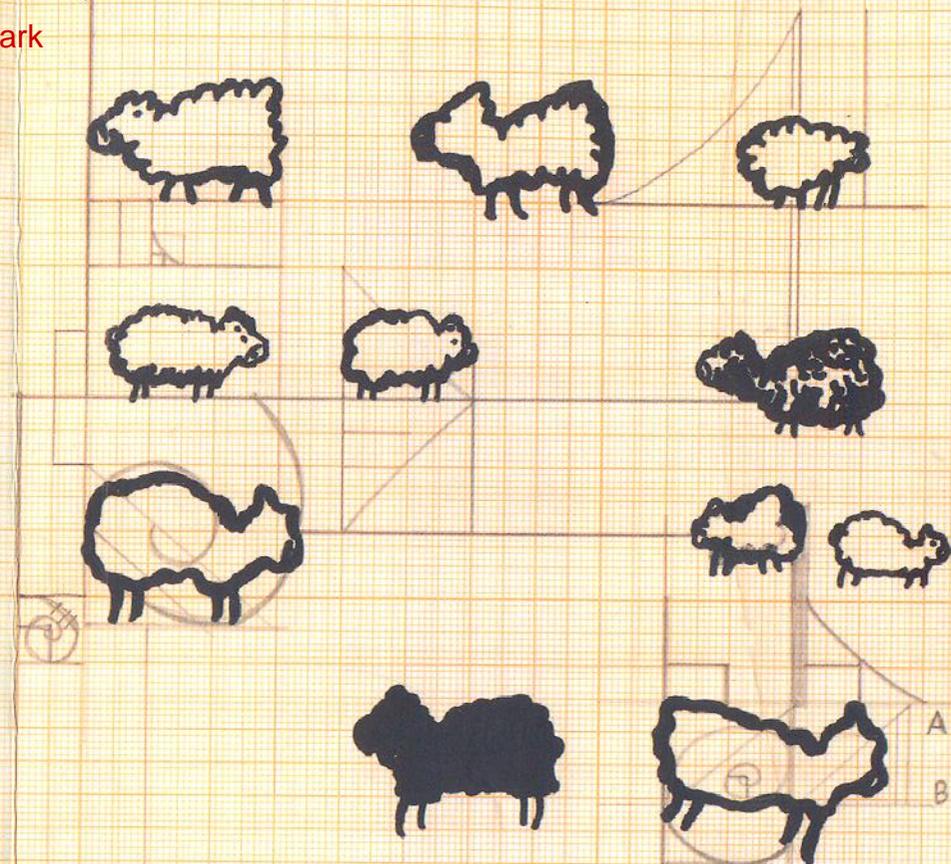
ISBN: 978-85-60438-83-9



9 788560 438839

Paulo Rogers Ferreira

os afectos mal-ditos: o indizível nas sociedades camponesas



os afectos mal-ditos o indizível nas sociedades camponesas



ANPOCS
Associação Nacional de
Pós-Graduação e Pesquisa
em Ciências Sociais

EDITORA HUCITEC

© 2008 de Paulo Rogers Ferreira
© desta edição
Aderaldo & Rothschild Editores Ltda.
Rua João Moura, 433 – 05412-001 São Paulo, Brasil.
Telefone/Fax: (55 11)3083-7419
Atendimento ao Leitor: (55 11)3060-9273
hucitec@terra.com.br
www.hucitec.com.br

Depósito Legal efetuado.

Coordenação editorial
MARIANA NADA
Assessoria editorial
MARIANGELA GIANNELLA

Ao Mestre e Amigo Daniel Lins.

CIP-Brasil. Catalogação-na-Fonte
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ

F443a

Ferreira, Paulo Rogers, 1976-

Os afectos mal-ditos : o indizível nas sociedades camponesas /
Paulo Rogers Ferreira. – São Paulo : Aderaldo & Rothschild : Anpocs,
2008.

257p. : il.

Inclui bibliografia

ISBN 978-85-60438-83-9

1. Antropologia – Pesquisa. 2. Sociologia rural. 3. Camponeses –
Goiabeiras (CE). 4. Corpo humano – Aspectos sociais. 5. Comportamen-
to sexual – Goiabeiras (CE). I. Associação Nacional de Pós-Graduação
e Pesquisa em Ciências Sociais (Brasil). II. Título. III. Título: O indizível
nas sociedades camponesas.

08-4058

CDD 307.72

CDU 316.334.55

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, animalidade no camponês, não como refém do desejo, da Falta, mas como potência de vida. O indizível nas sociedades 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.

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 afetar com eles. O que proponho, doravante, é o TB perdido pelas 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.” (Dumoulié, 2005, p. 299.)

Capítulo 3 POR UMA ESTÉTICA DOS AFECTOS MAL-DITOS: CARTOGRAFIAS DO DESEJO

“Podes voltar contra tuas próprias miragens?
Todo mundo louva a identidade, todo mundo
busca a origem e eu, eu ensino o saber órfão.”

ABDELKÉBIR KHATIBI, 1976.

Neste capítulo parto de um esboço etnográfico, a fim 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 o indizível nas sociedades 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 desejante, com seu manejo constante de novas fronteiras, dom sem contraprestação, corpo-receptáculo que reinventa a tradição,¹ que emana inúmeras linhas de fugas, isto é, criação de outros modos de vida, burilando, mediante as 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 nos Capítulos 1 e 2.

Conquanto, realço um rito de passagem, característico do pequeno povoado de Goiabeiras, no sertão do Ceará, nordeste do Brasil, que tem no corpo-receptáculo de afectos à criação de uma ética da amizade, ou seja, homens que recebem sêmen e afectos, em seu corpo, de outros homens,

por meio de ritos sexuais, no *meio* da caatinga, em agenciamento de uma máquina estética desejan­te à produção de dádivas, do molar perpassado pelo molecular, da intensidade que afeta a passagem cíclica das gerações parentais, ou seja, rapazes e homens que iniciam, sexual e afetivamente, homens e rapazes construindo uma epifania corporal, cartografia oral de uma gramática ética e estética do cuidado de si, inserida na ordem do indizível nas sociedades camponesas, no seio da qual os rituais marcados por uma estetização, muitas vezes sofisticada, fazem dos signos corporais o axioma fundamental.

Sexualidades, sobretudo, sem “portos seguros”, sem “âncoras”, subjetividades antropofágicas, potência verdejante no corpo do camponês. O corpo como artefato simbólico e produção dos signos, de sentidos e de pensamentos, de valores ético e estético que formam, tal qual os corpos dos ameríndios, experimentados 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, os suores, o cheiro do esperma, o sopro de vida, os beliscões, os gemidos, os fluidos: o corpo que entra e sai, sai e entra, nasce. . . 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. Os corpos das mulheres e dos homens de Goiabeiras são cartografias 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, todavia, da identidade cultural do camponês, esse missionário do imaginário instituído do TB.

Nesse contexto, o conceito de cultura que exponho, nada tem que 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, 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 essas esferas culturais fechadas sobre si mesmas.² 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 essa 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.

Eis por que 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.

Nesse sentido, 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.” (Guattari & Rolnik, 2005, p. 85.)

A micropolítica do cotidiano se faz a partir da criação de um agenciamento permitindo que os processos de subjetivação se apoiem uns aos outros, de modo que se intensifiquem e não deixem capturar, em não cair nesses modos de qualificação e de estrutura, de um TB, 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.” (Ibidem, p. 141.)

Pode-se dizer que 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 corpórea e incorpórea, que o acontecimento se apresenta. Trata-se de ritos, no âmbito sexual, entre muitos homens do povoado, isto é, 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. Turner, 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 × Bicha, isto é, a velha estrutura hierárquica entre Ativo (logo, Dominante, “macho”) × Passivo (logo, Dominado, “bicha”) no intercuro sexual entre homens, no que os autores chamam de “Brasil popular”.

Neste sentido, Fry & MacRae (1985) 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.» (Fry & Mac Rae, 1985, p. 45.)

Por outro lado, o que se arma naquele povoado é a criação de agenciamentos sem dualidades. A moita é escolhida, o local capinado, a luz da lua é a iluminação, a caatinga passa ser “cúmplice”, “paredes” do “bordel” inventado, “moitéis”, como alguns dizem.³ Naturezas-culturas, *país 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 nas sociedades camponesas.

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 de Manuel de Juca de Martins. Vai ser eu e Tadeu e mais

cinco «machos». Agora é o seguinte, isso nunca aconteceu! Você nunca viu nada! Eu jamais fiz essas 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 essa noite!” (Trecho do relato de Matias, em 2001.)

Pude experimentar o 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 o encontro 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 nesse primeiro fragmento, nada tem que ver com esquecimento no sentido de amnésia degenerada, mas com *estratégia*. A negação também 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, em zigzagues. Afectos que escapam ao Texto Brasileiro sobre a 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 marcados 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 que 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, ainda. Pode observar, em raros momentos, alguns goiabeirenses chamando uns aos outros de “veado”, 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.

Mormente, para experimentar 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 experimento, 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.

Nesse 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.” (Guattari & Rolnik, 2005, p. 309.)

Por uma antropologia dos rumores:
das histórias íntimas do lugar

Goiabeiras, no sertão cearense, é uma comunidade rural endogâmica (endogamia de lugar e parental). Movimentada pelos rumores, com aproximadamente 5.050 habitantes, em que o incesto, por exemplo, é bastante comum entre *primos carnais* e/ou primos-irmãos [onde dois irmãos se casam com duas pessoas distintas que compartilham o mesmo grau parental], entre o filho com a irmã do pai ou da mãe e vice-versa e, em número reduzido, entre irmãos apenas por parte do pai ou da mãe e ainda entre irmãos com mesmo pai e mesma mãe, em que é comum nascerem filhos com problemas mentais e/ou físicos. Esse dado etnográfico advém desde a fundação histórica do lugar, em que as poucas famílias portuguesas, que fundaram o arraial, pouco se diferenciaram, e as que se diferenciaram se juntaram com negros fugidos dos quilombos, com os ciganos errantes que por ali passaram e, sobretudo, com os indígenas, “pegos no laço”, provenientes da etnia *Kalabassa*,⁴ aparentada pela língua e pela cultura aos Cariri ou Quiriri, primeiros habitantes do lugar.

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 prosas 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 «cabra-machos» [ho-

mens] querendo «dar uma»! Aqui, as pessoas ficam nessa hipocrisia, mas a gente sabe, não adianta esconder!”

NESTE FRAGMENTO MARIANO JÁ SE ENCONTRA
EM FORTALEZA, DOENTE, ACOMETIDO
COM CÂNCER (2003)

“Quando pequeno, «ficava» com meus primos, os «cabras-machos» [homens] daqui me «comiam». Hoje é a mesma coisa, como você ver, 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 «veados». 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 viajava muito por essa região. . . Eita que tempo bom! E os comícios. . . nem lhe falo. . . Hoje, essa doença. . . essa 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, a 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 — a expressão “esquema”, no momento, é a mais comum, para marcar um encontro. Porém, as duas expressões coexistem, e curiosamente 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 corriqueira.

Segundo a história oficial sobre o lugar, o primeiro português a desbravar aquelas terras, Manuel da Costa,⁵ comprou o sítio São João em meados de 1800. 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. Nesse sentido pude vislumbrar as visitas graduais de estudantes à única biblioteca pública do lugar, em sua maioria parda, que iam pesquisar a importância histórica dos portugueses de Évora como *praticamente* únicos fundadores da vila.

Segundo a história oficial, quando um dos filhos do português João da Costa, Moisés Vieira, resolveu se mudar da Serragem para outra localidade mais conveniente, onde hoje é a lavanderia pública, batizou o lugar, que antes era chamado de Limão, de sítio São João.⁶ 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 João, 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 8 e 9, 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, velhos 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 João passou a Vila, pela Lei n.º X. Em 1938, passou a denominar-se de Vila São João. O nome São João permaneceu, até certo tempo, quando pelo Decreto-Lei n.º Y, o nome dessa 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 sítio São João, as então terras de Moisés Vieira, eram definidos pelas águas do riacho do Machado, com fundos no olho d’água das “Amesclas”, com faixas de meia légua de largura cada uma. Atualmente, com o Decreto-Lei n.º Z, de 1951, que fixa a divisão territorial e administrativa do estado do Ceará, os limites foram alterados.

No que se refere ainda ao plano religioso, 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, 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 fincados 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 popularmente 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 vigiados e ambíguos, provenientes dos rumores goiabeirenses. Algo próximo ao que Gregor constatou na vila dos Mehináku no alto Xingu. Analogicamente àquela aldeia, homens, velhos, crianças 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 aos encontros indizíveis, extraconjugais, muitas vezes marcados por meio de códigos corporais.

Nesse contexto, vejamos o que nos diz André, sobre o código de coçar o saco escrotal, bastante comum entre os homens de Goiabeiras, para a *marcação* dos encontros:

“Aprenda antropólogo. . . Quando eles coçam o saco é porque estão afim! Você está vendo aquele «cabra-

macho» ali? É desse jeito!” (Trecho das conversas com André, em 2001.)

Para Luiz Costa Pinto (1980), no que tange às lutas históricas das famílias no Brasil, o poder privado cabia ao grupo familiar ou à sociedade de parentes para preservação e 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 os que passavam a exceder, indo contra os “bons costumes”. Portanto, para distinguir e ao mesmo tempo correlacionar o presente livro com a leitura de Costa Pinto, é necessário estabelecer como esse foco específico, os jogos eróticos na *pracinha*, são uma contextualização da leitura desse historiador e até que limite esse espaço público demarca o cenário próprio da pretensa ordem e do pretense equilíbrio social.

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 isso, o que decorre desse *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. Nesse sentido, as lutas entre famílias representam a pretensa ordem social pública exercida pelo privado.

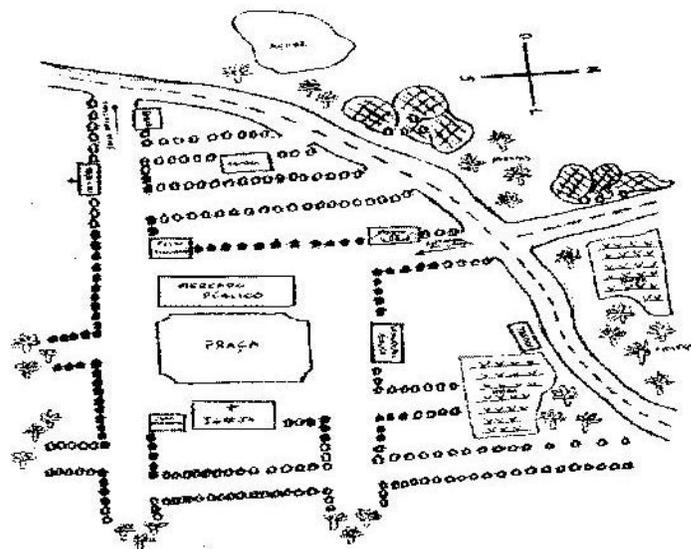
Em vez de um poder organizado, como assegura Costa Pinto, reproduz-se a moral dominante para justificar a preservação contra a superação de valores. Por sua vez, do intervalo, entre a ordem e o suposto equilíbrio social, são criados os jogos de interesses, em que a *pracinha* torna-se um dos centros: ela é um local público, nela os agentes deflagram suas estratégias, e o controle tende a ser mais intenso.

Nesses termos, o vilarejo rural 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 “bisbilho-teiros”.

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 2000-2004



LEGENDA



Casas das Famílias Abastadas



Casas das Famílias pouco abastadas

É válido ressaltar que a fronteira econômica entre as *famílias abastadas* e as *famílias poucas 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 pracinha 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 «cabras-machos!»”

Billy Jaynes 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 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 Costa Pinto, possui seu sistema de direito privado, feito pela força quase incontestante do *pater familia*, que representa a família. Nesse sentido, o cuidado de si evidencia que a arte de governar a si próprio se torna um fator biopolítico. A popular pracinha, portanto, passa a ser um espaço 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 «veado», ah. . . todo mundo manga [zomba]! Tem que ser «cabra-macho»! Os homens daqui não suportam afeminados, «bichas»! Na pracinha, ah. . . nem devemos olhar para eles. Mas como você viu, eles nos procuram!

Veja aquele coçando o saco! Ele está afim! Antropólogo. . . tenho que ir, depois conversamos!” (Fragmentos das conversas com André, em 2004.)

A título de exemplificação do controle social, por rumores, curiosa é a associação que muitos goiabeirenses fazem entre o expresso rodoviário Vale do Jaguaribe, principal veículo coletivo (ônibus intermunicipal) que passa às 21h: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 pracinha, pois passando desse horário, restaria na rua, 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, por rumores, isto é, algo próximo às regras oficializadas do *namoro à antiga*, etnografado por Tales 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.” (Azevedo, 1986, p. 75.)

Saindo um pouco da pracinha de Goiabeiras e indo até a igreja que está localizada ao lado — rever o croqui — (é válido ressaltar 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. Ensaaios 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 à fundação do coral, alguns rumores burilavam com a pretensa calma do lugar, começava a serem propagados, sobre a conduta sexual de alguns membros do coro, mexericos dos mais diversos. O coral ganhava de forma genérica outra nomenclatura, passava pejorativamente a ser chamado, corriqueiramente entre a população, com o codinome de “coral dos «veados» e das «sapatões»”, pois havia alguns sujeitos que eram classificados, por rumores, com tais insígnias, por conta de supostos afectos mal-ditos.

Durante os primeiros anos de constituição e consolidação do coral, os rumores pareciam tornar ambígua a pretensa identidade social dos que o compunham, pois era como se a profano-sacralização dos membros conduzisse à passagem da liminaridade à vida *útil* 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.

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 afectos mal-ditos.

Vejamos alguns fragmentos:

FRAGMENTO I

“Dizem que só tem «veado» 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 «veado» 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 outro espaço] Hoje tem «esquema». Arranjei três «machos», será na estrada para o sítio Caatinga, 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 desse 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 2001, 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 tachado de “veado”. Momentos depois, quando um “esquema” é criado, Tadeu, engendra um esquecimento ativo e convida o antropólogo ao experimento.

É válido lembrar que, com o início dos trabalhos de campo, 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 pesquisadores goiabeirenses migrantes, seja pelas histórias e memórias orais, contadas na pracinha, ao anoitecer, pelos mais velhos, nos remetendo ao que pensam Godelier e Becker acerca dos segredos e silêncios que perpassam as sociedades, como vimos na introdução deste trabalho.

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 poetas e repentistas goiabeirenses, no que concerne ao caricatural “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.

Nesse sentido, com o dinamismo econômico da aposentadoria, com as secas graduais e com a falta de emprego, muitos jovens deixam de trabalhar na roça e passam a sobreviver por meio da aposentadoria dos pais. A casa de jogo, a caça noturna e as prosas, na pracinha, passam a fazer parte de uma reorientação do saber-fazer camponês para muitos do lugar.

No plano político, o vilarejo rural de Goiabeiras ainda conserva resquícios do período colonial brasileiro, pois se mostra aparentemente sob um controle ideal, porém nostálgico, dos *laços e sangue de família*, como já havia comentado. Com a delegacia mais próxima a dezoito quilômetros de distância, situada na sede do município, as famílias mais abastadas traçam a tal segurança local, “harmonizando” a almejada “paz” que caracteriza pretensamente o povoado. Nesse 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 etc. são “resolvidos”, muitas vezes, sob os “conselhos apaziguadores” de tais famílias. Paradoxalmente o popular “curral eleitoral” se estrutura nas relações de compadrio, como já aponta Souza (1981) em contextos camponeses, cidadãos que só 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 bênção da chuva, ora implorando piedade e clemência quando no período de escassez ou excessos substanciais dela, 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*, quando 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 tumulto da *Festa*, os fuxicos diminuem, pois é muita gente na pracinha à noite e as barracas ficam cheias. Assim, as pessoas não têm tempo para ficar vigiando!”

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 um boato sobre a vida sexual de alguém era lançado pelos mexericos locais, rapidamente, segundo os goiabeirenses, muitos conterrâneos, migrantes na maioria, em colônias nas cidades de São Paulo, Fortaleza, Juazeiro do Norte e Crato, logo ficavam sabendo das “novidades”. O vigiar e punir ultrapassava, assim, as serras que circundam o distrito, fortificando a eficácia dos rumores via fibra óptica.

Nesse contexto, vejamos mais um relato, Mateus, *ra-paz-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! Essas 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 eram montadas, fenômeno que tornava fluida a ambigüidade das sexualidades. Em 2001, foi implementado o sistema DDD (Discagem Direta a Distância) que preconizou o fechamento do posto, mas até hoje ainda prevalece, na memória local, o “mito das atendedoras”, controladoras das discagens, que parece 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 receber moradores de vários sítios e picadas. Funcionando à noite, alguns ônibus trazem os estudantes dos mais diversos lugares que compunham a geografia política do distrito.

Nesse contexto, vejamos o que nos diz André, em 2003:

ANDRÉ — “Depois que os «machos» do sítio vieram estudar aqui. . . ah. . . tudo mudou. Agora temos eles também. Ontem fiquei com dois que moram no sítio Coité, eles me «comeram» atrás do muro da escola. Vou lhe contar uma coisa. . . Ontem, na aula, o professor, que eu já «fiquei», trouxe uma camisinha para a sala. Ele perguntou quem sabia mexer com aquilo. Não sei por quê, 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 nisso!”

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, ah. . . arrumei dois depois disso e também porque você agora antropólogo está na mídia, graças a mim!”

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 *afetar*.

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 desejanter que engendram 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 Rogers [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! Maria 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, *inventando-o* como 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 «veado», sei lá. . . Dizem que ele adora chupar a *pinta* [pênis] dos «machos». . . 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» antropólogo! Aprenda! Pára de ser frio! Hoje vamos levar catuaba e rum para o mato. Veja, olhe para trás. . . eles estão vindo! Está vendo Si-

mão 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 «veado». Tudo mentira! [Michel 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. Quer ir antropólogo?” (Trechos das conversas de Michel, *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, Tadeu (Fragmento I) inseriam-me nos circuitos amorosos indizíveis. Quanto mais mal-dito ia me tornando, mais os homens de Goiabeiras me procuravam, não para conversar sobre sexualidades, mas no intuito de experimentar esse neófito na afecção. Um exemplo ilustrativo, que recobro da introdução deste livro, 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 agradeci o presente. No mesmo instante, André se aproxima e exclama, sorratamente: “Parabéns, ele é um «macho» muito bonito e ele faz! Ele tem uma «pinta» [pênis] enorme!” 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 prefabricadas.

Destarte, a ambigüidade dos rumores é reinventada, produtiva, cúmplice, ao bom encontro. Os corpos fugidios nunca chegarão a Ser, pois 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* (cf. Deleuze-Guattari, 1997a) dos mais suaves, dos mais mutantes, dos mais cruéis. O caricatural dos gêneros não os pega mais, corpos em abertura produtiva ao experimento à criação de uma máquina estética.

Ora, os corpos fugidios dos afectos mal-ditos são puro contágio. Uma antropologia rural simétrica do contágio, antropologia rural *com* o corpo. Não se trata mais de um antropólogo que vai ao campo com categorias *a priori*, apenas para etnografar o oficial, mas que encontra na experimentação, no oficioso, a pulsão à criação de uma escrita sem interpretação, não mais definida em moldes canônicos, como, por exemplo, o imaginário instituído do TB, espécie de ciência régia, como vimos no Capítulo 1, mas no encontro-elaboração de quaisquer práticas de sentido. Os rumores e as identidades entram em parafusos, nada a oficializar, nada a declarar, saber órfão. Repressão? Não, ato de criação em metamorfose abismal, inscrito com sangue, veia, ânus, vagina, pênis, esperma, nas ambiências do rural, no corpo paradoxal.

Abrindo um parêntese, no trato da migração e para recobrar o imaginário instituído do TB — como sugerem alguns teóricos do campesinato, ou seja, a homossexualidade relativa à expulsão funcional, como é o caso de Woortmann (1993), já comentado no Capítulo 2 — 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 esse lugar, pois aqui eu

tenho todos os «cabras-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 a Goiabeiras, pois, segundo seus próprios relatos, eles não se adaptavam à “vida agitada” da cidade grande. Nesse 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. Partir para Fortaleza, passar uma temporada, nada mais é que mobilidade, vivências errantes sem “portos seguros”. Os afectos mal-ditos, e não só eles, migram, pois não se trata de homens-âncoras. Mas, o retorno é da ordem das intensidades nômades, desejos que perpassam a vida, dinâmica do novo, e que afeta o rito que aqui passarei a etnografar na próxima subseção.

A título de ilustração, no que tange à movimentação dos migrantes, em 2001, um grupo, de quatro afectos mal-ditos, migrou para Fortaleza. Neste ínterim, os pude acompanhar na jornada. Chegando a 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 as catuabas, sem os afectos lá deixados? A cidade grande é, pois, para a renovação dos afectos, um tempo necessário, experimentos-outros que revigora os encontros, quando do retorno, e não um destino traçado pela expulsão funcional. Vejamos o que nos diz André e Ivo naquele período:

FRAGMENTO I

(André)

“É interessante morar aqui. . . mas, cadê o mato, os homens? Essa 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)

“Você 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 de serem ou não, também, em sua maioria, 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 ainda é a principal desculpa para o retorno.

Ritos como experimentação

Nesta subsecção tratarei dos ritos que contagiam os afectos mal-ditos. Ritos popularmente conhecidos como “esque-

mas”,⁷ isto é, vários homens, das mais variadas idades, criam “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 uma ética e uma estética do indizível nas sociedades camponesas.

Não descreverei o rito *per se*, 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 no grupo que ele observa. Não se trata dos “atos da sociedade”, em que por meio 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 fenômeno 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, pelos tais atores sociais, caricaturais, categoriais, como acentua Gluckman (1962). Rito aqui é *intermezzo*, ação do contágio, aliança, ritos focalizados na ação, como propõe Leach (1974), 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 nas sociedades camponesas, o conceito, a *confusão*-fissão de corpos, a *inocência do devir*. Doravante, o que me interessa no rito é a *margem*, a *passagem*, analisadas por Van Gennep (1978), a *liminaridade*, conceituada por Turner (1974). E é nesse sentido que 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 cerimonial. 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.” (Turner, 1974, p. 117.)

Liminaridade que deflora o Juízo do TB. *Liminaridade* contra qualquer interpretação, sem consciência de si, para 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, afecção.

Portanto, início conceituando um corpo-receptáculo. Afectos mal-ditos que criam uma máquina de guerra contra a Ordem e o Mesmo. Homens ambíguos, por rumores, *pais de família*, *rapazes-velhos*, jovens imberbes que encontram no *meio* da caatinga suas linhas de fuga às revoluções moleculares.⁸ Mas afinal o que é esse 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, emanando multiplicidade infinita, matilha, bando, contágio. Construção de um Corpo sem Órgãos (CsO), conceito-acontecimento-experimento reinventado 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 qual-

quer instância exterior, falta que viria torná-lo oco, prazer que viria preenchê-lo).” (Deleuze & Guattari, 1996, p. 15.)

Mas onde ele está? O corpo-receptáculo é imperceptível, sem modelo, sem direção, indeterminado, diferença que difere, retorno em que o retorno é sempre a diferença. Ele é corpo fugidio, corpo vibrátil, age e não reage, pensamento circulando no sangue e nas veias, estrangeiro em seu próprio território, *bilíngüe* (cf. Khatibi, 1982), em que o bilíngüismo não se limita a dois, mas a um devir da língua e da escrita-corpo-matilha. Para além do sepulcro da Tríade, para além das Coisas do gênero, para além do Texto, para além das categorias, para além da história, pois ele é pura geografia. O corpo-receptáculo é uma experimentação sem representação, embriaguez com um copo d’água, o grande porre, nas moitas, dos afectos mal-ditos de Goiabeiras.

Portanto, início minha etnografia-experimento *com* os corpos de André, Tadeu, Mário e Ivo. O “ativo” e o “passivo” no intercurso sexual se confundem, nada que ver com estrutura hierárquica para as sexualidades. 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.

Para Lins (2004b):

“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.” (Lins, 2004, p. 21.)

O corpo-receptáculo, de muitos homens de Goiabeiras, não quer ejacular para continuar a se afetar, 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 agrimensur” (Deleuze & Guattari, 1996, p. 22). Nesse sentido, vejamos o que nos diz Tadeu, sobre a não-ejaculação no intercurso sexual, agenciada nas moitas de Goiabeiras, pelo engendramento dos corpos-receptáculo:

“Não devemos gozar [ejacular o esperma] pois temos que «dar» para muitos «machos» mais tarde. Como gozar? Você está louco? Depois de «dar duas», ficamos satisfeitos e os «machos»? Como ficam? Vamos deixá-los na mão? Segure essa «gala» [esperma]! Não deixe a sua «pinta» [pênis] 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 «dar» para ele. Já estou cheio de «gala» em mim. Juca gozou dentro de mim e Túlio também. Hoje será uma festa! Corra antropólogo!” (Fragmentos de Tadeu, em 2001.)

A experimentação substitui toda interpretação da qual ela não tem mais necessidade. O corpo-receptáculo se revela pelo que ele é, conexão de desejos, conjunção de fluxos, *continuum* de intensidades, porque o corpo-receptáculo não é uma identidade, pois quando pensamos que o corpo se fi-

xou, se categorizou, se identificou, ele engendra um devirmacho, um devirmulher, um deviranimal.

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 «ficando» com um «macho» de fora, agora como você sabe, ele nega tudo! Pois é um homem parecido com uma mulher. Que coisa, todo mundo ficava se perguntando: «quem era a mulher de quem?». É um «macho» da cidade vizinha, cabeleireiro, faz maquiagem.” (Fragmentos das conversas com Mário, 2001.)

FRAGMENTO III

“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 esses «cabras» [homens] daqui. *Isto não tem futuro!* [minutos depois chega Ivo] Ivo: «Mário, hoje tem dois. Vai ser perto da guarita. Disse para todos que você iria comigo. Corra!» (Fragmentos das conversas com Ivo e Mário, 2003.)

Ivo, mais uma vez, prepara a moita, o “moitel improvisado”. Folhas de mamoeiro servem para forrar o chão. Galhos

de jurema são quebrados, torcidos. A catuaba e o rum são escondidos, as camisinhas, quando têm, são colocadas estrategicamente próximas ao local. Chega-se uma hora antes, para averiguar as vizinhanças. A afecção 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 amizade, do desejo. Cúmplices de noites indizíveis, eles não querem lembrar, memorar, porque não se tem tempo para isso, pois *são corpos sem futuro*. Suas vidas desembocam no acontecimento, nos movimentos contínuos entre o molar e o molecular.

Nesse sentido, Deleuze-Guattari 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.” (Ibidem, p. 59.)

Vejamos, mais um fragmento:

ANTROPÓLOGO — “Lembra de ontem, André, quando estávamos indo para o açude, quando levamos aquele rum com um refrigerante de limão?”

ANDRÉ — “Que história é essa de ontem? Corra antropólogo, veja aqueles meninos, eles estão indo para o

açude. . . apresse o passo, vamos!” (Fragmentos das conversas com André, em 2001.)

Não se trata, etnograficamente, 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.

O *Corra!* dos homens de Goiabeiras é para a vida. Nada tem que 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 crueldade e inocência. Nesse sentido, Deleuze & Parnet (1998) continuam:

“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. [. . .] 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.” (Deleuze & Parnet, 1998, pp. 117-8.)

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, 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” (Deleuze & Guattari, 1976, p. 19.) Doar-se aqui é experimentar, pois os corpos-receptáculo inauguram na antropologia rural um dom sem contraprestação, pois *existem coisas que não podemos dar* (cf. Derrida, 1991). No momento do encontro, nos grupais nas moitas, corpos entram em parafusos, corpos se misturam, corpos se afetam, perdem o Rosto, perdem o Juízo!

Nesse contexto, chego a alguns questionamentos: como compensar, balancear, o indizível nas sociedades 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 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*.” (Ibidem, 1976, p. 235.)

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 essa antropólogo?”

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 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 Capítulo 1, pelo contrário, doravante “é preciso multiplicar os lados, quebrar todo círculo em prol dos polígonos” (Deleuze & Parnet, 1998, p. 27).

Vejamos alguns fragmentos, extraídos em 2003:

FRAGMENTO I

ANTROPÓLOGO — “Como era o nome daquele menino do sítio que você «ficou» ontem?”

ANDRÉ — “Qual deles? . . . Sei lá? . . . era do sítio? . . . esqueci de perguntar.”

FRAGMENTO II

(Estávamos em uma guarita, éramos Tadeu, André e eu. Repentinamente se aproxima um microônibus. 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 essas besteiras, dando uma de «mulher direita», pois é, enquanto elas fazem isso, «ficamos» com eles! Veja só o que eu vou perguntar para ele, aprenda antropólogo: “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 — “Estar calor mesmo, eu estou louco para tomar um banho. Lavar-me, tirar essa cueca, lavar meu saco!”

FRAGMENTO III

(Na BR230, André e eu estávamos voltando de um “esquema”, 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 antropólogo! Pergunte para o «ma-

cho» 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 — “Antropólogo, corra!”

Trata-se aqui de *rizomas*⁹ e não de *raízes*, pois *os afectos mal-ditos são sem futuro*. Abre-se, sobretudo, um possível rizomático, operando uma potencialização do possível, contra o possível arbórescente que marca um fechamento, uma impotência. Dom como roubo e não como troca, sem pesos e medidas, pois, 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 faz 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» na mão, 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 afetados, 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* de um corpo-receptáculo, em que a não-ejaculação permite essa “perda” de órgãos, essa leveza radical do ser — ser polissemia infinita de devires: devir-“macho”, devir-“veado”, 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 uma força positiva. Não se trata de imitação, nem cópia, todavia, uma 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 22:00h! Acho isso 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, em que jovens e homens experimentam a acoplagem de reinos. Ser homem, ser mulher, ser “veado”, ser “ativo” ou ser “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. Nesse 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.*” (Lins, 2000, p. 59.)

À noite os “esquemas” são criados, movimentados, afecção que nos momentos-acontecimentos engendram linhas de fuga. Corpo-receptáculo, 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 e/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.

Naturezas-culturas, a maioria dos homens de Goiabeiras tem a iniciação sexual com animais e plantas (galinhas, cabritos, bezerros, porcos, caule da bananeira, melancias, cenouras, bananas etc.). Meninos e meninas que desde muito cedo costumam ir à roça com os pais. O saber-fazer camponês é passagem, *habitus*, no sentido proposto por Bourdieu, desses meninos-homens e meninas-mulheres. Ao se iniciarem sexualmente com outros homens e com outras mulheres, esses jovens imberbes, geralmente entre 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.

Vejamos o que nos conta André, Tito e Josué, respectivamente, em 2001:

FRAGMENTO I
(André)

“Quando eu era pequeno adorava brincar com os meus primos de «boinho». 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 «boinho». E como você sabe, a vaca, como a galinha, «dar» para todos os machos. . . [risos].”

FRAGMENTO II
(Tito)

“«Comer» «veado» é quase a mesma coisa que «comer» cabrito! Não tem tu, vais tu mesmo! Eu quando menino, e até hoje, «como» «veado» 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 se 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. Naturezas-culturas que são criação à vida. Nada de sonhos, nada de fantasmas, pois o devir animal é perfeitamente real. Mas de que realidade se trata? Deleuze-Guattari (1997a) acrescentam:

“Pois se o devir animal não consiste em se fazer de animal ou imitá-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.” (Deleuze & Guattari, 1997a, p. 18.)

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, 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” (Ibidem, p. 20.)

“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.” (Ibidem, p. 21.)

Em muitos grupais que etnografei-experimentei, homens agachados como os animais, enquanto outros os cobriam. No meio da caatinga, à luz da lua, *eles se afetavam 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 riachos. Em matilha, André, Tadeu, Mário e Ivo se afetam 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 & Guattari continuam:

“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 sexual, à produção sexual. Os bandos, humanos e animais, proliferam com os contágios, as epidemias, os campos de batalha e as catástrofes.” (Ibidem, pp. 22-3.)

Se o TB naturaliza condutas, essencializa os gêneros, o devir animal, com sua subjetividade antropofágica, captura a preza, a faz rodopiar, pura natureza primitiva, multiplicidade de termos heterogêneos, e de co-funcionamento de contágio, entrando em certos agenciamentos, pois são neles que os homens, mulheres, velhos e crianças de Goiabeiras operam seus devires imperceptíveis.

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, 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 afectos, 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.” (Viveiros de Castro, 2002a, p. 380.)

Os homens-devir-bodes, os homens-devir-galos, os homens-devir-touros, em afecção 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 afetabilidade que não é mais a dos sujeitos.

Vejamos o que nos diz Juca, em 2001:

FRAGMENTO

JUCA — “Quando eu estou «comendo» mulher e/ou «veado», ah. . . eu viro um touro, um jumento!”

Antropólogo — “Como assim? Você vira um touro ou um jumento?”

JUCA — “Sei lá antropólogo. . .”

Juca *arma* sua estratégia, burla com o oficial e com o oficioso. Ele se afeta com os animais, com as mulheres e

com os 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, larápio de intensidades.

Ainda nesse contexto, ao tratar do devir-animal e das sexualidades, Deleuze-Guattari (1997a) acrescentam:

“A sexualidade é uma produção de mil sexos, que são igualmente devires incontrolláveis. 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 domesticação, qualquer utilização, qualquer imitação: «a Besta».” (Deleuze & Guattari, 1997a, p. 72.)

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, uma dupla captura, porque é o próprio cabrito, ou a galinha, ou o “veado” 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 — *para não falar* do antropólogo! Eis as cartografias do desejo, homens e mulheres em pura *inocência do devir*.

Reinventar o próprio corpo, ir contra o organismo. O nosso quarteto é corpo-receptáculo à amizade, prazer que é sobretudo encontro de reinos. Estar “passivo” no intercuro sexual não se equivale a Ser (desejo de identidade) “bicha”, “veado”, a se fechar no sistema Macho × Bicha (cf. Fry & MacRae, 1985), caricatura que não dá conta da passagem-margem no rito. Os homens que depositam (doam) seus espermias para André, Tadeu, Mário e Ivo, doam junto suas amizades-cúmplices. Provas de virilidade, “comer” “veado” para muitos homens de Goiabeiras, parece ser, sobremaneira, na economia amorosa da dominação masculina, e certamente, também uma necessidade básica, um *habitus*.

É válido ressaltar mais uma vez que quando muitos homens de Goiabeiras se contagiam com outros homens, quando atravessam o corpo-receptáculo do Outro, esta passagem-margem não é ílesa, não é apenas sexuada *per si*, mas em processo de transformação, pois com Guy Hocquenghem (1980),

“Nossos desejos, porém, encontram seu alimento em todos os lugares. Fazer amor com alguém é também querer transformá-lo.” (Hocquenghem, 1980, p. 53.)

Ora, a cada encontro, os homens de Goiabeiras se transformam, se metamorfoseiam, engendram novos devires, eis a afecção de uma ética e uma estética dos afectos mal-ditos. Os bons encontros, criados no *meio* da caatinga, fazem dos que são apontados como “machos”, “bichas” ou “veados” 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* existem toda uma afirmação, uma atuação de *outra maneira de falar*, de ver, de se comportar, em que tais elementos de singularidade molecular podem coexistir e estar implicados em níveis totalmente heterogêneos, segundo a natureza dos processos aos quais se encontram incorporados, em que os homens-meninos de Goiabeiras, no rito, *inventam uma língua estrangeira a sua própria língua*.

Vejam alguns fragmentos, extraídos em 2003:

FRAGMENTO I

“Quando estou no mato, ah. . . eu não penso em mais nada. . . Não dar tempo pensar. . .” (André, no mato, em 2001.)

FRAGMENTO II

“Eu gosto é de mulher! Eu respeito todo mundo. Acho que cada um deve levar a vida que quiser! Eu nunca fiz sexo com «veado», 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 antropólogo? 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 «veado». . . 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.” (Guattari & Rolnik, 2005, p. 139.)

O devir-animal, o devir-criança, o devir-homossexual, o devir-macho, devires 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, amizades no indizível, nas sociedades camponesas, pois Tadeu também é corpo-força à ação. Cumplicidades, sobretudo, 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 «cabras-machos», escolhemos

quem vai ficar com quem. Aí, no próximo encontro, trocamos os pares. A última vez, Tadeu ficou com Juca e eu fiquei com Túlio. Porque 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 minha mulherzinha e às vezes de minha cabritinha [risos. . .].”

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» «veado» discreto! A gente «come» e ele fica na dele, porque «veado» tem que ser «macho»! «Veado» 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 afetar com os homens de lá. Não há aqui, o casal, o julgamento, a dívida, apenas dádivas

roubadas, amizade. No Fragmento II, o indizível nas sociedades camponesas. Após o experimento-acontecimento, surge o não-dito, o nada a oficializar. No Fragmento III os estereótipos em confusão: “veado” tem de ser “macho”, peripécias do desejo.

Abrindo um parêntese, pois daria outra dissertação, o indizível nas sociedades 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, como se percebe no Fragmento II, isto é, homens que se iniciam sexualmente com outros homens e depois, quando do namoro, noivado ou casamento com as mulheres, engendram um certo “esquecimento”, um não-dito, em que o indizível nas sociedades camponesas perpassa tais relações clandestinas. Acompanhei alguns casos, em Goiabeiras, de homens que após o casamento, *silenciaram-se, não falavam 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 serem mais ditas*.

Vejamos o que nos diz José, *pai de família*, 47 anos, em 2001:

“Eu já «comi» «veado», foi na infância. Mas sou «cabra-macho»! Hoje meu negócio é mulher!”

Porém, três ditados populares, no que tange ao intercurso sexual, no vilarejo rural de Goiabeiras, podem aqui nos servir para exemplificar tais agenciamentos: 1) “Tem que ser «macho» para ficar por 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 “ma-

cho” de quem? Quem é a mulher, o “veado” e o “macho”? A “banda” de mulher não seria um devir-mulher no homem? O “macho” que fica por baixo de outro “macho” seria um devir-macho no “veado”? Eis o que o sistema Macho x Bicha proposto por Fry & MacRae não compreende, as linhas de fuga, as criações dos corpos contra a Ordem e o Mesmo, pois o Texto Brasileiro sobre a Homossexualidade, o Texto Brasileiro sobre os Gêneros e o Texto Brasileiro sobre o Rural 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 movimenta 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 movimentava os laços de sociabilidade, de afetividade 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: “Essa doença [o câncer] está me levando, dói tudo, estou longe de lá, nessa 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 peripecias do indizível nas sociedades camponesas. Em Goia-beiras, 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 «cabras-machos» 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, dezesseis anos, solteiro, um dos amigos-amantes de Mariano, em 2003:

“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! [risos. . .].”

Mariano é uma máquina estética desejante, engendrada por seu devir-pedagogo. Aprendizagem de vida, ao iniciar, via ritos, os imberbes nos solos moveções das sexualidades, das intensidades e das paixões, Mariano fazia os jovens goia-beirenses agenciarem um devir-homem, um devir-macho, um devir-homossexual. “Mariano pode ser coroa, mas o «macho» aqui sou eu! Sou eu quem o «come!»” (fragmento das conversas com Ivan, 14 anos, em 2001). O sexo oral e anal é experimentado. “«Veado» chupa melhor do que muitas mulheres daqui! «Veado» é para ser «comido» mesmo. É bom demais quando eles aliviam nossas necessidades!” (fragmentos de Lucas, 21 anos, em 2002). Mariano é para ser “comido” sem histórias de amor, sem memória do casal, sem memória das marcas, pois se as esposas, as namoradas, são para o “amor”, para o “matrimônio”, para a “história de casal”, como acentua o ideário dos “bons costumes”, Mariano, Tadeu, André, Mário e Ivo são para o *prazer*, para serem “comidos” pelo outros, pois, como acresce Lins (1997):

“A expressão «gostar de comer-outro» está, todavia, ancorada num registro polissêmico. Se é verdade que quem «come» é o homem, este não «come» qualquer «coisa»! Quando ele ama, não come. Mas é proque ele ama que deseja comer; todavia esse comer é figurativo, é uma prova radical de seu amor. Quem ama sempre deseja comer, mas nunca come. Só se come quando não se ama. Come-se a «puta», a «bicha», a «galinha», a «mina» etc. O homem deseja sua amorosa, mas não a come: no imaginário, ele a «come»; na realidade, não. É curioso observar a inexistência na língua portuguesa de uma palavra para dizer o que o homem casado faz com sua «esposa». Era como se, com ela, ele nada fizesse. Falta nomeação para inventar a relação ou, pelo menos, cristalizá-la num imaginário libidinal, amoroso. Ninguém diz: «eu comi minha esposa!», «eu comi minha mulher». Esse paradigma do nó denuncia uma falocracia.” (Lins, 1997, p. 124.)

Mariano, rapaz-velho, celibatário, nada tem que 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*.

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, 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 subjetivo como a paixão? O que tento demonstrar são os *enigmas do dom*. Os “agradados” de Mariano nada mais são que o extravasamento de sua paixão, sua intensidade, sem esperar retribuição ou equivalência de afectos.

Nesse sentido, Godelier (1996) acresce:

“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.” (Godelier, 1996, p. 182.)

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 ainda é mínima, que ele me narrava sua paixão pelos homens de Goiabeiras, sua vida como beira.

Nesse sentido, o *rapaz-velho*, o celibatário Mariano, contradiz o que pensam Bourdieu e O’Niell ao tratar do celibato como uma categoria 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 Capítulo 1. Em Goiabeiras, muitos *rapazes-velhos* sentem desejo, paixão, também com o mesmo. Diferente de ser apenas uma reserva, ele é, sobretudo, uma máquina desejante, afecto. Mariano, e não só, é um exemplo de que muitos *rapazes-velhos*, os filhos solteiros, não são passivos, recusam-se ao 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 transei 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). Neste contexto etnográfico, sua paixão nada tem que 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] aí 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, antropólogo? Somos todos filhos desse lugar!” (fragmentos das conversas com Mariano, em 2001).

Mariano engendra devires imperceptíveis. 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 força da vida, eis por que, no Juízo do TB, quer-se sempre falar no lugar dos outros, pelos outros.

“Eu adoro ensinar os «cabras-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, afectos indizíveis. Gerações e mais gerações se iniciaram com o corpo maquínico desejante de Mariano. Seu corpo-receptáculo é máquina de guerra contra a naturalização semântica de um Texto, espécie de fábula sexual. 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 um trecho das conversas com Mariano, no trato da iniciação de muitos rapazes, em 2001:

“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 «veados» 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 nesse lugar!”

Abrindo um parêntese, é válido ressaltar que não há prostíbulos em Goiabeiras ainda. O prostíbulo mais próximo fica a vinte quilômetros, na cidade vizinha. Nesse 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. 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 de Mariano é puro experimento. 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 que ver com gênero, com machismo, mas com afetividade, com amizade. Não se trata de representação, de atuação, mas agentes na paixão, pois ao perguntar, no início da pesquisa de campo, se Mariano se via como homossexual, vejam sua resposta:

ANTROPÓLOGO — “Você é homossexual?”

MARIANO — “Eu homossexual? Jamais! Que história é essa? Nunca fiquei com nenhum homem daqui!” (Fragmentos das conversas com Mariano, em 2000.)

Eis o indizível nas sociedades camponesas. Nada a declarar, nada a oficializar. Mariano é multidão, nada que ver com um Corpo *prêt-à-parler*. 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 sexo à noite inteira. Já vi as fotos dos filhos dele. Bonitos! Ele é casado na cidade vizinha. Ele gosta muito de você antropólogo. . . se quiser. . .” (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, coordenada 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 lhe rouba um beijo na boca, rapidamente. “Veja antropólogo que paixão!” Disse Mariano baixinho, ao se aproximar de mim, em um gesto audacioso, quebrando o indizível. Após aquele acontecimento, no outro dia pela manhã, Mariano negava tudo. “Nunca o beijei! Onde você viu isso?” Não se trata aqui de um delírio, mas de uma estratégia contra os rumores locais. Porém a audácia de Mariano ao roubar um beijo de 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

“Aprenda antropólogo! Negue tudo sempre. Quando você extrapolar as coisas, alguém ver, negue! Não confie nunca em ninguém! Nunca assumo 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 o encontro de reinos. 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 em sociedades rurais. 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 explicitado no Capítulo 1, a doutrina do Juízo do TB atribui-se a cada corpo uma função, um lugar-prisão de onde ele não deve sair. Locus 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 *prêt-à-parler*, em que a cabeça (pensante) é mais importante que os pés (andantes). Nesse 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 significante, a forma, a idéia superior povoa a doutrina do juízo. No topo da pirâmide desta sombria organização encontra-se a personagem conceitual do padre.” (Lins, 2002a, p. 39.)

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 Texto Brasileiro sobre o Rural, pois tais afectos abrem sem cessar às singularidades que os sacodem. Eis a invenção de uma máquina estética desejan-te, uma ética e uma estética dos afectos mal-ditos, 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.” (Ibidem, 2002a, p. 33.)

O corpo-receptáculo é insuportável para o TB, porque o implode e o explode em mil platôs, pois os afectos mal-ditos não precisam mais de organismos. Nesse 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” (Ibidem, p. 38). Portanto, 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 nesse 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, 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 delineia 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 espriam no *meio*. Homens, mulheres, velhos e crianças em devires imperceptíveis. O corpo dos goiabeirenses e para