

O TEXTO BRASILEIRO SOBRE O RURAL ETERNO RETORNO AO MESMO?

PAULO ROGERS FERREIRA

RESUMO *O presente artigo é o núcleo de minha dissertação de mestrado em antropologia social. Nesse sentido, ele propõe revisitar uma parte da literatura brasileira sobre o rural, o que chamo de “O texto brasileiro sobre o rural”, na intenção de fazer perceber a cristalização imaginária de tais correntes, sob o ideário de uma sexualidade camponesa no singular.*

PALAVRAS - CHAVE *Antropologia rural; sexualidades camponesas; sociologia rural.*

ABSTRACT *The present article is the nucleus of my master dissertation in social anthropology. Its objective is to revisit part of the Brazilian literature on the rural world, which I will call “The Brazilian text about the rural”. My intention is to bring to light the imaginary crystallization of such chains, under ideas of a peasant sexuality in the singular.*

KEYWORDS *Rural anthropology; peasants sexualities; rural sociology.*

Ah, a miséria do imaginário e do simbólico,
o real sempre adiado para amanhã.

Gilles Deleuze e Claire Parnet, 1998

1 “O conceito de Texto Ocidental foi usado em 1974 por Pierre Legendre no livro *L’amour du censeur – essai sur l’ordre dogmatique*. A seguir, em 1993, a partir do Texto Ocidental de Legendre, Daniel Lins criou o conceito Texto Brasileiro, publicado em *L’imaginaire de l’Ordre et de la violence au Brésil: Étude d’un cas – Lampião et le Cangaço*. Paris VII – Jussieu. Portanto, este artigo, ao revisitar o conceito proposto por Lins, não faz uma exegese dos autores clássicos do campesinato, mas, procura demonstrar como essa família extensa de teóricos, curiosamente, passa a citar, em uma repetição do mesmo, algumas obras, limitando os autores a tais textos, reservando à antropologia rural sua assimetria.”

O Texto Brasileiro (TB)¹ é uma palavra de ordem, espécie de palavra régia estruturada. Um discurso “autorizado” *sobre o Outro* – pessoas, coisas, objeto. Ora, o TB, com seu imaginário e constelações de palavras bem ditas, insere-se no campo de uma certa magia. As palavras exercem, no contexto do TB, um poder tipicamente mágico: as palavras fazem ver, crer, “agir”. Mas, se no campo da magia é preciso dessa ação, quais são as condições sociais que tornam possível a eficácia mágica das palavras? O poder das palavras se exerce tão-somente sobre aqueles que se sentem dispostos a executá-lo, em síntese, a nele crer. Crer – *crede* – significa crer, mas também obedecer. O princípio do poder das palavras reside na aplicabilidade que se estabelece, através do discurso, entre um corpo social encarnado – o camponês – em um corpo biológico, o do porta-voz, e dos corpos biológicos socialmente modelados, inseridos, “educados” para recolocar suas ordens, como também suas exortações, suas insinuações ou suas injunções, que são os “sujeitos falados”, como diz Pierre Bourdieu (1982), ou seja, os fiéis, os crentes.

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

Na esteira de uma economia utilitarista, as teorias sobre o rural, que aqui se estruturam, permanecem pautadas em um imaginário-prótese, *passé-partout*, sobre o corpo camponês (uma espécie de colagem, *grosso modo*, da literatura já formulada sobre o rural, pautada, sobremaneira, nos modelos clássicos europeus), compreendendo a sexualidade como funcional e central à repro-

dução sociobiológica de um grupo, em prol da manutenção das relações contratuais (parentais e vicinais) centrípetas.

Nesse contexto histórico das disciplinas (sociologia, antropologia, ciências agrárias, economia etc.), chego a uma primeira indagação que serve como fio condutor à presente etapa: Como se arquiteta esse percurso que faz o TB engendrar um imaginário instituído que fixa, seleciona, valoriza, dita, esvazia e reduz as sexualidades em sociedades rurais?

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

Mas o que interessa aqui é essa segunda corrente de formação da disciplina antropológica *no* Brasil, isto é, a *antropologia da sociedade nacional*. É nela que se desenvolve a linha de pesquisa *sociedade agrária e campesinato*. Nesse sentido, alguns pesquisadores se destacam nessa introdução dos estudos rurais no Brasil, como, por exemplo, Antonio Candido (2003), Octavio Velho (1972), Giralda Seyferth (1974), Maria Isaura Pereira de Queiroz (1976), Margarida Maria Moura (1978), José Tavares dos Santos (1978), Beatriz Heredia (1979), Luiz Eduardo Soares (1981), Afrânio Garcia (1983), Klaas Woortmann (1988), Ellen F. Woortmann (1995) entre outros.

Conquanto, destacarei sociólogos e antropólogos que, direta e/ou indiretamente, se centram ou discorrem sobre a sexualidade camponesa. Adianto que esses pesquisadores não tinham as sexualidades como centro de suas preocupações, mas o que interessa, para a hipótese que levanto, é o fato de que o TB, com seus valo-

res em diapasão, com um discurso instituído à elaboração do TB, parece fazer perceber um certo ofuscamento, de forma prescritiva e proscritiva, das múltiplas possibilidades do corpo, cabendo, de certo modo, tentar uma hipótese a esse respeito.

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

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

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

DO IDEÁRIO SOBRE O CORPO CAMPONÊS NO BRASIL

Em *Os parceiros do Rio Bonito*, Antonio Candido (2003), um dos pioneiros dos estudos rurais no Brasil, em uma parte complementar dessa obra, *A vida familiar do caipira*, enfatiza como o homem do campo, no interior paulista, por conta de uma economia libidinal em face das definições, é aquilo que não pode e nem deve ser pensado acerca do corpo camponês. Ao enclausurar esse corpo camponês em paradigmas, o pesquisador exila o corpo numa espécie de não-corpo: *um corpo mutilado*. Nesse sentido, Candido inicia seu argumento afirmando que o casamento é necessário não apenas nas condições de trabalho, como também na vida sexual que prevalece no meio rural. “Casar é na verdade necessário não apenas dentro das condições de trabalho, como das de vida sexual que prevalecem no meio rural. *Sem companhia, o lavrador pobre não tem satisfação do sexo*, nem auxílio na lavoura, nem alimentação regular” (CANDIDO, 2003, p. 288-289, grifo nosso).

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

Um ancião do grupo estudado, empreiteiro de roçadas de que se desincumbiam três filhos moços, costumava gabar as vantagens de morar com os pais – que asseguram roupa lavada, comida pronta na hora, orientação no trabalho. *No entanto, de um modo ou de outro os jovens casam (ou se amasiam), sendo o celibato masculino raridade notável, ligada geralmente a doença* (CANDIDO, 2003, p. 289, grifo nosso).

Outrossim, para Candido, o casamento, sob a ótica masculina, só traz vantagens já assinaladas, pois os padrões permitem

conservar, dentro dele, “liberdade de movimentos”, inclusive eventuais “transgressões” de caráter sexual. Mas o pesquisador ainda alerta que essas “transgressões” não parecem frequentes na vida cotidiana do *caipira de nível modesto*, pois este está fadado a tarefas pesadas e constantes.

O início da lida na roça, para os meninos basicamente, marca geralmente o fim dos castigos corporais, pois o *trabalho*, segundo o pesquisador, é o critério principal para determinar a passagem à idade adulta. Nesse contexto, desde cedo, os meninos ajudam os pais na faina da lavoura, mas apenas quando apresentam certo vigor físico, geralmente aos 13 ou 14 anos. Nesse ínterim, como acentua Candido, os meninos são “homens formados”, podendo, por exemplo, embriagar-se, ir sós à vila, fazer compras etc., e daí a pouco o casamento torna-se solução inevitável do ponto de vista sexual. “Com efeito, *na roça as possibilidades de satisfação do sexo, fora dele, são praticamente nulas pelas vias normais*. Não há prostituição e a virgindade feminina é norma cuja ruptura, embora frequente, leva quase sempre ao casamento com o transgressor. Quem deflora, casa: *esta é a regra que repõe nos eixos a ordem um momento ameaçada*” (CANDIDO, 2003, p. 315, grifo nosso).

Ao tratar da masturbação, o pesquisador infere que ela é menos praticada no campo do que nas cidades, porque, segundo ele, o *jovem caipira* tem menos estímulo erótico, pois *despenderia constantemente uma soma de energia física em outros afazeres*. No entanto, quando o *caipira* é premido pelo desejo, aponta Candido, resta uma via, geralmente percorrida por todos: o coito com animais.

Na área estudada [interior paulista] elas [as práticas com animais] são correntes, e como nem todos possuem gado de porte, os meninos e os jovens utilizam também as cabras, porcos e galinhas, mais acessíveis pela criação doméstica. Pode-se dizer que isto equivale à “masturbação compensatória”, corrente nas cidades, sendo, como ela, etapa transitória de iniciação, *superada sem dificuldades aos primeiros contatos*

com mulher, que se estabelecem cedo devido ao casamento precoce. Num e noutro caso, apenas a incorporação definitiva aos hábitos sexuais do adulto poderia ser considerada desvio; e tudo bem pensado, a prática rural talvez seja menos nociva que a urbana, pois repousa menos na imaginação (CANDIDO, 2003, p. 218, grifo nosso).

Por fim, Candido ressalta que o êxodo rural pode desorganizar violentamente as famílias de *caipiras* pobres (entre as quais, sinaliza o pesquisador, se destacam as prostitutas das cidades), assim, a urbanização do *caipira*, que permanece na terra, encontra, na família, um elemento de adaptação que permite aos indivíduos transitarem de um a outro sistema de padrões e manter a coesão necessária ao trabalho produtivo e à manutenção dum código moral.

Outrossim, em *O campesinato brasileiro*, Maria Isaura Pereira de Queiroz (1976), ao discorrer sobre a divisão do trabalho sexual, a conduta sexualizada das camponesas e dos camponeses no Brasil, apregoa que, concernente ao padrão autoritário da decisão do homem, as mães de família educam os filhos desde pequenos, mas inculcam-lhes os padrões de comportamento ditados pelo pátrio poder. Em caso de desobediência grave, fazem queixa ao pai de família, que toma as providências necessárias. A autoridade familiar, para Pereira de Queiroz, é então claramente exercida pelo pai. Assim, embora não exista mais o padrão de o pai escolher marido para as filhas, o consentimento dele continua importante para que o enlace se realize ou não.

A organização das famílias alemãs de Palmeirinhas não mostrou, portanto, grande diferença para com a das famílias caipiras [analisadas por Candido]. Como nestas, a mulher tem status de subordinação ao homem, principalmente ao pai, e em seguida ao marido. Os maridos são, nas famílias alemãs de Palmeirinhas, chefes de família que conservam a autoridade em suas mãos (PEREIRA DE QUEIROZ, 1976, p. 206, grifo nosso).

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

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

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

Falar de trabalho em São João da Cristina, vilarejo investigado por ela, é falar da distribuição das tarefas por sexo e idade entre parentes que habitam um mesmo sítio. Para Moura, a família compõe um grupo indissociável, no seu conjunto, da condição de trabalhadores econômicos, assim, a economia de cada sítio está calcada na oposição complementar “unidade de produção e unidade de consumo perfeitamente interligada na economia camponesa, fornecendo, por esta mesma razão, o seu traço distintivo fundamental” (MOURA, 1978, p. 19). Mormente, ao pensar o trabalho feminino e masculino naquele povoado, a pesquisadora demonstra que se trata de uma separação radical, isto é, ambos são denominados trabalhos, mas há um “trabalho de casa” e um “trabalho da roça”, instituindo, assim, um *corpo funcional*.

O “trabalho da casa” cabe à mulher (mãe e filhas a partir da faixa de idade de 7 a 9 anos). Este “trabalho *no* lar” é também *para* o lar, ou seja, aquelas tarefas que visam assegurar bens alimentícios, objetos ou serviços que servem à sobrevivência dos membros da casa. Destarte, a mulher camponesa atua na casa (unidade de consumo), onde desempenha um papel complementar ao homem, este que atua no âmbito da unidade de produção. Nesse contexto tudo o que se liga à preparação para o consumo do que essa terra produz é atribuição da mulher.

Viu-se assim como a divisão sexual do trabalho cria um tipo e uma área de atuação exclusiva para o homem e para a mulher. [...] Restrita à “casa”, a mulher tem toda a sua atuação econômica voltada para a unidade de consumo. Sendo ali seu *locus* social, ela não trabalha a terra e também não “negocia”. Depende de alguém que o faça para ela, seu marido, na maior parte das vezes. *A interdependência da unidade de produção e da unidade de consumo só funciona de fato com o matrimônio* (MOURA, 1978, p. 28, grifo nosso).

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

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

Neste caso, não se considerava que as mulheres estivessem assumindo tarefas propriamente masculinas mas sim que, de forma diferente, essas mesmas tarefas, quem em outras circunstâncias seriam vistas como trabalho, passavam a ser consideradas como ajuda. Desta forma, indicava-se que as mulheres, mesmo realizando as tarefas, estavam subordinadas às decisões e, em suma, à autoridade paterna (HEREDIA, 1979, p. 82).

Em tese, o *destino* de homens e de mulheres adultos é estatutário, sufocado por esse imaginário que se cristalizou no TB. Nesse sentido, a mulher, tal qual Eva, personagem bíblico, é complementar ao marido, seu desejo é condicionado ao dele, como veremos na próxima subseção. Assim, no TB, como em alhures, os camponeses foram montados, formatados, programados em um conjunto coeso. Em contrapartida, ao tratar dessa *coesão conjuntiva* e valorativa, Cornerius Castoriadis nos adverte: “Mas toda conjuntização, toda categorização, toda organização que instauramos/descobrimos mostra-se, cedo ou tarde, parcial, lacunar, fragmentária, insuficiente – e mesmo, o que é mais importante, intrinsecamente deficiente, problemática e finalmente incoerente” (2000, p. 215).

ANOS 90: RETORNO AO MESMO?

Em *O trabalho da terra*, Klaas Woortmann e Ellen F. Woortmann, fundamentados no campesinato sergipano, inferem que o trabalho produz o gênero. Ao falar sobre ele, os sitiantes, e mais notadamente suas mulheres, também o associam à sexualidade, sempre em tom jocoso; ao fazê-lo, segundo os antropólogos, novamente falam de gênero. Nesse sentido, e para introduzir a construção de um *corpo bíblico*, ainda no que tange à categoria *trabalho*, os antropólogos instituem: “A percepção do trabalho é concebida segundo uma ‘visão bíblica’ do homem, que é uma visão de mundo: ‘Do suor de teu rosto comerás o pão’. O sitiante contrasta com os urbanos e com os proprietários, que não trabalham porque não suam” (1997, p. 154, grifo nosso).

A sexualidade camponesa, segundo Woortmann e Woortmann, tende a fazer analogia com a natureza, esse domínio imbricado com a realidade coletiva. A título de exemplificação, vejamos a *limitação* do corpo da mulher camponesa delineada pelos pesquisadores:

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

A raspagem dos pêlos pubianos faz-se durante toda a vida de casada. Aliás, um dos sinais da viuvez é que a mulher deixa de raspá-los. Uma viúva “de respeito” deixa crescer os pêlos; se continuar raspando, é porque está “tendo um caso”, o que não é bem-visto pela comunidade. Antigamente, porém, as viúvas se recavam: seria o retorno do “mato” um “descanso”? *A mulher deve-se manter “limpa” para o resto da vida conjugal – numa clara alusão às limpas periódicas da roça – tal como uma malhada, com a qual se compara, para que possa ser fertilizada pelo homem que a “trabalha”. Tanto a mulher como a malhada são vistas como passivas e nenhuma delas “produz” sem a iniciativa do homem* (1997, p. 138-139, grifo nosso).

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

A roça torna-se adequada quando as plantas alcançam certa

altura e garantem privacidade. É então que as plantas estão quentes, e de acordo com as mulheres, as pessoas também. *As mulheres ficam quentes quando as plantas começam a “basular” ou a “botar flor”*. Só depois de algum tempo entendemos por que se fazia tanta questão de que a pesquisadora estivesse sempre acompanhada por outra mulher, geralmente filha do sitiante, quando ia com ele para a roça, a fim de observar a organização do espaço. *Era para manter o “respeito”* (WOORTMANN e WOORTMANN, 1997, p. 139-140, grifo nosso).

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

Outrossim, em *Da complementaridade à dependência*, Ellen F. Woortmann (1992) aponta para a ordem do discurso público do grupo estudado, no caso dos universos camponeses pautados, em sua maioria, no pátrio poder, que configura um dos pontos da *campesinidade* e que se replica no discurso do pesquisador, corroborando, sobremaneira, as políticas de gênero, frequentemente legitimadas pelo imaginário instituído do TB.

Para Woortmann, as mulheres se vêem diante dos homens num processo que transita da complementaridade para a dependência, na medida em que, no tempo, se subtraem seus espaços. Assim, para a antropóloga, a mulher foi “incluída” no homem, como se fosse sua “costela”. Nesse contexto, como não perceber uma clara metáfora com o mito cristão da Criação, em que o

corpo bíblico do camponês parece dar testemunha do “milagre” divino? “A mulher sempre foi ‘incluída’, na medida em que o homem ‘é’ a totalidade. Aquilo que engloba é mais importante que o englobado, assim como o todo é mais importante que a parte em sociedades tradicionais” (WOORTMANN, 1992, p. 61, grifo nosso).

Por sua vez, em *Fuga a três vozes*, Woortmann e Woortmann, ao analisarem o sentido do *casamento* no campesinato sergipano, ratificam, mais uma vez, um *corpo bíblico*, ao instituírem: “O que transforma um rapaz em homem é o casamento (e o nascimento do primeiro filho); para tornar-se homem, pai de família, é preciso casar-se segundo as regras, que são, sobretudo, práticas de reprodução do grupo como um todo, visto tanto em sua materialidade como em seus valores” (1993, p. 91-92, grifo nosso).

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

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

Se a filha [a que arquitetou a fuga com um homem] que repudiou o arranjo familiar foi excluída da família, *dois irmãos seus, tidos como homossexuais, foram enviados para o Rio de Janeiro com ordens de “nunca mais pisarem nas terras de fa-*

mílias”. Ao contrário daquela filha [fujona], porém, cada um deles recebeu, em dinheiro, o equivalente ao que lhe cabia como herança. O patrimônio familiar passou a um irmão, que havia realizado um casamento de conveniência com uma prima, cujas terras “entestavam” com as de sua família (1993, p. 95, grifo nosso).

Ao abordar de modo sucinto a homossexualidade no campo, Woortmann e Woortmann nos dão pistas, indiretamente, para uma fissura no TB, que norteia todo o corpo teórico, e desejante, deste artigo: *o indizível das sexualidades camponesas*.² Começa-se assim, formal e timidamente, a apresentar uma certa fragilidade no discurso do imaginário instituído, coeso, sobre sexualidades camponesas, núcleo do TB. As hierarquias de conjuntos, este desejo-instituição, têm suas arestas corroídas em detrimento das *forças implícitas* das intensidades e das paixões.

Ora, como pensar o corpo camponês sem seus fluxos, sem seus refluxos, sem seus ziguezagues, sem seus rodopios, sem o agenciamento criativo, desejante, que deflora o ideário parental e vicinal? Como entregar *esse* corpo ao *destino* da suposta “condição camponesa”? Como dar a *esse* corpo uma missão bíblica, pautada na queda e no pecado? Onde foi parar o *humano demasiado humano*, nesta lógica enviesada do TB *sobre* as possibilidades do corpo no roçado?

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

Em *Homens anfíbios*, a socióloga afirma que as famílias extensas dos ribeirinhos na várzea do rio Solimões-Amazonas mostram forte tendência a reprimir demonstrações de agressões e se-

2 Sobre o *indizível das sexualidades camponesas*, conceituo: “O *indizível das sexualidades camponesas* é o que o Grande Olho da representação social *sobre* a sexualidade e da identidade sexual, da Ordem e do Mesmo, não abarca. É o que não é possível de mensurar de acordo com a ideologia camponesa naturalizada e filtrada pelos teóricos do campesinato” (FERREIRA, 2006, p. 106).

xualidades, tentando instilar, nas crianças, o controle do impulso requerido para a coordenação grupal. Por outro lado, as famílias nucleares punem a agressão e a sexualidade com menor rigor, permitindo ao indivíduo um jogo mais livre de relações com os outros.

A divisão sexual do trabalho ainda pauta o discurso da pesquisadora, cada personagem (mulher, homem, velho e criança) tem sua função limitada dentro do campesinato, apesar de algumas ambigüidades, permanecendo o discurso hegemônico de um retorno ao mesmo, *sobre* o corpo camponês. Nesse sentido, Fraxe segue a *cartilha* do TB, seu viés é uma constatação de como, apesar das “novidades” acadêmicas sobre o corpo nas ciências humanas e na filosofia contemporânea, seu texto continua *porta-dor* da tradição do TB. Para demonstrar essa afirmação sobre a *colagem* e o *dogmatismo* do TB até os dias atuais, recorto um trecho da obra de Fraxe, no trato da construção da *instituição desejo* no roçado. Podemos perceber, de antemão, uma fidelidade ao modelo clássico de Eric Wolf, o qual afirma que, “num sistema de autoridade centralizada no macho, como prevalece entre a maioria dos camponeses, a mulher deve aprender a ajustar seus desejos aos desejos prioritários dos seus maridos” (1976, p. 97).

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

As mulheres [as ribeirinhas do rio Solimões-Amazonas] em geral são “forasteiras”, vindo para a unidade familiar provenientes de outras famílias, localizadas em outras comunidades. *Num sistema de autoridade centralizada no macho, como prevalece entre a maioria dos camponeses, as mulheres, acredito, devem aprender a ajustar seus desejos aos desejos prioritários de seus maridos* (FRAXE, 2000, p. 73, grifo nosso).

Não há questionamento, apenas dogma, repetição, crença. Corpo mutilado, naturalizado, *sem imaginação*. Os teóricos do campesinato, no geral, instituem o desejo no campo, formulam um discurso chapado sobre as possibilidades corpóreas. Corpo

dado, pré-situado, pois é o que torna possível para os indivíduos são as “coisas percebidas” ou representações perceptivas e que definem cada vez *quais* são as “coisas” e o que elas são. Nesse sentido, conforme Castoriadis, “dizer alguma coisa, é dizer verdadeiramente, é dizer o que é tal como é. Que significa aqui tal, senão uma equivalência? Como é possível uma equivalência entre uma seqüência de palavras e um grupo de fatos, coisas etc – senão como instituição?” (2000, p. 295).

É possível pensar o “corpo do camponês” fora de sua prisão identitária, fora da verdade verdadeira, fora do imaginário instituído? Como pensar o corpo na esteira de um pensamento que apela para as diferenças e não para as representações? Eis o que se segue, *o pensamento que não deve ser pensado*, isto é, puro ato de crueldade, pois o pensar não é sem dor, ele é análogo a um nadador voraz que mergulha a mais de 10 metros de profundidade, impossível para os homens de pouco treino, e ao submergir sai com os olhos vazando em sangue por experimentar as profundezas de outros modos de vida. O corpo é experimento, vida. Ele é o desejo desejando o desejo. Sua força motriz não é da história, da reprodução, mas da vibração, das pequenas percepções e das variações intensivas que prepassam os orifícios pelos quais o desejo extravasa. Eis o processo de desistoricização do camponês no TB, pois anuncio uma *filosofia nativa do desejo*.

INTENSIDADE E PAIXÃO: QUE PODE O CORPO?

Benedictus de Spinoza (1907), ao escrever a *Ética*, propõe outras possibilidades de pensar o corpo. Ao interrogar sobre as potências do corpo, o filósofo nos faz repensar sobre a consciência e seus decretos, a vontade e seus efeitos, os múltiplos movimentos corpóreos, o domínio do corpo e a emergência das intensidades e das paixões, pois *nem sequer sabemos que pode esse corpo*. Ao traçar o corpo como fio condutor de sua filosofia, Spinoza mostra que este ultrapassa o conhecimento que temos sobre ele; é, pois,

por um único e mesmo movimento que chegamos, eventualmente, a captar a potência do corpo para além das condições dadas do nosso conhecimento, e para além das condições dadas da nossa consciência.

Nesse sentido, Spinoza transcorre:

“Se chegarmos a conhecer os efeitos do corpo e o que eles podem produzir, descobriremos também a primeira e a principal causa de todas as paixões e, ao mesmo tempo, como elas podem ser destruídas.” (Spinoza, 1907: 159)

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

O *bom* e o *mau* encontros, proposto por Spinoza, nada tem a ver com moral, bem e mal, mas com ética, *ética dos afectos*, intensidades e paixões que sacodem o corpo. A moral é da ordem do TB, um instituído *sistema de julgamento*, por outro lado, a ética dos afectos é o dismantelo de tal sistema, pois ela é prenhe de *linhas de fuga*, de *acontecimentos*, de *devires imperceptíveis*, é desejo como *roubo* e *dom*. Ora, o corpo é da ordem da etologia e não da tríade Deus-homem-natureza, esta última que é uma espécie de lei, simulacro dos “novos padres”. O corpo é vibração, paixões intempestivas, em tese, *afectação*.

E Gilles Deleuze disserta: “Ora, precisamente, do ponto de vista de uma etologia do homem, devemos distinguir duas espécies de afecção: as ações, que se explicam pela natureza do indivíduo afetado e derivam de sua essência; as paixões, que se explicam por outra coisa e derivam do exterior” (2002, p. 33).

Para Deleuze, o poder de ser afectado apresenta-se então como *potência para agir*, na medida em que se supõe preenchido por afecções ativas e se apresenta como *potência para padecer*, quando

preenchido por paixões. Os afectos não são da ordem do ressentimento, da tristeza, da dívida, da interpretação, do balanço, mas *agenciamentos de alegria*. Nada de missão identitária, nada de ostracismo, nada de simulacro, nada de representação, nada de gênero, apenas corpos movediços, emaranhados de linhas, no infinito, traçados, ressaltos, por uma *filosofia nativa do desejo*.

Conquanto, Friedrich Nietzsche nos convida a surpreendermos com o corpo, um espanto diante da consciência. “O corpo é uma razão em ponto grande, uma multiplicidade com um só sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor” (2002, p. 41). Como desprezá-lo? Como castrá-lo? Como imolá-lo em prol de um ideário acadêmico *sobre* o roçado? E Nietzsche proclama: “há mais razões no teu corpo do que na tua melhor sabedoria” (2002, p. 41). E é por meio dessa sabedoria corpórea que proponho doravante um trabalho de desconstrução, de desnaturalização da identidade camponesa *prêt-à-porter*, uma crítica como força positiva, um corpo que é explosão no e pelo gozo.

Por outro lado, Antonin Artaud (1976), em sua crítica às representações e trazendo o corpo à baila em seu pensamento, aponta que os signos não são um sujeito nem uma identidade cristalizados em uma razão, num *logos* ou numa representação, mas os signos nunca dirão o corpo, e é nesse apanágio que eclode, não sem sofrimento, a fissura do desejo. Nesse sentido, Artaud, como bem acentua Daniel Lins (1999), bloqueia a possível paralisia dos signos em significados, significantes colonizados pelo saber sem corpo, sem sopro, inimigo da alma. Portanto, para Artaud devemos criar artesanalmente um *corpo sem órgãos*³ para “expulsar o corpo malfeito, espécie de escultura fracassada, produzida por um Criador que se enganou na sua criação [...]. Criador que, através do erro, se humanizou [...]” (LINS, 1999, p. 32). Ao pensar nas múltiplas possibilidades do corpo, ao pensar partindo do corpo, de suas entranhas, dos seus orifícios, dos seus excrementos, do *intermezzo* ânus-pênis-vagina-cabeça-tronco, chegamos a indagar: Como pensar uma representação, um signo, uma identidade, um *corpo camponês*, sem levar em conta os

3 O corpo sem órgãos em Artaud pode ser conceituado, segundo Lins, como aquele que mantém o homem vivo, *é o desejo desejando o desejo*. “É uma dodecafonía mesclada à polifonia de um corpo vibrátil a quem nada falta, pois ele tem o infinito como premissa existencial, como abismo do Ser. Ele não procura para se encontrar, mas para se perder na busca” (LINS, 1999, p. 48).

processos de subjetivação? Como silenciar as *máquinas desejantes*⁴ que eclodem em nossos corpos? Como instituir o desejo no camponês, legitimado pelo TB, por uma identidade cultural sem imaginação, levando em conta *apenas* princípios bíblicos, lutas explícitas, função-estrutura e modelos econômicos? Como *dar adeus ao corpo camponês*, evitando confrontá-lo com ele mesmo, ao invés de divagar sobre?

Deleuze, em sua *reinvenção do Corpo sem órgãos*,⁵ ao pensar sobre o ponto de vista partindo do corpo, nos dá uma pista: “por que não caminhar com a cabeça, cantar com o sínus, ver com a pele, respirar com o ventre” (DELEUZE E GUATTARI, 1997, p. 11). Por que não pensar a partir das múltiplas possibilidades do corpo? Como definir, medir, quantificar, mensurar as sexualidades camponesas a partir apenas da junção do espermatozoide com o óvulo, em prol do ideário da perpetuação da espécie (*a sexualidade camponesa*), aprazível aos ditames de um Criador que errou em sua criação? Por que aprisionar (*destino*) o sujeito camponês em um desejo instituído, arquitetado por uma literatura normativa *sobre* o rural?

O corpo não agüenta mais! (cf. LAPOUJADE, 2002), ele não agüenta mais aquilo a que o submetemos do exterior, formas que o fazem agir do exterior, pois tais formas são, evidentemente, as do adestramento e da disciplina. Todavia, ele também não agüenta mais aquilo a que se submete de dentro, pois essas mesmas formas, parafraseando David Lapoujade, passam para dentro, se impõem para dentro desde que se cria um agente para fazer agir.

O corpo-mártir camponês não agüenta mais o simulacro, a missão, o Criador, a onipotente e onipresente tríade Deus-homem-natureza, ele cria, eclode, fissuras ao infinito, princípio de imanência, torna-se *humano demasiado humano*. Se o TB o institui, o cristaliza em imagens, em representações, recobro os seus agenciamentos, núpcias entre reinos, em tese: *o corpo pleno*.

Eis o *corpo pleno*, pura imanência, que, para Lins (2002), devora os símbolos e as “palavras” nele ancorados como estruturas mofadas, e dinamita as duas faces do *signo*, significante e signifi-

4 Para Deleuze e Guattari, “nas máquinas desejantes tudo funciona ao mesmo tempo, mas nos hiatos e nas rupturas, nos enguiços e nas falhas, nas intermitências e nos curto-circuitos, nas distâncias e nos despedaçamentos, numa soma que nunca reúne suas partes em um todo. É que aí os cortes são produtivos, e são eles próprios reuniões. As disjunções, enquanto disjunções, são inclusivas. Os próprios consumos são passagens, devires e retornos” (1976, p. 60).

5 Sobre o *corpo sem órgãos*, Deleuze e Guattari conceituam: “ele é não-desejo, mas também desejo. Não é uma noção, um conceito, mas antes uma prática, um conjunto de práticas. Ao Corpo sem Órgãos não se chega, não se pode chegar, nunca se acaba de chegar a ele, é um limite” (1997, p. 9).

cado, conduzindo-nos a parar o jogo indefinido do interpretador, dos “desprezadores do corpo”, que a todo custo procuram proteger-se dos afectos cuja expressão natural é sempre cruel.

Mas afinal como experimentar uma antropologia rural *com* o corpo?⁶ Como criar conceitos a partir dele? Como escapar aos estereótipos *sobre a* sexualidade camponesa que albergam apenas uma faceta do valorar? É válido ressaltar que não nego aqui a estrutura social, o parentesco, o compadrio, as estratégias matrimoniais, ou ainda o *saber-fazer* camponês, não faço do corpo algo determinista ou funcionalista, pelo contrário, acresço a ele sua mais intrínseca natureza: o desejo desejando o desejo, sua etologia.

Nesse contexto, aproximo-me de Edmund Leach (1996) ao criticar seus pares, especificamente o funcional-estruturalismo de Radcliffe-Brown, ao apontar, sobretudo, para o uso do conceito de *estrutura social* como uma categoria por meio da qual se pode comparar uma sociedade com outra, pressupondo que as sociedades analisadas pelos antropólogos existem durante todo o tempo em equilíbrio estável, estas que, por sua vez, segundo Leach, não passam de uma *ficção* de pensamento.

Quando o antropólogo tenta descrever um sistema social, ele descreve necessariamente apenas um modelo da realidade social. Esse modelo representa, como efeito, a hipótese do antropólogo sobre “o mundo como o sistema social opera”. As diferentes partes do modelo formam, portanto, necessariamente, um todo coerente — é um sistema em equilíbrio. Isso porém não implica que a realidade social forma um todo coerente; ao contrário, a situação real é na maioria dos casos cheia de incongruências; e são precisamente essas incongruências que nos podem propiciar uma compreensão dos processos de mudança social (LEACH, 1996, p. 71).

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

⁶ Mas afinal o que significa no presente contexto *experimentação*? O que seria uma antropologia rural inserida numa etnometodologia que *experimental*, produtora, pois, e não reprodutora? Trata-se doravante de pensar o impensável do pensamento, fraturar o TB em mil platôs, experimentar aqui faz parte de uma ética e uma estética deleuziana, em que o *experimento* nada tem a ver com laboratório, com, *a priori*, o monolítico, com as *idéias prontas* sobre o rural brasileiro, mas, a partir do corpo, com o corpo, experimentar, pois, o *encontro* com o homem do campo, fazer da antropologia rural uma arte do devir.

os eventos só vêm a se estruturar na medida em que os dotamos de ordem mediante a imposição de categorias verbais, eis o grande apanágio analítico de uma naturalização da sexualidade camponesa que fomenta um estatuto ao corpo camponês: uma ordenação seletiva, a ideologia do tribunal, o imaginário instituído do *corpo camponês*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

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

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

E Viveiros de Castro disserta: “O sentido que o antropólogo estabelece depende do sentido nativo, mas é ele quem detém o sentido desse sentido – ele quem explica e interpreta, traduz e introduz, textualiza e contextualiza, justifica e significa esse sentido” (2002, p. 115).

Assim, parafraseando Viveiros de Castro, o *antropólogo* [e incluímos os teóricos do TB no geral] *é aquele que detém a posse eminente das razões que a razão do nativo desconhece*. Nesse contexto, recobro algumas questões que me têm servido como fio condutor desde então: Como pensar uma antropologia rural *com* o corpo? Como *dar adeus ao corpo camponês*?

Os teóricos do TB, fazendo aqui uma analogia com o *antropólogo clássico*, analisado por Viveiros de Castro, tomam o camponês por um *outro sujeito* que ele não consegue vê-lo como um *sujeito outro*, como figura de Outrem⁷ que, antes de ser sujeito ou objeto, é a expressão de um mundo/corpo possível.

Para Viveiros de Castro, o confronto entre os discursos (jogos) nativos e antropológicos deve poder produzir a mútua implicação, a comum alteração dos discursos em jogo, pois não se trata de chegar ao consenso, mas ao *conceito*. O objeto deve ser menos o modo de pensar camponês que os objetos desse pensar, mas o mundo possível que seus conceitos projetam. Porém o que é criar conceitos? Viveiros de Castro, sob o signo do pensamento deleuziano, observa que se deve tomar as idéias indígenas (no meu caso, as idéias camponesas) etc. como *conceitos*, e dessa decisão suas conseqüências: “determinar o solo pré-conceitual ou o plano de imanência que tais conceitos pressupõem, os personagens conceituais que eles acionam, e a matéria do real que eles põem” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 123). Assim, para o autor, tomar as idéias como conceitos é recusar sua explicação em termos de noção transcendente de *contexto* em favor da noção imanente de *problema*, de campo problemático onde as idéias estão implicadas.

Não se trata, pois, de propor uma *interpretação* do pensamento camponês, mas de realizar uma *experimentação* com ele, e, portanto, com o nosso pensamento. Portanto, escapo das armadilhas do *corpo camponês*, estatuto do TB, e experimento as múltiplas possibilidades do *corpo vibrátil* (cf. LISPECTOR, 1990), em que a criação do conceito é mola propulsora às núpcias entre reinos antropológicos e camponeses.

E ainda *conforme* Viveiros de Castro: “O conceito como apresentação de um corpo extraconceitual, mas o corpo como perspectiva interna do conceito: o corpo como implicado no conceito de perspectiva. E se, como dizia Spinoza, não sabemos o que pode um corpo, quanto menos saberíamos o que pode esse corpo” (2002, p. 140).

7 “Outrem não é, portanto, um ponto de vista particular, relativo ao sujeito (o ‘ponto de vista do outro’ em relação ao meu ponto de vista – ou seja, é o conceito de ponto de vista. Ele é o ponto de vista que permite que o Eu e o Outro acedam a um ponto de vista” (DELEUZE E GUATTARI, 1993, apud VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 22).

Por fim, tentei demonstrar neste artigo, embora de forma sucinta, como o imaginário instituído da sexualidade camponesa foi forjado no decorrer histórico das disciplinas de ciências sociais no Brasil, como o corpo camponês ganha um estatuto pautado em uma tríade (Deus-homem-natureza) obscura e confusa, que não isenta de ambigüidade, sob o signo de um *capital cultural e lingüístico* dominados sobre o corpo do outro: o camponês. Como alguns valores selecionados (a divisão sexual do trabalho, o ideário de parentela, as relações vicinais etc.) foram adestrando o corpo camponês em uma *vontade de saber* acadêmica. Nesse sentido, não tenho a pretensão de encerrar minha proposta, mas *dar adeus ao corpo camponês*, professado no TB, sobremaneira, *criar, experimentar*, conceitos.

O corpo do homem do campo, pura imanência, agenciamentos maquínicos, me norteará doravante. Partindo dele, afecto, pois, *com* o Outro, afecto que é sobretudo potência de vida. Meu *adeus ao corpo camponês* se apresenta, se inicia, cria corpo, antropologia-experimento *com* o corpo, por uma *ética e uma estética dos afectos* em sociedades rurais.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARTAUD, Antonin. *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1976.
- BOURDIEU, Pierre. *Leçon sur la leçon*. Paris: Minuit, 1982.
- CANDIDO, Antonio. [1964] *Os parceiros do Rio Bonito*: estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida. São Paulo: Editora 34, 2003.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Sobre o pensamento antropológico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.
- CASTORIADIS, Cornérius. *A instituição imaginária da sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.
- DELEUZE, Gilles. *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-édo: capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Imago, 1976.
- _____. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro:

Editora 34, 1997, v. 3.

FERREIRA, Paulo Rogers. *Os afectos mal-ditos: o indizível das sexualidades camponesas*. 2006. Dissertação (Mestrado) – Universidade de Brasília, Brasília.

FRAXE, Therezinha. *Homem anfíbio: etnografia de um campesinato das águas*. São Paulo: Annablume, 2000.

GARCIA, Afrânio. *Terra de trabalho*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

HEREDIA, Beatriz. *A morada da vida: trabalho familiar de pequenos produtores do Nordeste do Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

LAPOUJADE, David. O corpo não agüenta mais. In: LINS, D.; GADELHA, S. (Orgs.). *Nietzsche e Deleuze: Que pode o corpo?*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p. 81-90.

LEACH, Edmund. *Sistemas políticos da alta Birmânia*. São Paulo: Edusp, 1996.

LINS, Daniel. *Antonin Artaud: o artesão do corpo sem órgãos*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

_____. A metafísica da carne: Que pode o corpo?. In: LINS, D.; GADELHA, S. (Orgs.). *Nietzsche e Deleuze: Que pode o corpo?*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p. 67-79.

LISPECTOR, Clarice. *Água viva*. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora, 1990.

MOURA, Margarida Maria. *Os herdeiros da terra: parentesco e herança numa área rural*. São Paulo: Hucitec, 1978.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. São Paulo: Martin Claret, 2002.

PEREIRA DE QUEIROZ, Maria Isaura. *O campesinato brasileiro: ensaio sobre civilização e grupos rústicos no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1976.

SEYFERTH, Giralda. *A colonização alemã no vale do Itajaí-Mirim: um estudo de desenvolvimento econômico*. Porto Alegre: Movimento, 1974.

SOARES, Luis. *Campesinato: ideologia e política*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

SPINOZA, Benedictus de. De l'homme. In: SPINOZA, B. *Oeuvres*

de Spinoza. Paris: Garnier Frères, 1907.

TAVARES DO SANTOS, José. *Os colonos do vinho: estudo sobre a subordinação do camponês ao capital*. São Paulo: Hucitec, 1978.

VELHO, Octavio. *Frente de expansão e estrutura agrária*. Rio de Janeiro: Zahar, 1972.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. *Mana: Estudos de Antropologia Social*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 113-148, abr. 2002.

WOLF, Eric. *Sociedades camponesas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.

WOORTMANN, Ellen F. Da complementaridade à dependência: a mulher e o ambiente em comunidades “pesqueiras” do Nordeste. *Série Antropológica*, Brasília, ano 7, n. 18, p. 41-61, 1992.

_____. *Herdeiros, parentes e compadres*. São Paulo: Hucitec, 1995.

WOORTMANN, Klaas. Com parente não se neguecia. Brasília: Anuário Antropológico, 1988.

WOORTMANN, Ellen; WOORTMANN, Klaas. Fuga a três vozes. *Brasília: Anuário Antropológico*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, n. 91, p. 89-137, 1993.

_____. *O trabalho da terra: a lógica e a simbólica da lavoura camponesa*. Brasília: EdUnB, 1997.

PAULO ROGERS FERREIRA - antropólogo, mestre em antropologia pela Universidade de Brasília (UnB), membro do Laboratório de Estudos e Pesquisas da Subjetividade da Universidade Federal do Ceará (LEPS/UFC), <anthropus76@hotmail.com>