

O CAC FAZ VOCÊ DANÇAR

Uma etnografica das performances masculinas no bairro do Rangel em João Pessoa-PB



Adriano de Léon

Adriano de León

O CAC FAZ VOCÊ DANÇAR

Uma etnografica das performances masculinas
no bairro do Rangel em João Pessoa-PB



João Pessoa - 2014

Aos deuses que dançam.

Aos sábios que dançam.

Aos anarquistas de gênero.

Aos meninos e meninas que me fizeram dançar.

Dedico

Agradecimentos

Agradeço a generosidade com que a professora Silvana Nascimento me acolheu. Ser orientadora de um virginiano maduro é uma prova de fogo!

Agradeço aos meus amigos do mestrado em Antropologia: Elisa, Andréia, Tom, Adelson, Jobson, Emanuel, Eduardo, Beth, Raniery, Raimundo, Aldo, Darling e Elizângela. Com eles voltei aos bancos da sala de aula, voltei a ser estudante e me diverti muito!

Aos meus professores estupendos: João Martinho, Ednalva Maciel, Flávia Pires, Luciana Chianca, Marco Aurélio Paz, Mónica Franch, Patrícia Goldfarb e Silvana Nascimento. Eles me libertaram de um mal que vinha sofrendo há muito tempo na academia. Mais do que professores, pessoas generosas e pacientes, eruditos e ternos, acima de tudo.

Às excelentes dicas da banca de qualificação, formada pelas professoras Luciana Chianca e Mónica Franch. Elas me ensinaram como espremer o limão (eu mesmo)

sem que o suco fique amargo (a dissertação). Agradeço também à banca examinadora da dissertação, nas pessoas de Mónica Franch e Fabiano Gontijo.

A todo o corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia.

Aos meus atores-sujeitos, colaboradores e parceiros de farras e confissões do CAC do Rangel.

Sumário

- 7. Apresentação
- 10. Prefácio
- 15. Preparando-se para dançar

- 19. Capítulo 1: Uma etnografando da masculinidade
- 19. Rumo a uma etnografando
- 29. O primeiro dia
- 36. Cartografando a rede-rizoma CAC do Rangel
- 58. A masculinidade como performance de gênero

- 79. Capítulo 2: O CAC faz você dançar!
- 80. Entrando na suingueira
- 118. Os corpos e as corporalidades
- 130. Intermezzo: o entra-e-sai

- 133. Capítulo 3: As negociações da masculinidade
- 133. A astúcia da pegação
- 139. Fluxos e negociações do masculino
- 141. Táticas, acordos, astúcias e desejos à deriva
- 147. Táticas, acordos, astúcias e desejos

- 158. De volta pra casa



Fonte: <https://www.facebook.com/cac.dorangel.1>

Para início de conversa

Dançar para mim nunca foi um problema. A dança afrouxa o corpo, os sentidos e dá forma aos movimentos. Mas a experiência que ora relato neste livro é mais que uma simples dança: é uma dança acadêmica.

Sou professor da Universidade Federal da Paraíba desde 1998. Concluí meu doutorado em Sociologia em 2000, no qual estudei magia. Em sendo virginiano com ascendente em Aquário, lua em Virgem, à medida em que o tempo passou, me senti na necessidade de reciclagem na área acadêmica. Apesar de ter sido orientado tanto no mestrado quanto no doutorado por antropólogos, resolvi cair no mundo de uma pós-graduação novamente, fazendo um mestrado em Antropologia, aqui mesmo na UFPB. Retomei minha posição de aluno, assisti a maravilhosas aulas com grandes professores e professoras, muitos dos quais eu tinha sido membro da banca de doutorado! Minha proposta de investigação foi um clube de bairro em João Pessoa chamado CAC do Rangel, cujo slogan é “o CAC faz você dançar”.

Minha vivência a escrever este livro de alguma maneira representa uma dívida que eu tenho com pessoas muito importantes na minha vida. Durante a pesquisa, meus ami-

gos já não suportavam mais eu falar das minhas aventuras no CAC. Na tentativa de os integrar na investigação, muitas vezes os chamei para o clube, em vão. Cristian Rocha sempre ao meu lado rindo de mim, mas me apoiando nas minhas saídas aos domingos. J.J. Domingos, professor que lida com gênero na linguística rindo das minhas cachaças. Henrique Magalhães, professor de mídias digitais, louco para ir ao CAC, me presenteou com a edição deste livro, o que muito me honra e pela qual demais agradeço. Alunos e companheiros do mestrado que trocavam ideias e informações. Fui um tiozão para os meus amigos do mestrado, mas na condição de aluno também muito matreiro na maior qualidade de um aluno: enrolar seus mestres sem que eles percebam.

Este livro deve ser distribuído livremente, como deveria ser todo o conhecimento. Por favor, quem o ler, repasse-o de forma gratuita para quem quer que seja. Para os amigos, como um regalo; para os inimigos, como uma vingança. O meu desejo aqui é o da partilha. E que você, leitor, na leitura deste livro, se divirta tanto quanto eu me diverti no CAC do Rangel.

Adriano de León
adrianodeleon77@gmail.com

“(...) por mais que se diga o que se vê,
o que se vê não se aloja jamais no que se diz...”

Michel Foucault

As palavras e as coisas

Prefácio

Danças no ritmo da suingueira, num ambiente que transpira música, paquera, rebolados, embriaguez, entre masculinidades e feminilidades flutuantes, este é o clima convidativo da pesquisa antropológica de Adriano de León sobre performances masculinas no bairro do Rangel, periferia de João Pessoa, capital da Paraíba. Por meio de uma escrita rizomática, o autor decidiu aventurar-se por um mestrado em antropologia na Universidade Federal da Paraíba (UFPB), um programa de pós-graduação que acabava de florescer, depois de mais de dez anos ao ter concluído seu doutorado em Sociologia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE).

Como docente da UFPB desde 1998, em pleno século da corrida acadêmica por produtividade, permitiu-se embriagar por experimentos antropológicos e desvincular-se dos pressupostos sociológicos de sua formação, sem contar sua passagem pela engenharia durante a graduação. Deixando-se levar pelos fluxos da experiência etnográfica, adentrou no mundo do CAC do Rangel, um espaço de dança, música e sociabilidade, localizado num bairro popular que se tornou conhecido como “um dos bairros mais violentos da cidade”, estigma agravado por conta de uma chacina ocorrida na

região e as sucessivas reportagens sensacionalistas que, até hoje, amedrontam as elites dos sofisticados bairros da praia.

O então aspirante a antropólogo – diga-se de passagem com um olhar acurado pela sua maturidade acadêmica e perspicácia deleuziana – de nada encontrou de violento no CAC. Do lado de dentro e do lado de fora deste ambiente “que faz você dançar”, o autor descreve fluxos de agentes e actantes – pessoas, gestos, danças, bebidas, vestimentas, objetos – que se misturam em performances de masculinidade que, certas vezes, potencializam heteronormatividades e, outras vezes, jogam com possibilidades alternativas de relações, posições e desejos. Esses fluxos são escritos na tessitura de uma “etn-cartografia” que, segundo Adriano de León, não tem nem um começo nem um fim, mas direções moventes que se ramificam. Este método busca apreender a paisagem tal como se apresenta ao observador e, ao mesmo tempo, traçar os movimentos dos atores nela, que formam nós, redes, bifurcações etc. Misturando a perspectiva etnográfica, inspirado em Clifford Geertz, George Marcus e James Clifford, com a cartografia rizomática de Gilles Deleuze e Felix Guatari, a etn-cartografia, explica ele, “visa os acidentes de relevo, as erosões, os platôs, os terremotos e a planície, metáforas das subjetividades, acordos, fronteiras e negociações entre os sujeitos da rede-rizoma”.

Durante oito meses de trabalho de campo, janeiro de 2011 até junho de 2012, entre idas e vindas às territorialidades do CAC do Rangel, Adriano de León descobriu espaços urbanos que se transformam nos finais de semana devido aos movimentos de

peças e seus prazeres, nas ruas, bares, calçadas, casas e no próprio CAC que evidenciam paradoxos de uma socialidade periférica que oscila entre a ousadia de performances de gênero e desejo e as restrições de um contexto normativo de controle social. Resultado de uma sutil observação participante e errante, foi incluído num grupo de amigos, jovens de 18 a 30 anos, moradores do Rangel, trabalhadores que levaram “o professor gente fina” ao entra e sai da festa, e mediarão a leitura que o autor faz do cenário. A partir desse grupo, e outras pessoas que transitam nesse contexto, de León problematiza a performance da masculinidade como dobras, nas quais é impossível encontrar uma essência, “percebendo como elas vão sendo negociadas ao longo do evento festa, por entre sinuosidades e brechas, reafirmações e negações”, explica ele.

O autor compara-se a Guilherme de Baskerville, o frade franciscano de *O nome da Rosa*, de Umberto Eco, que rastreia o campo sem querer conhecer imediatamente o alvo a ser perseguido, como se estivesse se enveredando por uma labiríntica biblioteca. Contudo, longe de ser um intelectual racional, tal como Baskerville, Adriano de León, a meu ver, mostra-se como um pesquisador insinuante que se deixa levar, em certos momentos, pelos atores – humanos e não-humanos – do campo e, em outros momentos, pelas ramificações de um rizoma que possibilitam ao leitor ou leitora imaginar outras paisagens que não querem imitar o real, apenas criar mapas, lugares e passagens em movimento embaladas por músicas, suores, luzes, celulares, motos, cabelos, cinturas, cheiros, líquidos etílicos. Todos esses elementos são observados simetricamente em re-

lação aos rapazes, actantes da rede-CAC, perspectiva inspirada na teoria do ator-rede.

Ao mesmo tempo em que a leitura de *O CAC faz você dançar* permite entrar no embalo dos rizomas deleuzianos, aliados ao conceito de posição-sujeito foucaultiano, encontra-se uma etnografia que pode ser incluída no campo da Antropologia Urbana que, ao invés de realizar um texto acadêmico protocolar, apresenta uma escrita que acompanha os movimentos do antropólogo em campo, entre os bares, as calçadas, as motos, o *dancing* e os corredores do CAC, do começo ao fim da festa, desde o esquentar nas casas até a madrugada onde as performances masculinas escorrem...

Adriano de Leon não opta por dar destaque a uma discussão teórica enfadonha, como tantas vezes observa-se em dissertações que anseiam em demonstrar rebuscamento acadêmico. Ele apresenta capítulos que acompanham sua etnografia – o cac-lá-dentro e o cac-lá-fora – e, ao mesmo tempo, denuncia sua trajetória acadêmica e autores que, nos últimos anos, têm sido seus principais interlocutores, Deleuze, Guatari, Foucault, Butler e outros pós-estruturalistas, além de antropólogos pós-modernos que ele, timidamente, começa a introduzir no seu campo de discussão interdisciplinar.

Da sociologia para a antropologia, passando pela filosofia e pela literatura, sua etnocartografia possibilita mudar a perspectiva das fronteiras simbólicas que tornam invisível uma parte da cidade de João Pessoa, que se resume, muitas vezes, especialmente para as camadas médias, entre a praia e o centro. Para fora desse trajeto, Adriano apresenta uma face lúdica e performática do Rangel, conhecido também como “Varjão”, um

dos bairros mais antigos da cidade, entre Cruz das Armas, o Jardim Botânico e o bairro do Cristo. Assim, convido bebermos um copo com Adriano, e seus atores-actantes, na zona oeste de João Pessoa e dançarmos no ritmo da margem do Rangel.

Silvana de Souza Nascimento
Julho de 2013, inverno chuvoso pessoense.

Preparando-se para dançar

Nos meus quase onze meses de investigação no clube CAC (Centro de Ação Comunitária) do Rangel, no bairro de mesmo nome, em João Pessoa, fui lentamente me despedindo dos meus processos racionalistas adquiridos ao longo de anos no campo de saberes da Sociologia para os confins imaginários que me permitiram abrir o vasto panorama da Antropologia. O que passo a descrever neste livro são muito mais minhas vivências neste novo campo do que mesmo uma novidade teórica que geralmente se persegue num trabalho desta natureza.

O texto a seguir é parte de um rizoma de muitos outros textos, meus, dos atores-colaboradores, dos subterrâneos silêncios, das marcações, emergências e fissuras no que passo a denominar de rede-rizoma CAC.

Minha ida a campo foi pautada por um processo metodológico que nomeiei de etnocartografia. Este procedimento tem suas filiações nas teorias pós-estruturalistas, principalmente nas bases da Antropologia norte-americana, a partir de G. Marcus, V. Crapanzano, J. Clifford, C. Geertz em sua última fase, ao lado de pensadores já trabalhados por mim, como M. Foucault e G. Deleuze.

A partir do diálogo com os textos destes autores, escrevi o meu. Nele pretendo analisar as performances da masculinidade num clube de bairro – o CAC do Rangel – a partir de categorias oriundas dos sujeitos da minha investigação via etnocartografia. As ideias são apresentadas dentro de um sistema aberto, a rede-rizoma CAC, a partir de noções como labirinto, performance de gênero, masculinidades híbridas e controle de fronteiras subjetivas. Adaptei a teoria do ator-rede à metáfora do rizoma para compreender como o sistema da festa se estabelece só naquele momento, nos finais de semana e como se dão os agenciamentos do masculino no fluxo CAC-lá-dentro e CAC-lá-fora.

O texto, completamente aberto como um labirinto de múltiplas entradas, é uma incompletude, pois cada festa é um evento, cada festa agrega novos atores-sujeitos. A etnografia foi aliada à ideia do ator-rede, com minhas modificações, relativas às características próprias do lugar. A rede é um espaço sempre aberto, de múltiplas entradas, daí o sistema de circulação dos atores-sujeitos neste território obedecer ao fluxo dentro do CAC e fora na rua. A etnocartografia foi desenhada pelos próprios atores-sujeitos nos seus trajetos no entra-e-sai do clube, ao ritmo da suingueira, um mix de músicas comandadas por DJs locais.

Um conceito fundamental para a leitura deste texto é a de posição-sujeito ou sujeito-posição. O que eu persegui ao longo da investigação foram os deslocamentos das subjetividades destes sujeitos. Neste contexto, conseqüentemente todas as ideias de algo fixo em relação aos sujeitos foram evitadas quase sempre. Identidades, identifi-

cações, papéis e uma série de categorias que solidificam os sujeitos em determinadas posições foram substituídas por fluxos, negociações, labirintos e astúcias.

A junção de rizoma com ator-rede não é nenhuma novidade no plano teórico-metodológico. Daí a importância dos principais actantes da rede-rizoma CAC do Rangel: a bebida e as motos.

A masculinidade foi vista a partir do prisma das subjetividades. Desta feita, as masculinidades são tratadas neste texto como performances de masculinidade. Metodologicamente isto foi possível pela convivência recorrente com o grupo de colaboradores e mesmo com a rapaziada que dança a suingueira todos os domingos no CAC do Rangel. A masculinidade foi percebida através das negociações do desejo, o que me conduziu para uma tessitura da Antropologia, na sua vertente teórica, com a Psicanálise, na sua faceta metodológica da interpretação das falas. Neste sentido, o desejo é uma dobra, uma astúcia que se persegue para fazer-se masculino e exercer sua masculinidade durante e depois do evento.

Dividi o texto em duas partes. Na primeira, que se passa desde a minha chegada até o CAC-lá-dentro, forneço os equipamentos, as lentes pelas quais o leitor irá perceber como se darão as análises. É uma espécie de caixa de ferramentas, talvez com algumas explicações úteis para uma leitura menos labiríntica. A segunda parte se passa no CAC-lá-fora, na rua, por onde se estende a festa. Nesta, trabalho com a territorialidade da rede-rizoma CAC no interior do clube: sua arquitetura, os trajetos, as performances

da suingueira. É uma experiência de uma etnocartografia sem muitos relatos, pelas próprias condições da festa, ou seja, o barulho e a movimentação intensa nas alas do clube. Como a rede-rizoma é aberta, na segunda parte há muitos relatos e conversas com os atores-informantes, nas mesas de bar, entre goles de bebida, na circulação e performance do masculino num clima de pós-festa. A masculinidade é tida como uma condição provisória de masculinidade, pelo que vivenciei junto a Valéria (23 anos), Lúcia (18 anos), Chico (28 anos), Jean (19 anos), Nildo (25 anos), Paulão (31 anos) e Riva (23 anos), entre outros que me conheciam por meio deste grupo principal.

Mas vamos à suingueira do CAC do Rangel, que é o que nos interessa!

Capítulo I

Uma etnografica da masculinidade

“Eu não tinha interesse por bruxaria quando fui para a terra Zande, mas os Azande tinham; de forma que tive de me deixar guiar por eles.” (Evans-Pritchard)

Rumo a uma etnografica

Quando com gênero há algum tempo, fiquei intrigado com uma conversa na sala de aula, na qual um dos alunos falava, em tom jocoso, que a diversão melhor da cidade não ficava no circuito das praias, local bem frequentado por estudantes, descolados, turistas e baladeiros em geral, mas nas periferias da cidade. Situando a praia como centro do seu mapa imaginário, ele falava de alguns clubes nos bairros de João Pessoa, Paraíba, dentre os quais três foram citados com frequência: o Ponte Preta, situado no

bairro de Mandacaru; o São Paulo da cidade de Bayeux, na grande João Pessoa; e o CAC do Rangel, no bairro de mesmo nome na capital.

Como se tratava de uma disciplina de gênero, a menção do aluno dizia respeito a uma diferenciação destes clubes: havia uma frequência de travestis, lésbicas e gays convivendo num ambiente nitidamente tido como muito masculino e heterossexual. Assim, iniciei a imaginar um projeto de pesquisa que desse conta deste cenário, a priori tão diversificado. Para mim a novidade era encontrar, supostamente, uma diversidade de gênero em locais marcadamente masculinizados, dentro de uma equação de gêneros determinados, em maior face, pela heterossexualidade. A maioria dos estudos sobre homens em periferias, principalmente a partir dos estudos sobre masculinidades pós 1990, tendem a apontar para uma categorização sexual marcadamente heteronormativa. Não é foco deste estudo fazer um levantamento sobre estes estudos, apesar de ter em conta os registros das publicações acadêmicas sobre o assunto.

Minhas buscas começaram por visitas aos três lugares. A partir de informações de amigos, fui primeiramente ao Ponte Preta, no bairro de Mandacaru. A resistência das pessoas a estes locais é enorme. Era como se eu tivesse que embarcar numa aventura não muito segura, como devem ter pensado os amigos e familiares de Malinowski, Evans-Pritchard e Margareth Mead. Coisa de antropólogo, como pensavam meus amigos. Ninguém quis me acompanhar e o recado era sempre o mesmo: “você tá doido de ir lá sozinho”; “leia as notícias, mataram um lá ontem”; “vai voltar depenado”; “tem

colete à prova de balas”? Mas eu entrei no meu navio e rumei pros mares nunca dantes por mim navegados.

Apesar de morar em João Pessoa há cerca de 14 anos, a cartografia da cidade era desenhada por mim no circuito lagoa-centro versus praias-lazer. Os outros bairros eram visitados apenas como passagem, para a resolução de serviços, algum comércio mais local. Claro que sabia onde ficavam os locais dos clubes, mas nunca tinha frequentado tais sítios.

Cheguei numa sexta à noite no clube Ponte Preta em Mandacaru. Já havia muitos carros estacionados nos arredores do clube e minha primeira impressão era que a festa atraía gente de posses, pela quantidade e marcas dos automóveis. Entrei no clube e procurei sentir o ambiente com a tranquilidade de quem está numa festa a fim de se divertir. Assim fiz no clube São Paulo, na vizinha cidade de Bayeux, grande João Pessoa, e também no Centro de Ação Comunitária do Rangel, o famoso CAC do Rangel. Não havia dúvidas para mim: o CAC era o lugar!

Mesmo sendo algo de ordem da minha subjetividade, a escolha do CAC se deu por razões técnicas e afetivas também. Achei o Ponte Preta muito “elitizado” no sentido de não ver muita diferença entre aquele e qualquer outro clube. Muita gente de classe média, uma certa imitação dos bares da orla, um certo rigor no circuito externo do clube. No caso do São Paulo de Bayeux, o oposto: uma suposta desorganização, uma ampla circulação de pessoas, uma fragmentação de estilos e também uma imitação de elementos midi-

áticos que não o diferenciavam de nada do que eu já conhecesse. Com o CAC foi paixão à primeira vista. Uma sensação de não pertencer e querer pertencer ao lugar. Uma rejeição àquela forma de masculinidade que depunha contra meus mais fieis princípios. Um caos que detinha uma ordem que eu não consegui perceber durante quase dois meses de idas frequentes. Tecnicamente, o público era bem local, mais uniforme e o entorno geograficamente bem definido, numa primeira abordagem em campo.

Aliado a isto, navegando no *youtube.com* vi duas reportagens sobre o clube: *Noite do Beijar na Boca e É pra Rir ou Pra Chorar*. Nestas reportagens o que me chamou atenção foi ao mesmo tempo um apelo enorme da hetero masculinidade ao lado de outras masculinidades, outros corpos, outras expressões do desejo. Ou eu estaria diante de uma suposta democracia sexual numa festa considerada da periferia ou aquilo que vi nas imagens eram marcações da espetacularização que é próprio de programas como aqueles presentes na rede *youtube*. Também há um vídeo famoso na rede chamado Atóron perigon¹, a partir do seguinte diálogo:

Amapoa, adivinha onde estava ontem?
Aonde queridan?
Só no CAC do Rangel, com os traficantes.
Atoron, atorooon Perigon!

1. <http://www.youtube.com/watch?v=iVjZBfYtjxQ>

Trata-se de um rapaz de que se dirige a uma amiga (amapoa é a gíria para mulher no idioma gay local), que o filma com um celular de baixa resolução. Ao mesmo tempo em que zomba da amiga, o rapaz cria na rede um jargão, na ocasião muito difundido: adoro perigo!

E eu, antropólogo em formação, também iria adorar o perigo?

Assim, fui pensando minha ida a campo a partir de uma etnocartografia. Eu tinha um projeto de dissertação. Tudo bem delineado, conforme pressupõe a academia. Havia lido sobre o lugar, o bairro do Rangel, sobre as possibilidades de uma pesquisa neste lugar. Contatei alguns alunos que lá moravam. Ouvi relatos breves. Na minha mente o campo estava claro.

O Rangel é um bairro muito antigo na cidade de João Pessoa. Segundo consta oficialmente, o Rangel é um bairro da Zona Oeste do município de João Pessoa, que faz divisa com o Jardim Botânico da capital (a maior reserva urbana não-reflorestada e natural de flora tropical do mundo) a leste, sendo separado pelo rio Jaguaribe do bairro de Cruz das Armas a noroeste e Jaguaribe (bairro) a norte. Também faz divisa com o bairro do Cristo em seus limites meridionais, ficando Cruz das Armas também a oeste com a via Ocidental do mesmo bairro. Possui alguns problemas ambientais de favelização e invasão da mata vizinha². Em 1920, a localidade era um sítio, às margens do Rio Jaguaribe, que se iniciava no sopé da ladeira denominada hoje de Avenida 4 de Junho. Seu proprietário era o Sr. Antonio Francisco da Silva, conhecido por “Antonio

2. Fonte: Prefeitura Municipal de João Pessoa, Secretaria Municipal de Infraestrutura, dados acessados em 2012.

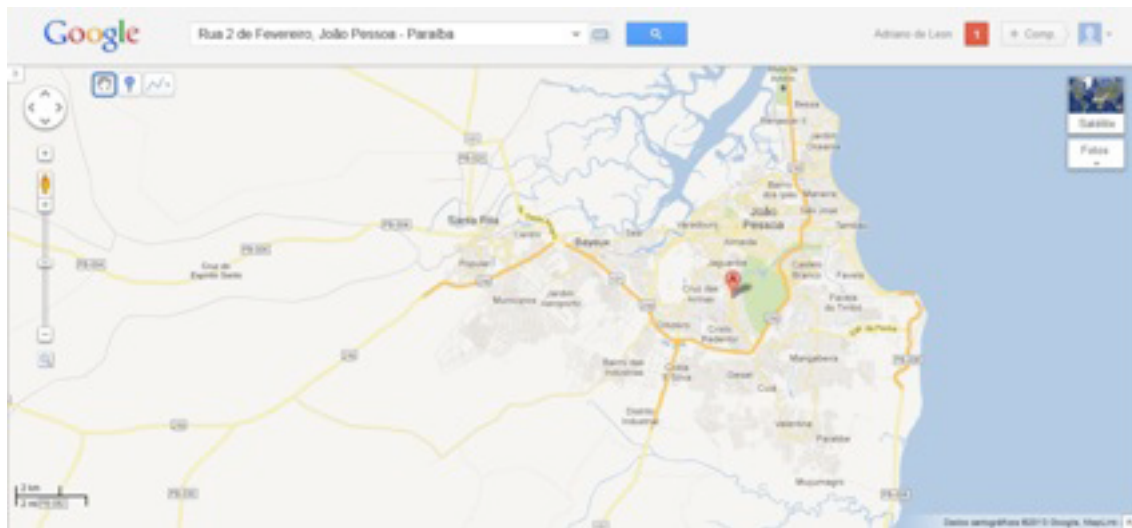


Figura 1 – Mapa da cidade de João Pessoa-PB
Fonte: Google maps, 2013

Cabeção”. “Cabeção”, fundador do Varjão, primeiro nome do bairro, era um paraibano de Pilar, que viajou ao Amazonas, trabalhou muitos anos nos seringais, juntou alguns trocados e retornou a seu estado, apossando-se daquelas terras devolutas às margens do rio acima citado. O aventureiro plantou às margens desse rio um “partido” de feijão de vargem, conhecido como “feijão verde”. Foi uma safra generosa e, em consequência, ele denominou aquela região de “Varjão”. Antônio construiu várias vivendas para aluguel ao proletariado e tornou o local habitável. Esse nome predominou até 1980.

Na extremidade do sítio de “Cabeção” ficava a propriedade da D. Zezé, viúva de um

senhor conhecido como Rangel (onde hoje é a Rua 2 de Fevereiro), a qual possuía uma “vacaria” (estábulo). Ali eram vendidos leite à população até a década de 50 do século passado. A expansão do “Varjão”, com o desenvolvimento demográfico, levou à denominação de Bairro do Rangel. Há algumas versões sobre a origem do nome desse bairro: uma delas seria em homenagem ao marido de dona Zezé; outra alega que poderia ser um tributo ao deputado José Lucas de Sousa Rangel, presidente da primeira Assembleia Legislativa da Paraíba. A extensão do Rangel, hoje, é o bairro do Cristo³.

Este bairro ficou “famoso” em virtude de uma chacina ocorrida no ano de 2009, estampada em todos os jornais do Estado, com repercussões nacionais. Nesta data, sete pessoas de uma mesma família foram assassinadas a golpes de facão por um motivo torpe. Mas a mim não me interessavam dados ou o dito da mídia sobre o lugar. Eu queria sentir o campo.

Antes mesmo de desenhar o projeto no final do ano de 2010, fui visitar o bairro e conversar com pessoas. Cheguei à praça principal do bairro, praça muito agradável e recém-reformada. Numa barraquinha lateral, tomei uma água de coco para sondar algo sobre o bairro. Perguntei à senhora como era morar no Rangel, ainda muito marcado pelas notícias.

Você é jornalista, não é? Olhe meu filho, aqui o povo é da paz. Aquela matança foi coisa do diabo mesmo. Nunca houve isso por aqui. Era tudo gente de fora e dizem que nem moravam mesmo por aqui. Sempre morei aqui. Antes o

3. Conforme memórias coletadas e publicadas no blog Cultura Popular, <http://culturapopular2.blogspot.com.br>.

bairro era Varjão, depois mudou pra Rangel por causa da rua. Tem tudo aqui. Essa praça mesmo vive cheia de gente, tudo se divertindo. Aqui o povo é da paz. (Dona Francisca, 56, moradora do bairro desde criança)

Como nos relatos dos antropólogos primeiros, a cidade é o correlato da ilha. Ela só existe em função de uma circulação e de circuitos; ela é um ponto assinalável sobre os circuitos que a criam ou que ela cria. Havia uma cidade que eu ainda não conhecia que se define por entradas e saídas, por minhas escolhas. A cidade, nesta ótica, é uma rede, porque ela passa a existir a partir do meu percurso pelos bairros. Ela representa um limiar entre a desterritorialização, sofrida por mim nos meus territórios já conhecidos, e uma territorialização, um mapa que eu aprendi a desenhar no meu circuito casa-campo de investigação.

Para os moradores do Rangel a cartografia da cidade é desenhada a partir do próprio bairro. Minha visão estava treinada em muito pelo que a mídia apontava sobre o bairro do Rangel. Na maior parte das manchetes, o centro e os bairros ditos periféricos são praticamente invisíveis. A mídia, acompanhando os sentidos que a cidade praiana confere aos outros demais espaços, de alguma maneira os enquadra sempre a partir de manchetes negativas, as quais desconstituem a vida plena, as pessoas e suas socialidades. Falei sobre o CAC do Rangel numa destas minhas primeiras visitas ao bairro a dona Francisca, que retrucou:

Aquilo lá não presta não, homem. É muita baixaria. Eu tô cansa⁴ de ver as pessoas saindo aqui da praça pra entrar lá. É cachaça demais, coisas de gente sem futuro. Moça que se preza nem pensar em entrar lá.

Terminei minha água de coco, agradei as informações e fui andando até o CAC do Rangel, há poucos metros da praça. O clube fica na rua principal do bairro, numa espécie de galpão adaptado. Como era dia de semana, estava fechado. As pessoas trafegavam livremente na área, uma região comercial. Segundo seu Gil, dono do clube:

Como CAC do Rangel, faz 13 ou 14 anos que funciona com este nome. Agora como clube anterior a este nome, faz em torno dos 25 anos. Antes era chamado de “Como uma Deusa”. É um clube muito bem organizado, com muita segurança e tranquilidade. Venha conhecer neste domingo!

Muitas informações prévias, além de muitos clichês e preconceitos sobre o lugar e as pessoas do lugar. Para tentar fugir um pouco destas armadilhas, o meu trajeto de pesquisa leva em conta uma etnocartografia, a qual agora passo a discutir.

A escolha pessoal por um procedimento de investigação que eu aqui chamo de etnocartografia é uma ligação de dois procedimentos, os quais misturei por acreditar que estes seriam excelentes óculos de percepção de uma realidade bem diferente da minha. Creio que tanto a etnografia, mesmo a “tradicional” ou clássica⁵ montada em regras pré-estabelecidas, e a cartografia são procedimentos que requerem do investigador um

4. Corruptela de cansada.

5. J. Clifford e G. Marcus nominam etnografia tradicional aquelas baseadas numa visão holística e fechada sobre o outro. A partir da virada interpretativa de C. Geertz. Assim, observando os antropólogos em sua prática de pesquisa, as preocupações destes etnógrafos (ou meta-etnógrafos) recaíram sobre questões relativas ao próprio processo de produção do conhecimento antropológico e sobre a autoria dos textos resultantes desse processo.

molejo, um suingue que permita observar o fenômeno e suas lateralidades e brechas, pontos de fuga e elementos de atração ou afastamento. A improvisação, neste caso, faz com que os problemas de campo não pensados no projeto sejam privilegiados durante o processo investigativo, uma vez que este funciona como um labirinto: se entra no meio e depois de muitas voltas talvez se descubra como dele sair.

Os procedimentos de investigação não estão soltos como técnicas universais que podem ser aleatoriamente usadas. O fazer etnocartográfico tem a ver com a teoria analítica que escolhi para desenhar o modelo CAC do Rangel. Lendo George Marcus⁶ eu pude estabelecer meus traçados a partir do que a situação-pesquisa me mostrava em relação à circulação de significados culturais, objetos e identidades nômades num tempo-espaco difuso, como é o caso de uma festa, no CAC chamada suingueira, tratada com mais detalhes no capítulo seguinte.

6. G. Marcus chama este procedimento de etnografia multi situada, em *Writing cultures*, 1986.

○ primeiro dia

Quando resolvi ir ao CAC pela primeira vez, coloquei os dados do endereço no GPS e dirigi até o clube. Eram cerca de 20 horas de uma noite quente de domingo no verão de 2011 quando eu saí de casa rumo ao CAC. Eu já havia ido ao bairro do Rangel, assim dirigi tranquilo, fazendo a primeira gravação do meu caderno de campo eletrônico. Como iria pra um ambiente de festa, com supostamente muito barulho, e como eu queria ficar numa posição mais discreta em relação às pessoas que trafegavam pela rua do CAC do Rangel, resolvi gravar meu diário de campo usando o recurso de gravador de voz do celular. Deixaria as pessoas mais tranquilas em relação a mim, como o outsider, dando a elas a impressão que eu estava falando com alguém ao celular. O uso inadequado de uma caderneta de anotações diante de pessoas que estão ali para se divertir ou mesmo a tentativa de entrevistar as pessoas no contexto da festa pode significar um tremendo fracasso na pesquisa além de parecer extremamente desconexo para os participantes imersos na dinâmica da festa. A maioria dos relatos não foram gravados, pois minha inserção junto ao grupo de informantes se deu de maneira amistosa, motivo pelo qual o uso de gravadores e outros equipamentos poderiam inibir falas e comportamentos. Cheguei a gravar entrevistas, como no caso dos DJ's, mas

isto só se deu quando eu estava fora da ambiência CAC do Rangel. Deixei que os relatos fluíssem. Tais relatos foram fruto de muitas horas de conversas, as quais eu tinha o cuidado de separar os fatos narrados mais focados na etnocartografia. Meu cuidado maior era sempre juntar um relato a um fato importante no qual o sujeito deixava claro a sua posição ou a posição dos demais atores na rede.

Para minha surpresa, não havia ninguém no CAC. Pensei que as informações que a suingueira funcionava aos domingos estava errada. Só um bar ao lado do CAC com algumas pessoas vendo TV, uma tenda de comidas e bebidas num isopor e um fiteiro ao lado do clube. Interpelei a moça que estava no fiteiro e ela me respondeu que as pessoas só chegavam depois das 22 horas, porque estavam na suingueira do Clube América, a uns três quarteirões do CAC.

Resolvi ir até lá. Entrei no clube, mas saí logo para não perder o foco no CAC. Na volta, conversei um pouco com dona Terezinha, dona da tenda. Antes de qualquer coisa, me falou que era evangélica e nada sabia sobre o CAC, a não ser das coisas ruins que lá dentro ocorriam. Nada mais me falou.

Sei muita coisa não moço. Mas se eu fosse você eu num entraria lá não. Isso não é lugar pra você não, moço. Eu não sei quantas vezes vi gente saindo aí debaixo de surra. Os seguranças arrastando pra rua. Seu Gil é mão de ferro com gente ruim. Mas aí dentro não deve ser coisa boa nunca não. Esse aqui (apontando para um menino, supostamente seu neto) não entra de jeito nenhum. E moça que se preze também não.

Dei umas voltas pelas cercanias para ver a geografia do lugar. O CAC fica na rua principal, a Avenida 2 de Fevereiro, próximo ao mercado público do bairro. A avenida é formada praticamente de lojas e estabelecimentos comerciais, o que deixa a rua livre para a circulação de pessoas e também para certa tolerância do barulho de carros, mo-

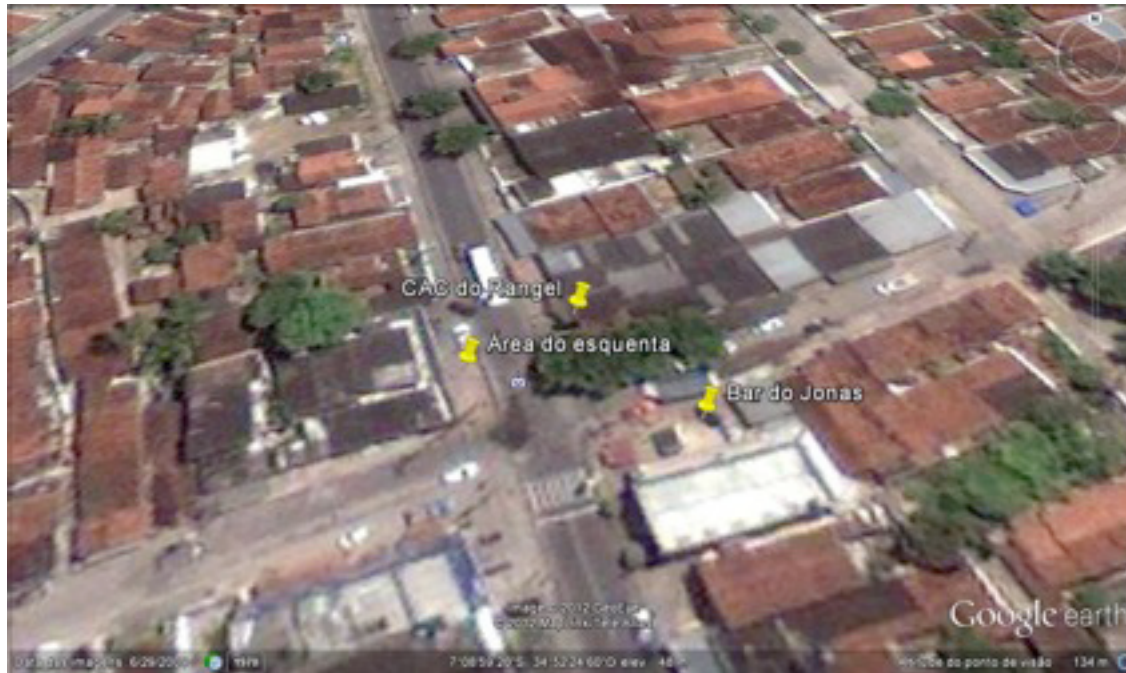


Figura 2 – Mapa da Rua 2 de Fevereiro
Fonte: Google Earth, 2009

tos, paredões de som. Bem na frente do CAC há um ponto de ônibus e ao lado um ponto de taxi, o que me chamou a atenção deste o início. Havia, portanto, um certo trânsito de pessoas de outros lugares para a suingueira do CAC, pois percebi que muitas chegavam de ônibus, mas não voltavam nestes.

A minha primeira sensação era a de não estar chegando em lugar nenhum, como Roy Wagner e seu encontro com os Dabiri da Nova Guiné⁷. Invadiu-me uma sensação de vazio, de não saber mais o que eu estava fazendo lá. Um mundo diferente apesar de parecer igual. A sensação de perceber meu barco se indo enquanto eu ficaria só naquele acontecimento, naquela cidade que era minha, mas que era outra.

A rua continuava ainda deserta. Percebi alguma movimentação no clube, e a bilheteria sendo aberta. O ingresso custava, à época, 5 reais, e as mulheres entravam gratuitamente até a meia noite. Comprei meu ingresso e entrei no CAC. Na entrada, um corredor no qual uma equipe recebe o ingresso e lhe carimba o pulso com uma tinta fluorescente. Depois, já dentro do clube, havia uma revista feita por um agente de segurança. O clube estava vazio. É uma estrutura arquitetônica simples, parecendo um galpão em formato retangular. Há dois bares opostos no sentido longitudinal, para servir a quem esteja em uma das pontas sem atropelo. Na face oeste do clube, uma bateria com dois banheiros, estes bem precários. Ao lado destes, no corredor de saída, há um porta-capacetes para os motoqueiros que permanecem no clube. A mesa de som do DJ fica ao sul do clube e na face norte, um fumódromo, com um pequeno bar numa estru-

7. No seu livro *A invenção da cultura*, principalmente no capítulo 1 e sua descrição do que seria a cultura num encontro etnográfico.

tura interna. Na face leste há um grande portão que serve como saída de emergência. O formato do clube é bem tradicional. Um dancing central arrodado de pilastras que o separam dos corredores por onde circulam as pessoas. Um fato muito interessante para mim foi a pequena quantidade de mesas e cadeiras. São mesas estreitas de madeira, a maioria sem nenhuma cadeira, aleatoriamente espalhadas pelos corredores. As paredes superiores do dancing são decoradas com frases marcantes: “o CAC faz você dançar”, “Aqui só diversão”, “Proibido bebidas para menos de 18 anos”, escritas com tintas fluorescentes ao lado de desenhos de coqueiros, praias, dunas. Na área do fumódromo, apesar de quase ninguém respeitar a proibição de não fumar no clube, há

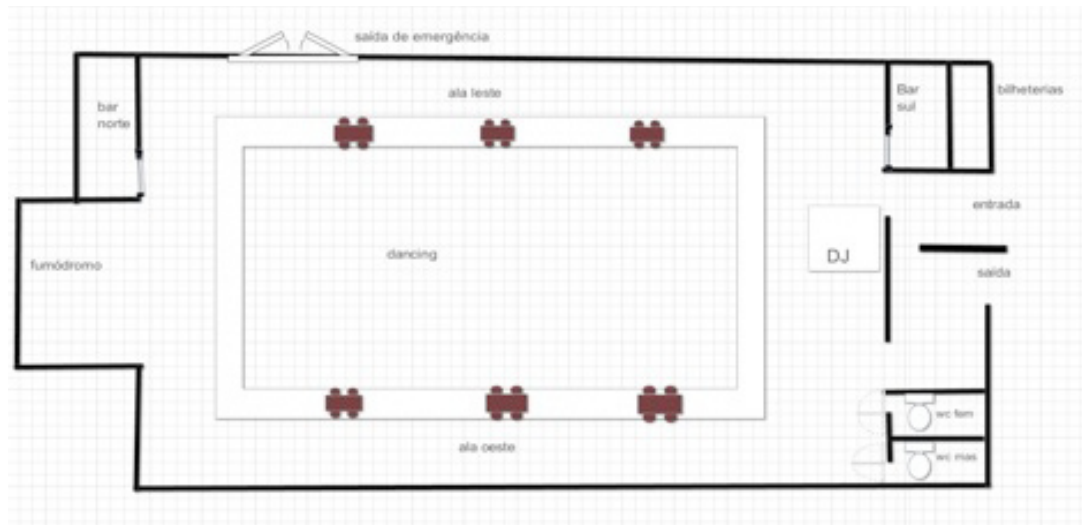


Figura 3 – Croqui do CAC do Rangel
Fonte: próprio autor

uma espécie de garagem que permite a entrada de equipamentos para o clube. Um fato que me chamou a atenção foi o grande número de seguranças no clube, todos de farda, pertencentes a uma empresa local de segurança privada. Só havia eu e mais umas cinco pessoas, talvez da própria equipe da festa. Saí, então, desolado. Talvez aquele domingo não fosse o melhor dia.

Que nada! Lá fora havia um burburinho enorme de pessoas que chegaram enquanto eu estive dentro do clube. Jovens rapazes e moças circulando entre carros e motos estacionados. Dois bares que eu não havia dado conta, concentravam, à frente do CAC, muita gente bebendo e circulando. Comecei a circular um pouco. Incrível a minha invisibilidade. Verdadeiramente a noção de estar invisível era apenas minha. Eu era uma espécie de alienígena, o outro-estranho. Apesar de eu ter ido com uma roupa tradicional, jeans, tênis e camiseta branca, meu estilo, meu modo de andar, meu olhar me diferenciariam do contexto do lugar, no qual, supostamente, a maioria se conhecia. A suingueira do CAC é uma festa do bairro. A maioria das pessoas que frequentam o lugar são moradores do próprio bairro ou das cercanias. Reparo então que há muita gente já entrando no clube. Retorno, então.

A minha estratégia de anotação dentro do clube, onde era impossível gravar algo, foi a de usar o bloco de notas do celular. Da mesma maneira que as gravações, a impressão que eu passava nestes momentos era de que eu estava escrevendo alguma mensagem para ser enviada via torpedo do celular, como várias outras estavam também fazendo ali.

No CAC eu estava na suingueira, eu era um dos participantes da festa, assumindo ao mesmo tempo a dança e a observação. Eu estava imerso na lógica cultural da festa. Neste sentido, não há como ser “sério” numa festa, evento cuja própria definição pressupõe a ruptura com a dinâmica das socialidades cotidianas e o estabelecimento do suingue da festa. A suingueira é uma mistura de forró, axé e pagode, todos mixados de forma que se permita dançar livremente, seja a partir de coreografias pré-estabelecidas, seja através de um balanço próprio, na maioria das vezes dançado individualmente.

As concepções do investigador são avaliadas pelos atores em investigação, numa mistura entre suas autoconcepções usuais e a entrada de elementos alienígenas no campo da pesquisa. A investigação é, assim, uma estrutura de conjuntura que envolve relações não-precedidas entre sujeitos atuantes, mutuamente e em relação a objetos, uma prática que envolve objetificações não-precedidas de categorias⁸. Minha ida ao campo foi marcada por um esforço de deixar em casa minhas categorias de análise e tentar, ao máximo, obter tais categorias nas vivências do campo de pesquisa.

Desta maneira, no campo da subjetividade, aquilo que surge como uma forma definida consubstancia-se, de fato, como a resultante da confluência de múltiplas forças. Isso quer dizer que toda forma constituída não equivale a algo dado aprioristicamente, mas a um produto de agenciamentos que se dão no plano destas forças. Os sujeitos vão se formando nos seus trajetos, nos contatos que se estabelecem na rede de sociabilidades.

8. Seguindo os passos de M. Sahlins, *Metáforas históricas e realidades míticas*, 2008.

Cartografando a rede-rizoma CAC do Rangel

○ que me deixou perdido, de fato, foi o que me resgatou pra o campo investigativo. Como um viajante que precisa desenhar um caminho em forma de mapa para outros que virão, eu comecei a estabelecer os pontos de agregação e solda que formavam a cartografia do CAC. Todo mapa está imbuído num modo de vida. Todos os mapas são indexáveis, são indexações⁹. A partir de uma visão flutuante das situações que vivenciei ao longo da pesquisa, fui procurando descrever os fluxos, os vetores e os arranjos do mapa que estaria por se construir em casa, diante dos meus textos. A primeira premissa deste texto é a cartografia como um método experiencial de fluxos, refluxos e situações.

Cartografar é, assim, captar as linhas desses movimentos, desta processualidade, esse plano de forças e não somente a da produção histórica. As formas que a cartografia encontra são compreendidas em função das linhas de forças necessárias à sua formação: o rizoma¹⁰.

Desta forma, a etnocartografia não procura constituir um método interpretativo¹¹, mas busca identificar as forças que circulam naquele território, através dos diferentes sistemas de

9. Conforme Tim Ingold, no seu artigo *Jornada ao longo de um caminho de vida: mapas, descobridor, caminhos e navegação*, de 2005.

10. Rizoma é um modelo descritivo ou epistemológico na teoria filosófica de Gilles Deleuze e Félix Guattari. A noção de rizoma foi adotada da estrutura de algumas plantas cujos brotos podem ramificar-se em qualquer ponto, assim como engrossar e transformar-se em um bulbo ou tubérculo; o rizoma da botânica, que tanto pode funcionar como raiz, talo ou ramo, independente de sua localização na figura da planta, serve para exemplificar um sistema epistemológico onde não há raízes – ou seja, proposições ou afirmações mais fundamentais do que outras – que se ramifiquem segundo dicotomias estritas. Deleuze e Guattari sustentam

signos que o perpassam, formando seu funcionamento, dando consistência à rede.

Para me sentir menos estrangeiro, sentei-me numa mesa do bar de seu Jonas, na rua lateral ao CAC. Pedi uma água e fiquei falando ao celular, gravando algumas impressões sobre o lugar. Eu era o único solitário naquele bar. Alguns casais e grupos de homens ocupavam as mesas enquanto eu me distraía com uma pequena TV no balcão do bar que passava um DVD de uma banda de forró. Pedi uma água a uma garçonete que me olhou por inteiro. Meu desconforto era enorme e minha sensação era de um completo voyeurismo. Mas eu precisava observar que práticas havia no “esquenta¹²” antes da festa ter início.

Este percurso metodológico requer um conjunto heterogêneo de discursos e práticas, de ditos e de não ditos, que formam uma rede processual que atua na produção das subjetividades. Essa rede de práticas e de discursos nos remete ao conceito de dispositivo, criado por M. Foucault¹³, e que “inclui discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas”.

Aquilo que orienta a investigação é um conjunto de forças que atuam no campo. Essa detecção de um material inicialmente fragmentário e sem conexão, requer um fluxo, um tipo de concentração sem focalização.

A etnografar é, ao mesmo tempo, flutuante, por não se prender ao foco de objetos, concentrada, por voltar-se presentemente ao fenômeno como um todo, e aber-

o que, na tradição anglo-saxã da filosofia da ciência, costumou-se chamar de anti-fundacionalismo (ou anti-fundamentalismo, ou, ainda, anti-fundacionismo): a estrutura do conhecimento não deriva, por meios lógicos, de um conjunto de princípios primeiros, mas sim se elabora simultaneamente a partir de todos os pontos sob a influência de diferentes observações e conceitualizações. Isto não implica em que uma estrutura rizomática seja necessariamente flexível ou instável, porém exige que qualquer modelo de ordem possa ser modificado: existem, no rizoma, linhas de solidez e organização fixadas por grupos ou conjuntos de conceitos afins. Tais conjuntos definem territórios relativamente estáveis dentro do rizoma.

11. Ver G. Marcus, *Ethnography in/of the world system: the emergence of multi-sited ethnography*. 1995, pp. 95-117.

ta, na medida em que pode tocar e reconhecer algo que se destaca, para novamente voltar-se ao todo. Como a ideia é trabalhar com territorialidades, o mapa delinea o contorno dos territórios tais como foram estabelecidos, cobrindo apenas o visível. Por outro lado, a etnocartografia é um método com dupla função: detectar a paisagem e seu relevo e, ao mesmo tempo, observar vias de passagem através deles criadas pelos sujeitos. Na etnocartografia não há uma verdade a ser revelada. O que há são intensidades, afetos buscando expressão. O trabalho etnocartográfico visa os acidentes de relevo, as erosões, os platôs, os terremotos e a planície, metáforas das subjetividades, acordos, fronteiras e negociações entre os sujeitos da rede-rizoma.

Pouco a pouco fui montando as fronteiras de espaços desta rede. O bar de seu Jonas é estratégico. Ele ocupa um estacionamento de várias lojinhas que só funcionam durante a semana. Este espaço aberto é então ocupado por mesinhas servidas pela família de seu Jonas. O bar mesmo é uma barraquinha precária, ao lado de um banheiro bem mais precário. Observei que os banheiros eram de uso único dos homens, talvez pelas suas péssimas condições higiênicas. As mulheres usavam um banheiro reservado atrás do bar, possivelmente a casa de seu Jonas. O bar era um ponto nodal da rede CAC. Concentrava um estacionamento de motos e ao lado uma praça de taxi. A praça de taxi me chamou atenção. Havia três taxistas sempre neste ponto. Revesavam-se deixando pessoas que moravam nas proximidades do bairro e que vinham para o CAC no sábado e no domingo. Na verdade eles atendiam ao comércio local durante a sema-

12. “Esquenta” é a denominação nativa ou local dos agenciamentos que se dão antes da festa. É a movimentação fora do clube, na qual as pessoas se encontram, bebem (daí o nome esquenta) e se territorializam.

13. M. FOUCAULT, *Microfísica do poder*, 1992.

na, pois pertinho do CAC há um mercado grande e um comércio local considerável na Avenida 2 de fevereiro. No final de semana ficavam por lá na esperança de levar uns poucos que podiam pagar um taxi bandeira dois. Os três taxistas mais se divertiam do que mesmo trabalhavam, conforme minhas idas ao bar de seu Jonas. O fluxo de carros, por sua vez, se dá mais na avenida principal, a 2 de fevereiro, rareando conforme a noite adentra. Há um ponto de ônibus estratégico bem em frente ao CAC, por onde circulam trabalhadores que chegam dos seus serviços tarde da noite e jovens que vêm para o divertimento no CAC.

Desta maneira, eu segui fluxos, segui pistas. Não havia nada pronto, a não ser alguns indícios. Tampouco havia sujeitos prefixados. Naquele momento, eles estavam descentrados, não possuíam características essenciais ou marcas originais. Eu pretendi, portanto, deixar com que os sujeitos falassem sobre si mesmos, me conduzissem pelos seus caminhos e me indicassem o que eram as coisas do mundo da festa CAC. Desta maneira, meu percurso era acompanhar os fluxos mais recorrentes, como bares, pequenas reuniões de pessoas, lugares de concentração e movimento comercial no “esquenta” da festa.

Não usei a etnografica como uma técnica. Antes, este procedimento investigativo-analítico que pode usar ou servir-se de umas tantas técnicas conforme vai se construindo o modelo. A etnografia ligada ao procedimento cartográfico lida com fragmentos que podem se arranjar a cada movimento num cenário que permite ao investi-

14. Isto se assemelha ao que foi feito nas pesquisas urbanas de C.G. Magnani, principalmente no texto *De perto e de dentro*, de 2002.

gador uma nova compreensão¹⁴. Cada passo, cada novo sujeito e seus ditos e não ditos vão configurando o modelo que se apresenta como monografia no seu instante final. Tanto a etnografia quanto a cartografia se apresentam como uma poética do fazer¹⁵. A etnocartografia, portanto, é uma obra de imaginação. O texto que aqui apresento é uma reunião de vários outros textos e vivências solitárias e coletivas no campo de investigação. Nos primeiros momentos da pesquisa eu fiquei meio à deriva dos fluxos e dos acontecimentos, o que me deixou, de certa maneira, inseguro quanto ao que viria. Este foi um processo muito rico para mim, acostumado com a tendência de antecipar os fatos na pesquisa, tanto nas minhas vivências como engenheiro, tanto nas minhas vivências como sociólogo.

Umberto Eco, no excepcional livro *O nome da Rosa*, fornece as melhores pistas sobre o que aqui eu chamo de etnocartografia. O investigador é o monge Guilherme de Baskerville, convidado a resolver um mistério numa abadia beneditina no século XIV: a misteriosa morte de monges sem motivo aparente. Buscando pistas, sinais e indícios¹⁶, Baskerville desmonta a trama a partir da descoberta de uma biblioteca secreta construída em forma de labirinto. A etnocartografia lida, também, com a noção do campo como um labirinto.

No labirinto que foram para mim as primeiras idas ao CAC, resolvi acompanhar um fluxo de pessoas que estavam chegando à rua para o *esquentão*, uma série de eventos que fazem parte do circuito da festa, localizados fora do clube. Na frente do clube, no outro

15. Cf. C. Geertz, em *Works and lives*, 1988 e R. Price, em *The convict and the colonel*, 1998.

16. No modelo proposto por C. Ginzburg, em O paradigma indiciário, no livro *Mitos, emblemas e sinais*, 1989.

lado da rua, aglomeram-se grupos em bares ao longo das calçadas. Como eu havia ido ao bairro durante a semana, percebi que os bares só existiam no sábado e no domingo. Sendo a rua comercial, determinados estabelecimentos se transformam em bares neste período. Neste setor funcionam, durante a semana, uma casa de rações, uma lotérica, uma distribuidora de bebidas e um chaveiro. No final de semana, eles ressurgem como bares. Cada comerciante dispõe de sua calçada e coloca mesinhas e cadeiras plásticas para os potenciais clientes. Depois do chaveiro, algumas casas transformam seu terraço também em minúsculos bares, com a venda de bebidas, petiscos e cigarros. Mesmo com a má fama do lugar, nunca vi nitidamente nenhum tipo de tráfico de entorpecentes, uma vez que a rede CAC é bem vigiada pela Polícia Militar. Assim, esta rede aparece nos finais de semana da festa, de maneira rizomática. Territorializam-se no momento da festa e desterritorializam-se durante a semana. Para mim foi uma surpresa depois voltar ao lugar durante a semana e observar que outras estruturas se erguiam ali. As estruturas são sempre temporárias e projetadas pelos sujeitos do lugar.

O princípio básico desta etnocartografia é a simetria entre os sujeitos e as coisas do seu mundo circundante¹⁷. A lógica é que o território é estabelecido pelo percurso traçado pelas rotas das interações sujeito-lugar-sujeito. Ao cartografar eu acompanhei percursos e desenhava, deste modo, os processos de produção, conexão ou redes de rizomas. A cartografia propõe uma reversão metodológica: apostar na experimentação do pensamento; ao invés de regras prontas para ser aplicadas, a ideia de pistas¹⁸. Na

17. Princípio básico da TAR – Teoria Ator Rede, segundo B. Latour e outros.

18. A ideia de pistas é, neste caso, semelhante à noção de indício, na proposta indiciária de Carlo Ginzburg.

cartografia eu acompanhei um processo e não a representação de um objeto. O antropólogo George Marcus¹⁹ define a cartografia como uma etnografia multilocalizada na qual o pesquisador vai desenhando o espaço da pesquisa a partir de pistas de pessoas, coisas, mercadorias, obras de arte, entre outros.

Nos meus deslocamentos, saí do bar de seu Jonas para o bar da distribuidora de bebidas, no qual havia um banheiro, digamos, melhor estruturado. Muitas motos estacionadas e uma difusão de músicas que variavam desde o forró de plástico²⁰, axé music, enfim, músicas que faziam sucesso à época. Lá fora do clube acontece a definição dos grupos, um certo *trottoir* de solteiros na paquera, uma espacialização de estilos de grupos, de gênero e de idade. Depois, creio que já pelo sexto mês de investigação, seu Gil, o proprietário do CAC, me disse que as pessoas ficavam perguntando quem eu era, por que eu estava ali e, nas palavras dele

O que um professor da Universidade fazia ali? O povo me perguntava se você era de algum jornal, ou um olheiro assim, né? Dava pra ver mesmo que você não era daqui e nem morava aqui. Mas como não incomodou ninguém, eu nem fiz nada. Mas se divirta, homem, e fique tranquilo que ninguém vai mexer com você não...

Pelo relato, pude perceber que havia uma rede de observação também em relação a mim. Não só em relação a mim, mas em relação a qualquer elemento estranho. A rede-rizoma CAC é estratégica. Apesar do que dela se diz comumente, há uma ordem

19. G. Marcus, no seu livro *Ethnography through thick and thin*, 1998, aborda melhor esta discussão a partir do cap. 2.

20. Como é comumente conhecido pela mídia o forró de bandas novas, produzidas quase em série por empresários e que, de um certo ângulo, se contrapõem ao tido como tradicional forró pé-de-serra.

extremamente firme e um sistema de controle muito acurado. Seu Biu possui estreitas relações com os policiais que fazem a ronda nos finais de semana. Por outro lado, os policiais possuem um mapeamento dos lugares e pessoas do bairro e, juntos, intercambiam informações e favores.

Em linhas gerais minha busca era a de investigar um processo de produção de subjetividades. O objetivo da cartografia é desenhar a rede de forças a qual o fenômeno em questão se encontra conectado, dando conta de suas modulações e de seu movimento permanente²¹. A pesquisa começa pelo meio: há sempre um processo em curso. A cartografia visa, deste ângulo, a dissolução do ponto de vista do observador. A partir deste determinante, a cada final de semana eu permanecia num lugar diferente e só depois circulava pelos arredores, antes de entrar no clube.

Depois de pronta a cartografia tem-se o campo de acontecimentos. Com base fundamental nas teorias de campo epistemológico de M. Foucault e rizoma de G. Deleuze, montei um campo não de unidades, mas de direções moventes. Este campo não tem início nem fim, mas um meio, pelo qual cresce e transborda. Ao contrário de uma estrutura, que se define por um conjunto de pontos e posições, o campo é feito só de linhas de estratificação, mas também de desterritorialização. Foi assim que eu senti minhas primeiras experiências na rede-rizoma CAC do Rangel. As coisas e pessoas apareciam e sumiam conforme a rede ia se modificando. Embora houvesse pontos mais ou menos fixos, mesmo o CAC, durante a semana não funciona como lugar de lazer. É também

21. Uma maior inserção neste debate se faz através dos v. 1 e 2 de *Mil platôs*, de G. Deleuze, além dos textos vários publicados aqui no Brasil por S. Rolnik.

um lugar de reuniões de grupos da “melhor idade”, reuniões de comerciantes locais, grupos da comunidade e festas privadas. O terraço da casa de dona Zeza era um destes locais que apareciam e sumiam na rede.

Meu filho, as meninas (as netas dela) daqui começavam a trazer os amigos todo sábado e domingo, por é quase em frente ao CAC, né? É um entra-e-sai da mulesta. Mas eu prefiro assim do que elas socada naquele CAC. Quando inventam de ir, fico com o coração na mão. Então um dia eu pensei... pensei... Que serventia tinha este terraço se nem carro eu tenho. Só pros maloqueiros mijarem depois da festa. Aí, nos sábados e nos domingos eu coloco umas coisinhas aqui pra vender. Já comprei até uma freezer pra gelar as cervejas. Tenho minha freguesia já fiel todo domingo. Mas fecho de meia noite pra num aturar nenhum bebo safado, visse?

Dentro do campo, a ideia é que não há sujeitos, mas posições de sujeito. Dona Zeza era uma doméstica que cria suas netas durante a semana. No final de semana, uma nova sujeição se faz presente, a dona Zeza dona do bar. Muitas destas posições não aparecem no plano do visível. Portanto, a ideia de rizoma para esta etnografica é fundamental, uma vez que o rizoma se apresenta como proposta de configuração do trajeto dos sujeitos durante as festas do CAC. O rizoma CAC do Rangel é sempre aberto, não se presta à representação e nem à hierarquização; está sempre sujeito a linhas de fuga. O rizoma²² possui entradas múltiplas e pode ser acessado a partir de infinitos

22. Em muito, o rizoma se aproxima do que J.G. Magnani denominou de pedaço e de mancha. Na verdade, o rizoma aparece no cenário dando lugar a uma mancha, uma vez que o rizoma não se percebe, mas apenas as suas manifestações. A diferença mais acentuada é que o rizoma lida com subjetividades dentro do plano do desejo. Parece-me que o pedaço e a mancha são territórios mais delimitados. O rizoma escapa, é visível, mas muitas vezes subterrâneo.

pontos. Para efeitos de descrição, os dois principais pontos da rede-rizoma CAC do Rangel por mim arbitrados são o CAC-lá-dentro e o CAC-lá-fora. Isto não impossibilita outras tantas entradas nesta rede.

Neste livro eu não separei os sujeitos dos elementos não humanos presentes na investigação. Os rapazes do CAC foram observados simetricamente em relação aos seus celulares, motos, vestimentas, carros. Todos os elementos não humanos servem, em grande parte, de mediadores das socialidades. Um copo de bebida compartilhada, um cordão pendurado no pescoço com uma chave de moto são elementos que constroem os sujeitos. São marcadores.

O CAC do Rangel funciona, neste texto, como uma rede. Uma rede de atores e coisas que fazem o CAC existir nas festas domingueiras frequentadas por mim desde janeiro de 2011 até junho de 2012, data limite para a temporalidade prevista na investigação. Deste intervalo tratarei nos capítulos seguintes.

No projeto eu pensava em observar o ambiente interno do CAC do Rangel, por ser neste lugar em que a suingueira se realiza. O campo me mostrou que havia uma constante retroalimentação do “lado de dentro” e do “lado de fora”. Muitos fenômenos só aconteciam no movimento dentro-fora, o que eu chamo aqui de acontecimentos híbridos. Embora possa parecer estranho, as subjetividades são afetadas pela ambiência. Um sujeito dentro do CAC tem uma performance bem diferente deste mesmo sujeito fora da festa. Mudam as músicas, os estilos, os procedimentos, as lógicas, não só o cenário.

Ah, aqui fora a gente vive outro mundo, é diferente, sabe? Aqui fora eu sou mais eu mesmo. Lá dentro tem os seguranças que ficam cismando com qualquer um. Eu sou duas pessoas: uma dentro do CAC e outra fora. Tomo minha cerveja aqui fora mais tranquilo. Mas tem dias que eu prefiro entrar, pra espairer um pouco; a vida é dura, muito trabalho na semana. Lá dentro as pessoas ficam diferentes, dão mais bola, véi. (Chico, 23, garçon)

Esta etnografica persegue o percurso dos sujeitos dentro das redes. Ela quer saber como os fatos são construídos pelos sujeitos nos seus diferentes trajetos, nos seus discursos e silêncios. Lidei muito com a noção de estratégia, de astúcia e de trajetória a partir de um conjunto analítico pretensamente não dualista. Isto me permitiu perceber as contradições, os deslizos, os desvios e as novas rotas que são quase sempre oriundas de negociações dos sujeitos. Segui as subjetividades mutantes, tratadas por J. Clifford e G. Deleuze como subjetividades esquizo.

Uma rede remete a fluxos, circulações e alianças, nas quais os atores envolvidos interferem e sofrem interferências constantes. De uma forma geral, a noção de rede se aproxima bastante da noção de rizoma, elaborada por Deleuze e Guattari como modelo de investigação-análise das multiplicidades. Diferentemente do modelo da árvore ou da raiz, que fixam um ponto, uma ordem, no rizoma qualquer ponto pode ser conectado a qualquer outro. De acordo com os autores²³ “uma multiplicidade não tem sujeito nem objeto, mas somente determinações, grandezas, dimensões que não podem

23. *Mil platôs*, 1995.

crescer sem que mude de natureza”. Tal como no rizoma, na rede não há unidade, apenas agenciamentos; não há pontos fixos, apenas linhas. Isto me permitiu entrar na suingueira do CAC e me integrar no sistema, como também perceber muitas linhas e corredores daquele labirinto dentro e fora, o que me fez ver que cada festa era única, como o evento descrito por M. Gluckman na Zululândia moderna²⁴.

Como Guilherme de Baskerville, eu estava inserido na rede CAC à procura daquilo que faz as linhas se transformarem numa rede: os nós. A experiência da etnocartografia se faz a partir de uma descrição minuciosa. A rede CAC é a-centrada e sem forma pré-definida, já que ela se configura e se desconfigura a partir de movimentos, de fluxos, conexões e alianças entre os diversos atores, nos quais eu me incluo. A rede CAC constitui um campo tensional de forças heterogêneas. O que eu demonstrarei nos capítulos a seguir é o modelo final oriundo das minhas idas e vindas ao campo. A base da interpretação é a diferença, as sinuosidades, os escorregos nos atos e nas falas, as negociações identitárias e as tramas que suportam o mundo masculino naquele ambiente.

A rizomática rede CAC se constitui de novas formas a todo instante, escapando de configurações prévias. Na etnocartografia do CAC eu busquei analisar as conexões desta rede sem me preocupar com encontrar a razão dos fatos, a origem das coisas e nem a explicação para as contradições. Minha mirada foi nos agenciamentos, ou seja, como as subjetividades foram produzidas ao longo da festa, dentro e fora da ambiência CAC. Neste sentido, cada vez que eu ia ao CAC era como se eu estivesse voltando a um

24. *Análise de uma situação social na Zululândia moderna*, 2010.

labirinto, cada vez entrando por uma porta diferente, cada vez desfocando meu olhar para as lateralidades, para o não óbvio e as singularidades. O processo de investigação não segue um rígido protocolo, pois são os sujeitos e seus agenciamentos que conduzem o investigador em campo. As minhas conexões foram feitas por contágio, o que significa que um sujeito me conduzia a outro, uma situação me levava a outra. Deste modo, como os rapazes do CAC, eu saía e entrava, circulava e parava, ora à deriva, ora no leme.

Permito-me fazer uma pequena digressão do porquê deste relato ser feito a partir de uma etnocartografia e não simplesmente de uma etnografia. Toda escolha teórica, que tem a ver também e intrinsecamente com o observado e sua análise, é conduzida a partir de determinados protocolos de investigação, de um lado, e de uma linguagem peculiar, por outro. Por isto, termos como rizoma, rede, sujeitos, etnocartografia são parte do vocabulário próprio do sistema teórico ao qual me filio e escolhi como lente de observação do CAC do Rangel. Não se trata, em hipótese nenhuma de estabelecer uma disputa de uma melhor metodologia. A metodologia é escolha do investigador, de suas leituras e, principalmente, daquilo que o campo “pede”. Nada está pronto, a não ser no final da escritura. Enquanto a cartografia procura avaliar o não representável, sem tentar impor-lhe uma imagem, a etnografia procura torná-lo significativo. Esta diferenciação diz respeito a um debate proposto por Renato Rosaldo ao afirmar que o olho da antropologia é conectado com o do imperialismo. Neste aspecto, os trobiandenses, os

nuer, o gueto são formas de comunicação que partiam da centralização da metrópole a partir da qual tudo era enxergado. A crítica da Antropologia Clássica por C. Geertz reside, principalmente na diferença dos modelos imperialistas e pós-colonialistas de enxergar o mundo. Os modelos imperialistas, ditos clássicos, apontam para um mundo misterioso e ainda velado que seria descrito, preservado e mantido como uma peça de museu pelos relatos antropológicos e suas etnografias. Nas teses de M. Foucault e G. Marcus, as Ciências Sociais em seu modelo clássico apenas representavam o mundo a partir de modelos previamente elaborados. Com a crise destes modelos, ou a famosa crise da representação, houve um deslocamento do outro como tema para o outro como interlocutor. Ademais, a Antropologia Clássica é, em larga escala, fundamentada na distância entre as culturas, os povos (daí os adjetivos etnocêntricos usados, como primitivos, atrasados...) supostamente portadores de identidades fixas. Nas críticas de V. Crapanzano e outros, falando a partir da primeira pessoa, a obra etnográfica clássica é fechada e unidimensional. Nesta base, a etnografia atuaria como uma tradução, uma aproximação, um contato, e não uma interpretação. A maior parte da crítica deste rol de autores diz respeito à visão de um sujeito uno, indivisível e estático e sólido por parte da maioria dos autores considerados como clássicos.

O etnógrafo é como Hermes²⁵: o mensageiro do culto e, ao mesmo tempo, um mago, desvelando o oculto. Nada de saberes vinculados a leis científicas, nada de uma natureza una e universal para todos os seres humanos. Crapanzano, referindo-se a E-

25. *Hermes' dilemma and Hamlet's desire*, 1992.

Pritchard diz que ele os descreve a partir de dados pré-elaborados pela história e pela própria antropologia como pastoreio, primitivos, idade do ferro, e também de uma certa masculinidade ocidental e metropolitana. Na mesma linha, M. Rosaldo²⁶ questiona a tendência persistente de apropriar-se dos dados e informações etnográficos os tornando registros originais. Na verdade eram projeções do antropólogo sobre a realidade deste outro desconhecido. A virada pós-estruturalista na Antropologia fez com que doravante o trabalho de campo fosse visto como texto colaborativo. Nesta base, pois, construí minhas interpretações sobre a rede-rizoma CAC do Rangel.

Lidei com rastros, com incompletudes e inacabamentos. No meu convívio com as pessoas do CAC removi camadas de vida dos meus colaboradores, senti seus anseios, dores e amores. Um desafio da experimentação e nunca da representação. Minha experiência foi, assim, uma espécie de etnocartografia de territórios existenciais reais e/ou em vias de existir. Esta rede-rizoma detém uma série de comportamentos, de agenciamentos, no tempo e nos espaços sociais, culturais, estéticos, cognitivos.

A rede CAC é completamente heterogênea. Isto me permitiu também me livrar um tanto dos conceitos antropológicos de masculinidade e até dos preceitos conceituais de gênero. Diferentes formas de expressão da masculinidade envolviam cadeias biológicas, políticas, materiais, culturais, econômicas, em todas as suas modalidades. Os sujeitos, astutamente, agenciavam a melhor forma de se dizerem machos, seja através de discursos, seja através de performances de gênero. Afinal de contas, eu estava traçando

26. Em seu artigo *The Use and abuse of Anthropology: reflections on feminism and cross-cultural understanding*, 1980.

uma etnografar do masculino, sendo eu mesmo um sujeito do masculino. Mas isto também representou um estranhamento para mim. Talvez eu tivesse estabelecido, desde o projeto, uma masculinidade mítica dos homens do CAC do Rangel, machos que se permitiam conviver com outras sexualidades sem atropelos. A masculinidade que me deparei era bem convencional, em choque frontal com a minha noção de homem e suas vivências com o feminino e com outras relações de gênero.

Muitos dos caminhos desta rede às vezes não me levaram a lugar nenhum. Eram linhas de fuga, discursos pré-fabricados e montados sobre bases daquilo que se diz na mídia, a maioria estereótipos comuns os quais reforçavam um lugar de pertencimento ideal daquelas masculinidades: o pegador, o cara de sucesso, o honesto, o ativo, o bravo, o bonzão. A trajetória do rizoma CAC de alguma maneira territorializa espacialidades e desterritorializa outras. Melhor dizendo, um sistema de regras definidas não foi encontrado na minha investigação. Havia regras para ser homem dentro da ambiência CAC, ser homem na rua, em casa, ser homem casado, solteiro. Para cada situação, forma-se uma dada territorialidade tempo-espacial que confere sentido ao sujeito. Não há, portanto, a regra “ser homem”, mas um conjunto de estratégias e discursos sobre como “ser homem” em determinado espaço e tempo.

Etnografar é observar ao mesmo tempo em que se traça um percurso das subjetividades. Significa acompanhar os movimentos e as retrações, os processos de invenção e de captura que se expandem e se desdobram, se desterritorializando e se

reterritorializando no momento em que o mapa é projetado. Os sujeitos foram se inventando ao longo da festa e sua ritualística.

Portanto, assim como o rizoma-rede vão se espreado sem uma direção prévia, etnocartografar um acontecimento é um processo de invenção, onde se segue o devir. Neste movimento eu fiquei atento às maneiras que o desejo encontra de efetuar-se no campo social da ambiência CAC. O livro é o resultado final do instante suingueira no CAC do Rangel. É um decalque, um modelo, e não a realidade. O modelo CAC do Rangel aqui proposto é totalmente produzido por mim e por meus contatos dentro da rede rizomática da ambiência CAC.

Na sequência dos passos de Guilherme de Baskerville, eu iniciei o processo com um rastreio. O rastreio é um gesto de varredura do campo. Pode-se dizer que a atenção que rastreia visa uma espécie de sentido. Assim, eu tinha que estar pronto sempre para lidar com metas em variação contínua, uma vez que entrei em campo sem conhecer o alvo a ser perseguido, como Baskerville na labiríntica biblioteca. O fenômeno surge de modo mais ou menos imprevisível, sem que saibamos bem de onde. Para o etnocartógrafo o importante é a localização de pistas, de sinais e de processualidade. Rastrear é também acompanhar mudanças de posição e de ritmo dos agenciamentos. A minha atenção foi, em princípio, aberta e sem foco, a fim de adquirir uma vivência com os sujeitos e seus percursos.

Agindo dentro desta sistemática, estabeleci uma rede com um grupo de jovens

que me acolheram e se transformaram nos meus principais interlocutores. Depois de quase uns dois meses de idas ao CAC do Rangel, eu ainda continuava meio deslocado, muito embora já fosse reconhecido por algumas pessoas dentro e fora do clube. Mas minha proposta original era não abordar ninguém e muito ao contrário, estabelecer um contato que fosse espontâneo da parte de alguém da rede. Como se trata de um evento do bairro e de áreas adjacentes, as pessoas que circulavam eventualmente na rede eram vistas como transeuntes, coisa normal para uma festa. Percebi que aqueles que vinham de fora sempre tinham um contato com alguém do lugar ou chegavam com uma turma exclusivamente para a festa. Eu era o extremamente outro. Muito embora a eventual suspeita de que eu estava ali como espião ou mesmo como jornalista já não mais pairasse (eu pude perceber isto pela forma mais amistosa com que passei a ser tratado depois destes dois meses frequentando o CAC), ainda continuava vagando de canto em canto, mas sem um contato mais fiel. Então, num domingo à noite antes de entrar eu fui abordado por um jovem. *“Ei, ei, você mesmo. Tu né daqui não, né?”*. Era só isso que eu precisava para me estabelecer como membro da rede-rizoma CAC. Minha estratégia consistia no seguinte argumento: eu deveria ser abordado por alguém, porque isto implicaria num engatilhamento de relações estabelecidas da rede para mim. Havia um lugar a partir daí para mim nesta rede, mesmo que fosse um lugar de curioso, de estrangeiro ou de bisbilhoteiro. O nome dele era Nildo. Aproveitei a deixa de Nildo e me apresentei. Disse que estava fazendo um estudo sobre o CAC do

Rangel, apenas. Perguntei a Nildo, o qual nunca tinha visto no clube, se ele curtia o CAC. “Ah, não. Sou muito de entrar aí não. É muito carregado, sabe?” Nildo, em seguida, disse que estava indo encontrar sua turma e prontamente me perguntou se eu não queria ir com ele. Aceitei sem hesitação. Só depois descobri que a turma de Nildo e outras turmas já me observam desde a terceira vez que fui ao CAC do Rangel. Os amigos de Nildo se transformaram nos meus principais colaboradores: Valéria (23 anos, manicure), Lúcia (18 anos, desempregada e mãe solteira), Chico (28 anos, garçom), Jean (19 anos, estudante), Nildo (25 anos, comerciário), Paulão (31 anos, motoboy) e Riva (23 anos, atendente da padaria local). Com o passar do tempo, conheci mais pessoas as quais, eventualmente, falavam comigo, mas sem tanta aproximação quanto este grupo. O grupo de Nildo saía nos finais de semana para beber e dançar, principalmente no bairro e na rede-rizoma CAC do Rangel. Moravam nas cercanias do clube e sua vida cotidiana era experienciada praticamente no bairro. Os que tinham trabalho, durante a semana “ralavam feito o cão” para ajudar nas despesas da casa. A maioria vivia com os pais, avós ou tios. Valéria e Paulão já tinham sido casados, mas nem um dos dois teve filhos. Da turma, só Lúcia tinha uma filhinha de dois anos, criada praticamente pela avó. Jean era o único que continuou os estudos e pensava em concluir o ensino médio para frequentar uma faculdade. Nildo trabalhava numa loja no centro da cidade, morava com a mãe e fazia um curso no Senac. Riva trabalhava como balconista numa padaria próxima. Chico e Paulão trabalhavam numa pizzaria como garçons, mas

Paulão resolveu comprar uma moto e fazer serviços de motoboy, trocando o emprego de garçom pelo serviço de entregas, seja para farmácias durante a semana, seja para a pizzeria na qual trabalhava antes como garçom.

Após me apresentar, Nildo me levou para a frente da casa de Jean, um dos pontos do “esquenta” do lugar. Rapidinho me integrei com o grupo. Valéria e Lúcia são amigas e frequentam “vez ou outra” o CAC. Jean e Chico detestam o CAC, apesar de me falarem tudo sobre o clube. Nildo circula bem pelo bairro, é bem popular e não fazia nenhuma diferença entre frequentar ou não o lugar.

A experiência de me integrar na turma de Nildo me abriu muitos horizontes para a investigação-vivência. Minha etnocartografia está conectada com as bases da antropologia simétrica proposta por Bruno Latour²⁷. A noção de simetria em Latour se coaduna com a experiência rizoma em Deleuze e Guattari. Para eles a heterogeneidade da rede e do rizoma dão o tom da investigação. Por isto aqui eu uso a terminologia rede-rizoma, rizoma-rede, sistema-rede, ambiência, todos designando o labirinto de possibilidades do olhar sobre o CAC do Rangel. Rizoma e rede são dispositivos de observação e ao mesmo tempo de análise.

Apesar da rede-rizoma não ter início e nem fim, a análise que dela se faz é na sua estabilização. A estabilização da rede se faz na interpretação das diversas situações pelos atores que nela atuam. A descrição da rede e seus pontos é, deste modo, a única maneira de percebê-la como algo estático. É um retrato do real proposto pelos sujeitos

27. Principalmente em *Jamais fomos modernos*, 2009.

e seus percursos. Na descrição da rede se leva em consideração também as coisas e os actantes, os quais segundo Latour²⁸ são atores não humanos da rede. Os actantes do CAC são as motos, os celulares, as bebidas, que desempenham fortes papéis na rede-rizoma da festa CAC. Nas minhas observações primeiras ao CAC, logo após já ter uma certa noção espacial do lugar, comecei a perceber que tipo de objetos chamavam mais a atenção na rede-rizoma CAC do Rangel. A observação não se deu nos objetos em si, mas principalmente na relação destes objetos com os indivíduos. Não me interessava um conjunto de motos estacionadas em determinado local, mas qual a relação das motos com o espaço e com a vivência dos indivíduos na rede.

A noção de rede na antropologia simétrica é bem próxima do modelo de fluxos de U. Hannerz, das pós-identidades de S. Hall e dos hibridismos de G. Canclini²⁹. A diferença mais visível é que Latour defende a ideia de que, se os seres humanos estabelecem uma rede social, não é apenas porque eles interagem com outros seres humanos, mas é porque interagem com seres humanos e também com outros materiais. Todos os fenômenos percebidos por mim são efeitos dessas redes que mesclam simetricamente pessoas e objetos, no *continuum* dentro e fora do CAC, que eu denominei ambiência CAC.

Eu sou, antes de tudo, um fabricante de fatos, mobilizando partes da realidade para transportá-la, combiná-la e recombiná-la nos centros da rede-rizoma em que se acumulam as informações. Isto diz respeito a minhas escolhas no campo teórico, à seleção de pessoas e fatos que resolvi analisar, ao meu ego e formação pessoal e aca-

28. Em *A esperança de Pandora*, 2001.

29. Nos textos *Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional*, 1997; *Quando foi o pós-colonial?*, 2006; *Culturas híbridas, poderes oblíquos*, 1997, respectivamente.

dêmica. Como um fotógrafo, escolhi o ângulo, modelei a foto, pensei a estrutura em perspectiva.

De acordo com Latour a melhor forma de explicar é explicitar as conexões entre os elementos em uma rede ou mostrar como um elemento contém muitos outros. Ao colocar vários sujeitos, um ao lado do outro, e ao tecer as costuras entre eles, pude fazer emergir a diferença pela criação de novas relações, numa tentativa de escapar aos meus preconceitos, à ditadura acadêmica do pré-estabelecido, ao domínio do que se dizia antes sobre a ambiência CAC, principalmente pela mídia local.

A masculinidade como performance de gênero

O segundo fundamento teórico-metodológico deste texto é pensar a masculinidade como performance de gênero. A performance de gênero aponta para o reconhecimento do sujeito a partir de seus agenciamentos. Em relação à Antropologia, as identidades são múltiplas e se combinam, e qualquer visão de construção identitária específica seria arbitrária e excludente. As identidades são nômades³⁰ e constantemente negociadas. A estratégia principal nesta abordagem é desnaturalizar quaisquer formas identitárias que assumam um padrão essencialista³¹.

O encontro com meus colaboradores foi o ponto de entrada na rede-rizoma CAC do Rangel. Até então eu pensei que havia entrado nesta rede, mas só com o olhar guiado por Nildo e seus amigos, pude entender melhor o sistema. No dia em que Nildo me convidou pra conhecer a sua turma havia uma farra acontecendo na casa de Jean. Uma casa pequena com gente espalhada pelos ambientes. Conheci Valéria e Lúcia neste dia. Nildo falou que eu estava estudando o CAC do Rangel e elas caíram na gargalhada. “Ôxe, lá num tem nada pra estudar...” foi uma frase que ouvi repetidas vezes. Neste momento houve, para mim, um confronto direto da minha masculinidade em relação

30. Conforme os estudos de G. Rubin e M. Strathern, *Tráfico de mulheres e O gênero da dádiva*, respectivamente.

31. Recomendo a leitura de S. Seidman, *Queer Theory/Sociology*, 1996.

a dos outros rapazes da turma. Mesmo sem nenhum marcador que pudesse me definir diante do grupo, minha cor, minha linguagem textual e corporal, enfim, minhas técnicas corporais já me diferenciavam. Jean me ofereceu uma bebida. Alguns tomavam cerveja e outros um vinho de garrafa plástica tipo pet bem comum no lugar. Aceitei a cerveja. A dificuldade em arranjar um copo para mim foi grande, notei. Antecipei-me peguei um copo qualquer e pus a cerveja. O investigador passou a ser o observado. As meninas me perguntaram sobre o que havia me trazido ali, enquanto Chico me perguntava sobre meu trabalho. Falei do meu intuito em estudar o CAC do Rangel e Jean me perguntou onde eu trabalhava. Quando disse que era professor, Valéria falou: “o que um professor vem fazer aqui nesse CAC? Tanta coisa melhor para estudar... (risos gerais)”. Ri também de mim mesmo, mas sem maiores justificativas. Jean, fazendo as vezes de dono da casa, me chegou com um copo de vinho, o que prontamente aceitei. A bebida é um dos grandes passes para a rede-rizoma CAC do Rangel e logo me apropriei dela. Depois soube por Nildo que eu fui considerado “gente fina”, “um cara sem frescuras, um homem tranquilo e do bem.” De início quando perguntava a qualquer um sobre o CAC, as respostas eram sempre evasivas, curtas ou o assunto desviado. Resolvi, então, falar sobre o cotidiano deles durante os finais de semana. Nos momentos de reflexão, lendo meu diário ou me lembrando de coisas vivenciadas, percebi que havia entre eu e eles uma intensa negociação de identidades.

Desta mirada, a categoria identidade não foi abandonada, mas mantida aberta e

sujeita à contestação. Nas palavras de J. Butler³² “a tarefa é formular”, dentro das estruturas de poder, “uma crítica às categorias de identidade que as estruturas jurídicas contemporâneas engendram, naturalizam e imobilizam.”

O lastro teórico-metodológico ligado à visão pós-estruturalista do sujeito suspende a identidade como algo fixo, coerente e natural. Minha visão da masculinidade no campo de investigação procurou descrever uma situação cuja característica compartilhada não é a identidade em si, mas um posicionamento aberto com relação à masculinidade.

Para isto, minha visão dos sujeitos foi voltada as suas performances. A performance atua na superfície dos corpos por meio de um jogo de negociações que sugerem um princípio organizador das identidades. Dentro da rede-rizoma CAC, as masculinidades vão se instituindo e assim, instituindo os sujeitos. A partir de uma maior intimidade com a turma de Nildo, pude notar que eles sempre falavam de um modo e agiam, por vezes, de outro. Daí nunca existir apenas uma masculinidade, mas várias performances do masculino. Assim, performance é uma produção ritualizada, que não é feita por um sujeito em particular; o sujeito é constituído por ela. Nas palavras de M. Foucault³³, não existiriam sujeitos, mas práticas discursivas que constituem indivíduos em sujeitos: o processo de sujeição. Os atos performativos, por sua vez, são formas de discursos autorizados. Dessa forma, “performatividade é um domínio no qual o poder age como discurso³⁴.” Para tanto, a vivência com o grupo me possibilitou experimentar uma série de práticas discursivas, muitas vezes em forma de performances, nas quais

32. No texto *Problemas de gênero*, 2003. p.22.

33. Esta formulação se encontra em vários textos de Foucault. Cito *A história da sexualidade*, no seu vol. 1.

34. J. Butler, em *Performativity, precarity and sexual politics*, p. IX, 2009.

as identidades masculinas cada vez apareciam mais fluidas, menos fixas, cada vez mais rizomáticas, desaparecendo aqui e emergindo logo ali.

A noção de gênero como algo performativo, tal como proposto por Butler³⁵, livra-se da ideia de uma masculinidade essencial a priori existente, pois nesta dimensão estar-se-ia lidando com uma noção de pessoa atravessada pela sua experiência e não por práticas reguladoras. Assim, não existe um ‘ser’ antes do fazer. Sair com o grupo, beber com o grupo, me submeter a rituais próprios à rede-rizoma CAC me fizeram avaliar teorias, negar algumas e refazer outras tantas.

Numa das minhas idas ao CAC, Nildo resolveu me acompanhar. Achei ótimo entrar com alguém que conhecia bem o clube. “A gente dá uma entradinha e sai logo, visse?” foi a proposta de Nildo para mim. Compramos as entradas, passamos pela revista e eu resolvi me deixar levar pela experiência de Nildo. Comprei duas cervejas e ficamos na entrada. Então, dei uma de turista do lugar e comecei a lhe perguntar coisas do clube, apesar do alto volume do som. Nildo me conduz pela face oeste do clube (bem mais detalhada no capítulo seguinte), falando com alguns amigos. Vou em direção ao fumódromo e ele me acompanha. Quando passo à face leste do clube, Nildo me barra. “Ei, aí é o lugar do povo GLS, dá pra gente não!”. Atravessamos a faixa “suspeita” do clube e seguimos para a saída. Perguntei a Nildo por que aquela área era GLS.

Os viado e as sapatão ficam lá se exibindo e dançando. A gente sabe logo aqui quem é homem e quem não é, dependendo do lugar que eles ficam. Lugar

35. Em *Problemas de gênero*, 2003.

de bom ficar é ali (face oeste), é garantido e não tem problema não. Quando você entrar sem um da gente num invente de ficar perto dali (setor noroeste) porque o povo vai falar de você, tá certo?

O nosso aporte teórico-metodológico parte da perspectiva foucaultiana e das suas repercussões no campo da Antropologia de Gênero, na qual o sujeito é considerado como um efeito discursivo, isto é, as formações discursivas surgem de um jogo de forças que se atualiza nas relações entre os sujeitos sob uma forma que não é linear e nem ao menos evolutiva no decorrer do tempo. Então as palavras de Nildo traduzem a formação de sujeições dentro da rede-rizoma CAC do Rangel. Como antes eu entrei sozinho, embora já tivesse uma percepção das territorialidades no clube, os processos de assujeitamento não me afetaram de tal modo quanto afetam a Nildo ou a qualquer um indivíduo do bairro, acostumado com os finais de semana no CAC. O processo de assujeitamento é uma via de mão dupla: eu me assujeito e sou assujeitado por outros dentro de uma rede de significados.

No intervalo temporal da Antropologia Clássica até o artigo *Sexual inversion among the Azande* de Evans-Pritchard escrito em 1939, mas só publicado depois de 30 anos pela *American Anthropologist* (1970), a produção científica deste campo de saberes trabalhou insistentemente com temas próximos ao sexo como incesto, parentesco, família, casamento, mutilações sexuais. Os debates na Antropologia, não obstante, não avançaram até as discussões de gênero em 1976 com a contundente crítica

de M. Sahlins³⁶ à obra *Sociobiology* de E. Wilson³⁷ no tocante ao equívoco deste autor de considerar a sexualidade como fato biológico sem nenhuma relação com fatores culturais. Na crítica de Sahlins, o meio ambiente e a cultura alteram o caráter biológico da sexualidade humana. Esta crítica é apoiada pelos trabalhos de M. Douglas³⁸ e sua ênfase na base cultural da sexualidade humana. Segundo ela, o comportamento sexual é definido por padrões culturais de comportamento. Tais críticas inauguram uma nova perspectiva no debate sobre gênero na Antropologia no final da década de 1970. Não é meu intuito aqui fazer uma arqueologia dos estudos de gênero na Antropologia, já proposto por inúmeras coletâneas e artigos³⁹. Apenas para situar o(a) leitor(a), minha proposta teórico-metodológica se lastreia nas teses da Antropologia de Gênero ligada aos estudos pós-estruturalistas.

A Antropologia de Gênero ligada a M. Foucault advoga também a negação de categorias prévias na análise de gênero. M. Strathern, a partir de uma crítica da Antropologia feminista das décadas de 1970 e 1980, propõe relacionar o gênero à questão do simbolismo de maneira geral, ou seja, a diferença sexual serviria a simbolizações relacionadas às diversas esferas do social. Ao introduzir o sexo como fonte de simbolismo e simbolização, Strathern procura escapar das armadilhas teóricas que acabam criando ou aceitando formulações teóricas do tipo ‘dominação masculina’, ‘binarismos’, oposições entre natureza e cultura e o a priori dos papéis sexuais. Neste sentido, a autora abre um novo campo de debate que questiona a atribuição de um papel dominante ao

36. *The use and abuse of biology*, 1976.

37. *Sociobiology: the new synthesis*, 1975.

38. *Pureza e perigo*, 1991.

39. Recomendo o texto de J. SHAPIRO, *Anthropology and the study of gender*, de 1981, que dá conta, em muito, deste debate.

homem e mostra como, uma vez adotada esta perspectiva, se pode observar as relações em seus contextos específicos e inverter os pontos de vista pré-estabelecidos. Com efeito, sua estratégia de análise é a de conduzir o gênero como marcação da diferença simbólica, para além do seu próprio território, de forma que este possa sugerir reflexões sobre a sociedade como um todo. Strathern procura entender o sexo como fonte de simbolização e não como categoria fixa, pois, de acordo com esta última posição, o sexo levaria a justificar discursos de opressão do masculino sobre o feminino, ou até mesmo à oposição natureza versus cultura, tal como formulada no pensamento de Lévi-Strauss⁴⁰. Nesta esteira, G. Rubin⁴¹ critica a tese de Lévi-Strauss sobre o sistema de parentesco, fundamentando sua proposta filogenética da sexualidade como sendo o seu resultado cultural. O gênero assim regulamentado serviria aos propósitos de controle das instituições culturais, como é o caso da família, das trocas residuais de mulheres e da própria heterossexualidade presumida, e ainda, a subordinação à lei que produz a dimensão psíquica na estruturação da subjetividade dos sujeitos.

O conceito de performatividade tem o intuito de desnaturalizar as identidades sexuais fixas e, por conseguinte, discutir a fabricação das essências como o que está por trás do processo de naturalização do gênero. Nesta perspectiva, a crítica proposta por M. Foucault e J. Butler se sustenta na hipótese de que a categoria sujeito se funda na ideia de masculinidade. Para fugir desta armadilha, tomo a performance de gênero como uma interpretação do sexo através de várias possibilidades identificatórias. A

40. Notadamente no texto *As estruturas elementares do parentesco*.

41. *O tráfico de mulheres*, já citado.

masculinidade por mim vista no CAC era múltipla, sempre negociada e estrategicamente exercida sob diferentes formas.

Uma das coisas que mais me chamou a atenção na investigação foi a mudança estratégica de comportamento no CAC-lá-dentro e no CAC-lá-fora. Várias e várias vezes encontrei rapazes dançando bem livremente no clube e extremamente rígidos fora dele. A masculinidade era assim exercida estrategicamente nos diversos territórios, nos diversos grupos, sob diferentes formas e estilos. Não obstante esta observação, as performances do masculino na rede-rizoma CAC tendiam muito para os binarismos.

Nas minhas conversas, senti que o modelo binário do sexo na rede-rizoma CAC era estabelecida a partir de essencialismos, naturalizando o homem como masculino e a mulher como feminino. Nesta base, Foucault⁴² propõe pensar o sexo como categoria artificial. Para este autor, tal categoria foi substancializada quando o sexo se tornou anterior à sexualidade. Desta maneira, o corpo torna-se sexuado a partir de uma prática discursiva que promove sua sexuação como essência nas relações de poder. Portanto, a sexualidade cria o sexo como ficção, numa engrenagem que torna natural o mundo construído a partir do masculino. A sexualidade é vista, assim, como exercício de poder.

A fuga dos essencialismos repercute no conceito de identidade da assim considerada Antropologia Clássica, digamos assim, na maioria dos textos. É claro que esta minha crítica tem a ver com a forma como se descreviam as situações por parte da Antropologia deste período. No entanto, penso que ainda persitem análises essencialistas

42. *História da sexualidade*, no seu volume 1.

que, de alguma maneira, enquandram a realidade num modelo fechado de análise. Ao tomar identidade como performance, a naturalização do gênero se desmancha em função da repetição deslocada de sua performance, pois este tipo de essencialização alude aos processos de consolidação das identidades sexuais. Na ambiência CAC eu não vi nenhum tipo de identidade que eu pudesse tomar como fixa. Só havia identidades fixas no meu projeto de pesquisa...

Rememorando M. Douglas⁴³, a demarcação do corpo é estabelecida através de códigos exclusivos, imbuídos de um nexos advindo da cultura. Deste ângulo, toda produção discursiva que tenta estabelecer fronteiras corporais, busca promover e naturalizar determinados interditos para afirmar os seus limites, cuja intenção é conceituar o que delimita um corpo. No limite da impureza tem-se que as espécies impuras são aquelas que são membros imperfeitos da sua classe ou cuja classe desafia o esquema geral do universo. Assim, há uma instituição normativa do conjunto de gêneros que tenta impedir, de alguma forma, que determinados elementos coexistam com a totalidade.

Pois assim me falou Chico, em tom de conselho:

Lá dentro a coisa funciona assim: cada qual com seu cada qual. Tem os bombados dançando no meio, as boyzinhas espalhadas lá pelo meio e perto das mesas. Mulher que se preze mesmo não fica perto dos bares, né? E homem correto também não vai ficar lá com os GLS. Eu mesmo quando me dá na telha, quando tomo umas das grande e vou pegar mulher, fico só na caça, tem os lugares que você acha mulher de qualidade. Pra pegar qualquer uma,

43. Op. cit.

qualquer lugar serve, até mesmo as sapatão do GLS (risos). Eu mesmo digo que nunca ia namorar uma mulher que entra nesse CAC. Aí, neguin, entra puro e sai perdido. Toma cuidado tu também, visse?

A masculinidade é tomada nesta escrito como um processo de subjetivação como dobra. O conceito de dobra, utilizado por Deleuze⁴⁴, possibilita escapar ao dualismo de uma exterioridade absoluta e de uma interioridade unificada, ao permitir “localizar as dobras e as curvaturas pelas quais passam as regiões do ser, uma na outra”. Além disso, “a dobra é o acontecimento, a bifurcação que faz o ser”. Cada dobra é uma ação-dobra ou paixão-dobra. É o surgimento de uma singularidade. Assim, a masculinidade não é essência. Na verdade nem falo de uma masculinidade, mas de dobras na masculinidade. Como o gênero é performatizado, a negociação e os fluxos são características destes desdobramentos. A masculinidade é dita, construída a partir de “um de fora”, de discursos que montam este padrão subjetivo. São práticas, estruturas singulares, moldes e sistemas de agenciamento que tornam o sujeito um homem. Neste texto, a proposta é desdobrar as masculinidades, percebendo como elas vão sendo negociadas ao longo do evento festa, por entre sinuosidades e brechas, reafirmações e negações.

O “esquenta” é um grande palco de performances masculinas. Muitos rapazes que chegam pro “esquenta” nem mesmo entram no CAC. A face CAC-lá-fora é parte essencial da rede-rizoma. Era quase voz geral do grupo de colaboradores para eu não entrar no CAC. Tanto foi assim, que muitas vezes eu dava uma entradinha rápida, mas voltava

44. Citado no livro *Cartografia sentimental*, de S. Rolnik, 2011.

para o grupo. Embora eu me sentisse mais seguro no clube, pelo número de segurança e pela ordem do lugar, o CAC-lá-fora me foi muito mais rico em informações. Mesmo estando na área de estigma, o CAC-lá-fora é tido para a maioria como uma espécie de zona moral. A “macheza” é mais demonstrada neste território. No CAC-lá-dentro, há todo um sistema de controle corporal que limita as performances mais tradicionalmente masculinas. Mover-se rápido, encostar-se por muito tempo perto do banheiro feminino, bater nas pessoas no dancing, fumar nos corredores, atrever-se com mais veemência para uma mulher, são práticas altamente coibidas pelos seguranças do clube. Não é raro se parar a festa e a direção do clube lembrar a todos algumas regras básicas antes que elas sejam quebradas. Eu mesmo fui abordado por um segurança por estar portando uma câmara fotográfica. O dono me pediu para deixá-la no carro ou guardá-la na diretoria. No CAC-lá-fora, os corpos masculinos territorializam os lugares e performatizam breves rituais de masculinidade, impondo-se a favor de um grupo e, não raramente, em oposição a outros. Os motoqueiros geralmente elegem a frente do CAC como território. No bar de seu Jonas, os biriteiros se garantem. Nestes dois principais territórios há uma grande diferença. O bar é um local mais fixo, no qual as pessoas permanecem por muito tempo. A rua, os bares à frente do CAC são territórios fluidos, nos quais a movimentação do masculino é uma constante. Bebe-se de pé. As bebidas são pagas antecipadamente, pois os rapazes estão sempre circulando. Não há hierarquia em relação a estes dois territórios. Fixar-se no bar ou vagar pela rua principal depende

do objetivo que se persegue. Como me falou Paulão:

Às vezes eu vou lá pra Jonas quando quero tomar uma com a turma pela noite adentro. Ou quando tô engrampado com uma mulher de futuro e quero lhe passar uma lábia, sabe como é... Mas na maioria das vezes, eu fico tomando umas e outras por aqui mesmo (em frente aos CAC), converso com um, tiro onda com outro, vejo como tá o roçado, se tem mulher nova na área... Aqui é mais pra ser visto, dar umas paqueradinha, sabe? Vê o movimento, quem entra e quem sai, se tem carne nova no mercado (risos).

Pensar os processos de construção das identidades masculinas como dobras, implica despojar o sujeito de toda identidade essencialista e de toda interioridade absoluta, bem como de um dualismo fixo que opõe o masculino e o feminino. Tratei os rapazes do CAC a partir do que eles me diziam sobre a sua e as outras masculinidades. Eles me forneceram o material que passo a descrever nos capítulos subsequentes. Este conceito também evita recair no problema já identificado, de uma exterioridade unificada pela representação aparente do feminino e do masculino, que funciona como um grande agenciamento composto pela sociedade, pelo discurso, pela linguagem e pelo comportamento.

Há também na maioria dos estudos de gênero, uma tentativa de equacionar a natureza com a heterossexualidade⁴⁵. Esta heterossexualidade passa a ser institucionalizada como uma norma social, política, jurídica e econômica, de maneira explícita ou

45. Em relação às pesquisas antropológicas em sociedades indígenas, o antagonismo, muitas vezes estipulado pelos antropólogos nas relações homem-mulher, não é tão evidente, pois se apoia, muitas vezes na tendência de procurar nas sociedades indígenas instituições semelhantes às das nossas sociedades, onde algumas relações entre homens e mulheres são fortemente disputadas e hierarquizadas, a exemplo da divisão social do trabalho. Isto me leva a crer que grande parte dos estudos de gênero no campo das Ciências Sociais é também uma projeção social do cotidiano vivenciado pelos autores. Ao estudar a etnia Canela no

implícita. Uma vez institucionalizada e normalizada, a heterossexualidade passa a se manifestar e a ser incorporada na cultura, nas organizações burocráticas, nos discursos e nos sistemas jurídicos. Daí o temido território GLS do CAC e os muitos avisos que recebi para não permanecer lá.

Um bom contraponto a este discurso binário são os estudos sobre a diferença. G. Deleuze⁴⁶ elabora uma tese de que se há repetição não pode ser do mesmo porque no próprio ato de repetir se introduz a diferença. Isto implica que, no lugar do mesmo, se instala, agora, a diferença. Uma diferença que não é apenas uma diferença específica, isto é, uma diferença conceitual, mas uma diferença livre, que não remete nem supõe qualquer identidade de que ela seria ainda uma forma.

Minha percepção desta diferença, principalmente no meu foco, a masculinidade, se deu tanto nos relatos, quanto nas vivências dentro e fora da ambiência CAC. Depois percebi que eu mesmo assumia diferentes masculinos pelo simples fato de ter transpassado a entrada do CAC, seja para dentro do clube, seja para fora.

As identidades, com base na diferença, são identidades nômades⁴⁷. Isto não significa negar a existência de estruturas identitárias. Ao contrário, significa uma luta, como sugere Foucault⁴⁸, “[...] como aquelas que combatem tudo que liga o indivíduo a si mesmo e assegura assim sua submissão aos outros.”

Num mundo mimético onde os seres se definem pelo corpo sexuado e pelas práticas sexuais uma identidade nômade desfaz as polaridades e as hierarquias, solapa

Maranhão Rose-France Panet (2003) percebeu que no mito, tocar a flecha do homem representa aceitar praticar sexo com ele. Como se a flecha fosse um prolongamento do corpo masculino. Entre os Canela, a relação entre homens e mulheres é pontuada pelas capacidades produtivas de um e de outro sexo. O sexo é uma definição que se dá não a partir do corpo, mas a partir das ações dos indivíduos no corpo da tribo.

46. *Diferença e repetição*, 2000.

47. Há boas referências no livro *Noites nômades*, de M.I. Almeida & K. Tracy, 2003.

48. *Ditos e escritos*, 1994.

as bases do sistema de sexo/gênero, desvelando a tragédia do assujeitamento ao “verdadeiro sexo”, às essências humanas instituídas pelas teorias. Não há opostos, há posições de sujeito, não há binário nem múltiplo, uma vez que não há unidades. Numa identidade em construção que não visa um desenho final, o que importa é o movimento. Isto me remete novamente ao método etnográfico.

A busca é, assim, pelas relações que constituem as identidades masculinas na ambiência CAC. Não existe, com efeito, uma identidade masculina senão pela relação com outras tantas identidades do CAC: as meninas, os outros rapazes, os amigos, os competidores, os estranhos, as famílias. A identidade é, logo, marcada pela diferença. As identidades masculinas do CAC foram observadas pela metáfora da diáspora⁴⁹ e do nomadismo⁵⁰. É um efeito análogo ao de S. de Beauvoir, o “tornar-se”. Tornar-se homem nas interações da ambiência CAC. Isto não implica que não haja um modelo de masculinidade já pronto, compartilhado e formatado. Mas ele é apenas um tipo ideal, pois não existe de fato. Uma vez perguntei a Nildo o que era ser homem para ele:

Rapaz... é o seguinte. Primeiro tem que segurar o que diz, não ficar batendo pino (tergiversar), dando sua opinião e segurando firme. Tem que ter um trabalho pra se manter e manter a família. Se puder também tem que estudar pra ser gente e arranjar um bom emprego. Ser considerado pelos outros também faz parte. O cara que é homem mesmo tem que saber se divertir e às vezes entrar na esculhambação mesmo. Tomar uma, mas sem vício, pra não se desgraçar. Tem que saber se espalhar e fazer uma bagunça, mas sem

49. Ver S. Hall, *Quem precisa de identidade?* 2000.

50. MOUFFE, Chantal. *Por uma política da identidade nômade*, 1999.

mexer com ninguém que tá queto. Depois de casado, cuidar da mulher, não deixar faltar nada em casa e depois dos filhos. Mas tem sempre um tempinho pra curtir um esquema, de leve, né?

Percebe-se, na fala de Nildo, que a masculinidade é ao mesmo tempo fixa (o trabalho, o emprego, a família), porém identicamente fluida (as saídas, os esquemas). A fixidez diz respeito aos modelos pré-concebidos usualmente pelos grupos do bairro. A fluidez é uma válvula de escape a esta fixidez e diz respeito a uma emulação do tradicional modelo de masculinidade. São as dobras de escape, as linhas de fuga, estratégias urdidas pelo sujeito para se desassujeitar da normalidade constituída. Escutei muitas vezes os meus colaboradores falarem de “esquemas”. Seu uso era polissêmico. Muitas vezes o “esquema” é usado no sentido de pertencer a um lugar, a um território mais fixo. “Arranjei um esquema de motoboy durante um mês. Um colega me emprestou a moto dele”, ouvi de Chico certa vez. Noutras vezes o “esquema” diz respeito a um arranjo momentâneo, às vezes fora de uma estrutura mais legalizada ou considerada normal. “Não entra nesse esquema de vender cd plêi sem nota não, homem” ou “hoje eu tenho um esquema com uma boyzinha que é uma jumenta!” são pedaços de conversas entre os rapazes no CAC-lá-fora. A masculinidade, assim, é também um tipo de “esquema”, que varia do sólido ao assistemático e muitas vezes pantanoso.

M. Douglas⁵¹ alega que a cultura supõe a diferenciação porque as pessoas atribuem sentidos ao mundo a partir de um sistema de classificações. As identidades, nes-

51. Em *Pureza e perigo*, já citado.

te esteio, são constituídas dentro deste sistema classificatório que diferencia posições, tanto as hierarquizando, quanto as segregando. As identidades fazem parte do complexo sistema de significações de sentido. Mas como a linguagem é volátil, os significantes da masculinidade escorrem e se derramam num mar de outros significantes. Não há masculinidade, mas sim, masculinidades.

Muitas vezes, assumir uma masculinidade implica em excluir outras tantas, outras tantas diferentes. No caso das masculinidades por mim vivenciadas no CAC, sempre se elege um outro, um outro longe do padrão usual de homem. Na ambiência CAC, as masculinidades são quase sempre marcadas pela exclusão. É-se macho pela diferença dos que não são machos: tudo o mais que remeta ao feminino. As identidades marcam, desta maneira, as posições assumidas pelos sujeitos. A noção de sujeito-posição, proposta por M. Foucault⁵² diz respeito à inversão teórica proposta pelo autor: os sujeitos são produzidos por um conjunto de saberes discursivos. Um sujeito é o que se diz sobre ele. Em consequência disto, as masculinidades do CAC são produções agenciadas antes, durante e depois da suingueira.

Tá vendo aquela turminha ali? É tudo sapatão. São muito macho, rapaz. E olhe as outras: são as namoradas das machinho (risos). Pra mim só existe um tipo de homem, o homem macho. Eu inclusive tenho até amigo viado, mas acho que é uma mulher que nasceu errada. O cabra que é criado com mimo, besteira demais, não bate bola, não se suja, vai dá pra ser viado. Você conhece Riva, né? (Riva é o amigo gay da turma de Nildo). Desde pequeno o

52. Em vários textos, de vários livros.

negócio dele era com as meninas. A mãe dele criou o menino como uma mocinha. Tá aí no que deu. Um cara bem aparentado, trabalhador, alto, gente boa, mas gosta de homem, pode? Pra ser homem tem que ser macho. Coisa de mulher é outro papo.

Isto ouvi de Paulão se referindo a um grupo de meninas que passava à nossa frente e se referindo a Riva como modelo de homem que não deu certo. Para ele, tanto para outros que por ventura ouvi durante a minha jornada, mesmo percebendo que não havia mais aquele macho tradicional ou padrão, a insistência neste discurso do masculino ligado ao macho era uma praxe. A masculinidade era construída discursivamente, pois o entorno, a festa, me mostravam exatamente o contrário. Havia muitas expressões de masculinidade, inclusive por parte das *boy*, as mocinhas lésbicas.

O espaço, pensando agora a minha etnocartografia do CAC, não é liso como geralmente aparece nas teorias clássicas das Ciências Sociais. O espaço é estriado por muros, cercas e caminhos entre estas barreiras. O espaço liso é apenas um fenômeno teórico. Na prática, o território CAC se apresentou para mim bem sinuoso, cheio de lacunas, reentrâncias e diferenças. Como este espaço, também as identidades masculinas. Vários masculinos desfilando por entre discursos, falando de si e do outro. Várias masculinidades que se performatizam estrategicamente.

Neste percurso metodológico, é preciso que se desconecte de vez a relação entre sexo, gênero e sexualidade. Para tanto, nas minhas análises, tentei ao máximo resistir

à tendência de essencializar as identidades ou de combiná-las com gênero e práticas sexuais. A partir daí, tomei o conceito de performance para entender o desejo para compreendê-la como uma subjetividade em trânsito. Consequentemente recusei as teorias antropológicas que de alguma maneira tenham por base gêneros prefixados, da definição de gênero através do sexo, da normatização da atividade sexual entre homo e hetero, do enquadramento do desejo numa só prática sexual. Mas isto, apenas no plano da análise, uma vez que meus colaboradores repetiam as mesmíssimas estruturas binárias que eu sempre neguei. Nos seus relatos havia este referencial mais arraigado entre o masculino e o feminino. Não obstante isto, suas performances de gênero me revelaram outras modalidades, outros arranjos não normativos que liquefaziam seus desejos de uma masculinidade mais sólida. Havia assim, uma lacuna entre o que me era dito e o que eu experimentava na rede-rizoma CAC do Rangel. Havia o não-dito, uma perturbação nos devires masculinos, outros desejos. A própria festa-ritual refletia isto. Ao sair de casa, os rapazes seguiam um modelo predefinido de masculinidade, homens prontos para “caça”, com várias produções que os definiam na festa, segundo trajes, adereços, gestos. No CAC-lá-dentro, os arranjos iam se dissolvendo, se misturando no ritmo da suingueira e da bebida. No CAC-lá-fora, a diversidade de comportamentos já em muito descaracterizava o masculino que fora montado ao sair para a festa. Contatos, bebedeiras, pactos e entremeios me apresentavam uma masculinidade negociada pelas estratégias do “se dar bem no fim da noite”. Os desejos escorriam pelas ruas.

É com a introdução da psicanálise que o desejo parece encontrar um campo teórico específico em que a dimensão abstrata e a dimensão prática se reconhecem como mutuamente implicadas e como geradoras do que é propriamente entendido como desejo. Na medida em que Freud⁵³ toma o desejo no plano terapêutico, ele o retira do campo da moral preconcebida. Apesar de ainda pertencer ao campo da moral, o desejo na psicanálise é uma produção da psique, envolvendo aspectos biopsicológicos, muito embora com um caráter essencialmente patológico. A concepção do desejo como falta em Freud transforma o sujeito num sujeito da incompletude e o próprio desejo como negatividade.

Lacan⁵⁴ teoriza o desejo ainda como falta, que se expressa nas descontinuidades da consciência. Nas suas próprias palavras, desejo é tido como um querer-ser ou uma falta-a-ser. Visto assim, o desejo é inquietude, faz com que o sujeito se realize, uma vez que está sempre buscando e sendo interditado, numa constante ambivalência. O desejo do homem é o desejo do Outro. Esta famosa afirmação lacaniana aponta para uma eterna insatisfação, pois este outro, que é o inconsciente, permanece sempre opaco. Como consequência, o desejo nunca se concretiza na linguagem, mas apenas nas suas falhas, interstícios e fendas, ou seja, de tudo o que não pode ser representado pela linguagem. O desejo é recalque, o não dito, e o sujeito, por sua vez, um eterno buscador deste desejo.

A minha intimidade com o grupo de colaboradores se deu em muito pela minha

53. Reporto-me as referências em *Três Ensaios Sobre a Teoria da Sexualidade*, 1997 e *A Interpretação dos Sonhos*, 1999.

54. J. Lacan, principalmente em *O seminário*, livro 11; *Os nomes do pai* e *Do trieb de Freud ao desejo do psicanalista*.

presença no cotidiano das farras. Depois de alguns goles, o desejo escorria solto por entre as palavras. Valéria e Lúcia a reclamar dos rapazes. Valéria e Lúcia a, de algum modo, transferir para mim seus desejos de um bom rapaz, apesar da nossa diferença de idade. Os rapazes falando de seus sonhos e de suas fantasias. Muitas vezes falando de si mesmos se referindo a um terceiro. A minha vivência na rede-rizoma CAC às vezes me trouxe muitas surpresas. Eu sabia, pela minha experiência na clínica psicanalítica, que haveria muita transferência no ambiente da investigação. A simples presença de um estranho andando com uma turma no CAC do Rangel de algum modo tencionou esta rede. Depois da meia-noite, principalmente quando eu estava no CAC-lá-fora, era frequentemente abordado. Algumas meninas queriam saber de onde eu era, se eu morava por ali. Outras mais ousadas, se eu tinha namorada. Muitas me pediam para pagar alguma bebida nos bares que circundavam o clube. Da parte dos rapazes, a abordagem era mais territorial no que diz respeito a uma suposta invasão minha no território das conquistas deles. Depois, com o tempo de investigação, a maioria já sabia que eu estava fazendo um trabalho e já não me olhavam de soslaio. Não era raro eu ser chamado para compartilhar alguma bebida com pessoas que eu nunca havia tido contato. Pude perceber que a festa, apesar de receber pessoas de fora, era mais circunscrita para um grupo de conhecidos. Neste aspecto, o controle dos desejos é notadamente marcado por um controle maior sobre as atitudes, menos que as palavras.

M. Foucault e G. Deleuze desconectam a teoria do desejo como negatividade, a

partir da premissa que é a afirmação e não a negação que fundamenta o desejo. O desejo passa a ser uma atividade de produção e geração. Segundo J. Butler⁵⁵, o desejo como afirmação em Deleuze advém da reconstrução da vontade de potência nietzscheana, posta a serviço de uma teoria de emancipação afetiva, diferente da concepção judaico-cristã de desejo como culpa.

Desta perspectiva, a minha análise das falas leva em conta não tão somente o que era expresso pelos colaboradores, mas o que nas falas faltava. Minha análise foi feita em cima de muitos atos falhos e chistes que fluíam mais visivelmente entre um gole e outro ou quando os colaboradores sentiam em mim mais confiança e me falavam de seus encantos e desencantos. Apesar da minha formação, minha interpretação não é psicanalítica. Apenas me valho, em algumas análises que se centram no desejo, de teses deste campo de saber.

Nesta concepção, o desejo é o que nos diferencia, nos torna ambíguos e ambivalentes. A lógica da temporalidade moderna é a lógica da igualdade. Mas igualdade implica em mesmos desejos, em mesmos sujeitos e limpeza das diferenças. A dialética, pensada como campo da construção das diferenças, é negada. A postulação de um sujeito portador de uma identidade fixa é negada. As posições binárias de verdade e falsidade, aparência e realidade, objetivo e subjetivo, são também negadas. O desejo é a transgressão, a revelação das diferenças e a subversão da moralidade. Desejo é anarquia.

Mas agora, vamos deixar de teorias e cair na festa no CAC do Rangel!

55. Em *Subjects of Desire* de 1987.

Capítulo 2

O CAC faz você dançar!

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. (Edmund Leach⁵⁶)

56. LEACH, E. *Sistemas políticos da alta Birmânia*, 1996, p. 71.

Entrando na suingueira

Lá dentro se escuta um *mix* de músicas conhecido como suingueira. A presença do DJ é fundamental para manter a casa em ritmo de festa. Antigamente o CAC era animado pelo DJ Marcílio. Hoje, o DJ Juninho comanda a festa.

Quando tive a oportunidade de falar com um dos DJs do CAC, ele me relatou que

a festa só presta se tiver um bom DJ. Ele fica de botuca no dance vendo se a suingueira tá bombando ou não. Se tiver muita gente parada, é hora de mudar o som. Gente parada em festa é perigo, meu! A alma da festa é o DJ que vai sentindo o que a galera quer ouvir, como o povo tá dançando...

Apesar de parecer algo extremamente aberto, há uma forte interdição na música que se ouve no CAC. Segundo outro DJ,

Aqui não rola funk não. Nem pensar. Aquilo lá não é música que preste. Quem quiser dançar funk, vai pro lado de fora do CAC, pros babacas que ouvem. Toda festa que tem funk acaba em briga, em confusão. É gente dando porrada, uns mané querendo pegar as boyzinhas à força. Menina que se pre-

ze não dança funk não. É coisa de mulher fácil, sem moral. Quando ela dança os caras já sabem o que ela quer, né?

A interdição do *funk* no CAC foi causada pela suposta violência que havia antes quando o funk tocava pelas mãos dos DJs. Como o bairro e o próprio clube é alvo de notícias sobre violência nos principais jornais e portais de notícias da cidade, o cuidado em “limpar” os *playlists* retirando o *funk* foi um dos recursos utilizados para manter o clube livre dos conflitos.

Estas festas, realizadas na periferia urbana de uma cidade marcam uma “passagem” – no sentido que A. Van Gennep⁵⁷ dá ao termo. No CAC esta ritualística tem a ver com a jornada semanal entre trabalho para o lazer do final de semana e retorno ao trabalho. Esta passagem está presente nos trajetos cartográficos dos rapazes do CAC e tem significados e implicações muito diferenciados para as suas trajetórias de vida, comparáveis ao que Victor Turner⁵⁸ chama de “estrutura” e “anti-estrutura”. São passagens “críticas” justamente porque permitem a própria redefinição de suas fronteiras e significados, uma vez que alguns dos passantes não voltam, e os que voltam não são mais os mesmos. Na ambiência CAC há uma suspensão da estrutura social, suas hierarquias de poder e as estruturas simbólicas, cognitivas, afetivas e estéticas que os sustentam e promovem uma certa erosão da estrutura. Daí o reforço na ação dos DJs de manterem o ambiente livre do funk, da manutenção da ordem pré-estabelecida através do controle dos trajetos dos indivíduos na suingeira. Eu pude sentir este fenômeno

57. A partir de R. DaMatta, em *Individualidade e liminaridade: considerações sobre os ritos de passagem e a modernidade*, 2006. p. 25.

58. Nos textos *O processo ritual*, de 1974 e *Anthropology of performance*, de 1987.

de suspensão da estrutura quando percebi uma nítida diferenciação entre o CAC-lá-dentro e o CAC-lá-fora. Não só a partir do controle das músicas que comandam o espetáculo dos corpos dançantes, mas sobretudo uma política de vigilância dentro do clube com uma equipe considerável de seguranças treinados para solução de quaisquer conflitos. Apesar do que me diziam sobre o CAC, desde notícias na mídia, pessoas que eu conversava à toa, até mesmo os próprios moradores do bairro do Rangel, confesso que me sentia mais seguro no CAC-lá-dentro.

O bairro do Rangel, muitas vezes, concebido como um prolongamento da habitação, ou um espaço intermediário entre a rua e a casa como afirma Magnani⁵⁹ em sua definição de pedaço, pode ser compreendido, assim, como o espaço no qual, negativa ou positivamente, os moradores, ou usuários, sentem-se reconhecidos. Faz parte do trajeto cartográfico que permitem as socialidades, a manutenção de costumes e uma certa normatização dos espaços e dos agenciamentos. Pode parecer contraditório que a festa seja uma liminaridade, uma suspensão das estruturas cotidianas, numa abordagem de Turner, e ao mesmo tempo um território que se organiza dentro de regras bem definidas. Mas são estas normas que garante a estabilidade da rede-rizoma CAC a partir da identificação de relações que combinam laços de parentesco, vizinhança, procedência, amizade e reconhecimento das partes.

Depois da minha primeira vez frustrada no clube, ao sair, me deparei com uma rua esfuziante de pessoas e barulhos. Reparei que havia um “esquentá” no lado de

59. Veja J.G. Magnani, *Festa no pedaço*, 1998, p.115.

fora para que as pessoas “entrassem no clima” da festa. Do lado de fora, a ambiência CAC me pareceu um pré-mapeamento do que poderia acontecer do lado de dentro. Muitos grupos se movimentavam criando um desenho do CAC-lá-fora, buscando um lugar, tentando encontrar seus pares. Afinal a festa é a contradição entre desmanchar o cotidiano e retomar sua ordem, ao mesmo tempo. Segundo Freud⁶⁰, uma festa é um excesso permitido, ou melhor, oferecido, a “infração solene de um interdito”. Os homens não se entregam aos excessos, para que sejam felizes por uma ordem recebida de um outro externo. O excesso está na própria natureza da festa que, de algum modo, é a liberdade de fazer o que de outro modo é proibido⁶¹. Na ambiência CAC há sempre este registro de transgredir e renovar a ordem social. Isto, de alguma maneira, me fez perceber a razão do entra-e-sai do clube. Há uma circulação do dentro e fora bastante significativa. Às vezes, quando estava observando um grupo num dado território no CAC-lá-dentro, nos meus trajetos pelas alas, acabava por “perder” o grupo que estava até bem pouco tempo ali. Indivíduos e grupos inventam seus territórios a partir de desejos, de conquistas, de alguma novidade ou alteração na rotina do lugar. Certa noite resolvi acompanhar um grupo de meninas. Um grupo de mais ou menos cinco meninas se concentrava na rua à espera de entrar no clube. Eu estava na frente do CAC, num estacionamento de motos, observando o grupo. Após algumas ligações de celular elas resolveram entrar. De longe as acompanhei e fui no rastro. Elas se concentraram na face sul do clube, na área do dancing. Após algumas músicas, o grupo se dispersou.

60. Em *Totem e tabu*, 2006.

61. Isto foi percebido também por J.B. Bittencourt, na tese *Nas encruzilhadas da rebeldia: uma etnocartografia dos straightedges em São Paulo*, de 2011.

Algumas encontraram uns rapazes e continuaram a dançar, enquanto outras saíram do clube. Segui este grupo. No CAC-lá-fora, as meninas encontraram um grupinho no qual estava Valéria, já conhecida minha. Aproximei-me como quem queria falar com ela, e abordei as garotas, perguntando se elas ainda iriam voltar ao clube.

Eu: Valéria, você vai entrar hoje?

Valéria: Sei não. Tá bom lá dentro? (dirigindo-se tanto a mim quanto às meninas)

Menina 1: Tá uma merda. Só cara sem futuro. A gente veio aqui pra rua pra dar uma geral aqui, pra ver se a gente se garante mais aqui.

Menina 2: É porque tem vezes que aqui na rua tá mais animado do que lá dentro, sabe?

Eu: e quando é que vocês sabem que tá melhor lá dentro ou aqui fora?

Menina 2: mas é por isso que a gente tem que ficar andando pra lá e pra cá pra saber, pra ver. Porque tem uns cara que não entram, mas se tiverem querendo ficar com uma da gente e ver que a gente entrou, ele também vai entrar.

Valéria: tem que aparecer, homem! (risos gerais)

Quando percebi que muita gente estava entrando no clube, acompanhei a onda. O que passo agora a relatar são minhas vivências no clube durante os meses de pesquisa, quando ia acompanhar as suingueiras dominicais do CAC.

Depois do carimbo e da revista que acontece com homens e mulheres, as pes-

soas se distribuem pelos territórios do clube. Nas minhas idas iniciais, eu entrava e ficava observando a cartografia dos grupos. Andava um pouco, parava, anotava coisas, entre uma música e outra. A cartografia foi paulatinamente se fazendo para mim. Etnocartografar se assemelha a uma arqueologia: só se descobre o dinossauro depois de escavado o terreno, limpadado os ossos e montado o esqueleto. O CAC do Rangel ainda estava por se fazer. Só agora, no final da pesquisa, montando os mapas, pude perceber a territorialidade e os trajetos dos sujeitos nas suas diferentes posições.

De início não fui abordado. Ia ao bar, pegava uma água e ficava rondando pelos corredores do clube. Foi então que uma moça me abordou na festa:

Ela: ei, tu tá esperando alguém aqui, é?

Eu: sim, umas amigas...

Algum tempo depois ela volta e me interpela de novo:

Ela: ei, cadê tuas amigas?

Eu: é... acho que elas não vêm mais...

Ela: ah... ei, por que tu não dança?

Dei um riso amarelo e respondi algo em meio a todo aquele barulho. Depois que ela saiu, percebi que estava num clube cujo slogan é “O CAC faz você dançar!”, escrito em letras garrafais na parede principal. Como eu poderia ir a um clube de dança e ficar

feito um dois de paus, parado visivelmente, na posição de *outsider*. Rapidinho, troquei a água por uma cerveja e resolvi cair no suingue do CAC. A pesquisa havia começado de fato naquele momento.



Figura 4 – A entrada do CAC do Rangel

Fonte: todas as fotos do autor



Figura 5 – CAC, bar norte



Figura 6 – CAC, bar sul

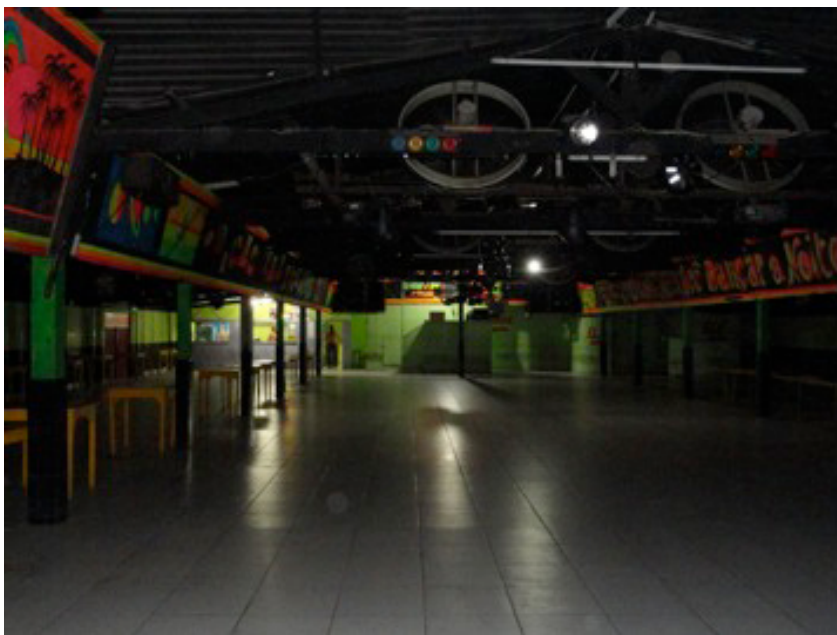


Figura 7 - CAC, dancing

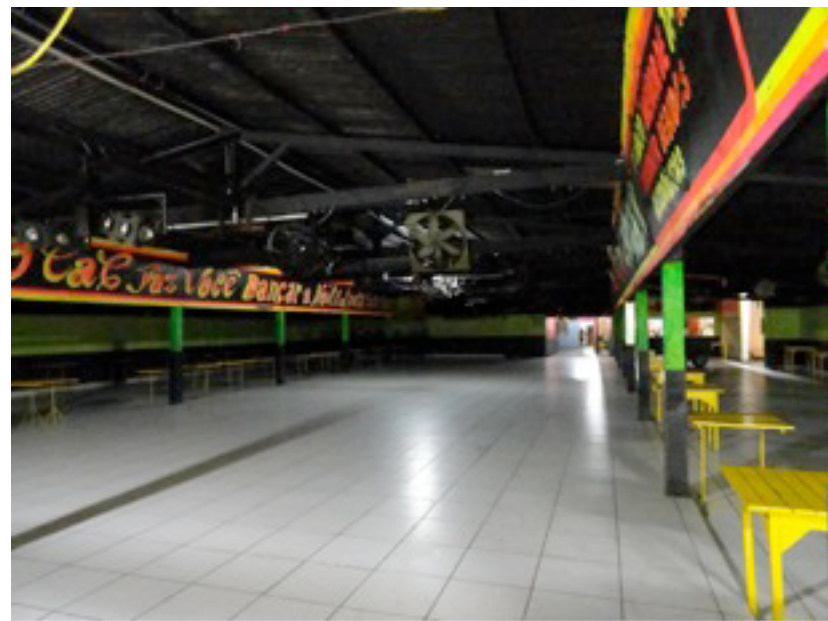


Figura 8 – CAC, ala oeste



Figura 9 – CAC, ala leste



Figura 10 – CAC, entrada, saída e plataforma do DJ

Percebi que o clube, apesar dos corredores serem rotas de encontros e serviços como bar e banheiros, eles demarcam também algumas posições de sujeito. Com o tempo, observei que havia territórios quase que definidos para a localização de grupos. Não é que determinados grupos estacionem em dado território, mas geralmente há um fluxo de turmas que escolhem determinado lugar e assim conferem a este território uma identidade do grupo.

Na rede-rizoma CAC desfilam muito grupos. As classificações dentro da rede dizem respeito à posição que os sujeitos assumem na ambiência CAC. Esta classificação partiu das pessoas que eu informalmente conversava durante a etnocartografia.

As meninas são assim classificadas: as gatas, as piri-guetes, as boyzinha, as boy, as xoxadas, as pantinzeiras⁶².

Os boys, os bombados, os gente fina, cafuçu, cafuçu do bem (KF), tapia, mancha, guela e os sem-futuro (SF) são as categorias mais relevantes para se referir aos rapazes.

Outras categorias como travecos ou travecas, as biu, as bichinhas pão-com-ovo, sapa são termos dos gêneros para além do binário masculino-feminino.

As gatas são meninas para namorar. Aparecem pouco no CAC-lá-dentro e atuam



Figura 11 – Baterias de banheiros

62. Por questões do método simétrico, resolvi não grafar as categorias nativas em itálico.

mais em grupos. Vestem-se como manda o figurino da TV, bebem pouco, geralmente cerveja com canudinho. Detestam o mundo CAC e dizem que só vão lá para “passar o tempo”. As piriguetes desfilam pelas alas do CAC também em grupos e sua performance na rede se dá na forma de sedução para alguns rapazes. Misturam-se com os meninos, mas pouco com as meninas. Há uma certa inimizade velada entre o grupo das piriguetes e as outras. As boyzinha (se usa no singular) são as moças disponíveis. Dependendo de onde se encontram na rede-rizoma CAC, são consideradas pelos rapazes com maior ou menor respeito. Se portarem bebida ou estiverem à deriva pelas alas, a visão dos rapazes sobre elas é mais dura: “*a gente vem pra pegar as boyzinha. Mas tem umas que são mais difícil de se pegar*”, nas palavras de Nildo. As boyzinha são acontecimentos efêmeros na rede CAC. Atuam assim naquele evento, mas não depois dele. As boy são as lésbicas mais masculinizadas, geralmente vestidas como rapazes, com bermuda tãctel, camiseta e boné. Como atuam como rapazes, são assim respeitados por eles. Chico me disse que “*ninguém é doido de mexer com as boy aqui não. Leva porrada!*” No CAC-lá-dentro ocupam a face noroeste, parte do dancing, como um grupo fechado. Chegam em grupos com as namoradinhas, umas atuando como boyzinhas, outras como boy. As xoxadas são garotas ligadas a uma prática de prostituição meio velada. São tão estigmatizadas quanto as travestis. “*É uma caixa de doença, homem*”, me confessou Chico, meu informante para assuntos femininos. Geralmente quando algum rapaz se embriaga, no final da festa, fica com as xoxadas. O que me marcou neste grupo foi uma

certa invisibilidade delas na rede CAC. Eu só notei a existência delas através dos relatos de Chico e outros rapazes numa roda de conversa sobre “pegação no CAC”. Por último, as pantinzeiras, que são as meninas que “*não estão nem aí pros caras daqui*”, segundo Nildo. Fui muito abordado pelas pantinzeiras, que viam em mim alguém da mesma categoria delas. São moças do lugar que pouco frequentam o CAC-lá-dentro, vestidas com roupas do momento e, pelo que pude observar, filhas de “novos ricos” do bairro do Rangel. A palavra pantim significa frescura, reserva, no vocabulário nordestino mais antigo e que, de alguma maneira, foi reapropriado pela população local no sentido aqui conferido às meninas que não se misturam com a gente do lugar. São tratadas às vezes com escárnio pelo grupo da rede-rizoma CAC. “*Antigamente ela brincava lá em casa. Não tinha besteira, não. Agora se acha a bonita. Passa pela gente e fala porque é o jeito...*” me disse Lúcia com certa indignação quando uma delas passou perto do nosso grupo num bar vizinho ao CAC.

No rizoma masculino, o boy é o rapaz do cotidiano, o amigo, o igual. Os rapazes se tratam de boy costumeiramente. Embora já íntimo deles, nunca fui tratado por boy. Alguns são trabalhadores durante a semana, outros estudam, outros fazem pequenos serviços. Ser boy é ser honesto, considerar os outros, ser solidário. Usam geralmente bermuda tãctel, sandálias havaianas, alguns usam bonés outros não. Circulam livremente nas alas do CAC e geralmente racham alguma bebida, ocupando o polo-atrator mesa. Eu fui enquadrado na categoria gente-fina. São *outsiders*, com uma condição

financeira melhor, camaradas, pessoas que “*a gente pode contar, que faz favor sem querer nada em troca*”, de acordo com Jean. A pertença dos gente-fina à rede-rizoma CAC é sempre eventual. Os cafuços e os cafuços do bem (KF, segundo uma classificação gay local) são rapazes estilizados. Fiquei curioso para saber qual seria a diferença entre um cafuçu e um boy. Valéria me falou que o cafuçu quer ser alguém que não é. “*O boy quer ser como os caras de São Paulo e Rio, com muita história, se achando, com umas roupas espalhafatosas demais*”. Outra questão, essa não seria a definição para cafuçu?) No território do dancing, os cafuços se apresentam bem diferentes dos outros. Tentam imitar um estilo funkeiro carioca, usando bermudas de surfistas, são magros, e usam os bonés com marcadores muito interessantes. À luz negra, pude perceber que havia uns grampos plásticos fluorescentes afixados nos bonés. O boné diz muito do cafuçu. Com a aba para frente, ele é considerado um KF, cafuçu do bem, um cara apenas que quer aparecer. O boné para trás liga o cafuçu a um grupo específico, fechado, que executa coreografias em conjunto, mas sem a marcação dos *street dancers*. Paira um certo preconceito em relação a um possível envolvimento com drogas ilegais, mas não percebi nada disto. O que vi foi certa reserva a um grupo que se fecha na festa. As camisetas dos cafuços são bem coloridas, com símbolos de surfe ou marcas famosas grosseiramente pirateadas. Os bombados, como o nome já diz, são aqueles que cultuam um corpo mais musculoso, geralmente trabalhados nas academias de ginástica, muitos deles com uma musculatura visivelmente anabolizada. Não usam bermuda,

vestem camisetas de atleta que marcam seu torso e braços, mas não vi nenhum deles usando camisetas sem mangas no CAC-lá-dentro, embora não haja nenhuma proibição em relação a este tipo de vestimenta. Em conversas informais com um deles:

Emprego aqui é bem difícil. Tá aparecendo muito serviço agora na vigilância privada. É como uma polícia sem ser polícia, sabe? Mas pra isso a pessoa precisa ter conhecimento, coragem e um corpo bom, corpo forte. Perdi emprego por causa disso, eu era muito magro. Me mandaram fazer academia, mas ia demorar muito tempo. Eu tava querendo o emprego e um amigo me disse que tinha como eu me preparar sem passar muito tempo puxando ferro.⁶³ Aí ele me arranjou umas injeção e ele mesmo aplicou pros braços e peito crescerem mais rápido. Ôxe, homem, não deu dois meses e eu já tava na empresa de vigilância. Os cara daqui ficam tirando onda, me chamando de bombado, mas eu acho isso normal, né? Melhor do que se drogar por aí, ser um desmantelado desses do CAC.

Os bombados são mais respeitados pela sua posição no mundo do trabalho do que mesmo pelo seu corpo. Geralmente não dançam, pois mesmo dentro do rizomarede CAC, se comportam como possíveis seguranças. Os tapia e os mancha (também usados no singular) são assujeitamentos eventuais. Dizem respeito àqueles rapazes que são sinuosos, tentam se dar bem através de várias estratégias, não são fiéis às amizades. Os tapia também podem ser rapazes que não são considerados bem machos pelo grupo de homens. Dizem o que não são, agem com dissimulação, sempre orbitando

63. Fazendo musculação para hipertrofia muscular.

alguém que lhes traga algum proveito. Por um instante, cheguei a pensar que os tapia poderiam atuar em algum momento como garotos de programa, mas isto ficou só na minha imaginação. Não consegui muito acerca deles, pois são considerados “traíras”, ou seja, traidores e falsos amigos. Os mancha são os rapazes chatos, estraga prazeres. “*Eu chamo X de mancha sim. Um caba que só fala merda, diz cada besteira...*” nas palavras de Chico numa discussão com Jean sobre um rapaz que se aproximou do grupo por alguns momentos. Os guela são os famosos surfistas de farra. Aproveitam-se para beber às custas dos outros, pedir empréstimos e não honrar os compromissos. Aliás, uma das referências mais importantes para a classificação dos grupos é a honra. Ser homem é ser honrado, assumir compromissos e ter palavra. Os guela, os mancha e os tapia estão fora desta classificação.

Uma das referências mais presentes entre rapazes e moças da rede-rizoma CAC é o sem-futuro (ou às vezes SF). Valéria sempre me dizia: “*Ah, fulano, é um sem-futuro!*”. Lúcia retocava: “*Deus me livre dos SF daqui!*” A categoria sem-futuro é um coringa que pode ser usado para quaisquer outras tantas. O sem-futuro é um rapaz que não se presta ao casamento, não liga para empregos, muitas vezes é ainda sustentado pelos pais. Mais duramente é uma referência e um rapaz vagabundo, que não pensa na vida, que já abandonou sua própria família, sua mulher e seus filhos. Na verdade é um enquadramento social que marca um indivíduo e o põe à margem daquilo que é considerado reto e bom. Segundo Lúcia:

A maioria dos caras daqui é tudo sem-futuro. Estes do CAC pior ainda. Um homem que preste não fica sendo sustentado por mulher não. Não tenho sorte com homem não. Só aparece SF na minha vida. Homem, homem mesmo é coisa rara por aqui. Aqui é um bando de cachaceiro, cara que vive de bico, sem carteira assinada. Só vejo por aí quando não é no dominó é na bola. Tem mulher que gosta. Nem pra uma noite eu queria.

Ao se referir aos sujeitos que estão fora do binômio homem-mulher, quase sempre usado nas classificações sexuais, os travecos ou as travecas são as travestis. No início da investigação, as travestis não pagavam a entrada, pois eram consideradas mulheres. No final, a regra de não pagar para mulheres e travestis foi substituída por gratuidade apenas antes da meia noite. Situam-se na face leste do clube, um grupo pequeno e íntimo de alguns rapazes. Não circulam e pouco dançam. As bichinhas pão-com-ovo são os gays afeminados, magricelas, “que vivem dando pinta”, “as pintosas”. Parceiros fieis das boyzinhas e piriguetes, circulam pelo CAC sem problema algum. Alguns estacionam um pouco na face oeste do clube. Nas minhas vivências no CAC percebi que este grupo não se mistura com o grupo GLS. Por fim, as biu me pareceram algo muito indecifrável quando ouvi pela primeira vez o termo.

A gente vem aqui pra pegar mulher. Bom mesmo é as gatas. Se a gente é estribado⁶⁴ a gente pega mais mulher. Se não, vai ficando com as boyzinha.

64. Pessoa de poses.

Mas tem dias que nem boyzinha aparece. Aí... a gente fica com as biu (risadas geral da turma). Ei, homem (se referindo a minha cara de quem nada entendeu), as biu são os gayzinho” (mais risadas).

As biu também é uma distinção-coringa aplicada aos sujeitos gays que transam com os rapazes. Faz parte da última escala nos valores da pegação masculina na rede CAC.

As marcações dos sujeitos dentro da rede-rizoma CAC demonstram uma diferenciação⁶⁵ no masculino, dentro dos grupos e fora deles. É claro que, como toda identidade que se forma num evento como uma festa, a maioria destas é fluida e efêmera. As identidades e classificações citadas pelos informantes são performances. São estrategicamente armadas quando se fazem necessárias. São astúcias dos sujeitos que as performatizam em momentos oportunos. Segundo Chico,

Tem umas boyzinha que me acham um sem futuro, sabe? Eu nem ligo. É porque às vezes a gente tem que ser um sem futuro mesmo, cair na zona e na brincadeira. Tomo uma e fico assim, sabe, um sem futuro, um cara que não quer nada de sério com ninguém. A gente aparece como quer pras pessoas, não é? Se a menina é bacana, seu quero ficar com ela, aí eu me viro num cara tranquilo, de palavra firme, um cara de futuro...

Dentro do clube, encontrei certa noite com as amigas Valéria e Lúcia. Elas me viram e foram falar comigo. Resolvi ficar com elas e acompanhar o movimento. Elas me disseram,

65. M. Longui trata disto quando se refere a Kcal, que mesmo sendo pobre, sendo negro e sendo homem, era socialmente reconhecido como gente de bem na favela do Bode, Recife-PE, no livro *Viajando em seu cenário*, 2009.

então, que o lugar em que estávamos, a face oeste do clube, é a melhor, a mais segura. Segundo elas, é o lugar em que “o povo de fora” fica. Valéria me descreveu depois:

Olhe, lá é bom porque as pessoas que são gente boa ficam todas lá. Ninguém vai bulir com você lá não. É beleza. É mais espaçoso e o povo aqui respeita mais.

Houve um momento em que eu me dirigi ao corredor oeste rumo ao bar na face norte do clube. Parei por um momento para observar um grupo que dançava meio separado dos demais. Valéria veio até mim, me puxou pelo braço e falou:

Homem, aí não dá certo não. É o povo GLS. Só tem gay e sapata. Não é lugar pra tu não. O melhor lugar daqui é esse mesmo. Vá pra lá não.

A minha convivência com o grupo se deu com um efeito iô-iô: eu ia pra um lugar e algum deles sempre me conduzia de volta. Este cuidado de Valéria em não me deixar permanecer no território perigoso GLS dizia muito da geopolítica dos grupos no CAC do Rangel. A territorialidade GLS, na verdade, foi uma lenta conquista mais do feminino-diferente do que do masculino. A face noroeste do clube é socialmente demarcada pela presença de muitas lésbicas que dançam, se beijam, se tocam, sem que haja quaisquer interdições por parte da segurança ou da organização do clube. Mesmo sendo um território GLS, a presença do masculino-diferente, os gays, por exemplo, ainda

residia numa certa invisibilidade. Nunca vi muitos gays e alguns que por ali dançavam estavam sob certa proteção do feminino-diferente. Muito ao contrário dos meninos, “as boy⁶⁶” detêm um território quase fixo (porque também ocupam outros lugares no clube) e nele performatizam seus modelos nas danças e andanças.

Outro grupo minoritário, as travestis, frequentam a face leste do CAC, num grupo pequeno e nem sempre uniforme. Ao contrário das boy, as travestis não parecem ter uma identificação com suas iguais. Vi algumas travestis mais integradas com um grupo de homens do que mesmo com as outras travestis, numa referência mais a uma categoria de status social do que a uma categoria de gênero. Estas travestis, de alguma maneira, nem mesmo queriam uma aproximação com as travestis pobremente montadas.

A maior territorialidade do clube é ocupada por homens. Observei certa naturalização do espaço em relação ao masculino, espaço este respeitado por todos os frequentadores do CAC. As áreas fronteiriças aos bares são fortemente marcadas pela presença de “boys⁶⁷”. “Os boy” tomam conta das cercanias dos bares, obedecendo a uma regra de que bar e bebida é coisa de homem. Vi poucas mulheres comprando bebida, muito embora a maioria delas estivesse bebendo. “As boyzinha”, mulheres solteiras disponíveis, geralmente são intermediadas por algum homem para ter acesso ao bar. As boy, ao contrário, colocam sua masculinidade à prova e, mesmo na condição física de mulher, enfrentam a invisível barreira dos homens para terem acesso ao bar. Compram bebida, na maioria cerveja, e saem “tirando onda” com a rapaziada que circunda os bares.

66. Segundo uma classificação própria da ambiência CAC.

67. Os rapazes solteiros são chamados “os boy”.

Lúcia me falou:

É o seguinte: eu mesma que não vou naquele bar passar pelo bando de macho. Se eu for e me derem uma cantada, a coisa pega. Quando eu quero beber, ou eu espero que eles saiam de lá, ou peço a um amigo que compre pra mim...

O território bar é um dos mais fluidos. Por lá transitam pessoas que querem alguma bebida, mas também há certo movimento circulante de grupos masculinos que se reverbam na frente do bar. Observei que havia uma troca interessante de bebidas, de boys que pagavam para outros, amigos que compartilhavam o famoso “kit derrota⁶⁸”, ou seja, uma garrafa de rum Montilla ou vodka, um saco de geladose⁶⁹ e um refrigerante de cola de 2 litros. A hierarquia do masculino funciona também no consumo de bebidas. No plano coletivo, para os boys que vão para as mesas, o kit derrota é o mais pedido. Para os boys avulsos, uma garrafinha plástica de cachaça gelada. Para os que têm mais dinheiro ou não querem se embriagar na festa, cerveja é a pedida. Como os tira-gostos no CAC são caros, geralmente a moçada sai para comprar lá fora, no entanto sem poder trazer nada pra dentro, uma vez que a revista, além de detectar possíveis contravenções como armas e talvez uma droga, tem o cuidado de evitar com se entre com bebidas ou comidas no clube. Assim, tanto as bolsas das meninas quanto as pochetes dos meninos são revistados a cada entrada.

O território fumódromo é uma área bem frequentada. Não só por fumantes, mas

68. “Derrota” é uma categoria que designa alegria, para o caso das bebidas.

69. Gelo em barrinhas para bebidas destiladas.

por casais que queiram uma maior intimidade. É também um território fluido, pois há uma grande circulação de pessoas. Como se trata de uma área escura, pude observar que a presença de pessoas como eu não era bem-vinda. O fumódromo é um território de acordos velados, muitas vezes estabelecidos fora do clube. Neste território, casais e amigos negociam o pós-festa. Cheguei a perceber que o lugar é ideal para o ilícito, contatos com drogas baratas ou coisa que o valha. É importante que eu diga que durante as minhas idas ao CAC eu não percebi nenhum tipo de consumo de drogas ilícitas mais claramente como se percebe em festas da classe média praiana, por exemplo. O fumódromo não funciona apenas para o fim desejado, pois muitos fumam abertamente pelas alamedas do clube, a exceção do dancing. Inclusive há um certo afrouxamento da segurança no território fumódromo.

Os boys geralmente ficam à deriva na ala leste do clube, uma vez que deste local detêm uma visão mais panorâmica. A ala oeste é mais frequentada por poucos casais, uma vez que, por ter parte ocupada pela bateria de banheiros, um grupo que estacionasse nas imediações impediria uma circulação maior nesta área. Como eu, uns boys circulavam pelas alas sondando algo, à procura de amigos ou no trajeto da paquera.

No dancing, os grupos se definem pelo estilo da dança. Perto do platô do DJ, uns grupos de rapazes que fazem o estilo *street dancers*, entram em grupos, não bebem e nem estão muito interessados nas boyzinhos. São chamados de “brodis”. Imitam coreografias de *hip hop* misturados com axé. Outros boys dançam juntos, porém sem core-

ografia alguma. Não ficam muito tempo no dancing, circulam no trajeto entra-e-sai. As boyzinhas andam em grupos e não circulam pelas alas. Quando vão dançar geralmente o fazem em grupos. A face nordeste do dancing é mais ocupada por boys que circulam entre o bar norte e o dancing. Espalhados pelo território dancing muitos grupos de boys e boyzinhas executam coreografias de forte apelo erótico. A maioria das performances no dancing não têm contato corporal. Dança-se separado, pois na suingueira o que importa é se libertar do cotidiano do trabalho, pelas palavras de Nildo:

A gente vem aqui mais pra zonar. A gente passa a semana toda do trabalho pra casa, pra escola quem estuda, e no final de semana tem que desanuviar um pouco, né? O CAC é a última opção. A gente que você conhece já mais tempo sempre fica por aí, nas casas dos amigos ou na rua mesmo. Compra uma bebida quando dá e fica aqui no vuco-vuco...

A rede-rizoma CAC possui uma estrutura mais visível, muitas vezes hierarquicamente organizada. Mas esta mesma rede possui emblemáticos trajetos que são indiferenciados e sombreados. Este rizoma ia aflorando à superfície conforme a festa se embalava. A minha circulação nos territórios provisoriamente definidos me deu a clara certeza de que eles só existiam quando da agência dos sujeitos. Foi ótimo eu ter errado a hora e entrado no CAC vazio. O CAC se faz com os sujeitos se territorializando seja de maneira mais marcada – cada macaco no seu galho, seja de maneira mais livre, na circulação. Nildo e as meninas sempre me perguntavam porque eu gostava de “ficar

marchando” pelas alas do CAC. Segundo Valéria e Lúcia, eu poderia ser confundido com um “daqueles sem futuro” ou um gay ou um qualquer, porque para cada território que eu permanecia, uma posição de sujeito me assujeitava.

Homi, tu já vai andar de novo, é? Tem cuidado, visse? Não sei o que tu vê aí nesse CAC... Já entrou e já num sabe o que tem aí? Fique aqui que tu tá guardado, os meninos estão por aqui. Por nós tu nem entrava aqui, sabia? Mas já que quer, fazer o quê, né? Mas pelo menos fique ou aqui perto do som, ou junto de uma mesa, neste lado mais calmo.

Quando Lúcia me tomou pelo braço e falou isto no meu ouvido, percebi que a questão, pois, não era circular, mas ficar num lugar. O lugar, como um discurso, diria quem eu era ou, na melhor das hipóteses, o que eu queria ser naquele momento. Este movimento sinuoso e sem direção do rizoma, presente na rede CAC desvincula as pessoas do lá-fora e cria outros vínculos no lá-dentro. A ambiência CAC é formada por negociações territoriais de sujeitos que se vinculam na dança, na troca de bebidas, nos olhares, no escuro fumódromo, nas escapulidas para territórios meio proibitivos, nas cantadas, nas recusas. A periodicidade da festa implica num ritual já conhecido pelos frequentadores, no qual a entrada mais se assemelha a travessia de um portal para um mundo do não-trabalho, para um mundo que suspende certos valores ao mesmo tempo em que arrematam outros. Um exemplo disto é a atitude-dança dos homens. O corpo baila e se espraia no CAC-lá-dentro. Estes mesmos corpos se enrijecem no CAC-

lá-fora. Os territórios definem a agência dos sujeitos os quais, por sua vez, redesenham estes territórios com novos comportamentos. O território CAC é platô e ao mesmo tempo areia movediça.

Estranhei, como já escrevi antes, a pouca quantidade de mesas. Seria de supor que uma maior quantidade de mesas acolhesse melhor os frequentadores. Seria, por outro lado, uma boa pista acreditar que uma maior quantidade de mesas implicaria num menor espaço para o público. Numa das noites de suingueira me dediquei apenas a perceber como os frequentadores usavam o território-mesa. Meu grupo havia insistido para que eu não entrasse no CAC, pois teriam uma farra garantida e minha presença era fundamental. Algo deu errado e a farra foi adiada. Mesmo assim, eles insistiram que comprássemos algo para beber lá mesmo na frente do CAC, na casa de Jean. Deixei para outro dia e segui com meu intuito inicial. Vamos ao CAC ver as mesas! O uso das mesas é muito aleatório. As que ficam no recostadas nas alas leste e oeste servem mais de apoio a casais. São poucas as cadeiras que não acompanham necessariamente as mesas, naquele tradicional conjunto uma mesa e quatro cadeiras. Há umas mesas de plástico, muito embora as de madeira sejam em maior número. São menores e geralmente ficam nas bordas do dancing. As mesas são polos atratores. Além de concentrarem as turmas, elas oferecem uma diferenciação social a quem nela orbita. O famoso kit derrota necessariamente precisa do suporte da mesa. O actante mesa, atua como coadjuvante ao kit derrota. Aqueles que usufruem do kit e da mesa

possuem um status superior aos que estão ora circulando, ora portando uma bebida avulsa. A bebida “quente” – os destilados – rum? e vodka recategorizam os sujeitos no sistema-rede CAC. A mesa se transforma num polo atrator da rede para as meninas que estejam à procura de um cara legal. Forma-se então um entorno ao redor destas mesas até que, enfim, a bebida acabe, com a dispersão do grupo se não houver outro kit a ser consumido. Há um respeito maior por parte dos rapazes que não estão na órbita da mesa. Observei um grupo que ia com certa frequência ao clube e que posicionava a mesa na ala oeste, bem no meio do corredor, com um balde plástico cheio de gelo e latinhas de cerveja. Lúcia me disse que era um comerciante local, “*um véi cheio das bufunfa, que fica de tirar onda de rico por lá.*” Muita gente parava e, de certa maneira, fazia uma reverência ao grupo liderado pelo senhor das cervejas. O domínio deste grupo sobre a circulação na festa era tanto, que certa vez um deles me abordou e me ofereceu uma latinha de cerveja “*por conta da mesa*”. A classificação dos grupos em relação a outros grupos ou pessoas dentro da rede-rizoma CAC diz respeito não só ao traje, à performance dentro e fora, mas em muito à territorialização das mesas. Ocupar uma mesa significa ter dinheiro para comprar uma maior quantidade de cervejas ou o kit derrota. Uma vez vi uma cena muito interessante. Um grupo de rapazes ocupou uma das mesas na face oeste do clube com algumas latinhas de cerveja. Daí chegou outro grupo com o kit derrota e sem nenhum constrangimento ou intimidação passou a ocupar a mesa. O antigo grupo pegou as latinhas que ainda tinham alguma bebida e se

afastou para outro lugar. A mesa é um lugar bem masculino. Só vi garotas ocupando as mesas no território GLS, setor noroeste, o que me reforça a tese da mesa como lugar do masculino, uma vez que estas mesas também eram ocupadas com bebidas pelas boy, meninas-rapazes. De alguma maneira a mesa, as bebidas, são passaportes para futuras negociações dentro do CAC.

A bebida é o grande actante da rede-rizoma CAC. “Diz-me o que bebes e te direi que és” poderia resumir um pouco a posição sujeito-bebida na festa. Ao chegar das primeiras vezes, eu pedia sempre água. Ficava vagando pelas alas com minha garrafinha até perceber que só eu e muitos poucos estavam bebendo água. Homem bebendo água? Eu era mesmo um estranho, um *outsider*, não pelas minhas técnicas corporais, mas pela aliança com a bebida água. Rapidinho troquei a água pela cerveja...

A experiência com o actante bebida foi muito proveitosa. Apesar de não apreciar muito a cerveja que era vendida lá, esta aliança me trouxe muitos frutos. De repente, após várias, meu corpo estava completamente suingado, mais leve, assim como minhas reservas em relação ao lugar. Devo dizer, sem compaixão, que minhas impressões primeiras sobre a ambiência CAC, sobre as pessoas circulantes, sobre os sons e músicas, foram as piores. Resisti muito àquele novo modelo⁷⁰. A companhia da bebida me libertou dos meus piores preconceitos acadêmicos e pessoais. Quando cheguei ao bar sul e pedi uma cerveja, um dos atendentes me olhou, pegou uma latinha e um canudinho. Abri e saí tomando tranquilamente. Mais uma vez eu estava na contramão da festa. Só

70. Como também assim o fez V. Crapanzano, no seu estudo na África do Sul, *Waiting*, de 1985.

algumas meninas, geralmente vindas de fora, portavam a latinha com o canudo. Para o atendente, eu fui tomado na mesma categoria de menina “pantunzeira”. Como eu queria me integrar na rede-rizoma CAC, as outras cervejas foram consumidas na própria latinha. Por muitas vezes eu saí “bem chutado⁷¹” da festa. Isto nunca foi impedimento para que eu registrasse tudo, às vezes com uma voz quase que incompreensível no celular-diário-de-campo. A bebida, como um marcadores mais fortes da masculinidade, me proporcionou os primeiros contatos dentro do clube com pessoas que eu nem conhecia. Quando eu estava com a bebida à mão, era comum algum boy passar por mim e me cumprimentar, outros darem tapinhas nas costas como aceitação do diferente na rede e uns outros até me chamarem para a órbita da mesa em que estavam. O CAC estava me fazendo dançar...

O álcool é um dos polos agregadores da rede-rizoma CAC. Ser homem é saber beber⁷². Isto não é novidade no meio acadêmico. A novidade no CAC é como o álcool é negociado. Há uma ampla codificação na etiqueta de beber, desde a bebida que se bebe, como pega no copo, de que forma se consome determinada bebida. Nildo me disse, certa vez:

Tem segredo não. Pra esquentar a gente pega um burrinho⁷³ e engole as doses de vez. O negócio é ficar bebo. Para pegar as boyzinha é assim. Cerveja é pra manter. Mulher não gosta destes caras que ficam só na cerveja. É coisa dos boy da praia. Pra acochar⁷⁴ mesmo é bom uma coisa mais pesada, que

71. Diz-se lá daqueles que beberam muito, mas que não chegaram à embriaguez.

72. Uma boa leitura é a tese de A. Mendoza, sobre o uso de álcool na adolescência como expressão da masculinidade, 2004.

73. Garrafinha de cachaça de 350 ml.

74. Acochar significa ter contato físico mais íntimo; pegar; dar uns amassos.

pegue mais, né? Quando tô com grana a gente compra logo um kit de vodka e fanta, mas isso é no começo do mês. Eu sei que muita gente só vem pra cá quando tem birita de graça. Dá pra conhecer o povo assim.

A bebida na mão de um boy tem um significado bem diferente da bebida na mão de uma boyzinha. Para as meninas, segurar uma bebida tem mais a ver com a integração com os grupos e os rapazes. As boy, ou seja, as lésbicas do CAC, têm a mesma relação com a bebida que os rapazes, afinal de contas a bebida é uma grande marcação do masculino. A segurança da rede-rizoma CAC fica muito alerta quando a bebida toma proporções para além do permitido na festa. Os bêbados são conduzidos para fora do clube onde podem exercer sua cachaça mais livremente. A presença dos canudos nas bebidas tem a ver com certo controle higiênico, segundo me foi dito, proposto pela vigilância sanitária à organização da festa. A bebida, além de exercer uma coparticipação na posição social do sujeito na festa, libera também os corpos no dancing, nas alas e no CAC-lá-fora. A minha intimidade com meus contatos também foi facilitada pelo acetante bebida. Quando fui chamado para a casa de Valéria, havia uma certa reserva do que eu bebia, um cara “*branquinho da praia*”. “*Bebo o que vocês beberem*”, disse. Foi o passe que me faltava, afinal a participação em roda de bebida masculina é uma das mais relevantes provas de entrada nos rituais dos grupos. De alguma maneira isto não foi nenhum sacrifício, pois sou da região do brejo da Paraíba, região da cachaça, cujos rituais que envolvem a bebida não diferem tanto assim. Naqueles momentos minha

posição de sujeito era, ao mesmo tempo, o sujeito de fora – o investigador, e o sujeito de dentro – o companheiro de cachaça. Muitas das preciosas informações foram obtidas nas conversas informais que eu tive quando o eu-investigador ficava menor do que o eu-na-rede.

A gente conhece um homem pelo jeito como ele bebe. Tem que ter atitude de homem e saber beber sem bagunçar. Quer saber quem é quem, dê um copo de bebida a ele. Tu mesmo é gente fina, sem frescura. Foi se chegando aqui e bebe com a gente sem problema. Não é esses boy fresquinhos da praia, não. Vem aqui pra este CAC nojento e acompanha a gente nas farras. E tu aguenta cana, né homem? Porque você sabe que pra beber o cara tem que ter muita honra. E esses malandros que bebem pra pegar cacete, pra brigar, nem vem. São uns fracos. Bebida ficou pra macho. Pra pegar as boyzinha e não se envergonhar de levar um pra trás. Quer ver quem é quem, compre um tubo de vodka e você vai ver quantos se aproximam de você pra filar bebida de graça. Os mala e os sem futuro chegam logo, logo...

Neste relato, Paulão traça o modelo de masculinidade que a bebida incorpora. O contexto da conversa foi uma espécie de bênção do grupo masculino à minha presença na rede-rizoma CAC do Rangel. A categoria honra é um forte marcador, inclusive para a bebida. Um homem sem honra, os denominados sem futuro, tapia ou mala, segundo Paulão e outros, não sabem se apropriar da bebida porque não têm a moral própria dos homens que bebem para se divertir e exaltar sua masculinidade. A masculinidade, nes-

te caso, se conecta mais com questões de ordem moral do que mesmo com a ordem sexual. Como marcador moral, a bebida define o sujeito em relação a outros masculinos. É um elemento tão poderoso no sistema masculino de classificação que não observei grandes diferenças deste actante no território CAC-lá-dentro ou CAC-lá-fora. A bebida impõe valores, acentuando a “forma ideal” de homem para os rapazes do CAC.

É claro que a bebida também atua no desmantelamento da ordem moral, em algumas circunstâncias. Um exemplo disto é o forte apelo de algumas músicas da suingueira na rede-rizoma CAC. Na época da investigação, havia uma série de bandas recorrentes nas *playlists* dos DJ’s do CAC. À guisa de exemplo, tomemos os seguintes trechos:

Se tem whisky eu bebo
Se tem cachaça eu bebo
Depois que eu fico bebo pra mim tudo é bom
Ow bicho doido é bebo
O bar quase fechando
E ele ainda pede
uma cerveja pra lavar
Eu sou o rei da putaria
Quando eu entro na farra
Depois que tomo a primeira
Não tenho hora pra parar
Em todo bar que eu chego
Eu ligo o som do carro

Sento numa mesa e chamo o garçom
Peço uma bebida, acendo um cigarro
A mulherada encosta e vai ficando bom⁷⁵

Eu não trabalho, eu só penso em curtição
E o salário que recebo é só pra diversão
Todo dia to bebendo e nunca fico bom
Noventa da bebida, dez por cento do garçom
Minha mulher já perdeu a moral
Porque a minha vida já virou foi carnaval
É todo dia bebo, é bebo todo dia
Tá completando um ano que eu vivo na putaria⁷⁶

Olha que eu tô bebendo pinga, bebendo cerveja
Paquerando as gatas, escolhendo a presa
Fumando e dançando, tocando com a banda
Encostando nela, só não me esculhamba⁷⁷

E a mulherada
Toda de pé no chão
Com os tamanco na mão
Os cabelo assanhado...
E eu na gandaia
Muito louco doidão
Com o litro na mão
Bêbo enfernizado...(2X)

75. Uma cerveja pra lavar, Forró Pressão/Garota Safada (compositor desconhecido), 2010.

76. Já tô bebo, Forró da Curtição (compositor desconhecido), 2012.

77. Bebendo pinga, bebendo cerveja, Aviões do Forró (compositor: Mariozan Rocha), 2010.

Quer ir mais eu vamo
Quer ir mais eu vambora
Beber, raparigar
Fazer zueira
Pra beber não tem hora.⁷⁸

Beber, cair e levantar!
Beber, cair e levantar!
Beber, cair!
Beber, cair e levantar!
Cabra safado
Tá na zueira
Só gosta mesmo
É de mulher doideira
Mulher direita
só Riquelme quer
Fica estressado
E até briga com a mulher
Eu já quis me mudar pro meu amor
Mas a cachaça me pegou
E a farra agora
É meu lugar⁷⁹

Toda vez que agente briga ela diz que vai embora
Aquele mala me assusta, pronta do lado de fora
toda vez que eu quebro o pau, sempre fico e ela sai

78. Beber e raparigar, Aviões do Forró (compositor: Rikael), 2011.

79. Beber, cair e levantar, Aviões do Forró (compositor: Marcelo Marrone), 2012.

Fico doido de saudade, ai eu bebo pa carai...
Ai eu bebo, ai eu bebo, bebo pa carai
Bebo pa carai, bebo pa carai (2X)
De repente ela volta toda cheia de alegria
Nem parece que a gente brigou naquele dia
Eu boto a mala pra dentro e pra cama a gente vai
E depois de tanto love, ai eu bebo pa carai.⁸⁰

Apesar das palavras de Paulão sobre o homem de futuro, vi estampado nos rostos da rapaziada do CAC-lá-dentro um sorriso imenso quando o DJ soltava tais músicas. No CAC-lá-fora estas músicas eram mais executadas. Neste território, vinham por meio dos sons de carros ou paredões. Talvez por uma dose de cuidado comigo, Paulão e a turma ainda não se sentissem à vontade para expressar esta masculinidade meio desenfreada. Para esta performance do masculino, o actante bebida é o par ideal. Há algo de descontrole e desmantelo dos padrões que se referem ao homem de futuro. Nestas letras, estar num momento sem futuro é se deixar envolver pela astúcia, pela malícia de uma masculinidade solta no mundo, avessa aos padrões morais de honra. A bebida ativa o desmantelamento de uma hierarquia de valores morais considerados padrões da honorabilidade. Ser um “bicho doido” ou “o rei da putaria” é uma posição do sujeito masculino também almejada na rede-rizoma CAC do Rangel. De alguma maneira, ela retira o homem do peso da seriedade de ser sempre este homem honrado. Mas há que se considerar aqui também um corte: em nenhuma hipótese este homem desmante-

80. Bebo pra carai, Aviões do Forró (compositores: Gino e Geno), 2010.

lado pode ser confundido com um desonesto, um traidor ou um aproveitador (o sem futuro, o traíra, o guela e o mancha). Há uma tênue linha que diz respeito aos limites do desmantelo. O desmantelo, na verdade, é um estilo efêmero. É cultuado apenas acompanhado do actante bebida. No cotidiano, quaisquer formas de desmantelo se ligam à dura classificação de sem futuro, indesejável para qualquer pessoa.

Este masculino desmantelado diz muito da alegoria da conquista. Há nas falas uma condenação ao “raparigueiro”, mas também, paradoxalmente, um louvor ao fato do raparigueiro ser o rei do pedaço. É o homem da rua, de todas, o conquistador de final de semana. Geralmente é positivo se o homem é solteiro. Quando casado, torna-se sinônimo de “*cabra ruim pra mulher. Bicho véi desrespeitoso, que não põe dinheiro em casa, um sem futuro da peste*” nas palavras de dona Zeza, mãe das meninas do grupo. Outro paradoxo é que o raparigueiro pode ser tido também como alguém de posses, que pode gastar à vontade com meninas “fáceis”, farrista, que paga a conta pra todos. O raparigueiro é um estilo dúbio. Como tudo na rede-rizoma CAC, depende do contexto, do território, da performance. Como performance, o raparigueiro que respeita as mulheres “de bem”, que faz as vezes de provedor, que não arranja brigas, é considerado apenas um brincalhão, inclusive pelas mulheres. Doutra ângulo, a performance de raparigueiro ligado à prostituição, à devassidão e aos vícios, é tido como um sem futuro, por todos.

Também percebi, por algumas conversas paralelas de mesas de rapazes no CAC-lá-fora, que a bebida cura os males da vida.

Assis, este neguin aqui (se referindo a um amigo que chegara na mesa) tem uma namorada firme. Mas é um cabra desmantelado e doido. Deixa a menina em casa e sai pra beber e sofrer por ela. A menina doida por ele, homem. Mas ele prefere encher a lata aqui e ficar roendo (curtindo) por ela. Chora, se aperreia, mas nunca vi homem tão fiel a uma namorada como ele.

Em meio a risadas gerais, Nildo elogiava o amigo para mim, enfatizando este papel terapêutico da bebida. Era como se a bebida amolecasse a rigidez que o masculino nos impõe. Bebe-se quando se conquista, mas também quando se perde algo ou alguém. Como principal actante, a bebida reconfigura as identidades. É desculpa para atos extravagantes, “fulano fez isto porque estava bebo”, e é parte do contrato social do masculino. Na rede-rizoma CAC do Rangel a bebida possui identidades variantes que agregam valores aos sujeitos. Numa das minhas visitas à casa de dona Zeza, levei pra ela uma garrafa de vinho, despretensiosamente. Um vinho doce e comum que eu achei que seria uma gentileza com uma senhora que me recebia tão bem. Rapidamente a fofoca correu solta. “Eita homem fino esse, diferente dos cafuços daqui...” pela boca de Valéria. Fátima, amiga das meninas, disse “Menino que coisa chique é essa, dona Zeza. Tá poderosa, hein?”. Quando os rapazes chegaram, meio constrangido fui pegar mais duas garrafas para ajudar na farrinha do “esquenta”. Eles nada disseram. Provaram a bebida, sem maiores comentários. E eu cabreiro, pois imaginei que havia quebrado alguma regra a qual ainda não conhecia bem. Não era nada disto. Apenas aquele tipo de

vinho não fazia parte do repertório de bebidas do grupo. Nildo depois me ajudou:

Vinho é coisa de gente importante e de Natal. Whisky, dependendo da marca, é de gente estribada (de posses) que tem carrão e pode pagar. Mas né todo tipo não. Tem que ser os de supermercado grande como “Y” ou “X”. Vodka e run são as bebidas mais compradas por aqui. Garantem a noite e não são caras, dependendo da marca que se pode comprar. Cana, batida, leite de onça⁸¹ é pra quando a gente tá sem dindin (dinheiro) naquela hora. Aí vale tudo. Cerveja é mais pra se manter no fogo da bebida. Mas é só diversão, sem banguça. Ficou bebo, a gente arrasta pra casa. Você sabe, né? Cu de bebo não tem dono (risos gerais).

Assim como qualquer actante marcador, a bebida sinaliza uma categoria social do sujeito. Não beber é péssimo sinal. Segundo Chico: “*só se o cara virar crente, estes evangélicos que tem por aí. Ou senão por doença ruim.*”

Nas mãos das mulheres a bebida oferece glamour e perigo. As próprias músicas dizem sobre isto. Jean falou sobre isto:

Nada contra mulher beber. Mas a maioria não aguenta, sabe. Fica manhosa, se insinuando pros caras. Mulher que toma cana, sei não... Não concordo com isso. Quem quer ser respeitada, eu digo pras estas daqui, tem que saber beber, saber se comportar. Sair pra beber de grupinho não é coisa boa não. Só dá merda. Ou bucho. Mas tem umas que aguentam cana até umas horas. Mais do que muito homem por aqui.

81. Cana é o nome comum de cachaça; batida é uma bebida feita com suco de frutas, açúcar e cachaça; leite de onça é cachaça misturada com leite condensado.

A marcação de gênero é clara. Isto não impediu, em nenhum momento, que as meninas bebessem e se esparramassem na rede-rizoma CAC. Para ambos, a bebida atua como grande desinibidora das tensões internas e externas. É sujeito e produz sujeições.

Os corpos e as corporalidades

Na rede-rizoma CAC, os corpos são plásticos. Se, por um lado, há um sistema de classificação dos indivíduos segundo suas performances e lugares ocupados nesta rede, por outro lado há uma corporalidade que vai assujeitando os indivíduos em determinadas posições, numa gestão administrativa dos corpos. Este controle corporal é baseado numa ordem, numa certa moral desenhada a partir de determinados valores sociais tidos como desejáveis. Formam os jogos de verdade, sendo tutelados por discursos e práticas que se pretendem como legítimos e universais. A maioria das performances de dança no CAC traduz um desejo de virilidade⁸², colocando o corpo masculino numa posição de agilidade e força. A performance corporal da maioria dos dançarinos do CAC determina, sobremaneira, uma posição de macho dominante na cadeia da pegação do CAC. O exercício da dança no dancing é uma elaborada demarcação territorial. Vi muitos rapazes que entravam no dancing a partir de uma ritualística bem comum: abriam os braços, tomavam seu espaço e batiam palmas com muita força. As palmas avisavam da sua triunfante chegada ao território-dancing quanto também avisavam as boyzinhas que havia um boy disponível no lugar.

82. É bem comum encontrarmos tal etiqueta corporal nos estudos sobre o hip hop. Cito aqui E. Santos, *Um jeito masculino de dançar*, no qual o autor lida com a masculinização a partir do hip-hop, de 2009.

Os rígidos corpos do CAC-lá-fora se diluíam na posição-dançarino no CAC-lá-dentro. É uma dança sem acrobacias, mas com muita ginga, afinal de contas estamos numa suingueira! A suingueira requer um rebolado que aproxima dois estilos: o axé e o forró, os quais se destacam entre outros ritmos e estilos. Ambos detêm na região do quadril uma superexposição que determina o estilo de masculinidade. As boy e os boy imitam um ato sexual com as mãos na posição de trazer um outro corpo para perto, enquanto o quadril é projetado para a frente. A região genital aparece como pivô central da dança. As boyzinha, ao contrário, projetam a bunda para trás, como pivô da erotização do corpo. Também acontece o mesmo com as bichinhas pão-com-ovo. Alguns poucos dançarinos executam uma coreografia ao estilo *street dancers*, cuja preocupação é com a harmonia do conjunto. Não estão erotizando nada, e tão somente demonstrando sua expertise no território-dancing. Pouquíssimos casais dançam juntos, quando um forró mais lento é lançado pelo DJ. No território GLS, as boy dançam bem coladinhas com suas namoradinhas, rostinho colado, como se estivessem ao som de uma balada romântica.

Os marcadores nos corpos dos frequentadores CAC-lá-dentro também se refletem nos cabelos. Os rapazes são mais estilosos neste setor. As boyzinhas, periguetes e pantinzeiras têm cabelos longos e alisados, às vezes com alguma tintura mais clara. Os bombados seguem o estilo militar, com cabelos curtos cortados à máquina. Os boy e as boy têm cabelos curtos e muitos deles pintados com mechas e fios. O cabelo raspado e com desenhos feitos à navalha é muito mal visto na ambiência CAC, pois liga o

indivíduo à malandragem e ao tráfico de drogas. Alguns poucos imitam jogadores de futebol com cabelos cortados segundo seus ídolos. O que notei com certo espanto foi a quantidade de homens com as sobrancelhas feitas. Quando perguntei a Jean sobre isto, ele me falou:

Agora aqui é moda arrancar os cabelos da sobrancelha. Ou vão pros salões das amigas ou pedem as primas e irmãs que façam isso em casa mesmo. Os meus amigos dizem que é mais fácil pegar as boyzinha assim porque elas adoram um charme, um cara que se cuida, né? Antes era coisa de viado, mas agora todo macho faz isso. Eu ainda não me meti...

No entanto não é fazer as sobrancelhas por fazer. Qualquer desenho mais pronunciado já recategoriza o rapaz. É nos detalhes que se apresentam as identidades. Basta uma sobrancelha mais arqueada para o rapaz ser tido como gay.

As categorizações como cafuçu e boy têm a ver com os marcadores corporais. Estas definições são mais estéticas do que sexuais. Para os mancha, guela e sem-futuro, a estética não é considerada, pois estes estereótipos são denominações morais.

Há um conjunto de marcadores que se ligam a uma possível demanda sexual dos sujeitos, o qual envolve trajés e adereços. No entanto, o que pude perceber claramente, era o fato de que a classificação por eles feita obedece mais a uma situação determinada. Isto não significa que um homem com sobrancelhas feitas tenda naturalmente para o mundo GLS, segundo este sistema classificatório. Ser GLS diz respeito mais a

uma performance, um jeito de corpo do que a uma estética. De início isto me confundia realmente, pois via uma mistura de coisas e estilos. Depois percebi que meu sistema classificatório, cuja base é a academia, pouco me auxiliava a compreender o simbolismo das classificações da rede-rizoma CAC do Rangel.

Um dos importantes marcadores corporais é o cordão com a chave da moto pendurado no pescoço. Muito mais do que qualquer outro adereço como cordões de metal, correntes de pescoço, o simples cordão-chaveiro diz muito sobre quem é o seu portador. A moto, outro grande actante do lugar, tem duas atuações marcadas. Durante o dia ela serve de meio de transporte para serviços de entrega em lojas, farmácias, supermercados e comércio local. Geralmente os boy fazem as entregas com sua própria moto e ganham por encomenda entregue. Na ambiência CAC ela agrega o valor de posição social no grupo. O boy motoqueiro pode pegar mais boyzinha, como me contou Paulão:

Minha motoca é minha parceira. Eu era um antes e agora sou outro depois dela. Gosto mais dela do que mesmo das boyzinha daqui (risos). Mas quando tem festa aqui e eu ando com meu cordão com a chave e isso chama atenção. E depois, se eu pegar uma mulher depois da suingueira, já tenho como levar a doida pra um lugar tranquilo, né? Quem tem moto é porque trabalha e tem seu sustento garantido.

Nem mesmo as chaves de carro têm mais importância e valor social do que a moto. O carro, apesar do status de quem o possui, é caro, tem problemas de manutenção e a

maioria das casas não têm garagem. Entrar no CAC com a chave pendurada no pescoço é sinal de muito status. Equivale, numa comparação, a ter como comprar o kit derrota e ocupar uma das mesas da ala oeste. No “esquentar” da festa, no CAC-lá-fora, há um estacionamento próprio para motos. Fica na frente do clube, no asfalto. Como se trata de um polo atrator, há uma grande circulação de meninas em volta das motos. Enquanto não estacionam, alguns rapazes pilotam suas motos num vai-e-vem na frente do clube e suas adjacências. Demonstram, com isso, sua performance de pegador, sua posição no sistema social, seu estilo de vida. A maioria das pessoas da rede-rizoma CAC têm respeito aos motoqueiros, não pelo apelo do conquistador, mas por saber que a moto será possivelmente utilizada como meio de vida. A maioria dos rapazes da rede-rizoma CAC com os quais mantive algum contato, sempre sonhavam em ter alguma grana que pudesse financiar uma entrada para a moto. Mas também reclamavam do alto custo para obter a Carteira Nacional de Habilitação, o que fazia com que a maioria pilotasse as motos sem habilitação e mesmo sem equipamentos de segurança. E mesmo a polícia sempre ali estacionada ou rondando o lugar, não se importava com aquele tipo de infração. A rede-rizoma CAC detém suas próprias regras, numa acordo tácito entre as diferentes partes, que se harmonizam quando seguem este padrão regulatório.

Um marcador forte para a classe média, o tênis, de nada vale na rede-rizoma CAC. Poucos usam. Os bombados e pessoas que trabalham nos serviços do clube às vezes o usam. Só muito tempo depois, Nildo me falou que os rapazes de tênis eram pes-

soas diferentes e suspeitos. Fiquei com a interrogação, mas percebi que o tema era tido como um tabu pelo grupo. Voltarei depois a falar sobre isto. Também vi poucos anéis e pulseiras e quase nenhum relógio entre os homens. Muitos celulares, a maioria apenas para falar e passar mensagens de texto. Poucos com recursos fotográficos.

De fato, acredito que posso falar da experiência do CAC-lá-dentro como uma experiência corporal. A rede-rizoma CAC libera, de certo modo, o corpo masculino numa atitude que me lembraria uma comunidade imaginada⁸³. Uma comunidade imaginada não se faz com iguais, mas com diferentes que pressupõem, imaginam e se esforçam por ter experiências e projetos em comum. A própria sonoridade da suingueira transforma os diferentes corpos do CAC, às vezes num só corpo. É como se a festa, a música, pudesse, de certa forma, equacionar as diferenças e desigualdades⁸⁴, uma vez que todos, em tese, estariam lá para se divertirem. No entanto, o trafegar pelas alas e dancing também significa se fragmentar de uma identidade-festa. A minha etnocartografia permitiu que eu observasse muito claramente o que diz um corpo.

O corpo-festa e corpo-rua são tratados neste escrito como um dispositivo⁸⁵. Dentro do rizoma-rede, é nele que se inscrevem as coisas, os registros e as tecnologias de controle. Como possui muitos estratos, o corpo é marcado por estratégias disciplinares produzidas socialmente e adquiridas nas socialidades da festa. As marcações de ortopedia social presentes na dança e no corpo dos homens do CAC configuravam-se numa oscilação entre a rigidez – o corpo-macho – e o balanço do suingue – o corpo dançante.

83. Num aporte à H. Babha, em suas teses sobre identidade, principalmente em *Interrogando a identidade*, 1998 e também a B. Anderson, sobre o conceito de comunidades imaginadas, do mesmo título, de 1991.

84. A exemplo do que foi estudado por O. Pinho, no texto *Etnografias do brau*, sobre corpo e raça em Salvador, a partir da relação dos homens com a música, em 2005.

85. É um conjunto heterogêneo, que inclui virtualmente qualquer coisa, linguístico e não linguístico, discursos, instituições, edifícios, leis, medidas de segurança, proposições filosóficas.

O corpo, o rosto, a maneira de se comportar em cada detalhe dos movimentos sempre tem a ver com o modo de como os jovens rapazes se inserem socialmente na rede-rizoma CAC. Pude perceber que, mesmo os requebros mais sinuosos estão dentro de um padrão de etiqueta do masculino, mas apenas no CAC-lá-dentro. Perguntei a Jean sobre o que ele achava dos homens que dançam no CAC:

Tem nada contra um cara dançar, não. Mas a gente vê logo quando o cara tá rebolando como macho e como um viado. Tem um jeito diferente. Sei lá... Eu não acho que um homem macho fique empinando o rabo pros outros de jeito nenhum (risos). Tá querendo coisa aí, ôxe! Quando é uma bicha declarada, ninguém nem liga. Mas quando um macho fica de rebolado, remexendo a bunda pra lá e pra cá, vai atrás...

Dançar, nesta perspectiva, tem a ver com uma corporalidade de macho, o qual se permitem os movimentos de partes do corpo. Tudo aquilo que remeta ao suingue que lide com o maior dos interditos do corpo masculino no CAC – a bunda⁸⁶ – é veementemente controlado por censuras, chistes, brincadeiras grosseiras e isolamento do grupo masculino.

A dança do homem-macho é aquela que, mesmo em meio a requebros e rebolados, reafirma a presença fálica do pênis. Os rapazes que eu observei dançando no CAC coreografavam o corpo de modo a enfatizar a sua capacidade de penetração. Um erótico que fragmenta o corpo masculino na região genital com performances que na

86. Seria algo muito parecido do sentido que R. DaMatta deu à masculinidade no texto *Tem pente aí?*, no qual relata um chiste da sua juventude em relação as áreas proibitivas do corpo masculino.

maioria das vezes consistia em empinar o corpo pra frente, de modo a enfatizar o pênis como o instrumento de poder.

Nevinha, acompanhante do grupo neste dia, completou:

Por exemplo, um cara que me tira pra dançar um forró e fica rebolando é uma coisa. A gente sente o peso do homem. Mas quando vem com aquelas rodadas sem a pegada forte, sei não... Eu mesma adoro dançar com meus amigos viado. Dançam feito uma pena, voando. Mas macho que é macho mesmo, carrega a gente, puxa a nega e dá as ordens da dança. Se for pra dançar a suingueira, prefiro dançar sozinha ou com minhas amigas. Nem vem com essa manha de tá dançando com mão na cabeça e rodando feito um peru. Macho tem pegada, tem firmeza, num fica de rebolado nos cantos não.

Conforme observado por Butler⁸⁷, “os corpos na verdade carregam discursos como parte de seu próprio sangue”. Assim como ocorre com gênero, o que define o corpo são os discursos que os constroem. Dessa forma, o corpo é inscrito com marcas das verdades e dos significados que lhes são dirigidos por meio de nomeações, classificações e intervenções. Tais jogos de verdade conferem materialidade ao corpo, o corpo como suporte das tecnologias do poder.

A mobilidade dos corpos masculinos dentro da rede-rizoma CAC não se faz aleatoriamente. A rede possui suas regras, seus códigos de conduta, que são os arranjos feitos pelos próprios atores que circulam neste sistema. O CAC é um sistema que se

87. Em *Como os corpos se tornam matéria*, 2002, p. 160 e seg.

fixa num tratado de normas, umas ditas, outras escritas, outras tantas orais. A norma é uma invenção intrinsecamente ligada a mecanismos de poder. Uma teia que evidencia as articulações entre o disciplinamento de um indivíduo e a regulamentação de uma população⁸⁸. Assim, uma norma sempre abre espaço para a comparação entre os indivíduos que estão sob seu efeito. No tocante às masculinidades que desfilam nas alas do CAC, a norma se expressa por meio de estruturas discursivas repetidas e observadas no cotidiano dos atores da rede⁸⁹. Quem segue tais estruturas é considerado “macho”, enquanto que aquele que se desvia dessa norma é enquadrado numa série de categorias hierarquizadas numa escala descendente em relação ao feminino. Ser macho, portanto, é se afastar de tudo que simbolize a estrutura discursiva feminina.

As marcações do masculino nos corpos dos atores da rede-rizoma CAC são fluidas, móveis, capilares e produtoras de subjetividades. Nos domínios sublunares do rizoma, os corpos vão se delineando ao som da suingueira, seja no balanço solto do dancing, seja nos rituais da caminhada pelas alas.

Em frente ao CAC, conversei com Nildo sobre isto.

Nildo: A gente conhece um homem pelo andar, pelo jeito como pega num copo, sobe numa moto, segura uma boyzinha. Na dança também é assim. Vê um viado dançando forró e vê um homem, é totalmente diferente.

Eu: por que?

Nildo: a pegada, homem. O homem de verdade mesmo sabe encoxar uma boyzinha. Já o viado tem aquela coisa de dançar com uma nega sem a pega-

88. Este debate está em M. Foucault, *O nascimento da biopolítica*, 2008.

89. Vale lembrar os estudos de M. Mauss sobre a construção social das técnicas corporais, principalmente em *As técnicas corporais*, 2003. Também D. Le Breton, nos seus estudos sobre corporalidade moderna.

da, sabe?

Eu: e o que é esta pegada?

Nildo: é o jeito do homem de verdade agir. Quando anda, quando senta, como fala com a mulher.

Eu: e eu, Nildo. Você acha que eu tenho esta pegada? (risos)

Nildo: a sua é diferente, homem. Você não é daqui. Mesmo quando chegou por aqui, na sua, por ali, só o jeito de você pedir uma bebida e depois pegar no copo já dá pra saber que você é diferente, que tem mais educação. Anda diferente, não tem o jeito dos homens daqui não. E né porque você respeita a gente, trata como se a gente fosse igual. É o jeito de andar, de sentar, até de dançar que é diferente. Sua pegada é diferente porque os homens cada qual são assim mesmo diferentes. Tu não vê que a tem muitas boyzinhas a fim de tu não, homem? É assim mesmo. Elas já sabem que tu é de fora. (risos)

Os marcadores corporais externos são importantes. No entanto, os marcadores que aqui chamo de jeito de corpo representam algo mais do que estilo. Mesmo que eu usasse um traje digamos neutro para o processo de investigação nas domingueiras do CAC do Rangel, eu continuava com as marcas do meu território porque meu jeito de corpo me denunciava. Após esta conversa com Nildo, passei a observar mais atentamente estas técnicas corporais da rede-rizoma CAC. Mesmo quando, no final da festa, os corpos estavam mais maneiros pelo consumo de bebida, ainda assim o jeito de corpo se fazia muito presente.

Foi a partir disto que pude perceber que havia uma associação íntima entre as

roupas, os adereços e os indivíduos. Os bombados, por exemplo, usavam roupas que direcionavam o foco para sua musculatura, principalmente da cintura para cima. Camisas coladas que enfatizavam os braços. Os boys de camisas frouxas e bermuda surfista demonstravam, assim, um corpo que poderia dançar mais livremente. Os cafuçus tentavam adaptar seu jeito de corpo a uma roupa mais cheia de acessórios como bonés e alguns anéis. Trajes e corpo assim, se tornavam um uníssono, pois na performance corporal cada peça, cada actante, tinha um sentido em relação a como se viam os indivíduos na rede-rizoma CAC do Rangel. E eu, desta maneira, jamais seria um nativo. Eu era um estrangeiro, que mesmo quase sem sotaque no final da investigação, era constantemente denunciado pelo meu jeito de corpo.

Existir é existir corporalmente. Na rede-rizoma CAC do Rangel o corpo é cinzelado para suportar as performances de sujeito, desenhar modos de ser homem. Navegando pela rede-rizoma CAC, os rapazes aprendem “o que é ser homem” a partir do discurso inverso do que significa “não ser homem”. As corporalidades definem-se a partir das marcações ligadas ao “macho-padrão”. A bebida tem uma função também relaxante destas corporalidades de macho. Depois que a festa chega na sua fase intermediária, lá por volta da meia noite, é claro que os corpos estão mais azeitados pelo efeito do álcool e as pessoas ficam mais à vontade para dançar mais livremente. Os padrões se modificam um pouco, mas não perdem seu roteiro. As performances são apenas atualizadas. Paulão, quase bêbado, uma vez me disse:

Tem gente aqui que diz que fez isso ou aquilo porque tava bebo. Mentira da porra. O macho que é macho mesmo quanto mais bebe mais fica macho. Você pode até ver dois caras se agarrando depois de beber muito, mas a gente conhece logo que tipo de agarro é esse. Esta historinha de que pegou no outro porque tava bebo não cola não. O cara fica mio melo, até chora, mas a macheza não sai não. Os cara aqui vivem dizendo que cu de bebo não tem dono. Tem dono sim! Se a gente é homem de verdade essa ondinha de pegar nas coisas, de passar a mão onde não se deve é uma mentira.

Apesar desta ortopedia de gênero, as masculinidades escorrem...

Intermezzo: o entra-e-sai

As minhas projeções sobre o CAC do Rangel inicialmente diziam respeito apenas ao ambiente interno do clube. A proposta inicial de fazer uma etnocartografia contemplava a rede-rizoma que se montava na suingueira dentro do CAC. Mas é o campo que pauta o processo de investigação. Desta maneira, no segundo mês na festa, eu percebi um movimento de entra e sai no CAC. Passei, então, a acompanhar o fluxo de pessoas no percurso CAC-rua.



Figura 12 – O bar do Jonas



Figura 13 - O “esquenta”



Figura 14 – O “esquenta” nas ruas

Um bom *insight* me ocorreu, então. A rede-rizoma CAC se espalhava para além das paredes do clube. Havia uma festa CAC na rua. Um trajeto que levava a festa para os bares circunvizinhos, para as cercanias. Neste trajeto, os atores da rede saíam para beber lá fora, onde a bebida é mais barata. Principalmente, a saída do CAC era marcada por encontros, contatos furtivos. Alguns dos atores que acompanhei, saíam para “dar uma arejada”, outros para levar informações sobre a festa para os que estavam querendo entrar, mas não tinham ainda certeza de que o “CAC tava do jeito que o diabo gosta.”

A rede-rizoma tem esta característica: em se tratando de um sistema rizomático, a percepção do investigador é nos fluxos e nos pontos de emergência da rede. A rede conduz a investigação. Eu corri em busca dos pontos de atração desta rede e das emergências das subjetividades, agora, fora do CAC.



Figura 15 – O CAC-lá-fora

Capítulo 3

As negociações da masculinidade

O espaço desenhado pelos atores tende quase sempre a ser liso. O espaço estriado, rugoso, cheio de dobras não é visível nos discursos de si, ou sobre si, ou mesmo sobre a masculinidade vivida na ambiência CAC do Rangel. Muito do que eu percebi e ouvi eram meras repetições de uma subjetividade lisa, já dada, projeções sobre o constructo da masculinidade padronizada. As dobras das masculinidades eram sinuosas e negociadas tacitamente, discretamente, no CAC-lá-fora.

É neste contexto de gestão dos corpos, baseada num desejo de ordem, que determinados valores sociais tidos como moralmente desejáveis, eclodem sutilmente como verdades, tutelados por discursos e práticas que reforçam o plano da legitimidade do masculino como valor universal.

A astúcia da pegação

É o seguinte... A gente vem aqui pra se dar bem, sabe como é. Tem gente aqui que passa a semana ralando pra se sustentar. Semana dura. Mas no final de

semana tem que relaxar, brincar um pouco. Bato uma bolinha no sábado à tarde quando tô de folga das entregas e de noite a gente se ajeita pra se garantir. Se garantir com uma mulher que seja carinhosa e faça as coisas certas, que saiba o que um homem precisa

foi o que me relatou Nildo no bar de seu Jonas. Nesta noite, eu fui “puxado” por Nildo e Jean para o bar, pois segundo Valéria e Lúcia *“esse negócio de tu tá entrando no CAC não dá certo não, homem. É um lugar nojento. Onde é que um homem tão gente-fina vai entrar no CAC? Aí só tem fuleragem, coisa que não presta, um bando de homem sem-futuro.”*

Não foi esta a única experiência do grupo me tirar do clube ou me convencer a não entrar. Houve uma ocasião muito engraçada na qual a mãe de Valéria me encontrou na rua e disse que as meninas estavam em casa e que eu aparecesse por lá. Quando eu cheguei, havia umas meninas na cozinha tomando um vinho doce qualquer. Assim que eu cheguei, uma delas foi logo se oferecendo para comprar “uma bebida decente”. Fiquei no vinho e observei uns cochichos na sala da minúscula casa que fica próxima ao CAC. Logo me ofereci para contribuir na compra das bebidas. Jean chegou e foi incumbido de comprar as bebidas. Aproveitei e fui com ele. No percurso ele me falou: *“a gente fica preocupado com você entrando neste CAC. As meninas combinaram que quando você viesse elas iriam fazer uma festa pra você lá em Valéria.”*

Eu retomei a explicação do que eu fazia no CAC e que havia a necessidade de fre-

quentar a suingueira várias vezes para escrever “o livro”. Jean e os outros que conheci, apesar de conhecerem o sistema acadêmico, não concebiam meu intuito. Uns e outros sempre me diziam: “*eita, é uma reportagem, é?*”; “*onde já se viu um professor da faculdade que quer saber do Rangel e mais do CAC?* (risos)”; “*esse povo da universidade tem cada uma...*” A ambiência do clube, mesmo fazendo parte da rede-rizoma CAC do Rangel, é quase sempre mal vista pelos olhos dos moradores locais. Apesar de ser um clube do bairro, frequentado por pessoas do próprio bairro, há um estigma no que diz respeito ao pertencimento ao lugar. Claro que as notícias antigas sobre brigas, bagunça e prostituição ainda invadiam a cabeça de muita gente. Mas o que me impressionou foi que também a juventude com a qual convivi era igualmente resistente ao clube. A resistência é de alguma maneira de ordem moral. Na rede-rizoma CAC do Rangel, como em qualquer outra rede, há locais considerados como zona de risco. O clube é considerado pelos jovens como zona de risco porque é uma região de pegação. Liga-se à sexualidade mais solta, mais atrevida, mais deslocada dos padrões desejáveis à moral dos residentes. Pode-se até ir, vez ou outra, ao CAC, mas nunca ser um frequentador habitual. O medo de Valéria e até mesmo dos rapazes do grupo, era que eu fosse confundido como um destes frequentadores de todos os finais de semana. Assim, a territorialidade do CAC do Rangel não é apenas espacial, mas de igual forma moral. Muitos me diziam que era melhor se divertir no CAC-lá-fora ou mesmo nas casas da redondeza, nas casas dos amigos. O espaço CAC do Rangel é um acontecimento, uma passagem eventual, na

concepção da maioria das pessoas que eventualmente me falavam sobre o clube.

Como notei que o assunto CAC não era o mais agradável para o grupo, direcionei minha conversa com Jean, durante a caminhada até um mercadinho mais próximo, para o fenômeno das masculinidades. Nossa conversa:

Jean: A maioria aqui quer saber de se dar bem no final da noite. O certo mesmo é o cara se garantir e pegar uma gata massa, em ordem, que seja até pra namorar depois. Mas isso é difícil aqui. As poucas que tem não querem saber da gente, são bestas, metidas, cheias de pantim e frescura. Então a gente vai descendo, né? Começa a pegar umas boyzinha ou as piriguete que ficam dando bobeira...

Eu: as boyzinha são mulheres fáceis?

Jean: depende, né? Isso tem muito a ver com o cara, a condição dele, se o cara tem aparência, tá nos trajés, num é maloqueiro, sem-futuro.

Eu: sim, e quando vocês “pegam” essas boyzinhas, pra onde vão?

Jean: oxê, homem, leva pra casa quem mora só ou tem um quartinho. Se não, leva pra uma pousada, se for começo do mês e o cara tiver folgado. A maioria (risos) leva pras bocadas mesmo...

Eu: bocadas?

Jean: bocada, sim, lugares meio escuros pra ninguém vê nada.

Eu: e se não pegar nenhuma boyzinha?

Jean: pegas as biu (risos).

Eu não insisti no assunto das biu, pois além de ser um assunto mais difícil, notei

que Jean não se sentiu bem com esta escapulidela. Na metodologia etnografica, as falas têm um papel fundamental. Mas como se trata de um sistema rizomático, o importante para mim eram os lapsos na fala, a gagueira, os desvios e os silêncios. O foco da interpretação se dá, pois, nos vazios, nas brechas, nos quase-ditos.

Voltamos pra casa de Valéria com um kit mizera⁹⁰ e algumas cervejas. A noite prometia. Lá chegando, o grupo estava quase todo lá: Lúcia, Chico, Nildo e Paulão. Havia também uns dois novatos para mim, Riva e Alex, amigos de Valéria, muito bem entrosados no grupo. Fui apresentado a eles, que já tinham informações sobre minha estranha pesquisa. Foi muito comum eu entrar no clima da turma. Muitas vezes fiquei “no grau”⁹¹ e nestes momentos a interação se afirmava, uma vez que eu era, naquela hora, um integrante não diferente dos atores da rede. A bebida foi um fator de muita integração com o grupo. As relações de confiança se amarravam com este ritual. Foi então que Riva, um dos dois rapazes novatos se aproximou de mim e falou:

Ei, tu quer saber dos caras daqui, né? (Eu assenti e continuei o papo que eu havia cortado com Jean). Menino, deixa eu te dizer uma coisa. Aqui só tem sem-futuro, e mais aí neste CAC. A gente só entra quando tem novidade lá. Eu tô canso⁹² de ficar com os caras daqui. Tudo metido a macho, mas você nem queira saber. Já peguei muito cara casado por aqui. Vem dando uma de macho, mas na hora H já vem virando a bundinha (risos). No final da festa, lá pras 3 e meia, se você quiser saber, pode ir pros becos. As biu ficam tudo de tocaia e os macho que boiaram no CAC, que não pegaram ninguém, sai tudo

90. O kit mizera consiste de vodka, refrigerante de laranja e um saco de geladose.

91. A expressão é usada quando se refere a alguém que já bebeu suficiente, mas não para ficar bêbado.

92. Cansado.

com as biu. Dá beijo e tudo, mas no outro dia nem olham. É só naquela hora, sabe? Mas tem até uns que se engraçam de um gay e querem ficar fixo. Eu mesmo já tive um encosto desse (risos). Com namorada e tudo e depois que deixava a coitada em casa, tome ligar pra meu celular pra transar com a linda aqui... Eu é que não quero coisa com esses sem-futuro, com esses cafuçu. Mesmo que seja cafuçu-do-bem não vale a pena não. Macho depois de umas dose, duvido...

A rede-rizoma CAC permite um enorme conjunto de negociações da masculinidade. Tanto pelos relatos de Jean quanto os de Riva traduzem isto. Primeiro, uma hierarquia na pegação que não reside apenas no sentido masculino para os outros. Outras masculinidades como o caso de Riva, também hierarquizam a pegação a partir de uma classificação que vai do desejável ao possível. É uma ilusão, portanto, pensar nesta posição de inferioridade que a maioria dos trabalhos pregam sobre a masculinidade gay. Pelos relatos de Riva, ao contrário, dentro da rede de masculinidades CAC, os bombados, os sem-futuro, os gays, as biu, os boy, os gente-fina, andam nas regiões de fronteira da sexualidade masculina na rede-rizoma CAC. Especificando, a pegação é uma prática do masculino, não apenas dos machos.

Fluxos e negociações do masculino

A rede-rizoma CAC não difere muito de outros sistemas sociais. O imperativo da linguagem dicotômica para se referir à masculinidade está sempre presente nos relatos, nas conversas. A maioria dos marcadores performáticos de gênero são traduzidos nos antigos binarismos homem/mulher, ativo/passivo, pênis/vagina e ânus⁹³. O uso frequente e socialmente aceito destas categorias binárias para se referir à masculinidade constroem um sistema de etiquetas da formação do masculino como negação do feminino. Daí que a minha etnocartografia me conduziu a uma região fronteira na qual não havia uma só masculinidade, mas várias, quase todas sombreadas por este masculino fálico. Nas atitudes e não-ditos minha percepção foi de um falo negociável, um falo que servia como modelo de trocas consideradas ilícitas que só podem se realizar sob a veste do secreto, da política das quatro paredes, do que se faz mas não se diz.

Quando Riva me disse “todos fazem”, ele estava se referindo a práticas sexuais do masculino interditas socialmente, a exemplo de homens que beijam as biu, que sexualizam suas partes proibidas. Apesar de todos saberem, a “lei do silêncio” tão comum naquela região com focos de violência urbana, também se realiza nos segredos, nos subterrâneos do rizoma-rede CAC do Rangel. Silenciar sobre isto é manter viva a

93. Na tese *Faculdades femininas, e saberes rurais*, 2005, p. 07, a antropóloga Silvana Nascimento investigando relações de gênero em uma região rural de pecuária leiteira no interior do estado de Goiás, também parte da hipótese “de que ser homem ou mulher não se define apenas pela sua relação com o sexo oposto mas com o mesmo sexo”.

chama do masculino como sempre foi tido no lugar. A “macheza” é um script quase que obrigatório na ambiência CAC, mas que desliza ao sabor da bebida, dos entreatos no final da festa. Silenciar é tático para o masculino e suas facetas. Para as biu, o silêncio é a garantia de sempre poder “pegar” um “cara boiado”, de se envolver até de maneira mais profunda com um casado ou mesmo brincar um pouco com os KF. O que eu pude perceber é que, apesar das descrições traduzirem uma hierarquia, no contato com os outros masculinos da rede-rizoma CAC, existe uma diferenciação horizontal. Os machos “pegam” e são “pegados” da mesma maneira. A masculinidade, desta forma, não é hierarquia, mas diferença. As performances são estilos de masculinidade. Tem-se, desta maneira, uma masculinidade vivida para cada território, uma posição de sujeito que se aproxima do falo ou dele se distancia conforme a tática, a astúcia. Tudo isto só é possível porque a rede-rizoma se torna invisível, como a massa maior de um iceberg. Não adianta entender o iceberg apenas pela sua ponta, afinal não foi a ponta que afundou o inafundável Titanic, e sim o invisível, o submerso. O invisível da rede CAC é o que permite uma série incrível de negociações da masculinidade.

A masculinidade é uma dobra. Ao se desdobrar, a subjetividade masculina escapa do dualismo de uma exterioridade absoluta e de uma interioridade unificada. Ao perceber os movimentos da subjetividade masculina na rede-rizoma CAC eu localizei as dobras e as curvaturas pelas quais passam as regiões do masculino. Cada agenciamento do masculino era singular, dirigido a um desejo.

Táticas, acordos, astúcias e desejos à deriva

Nas minhas vivências no CAC-lá-fora pude perceber algo que me pareceu paradoxal: uma busca do masculino mais livre de controles e, ao mesmo tempo, um disciplinamento nas regras de conduta da masculinidade.

Vagueando num entra-e-sai, eis que me deparei com a Polícia Militar⁹⁴ fazendo uma revista numa parede iluminada ao lado do CAC. A presença de polícia no lugar não é novidade. Há sempre uma ou duas viaturas e geralmente há um contingente que se fixa ao longo da noite durante as festas. A presença da polícia não incomoda as pessoas na rua, pois a associação com esta força é sempre uma coisa bem vinda. Ser amigo de policial, ser conhecido por um deles diz muito da posição do ator na rede-rizoma CAC do Rangel. A polícia não é ostensiva e lida bem com possíveis desordens da rede, coisa já esperada numa festa. O cuidado é com o comércio de drogas, a ação de narcotraficantes na área, a presença de desconhecidos no lugar, o controle das bebedeiras e do fluxo de veículos e motos. Pelo que eu pude observar, há uma estreita relação entre os donos de bares, barraqueiros, equipe do CAC e a Polícia Militar. Apesar de nunca ter sido abordado, soube depois por Nildo, que eles andaram sondando quem eu era, pois *“um cara branco que não é daqui pode estar querendo algum tipo de droga.”*

94. O policiamento no CAC é feito por homens.

Ao ser reconhecido como professor, havia sempre uma certa animosidade quando eu tinha que passar por perto da ronda. Por medida de precaução, eu andava com um salvo-conduto para eventuais surpresas. Este documento consistia numa declaração que eu era pesquisador do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Paraíba. Levei esta declaração para o chefe da equipe de polícia do CAC do Rangel para que eles atestassem meu trabalho ali. O policial que me atendeu já sabia da minha investigação através de um dos meus alunos que é também policial militar. Tornei-me menos estranho com este procedimento.

No dia desta revista, fiquei de longe observando a abordagem dos policiais. Foi uma coisa tranquila, sem maiores novidades. Mas eles escolheram, ao acaso, Renato, amigo de Riva e conhecido do grupo de informantes. Quando Riva viu que Renato iria ser revistado, correu em direção ao muro no qual outros jovens esperavam a revista e falou: “*Tenente, tenente, libera o rapaz, vai... Ele é de Santo, é de casa de Santo.*” O tenente responsável assentiu com um gesto de liberação para os dois policiais e Renato saiu da fila da revista. Voltou para o grupo agradecendo a Riva pelo favor. Eu fiquei impressionado com a atitude da polícia em respeitar um filho de santo, uma vez que esta expressão religiosa é sempre alvo de preconceitos e maledicências. Numa conversa com Riva, ele me relatou:

Eu: puxa, que bacana a PM respeitar a religião de santo!

Riva: Tá bem ruim deles respeitarem o povo de santo daqui. Todo mundo

frequenta o Terreiro de Pai Afonso, mas ninguém diz que é de santo não, homem de deus! É tudo na moita. Você tá pensando que eles livraram Renato de ser revistado por que ele é do povo de santo, é? (Risada geral da turma). Eles não mexeram em Renato porque ele é baitola (risos). Um gay não entra em revista não. E mais Renato que é uma moça quase donzela!

Minhas projeções caíram por terra. No processo de interpretação que a situação me trouxe, imediatamente acionei meus próprios códigos de conduta e acreditei que o rapaz tinha sido retirado da fila de revista por respeito ao povo de santo. Como o informante é também um intérprete da realidade, Riva descreveu este acontecimento como um coautor da minha interpretação da rede-rizoma. As risadas serviram para me mostrar que eu era um outro, um diferente que ainda não sabia compreender as facetas da língua local. Os policiais livraram Renato por uma questão de gênero. A masculinidade escorregadia dele o livrou da revista. Revista policial, como tantos outros nesta rede, é coisa de macho!

Na rede-rizoma CAC, os cultos afro-brasileiros agregam uma boa diversidade de gênero. Tanto Riva quanto Renato se “encontraram” nesta fé, sendo iniciados como filhos de santo. Não é incomum uma fuga da masculinidade usual no Rangel nos terreiros de candomblé ou umbanda. Nestes rizomas, há um certo afrouxamento do controle sobre a masculinidade-corpo. É bem comum, segundo conversas recorrentes, a presença de gays e “bichinhas” nos cultos, nos quais o agenciamento ao modelo feminino

é requerido. Incorporar as mulheres do panteão afro-brasileiro é quase um espetáculo. A própria rede-rizoma CAC do Rangel confere um lugar de prestígio aos bons médiuns que resolvem questões do cotidiano das pessoas que os procuram. A própria pecha de “bichinha” é compensada no agenciamento dos filhos de santo gays⁹⁵, numa clara distinção entre a “bichinha pintosa” e a “bichinha de santo”. A possibilidade do homoerotismo neste setor da rede-rizoma CAC diz respeito a uma possibilidade de existência de diferentes masculinidades nos cultos afro-brasileiros citados por Riva. A interpretação sai do visível naquele momento – a cena da revista policial – e, como um rizoma, escorre pelos subterrâneos da rede para um polo distante do fato observado, temporalmente e espacialmente. São os ecos da etnocartografia.

Nas conversas no CAC-lá-fora havia muito um discurso que partia de ambos mulheres e homens sobre o que significa ser um homem certo. A presença marcante deste homem certo é um contra discurso do homem sem-futuro.

Todos concordam que a busca é por um homem correto. Os rapazes cultuam esta masculinidade e as moças sonham com ela. Mas esta masculinidade desejada é uma grande interdição na maioria das práticas do masculino na rede-rizoma CAC. O que eu observei, muito ao contrário, foi um desfile de subjetividades do sem-futuro: o que brinca, que não tem muita responsabilidade, que é fluido, mas é experiente. Segundo o grupo:

Só é o que tem aqui no CAC. Bando de cabras sem-futuro (Lúcia). Uma pessoa que não pensa em constituir uma família, em criar seus filhos dentro

95. Isto foi estudado por P. Birman, no texto *Identidade social e homossexualismo no candomblé*, 1985, p. 18 e seg.

das coisas certas (Nildo). Uns caras que num trabalham e vivem sustentados pelas tias, mães ou avós não podem dar certo nunca. Pensam que vão ser jovens até morrer. Não vejo eles com nenhuma responsabilidade nas costas (Jean). O diabo é quem quer um troço de mei-de-feira⁹⁶ desses. Homem pra casar comigo pena, neguin. Tem que mostrar presença, ser honesto e trabalhador, respeitador da mulher alheia (Valéria). Tem que ter fibra, ser macho até debaixo d'água, ter certeza no que diz e não ficar com conversinha, com nhem-nhem-nhem pra cima da gente. Ter seu sustento e sua casinha. Aí sim, é homem mesmo (Chicão). Eu que não queria ficar com um bofe que eu tivesse que pagar as coisas pra ele, já pensou? Além de ter uma pegada forte, o cara tem que ter fibra, não ficar batendo pino. Tem que ser muito macho pra ficar com a donzela aqui! (Riva).

O modelo do sem-futuro implica numa sujeição a um masculino idealizado dentro e fora da rede-rizoma CAC. A rede, como se estende infinitamente, agrega elementos sociais comuns a diversos setores, estabilizando-os num ponto desta rede, sob diferentes formas. Daí que não se pode falar num homem padrão, mas somente no homem situado em algum ponto da rede. A masculinidade é, desta maneira, construída ao sabor da sistemática da parte da rede onde os atores se acham. Portanto ser homem em Maíra⁹⁷, apesar de algumas similitudes, é diferente de ser homem na rede-rizoma CAC do Rangel. Um homem correto para a rede investigada não tem praticamente nada a ver com a corporalidade que teria um homem padrão percebido pela classe média de Tambaú⁹⁸, por exemplo. Em nenhum dos momentos eu ouvi relatos sobre corpos

96. Diz-se de pessoas sem um prumo na vida.

97. Bairro da região de praia da capital.

98. Idem.

definidos ou modelos de corpos. A noção de corpo na rede-rizoma CAC está ligada à capacidade de trabalhar, de se sustentar a si e a uma possível família. Modas, estilos visuais, e referência a estudo não foram relatados nas minhas vivências com as pessoas do lugar.

As identidades que se constroem a partir dessa diversidade são marcadas pela transitoriedade e pelas diferentes formas de controle da masculinidade. Com efeito, um indivíduo pode sempre ser pensado como tendo mais de um atributo, e ser interpe-lado na relação em alguns das características citadas pelos atores-informantes, e não exclusivamente num único deles. As identidades são, enfim, posições de sujeito.

As diferentes facetas da masculinidade dos homens sem-futuro ou dos filhos de santo observados por mim repercutem num ritornelo da afirmação do que é ser masculino, com a constante reafirmação e repetidas provas de que o sujeito em questão não é sem-futuro, nem uma bichinha qualquer. O bem sucedido é muito importante, na construção da masculinidade. “Ser bem sucedido é um dos roteiros prescritos para o gênero masculino”⁹⁹. Nada de novo neste panorama se compararmos com estudos da Antropologia de Gênero, sobretudo a partir dos anos 1990¹⁰⁰. A masculinidade é plástica, na rede-rizoma CAC do Rangel. Negociada tacitamente, seja através de claras posições de sujeito, como no caso do homem de futuro, seja através de astúcias, como no caso dos homens de santo.

99. Segundo trabalhos do livro *Sexualidade: o olhar das ciências sociais*, de M.L. Heilborn e E. R. Brandão, de 1999.

100. Como referências citaria S. Bordon, *The male body: A new look at men in public and private*, 1999; A. Andersen e outros, *Men's conflicts with food, weight, shape, and appearance*, 2000; M.J. Drumond, *Men's bodies and the meaning of masculinity*, 2005; R. Olivardia e outros, *Biceps and body image*, 2004; D.R. McCreary, *The drive for muscularity and masculinity*, 2005 e R.T. Ridgeway, *College men's perceptions of ideal body composition and shape*, 2005; também *Os homens da Princesa do Sertão: modernidade e identidade masculina em Feira de Santana (1918-1928)* de K.J. Simões, 2007, entre outros.

Táticas, acordos, astúcias e desejos

O ideal de masculinidade está nas falas dos informantes, mas pouco nas performances por mim observadas na rede-rizoma CAC. Na ambiência CAC-lá-fora os acordos da masculinidade muitas vezes traduzem exatamente o contrário do que se pensa e que se diz sobre o homem correto. Num encontro no bar de seu Jonas, depois de tomarmos um litro de vodka com laranjada, Valéria me disse:

Eu hoje ficaria até com um sem-futuro desses, um bombado que me pegasse de jeito. Mas aqui parece que não tem mais homem. Um bando de mole. Se eu fosse uma piriguete já tava assim de homem atrás de mim. Mas deixe eu tomar todas que baixa a piriguete em mim e eu não fico mais aqui conversando besteira com vocês...

Havia, então, um desejo por um masculino circunstancial, um masculino para um certo espaço e tempo. A festa serve, assim, de liminaridade para que os desejos sejam saciados. Neste mesmo dia, Valéria e Lúcia, que sempre evitaram minha entrada no CAC do Rangel, caíram na farra e entraram no clube para mostrar sua disponibilidade para um eventual “pegador”. Mas elas não foram na qualidade de presas, mas também

num agenciamento das pegadoras, como as piriguetes. Mas não como boyzinhas, que são conduzidas e meio objetivadas pela sexualidade masculina. Ser piriguete, neste contexto, é agir, é também ser pegadora, mas sem ser uma boy. As meninas veem os homens do CAC como elemento errado. Desejam o homem da praia.

Eles sempre interpretavam que minhas idas ali não tinham nada a ver com “pegar” alguém. Para eles, segundo minha interpretação, eu era o homem da praia, um exótico que queria “fazer sei lá o que” no CAC. Algumas vezes servi de parâmetro para se reportar ao homem sem-futuro. Eu era o gente-fina, o cara “da praia” que não se incomodava de estar ali bebendo com pessoas que não sabiam nem ao certo o que era um curso universitário, segundo pude perceber nas vivências. O mundo da escrita, da Universidade fazia parte do meu universo, da minha rede-rizoma, mas ainda não da deles.

Eu tinha certas reservas de estar sendo invasivo em relação às intimidades dos atores-informantes. Apesar de já ter certa intimidade, me reservava mais a ouvir do que a indagar questões mais íntimas e privadas. Talvez por falar pouco e compartilhar dramas pessoais com alguns deles, houve uma abertura para assuntos os quais eu nem pensei em conversar. As meninas me perguntavam sobre o que eu achava que elas deviam fazer com os pretensos namorados ou “esquemas”¹⁰¹. Os rapazes queriam saber meu julgamento sobre a menina A ou B, as que passavam, as que eles me relatavam. Minha condição de psicanalista tanto me permitiu ouvir sem julgar como também perceber as coisas através de um olhar flutuante. Talvez, nesta mesma farra, Riva tenha

101. Usualmente chamados os encontros fortuitos que não se repetiam mais ou que não se constituíam ainda numa relação fixa.

se aproximado de mim para confessar seus pecados e falar das coisas que ele havia vivenciado na rede-rizoma CAC. Falou dos preconceitos que sofreu e de uma mudança que houve na vida dele quando ele arranhou um emprego e pôde ajudar a família. Prover a família e valorizar o trabalho são dois dos grandes constituintes do discurso da masculinidade da rede. Com o trabalho, Riva saiu de vez do armário e, segundo ele me disse, “*ficou mais esperto pras coisas da vida.*” Riva tinha uma qualidade incrível: ele “dava gaitadas”¹⁰² toda vez que algo o perturbava. A gaitada é uma forma de resistir à disciplina do masculino sobre a sexualidade gay. Entre um trago e outro, eu resolvi perguntar sobre como era ser gay num contexto tão masculino, de códigos tão fechados. Riva colocou um riso no canto da boca e falou que

Esse negócio de dizer que é homem é muita estória. Eu mesmo, cara, já peguei muito casado aqui. Depois da festa, aqui tem umas armadilhas... Os caras saem seco pra dar uma e tão voltando pra casa, vagando por aí. Os gays que também estão sem nada, dão em cima, inventam algo pra puxar assunto e os caras já vão querendo mais coisas. É casado, é solteiro, é bombado. Mas tem uns que não topam, mas são poucos demais. O negócio é o segredo. O gay que sair contando se fode. Porque tem bicha que não sabe guardar segredo e mancha a vida de todo mundo. Comigo não. Se me interessa, saio bonita sem dá pinta, fico com o bofe a noite toda e depois ele posa de macho com a namorada, na igreja. Já namorei até evangélico. E você tá pensando que eles só querem comer é? (risos). Nada. Esse evangélico mesmo queria era ser a mulher, a passiva (risos). Mas não estranhe não. Eu sou doido assim mesmo, mas eu sei o

102. Significa rir à solta, sem limites morais.

que faço. Nunca me meti com sem-futuro pra namorar não. Mas pra transar, vai cafuçu, bombado, negro. Noutro dia, passo por eles e nem bom dia dou. Faço questão. Aprendeu como se virar aqui no CAC do Rangel (risos)?

É claro que o relato foi muito mais preciso do que estes trechos que me vieram à memória, pois que não dava para gravar um conversa num bar. Mas o relato de Riva me trouxe muitas coisas à baila. A masculinidade da rede-rizoma CAC era fluida, negociável, híbrida e sinuosa entre o permitido, o dito e o secreto.

A sexualidade masculina é uma performance do possível. Dizer-se homem é agenciar atitudes que mais se aproximem deste tipo ideal de masculinidade: o guerreiro, o provedor, o pai, o trabalhador, no caso da rede-rizoma CAC. Neste sistema, uma certa importância é atribuída à sexualidade nas vivências cotidianas através de várias relações de poder que modelam o que vem a ser visto como comportamento normal ou anormal, aceitável ou inaceitável. A festa, portanto, suspende um tanto estes controles sobre a masculinidade, a partir do momento que há uma erosão naquilo que se diz “ser homem” ou “ser macho”, a erosão dos desejos. Mas para que esta liminaridade ocorra é preciso que toda a rede se pactue na famosa lei do silêncio. Um pacto do secreto, na qual se sabe tudo, mas nada se relata. A festa, dentro desta rede, funciona como uma válvula de escape do controle da sexualidade masculina que, quase sempre, invade as subjetividades dos atores da rede, independentemente de sua performance de gênero.

Nas performances de gênero da rede-rizoma CAC, a sexualidade masculina ad-

quire um caráter relativo na medida em que os rapazes vão agenciando práticas consideradas pouco masculinas nos encontros fortuitos pós-festa. Os significados sexuais são retraduzidos¹⁰³ nos encontros secretos nos quais a masculinidade assume novas formas, pondo em questão a existência de um masculino fixo e tradicional como aquele descrito pelo grupo. Masculinidade é apenas mito de masculinidade.

O segredo tem a ver com a virilidade masculina. A virilidade tem que ser validada pelos outros homens e atestada pelo reconhecimento de fazer parte de um grupo de “homens de futuro”. Na rede-rizoma CAC há um grande controle da virilidade. Na “escala da pegação”, mesmo se relacionando com as biu, os rapazes, caso isto venha à tona, se respeitam num pacto de virilidade, no qual o importante é ter conseguido “pegar” alguém. “Pegar” significa atuar como agente ativo na relação sexual, independentemente do gênero. A “pegada” é uma performance de gênero que valida a masculinidade.

É importante perceber que na Antropologia clássica, pensando mais no enfoque funcionalista e estruturalista, há um registro oposto. Projeta-se nas sociedades ditas primitivas um ideal de masculinidade do mundo existencial dos antropólogos. A projeção cai por terra quando os tradicionais binarismos, que nos conduzem a papéis pré-definidos como homem e mulher, são derrubados, não são tão reais quanto as descrições que deles são feitas. Muitas vezes os rapazes do CAC se valem mais do cesto do que do arco¹⁰⁴.

O hibridismo nas performances de gênero dos rapazes do CAC quase sempre se

103. Foi o que percebeu G. Herdt nos rituais de felação entre os Arapesh da Nova Guiné. Apesar de envolverem partes do corpo consideradas tradicionalmente por nós, ocidentais contemporâneos, como sexuais, não possuíam quaisquer ligações como homossexualidade. Eram apenas rituais de passagem.

104. P. Clastres, em *O arco e o cesto*, relata que o homem ao se identificar com os papéis femininos deve assumir as características atribuídas a este grupo, abrindo mão do arco (instrumento utilizado só por homens e associado à caça) e assumindo o cesto (instrumento utilizado somente pelas mulheres e associados aos cuidados domésticos) numa inversão e adequação de papéis.

relacionam a uma ideia de competência para o desempenho. A primeira relação sexual masculina é pensada pelos jovens, simultaneamente, como um momento de aquisição de conhecimento, domínio de uma técnica corporal, passagem à vida adulta e um momento crucial de instauração do ser homem. No caso dos atores-rapazes da rede-rizoma CAC, as técnicas corporais são sempre performatizadas no clube, seja através de umbigadas e danças que erotizam o pênis, seja pelas negociações nas alas, e também fora do clube, seja nos bares, na rua ou nos encontros fortuitos pós-festa. “Ter uma boa pegada” diz mais acerca das técnicas sexuais do que do corpo do rapaz. Foi assim que ouvi de Valéria falando para uma amiga: *“Pia aquele cafuçu ali, aquele magrinho. Tás por fora. É magrinho assim, ninguém dá nada por ele, mas tem uma pegada...”* (risos)”.

As masculinidades são construídas ao mesmo tempo nas relações de homens com mulheres e nas relações de homens com outros homens. O rapaz tem que fazer valer sua fama de pegador nos dois grupos. A lógica do pegador não implica necessariamente numa performance do macho. Segundo Lúcia e Riva, o rapaz mais pegador da área era um gay! Chamava-se Fábio, mas não cheguei a conhecê-lo porque ele mudou-se para a Itália. Os outros rapazes também confirmaram esta história. Lúcia me disse que

Aquilo era que era um homem. Não esses sem-futuro daqui. O bicho era o cão mesmo. Bonito que só. Chovia de gente no roçado dele. Pense num pegador. O cara ficou com bombado, com casado, e dizem que arranjou um boy lá da praia que queria até casar com ele. Gente fina demais. Nem parecia que era aqui do Rangel. Dentinhos bem branquinhos, umas roupas diferentes. A

mãe era pobre lascada, trabalhava num restaurante como cozinheira. Fábio não. Tinha jeito de chique mesmo. E mesmo sabendo que o cara gostava de homem, as mulheres daqui, até casadas, davam em cima dele. O bicho sabia fazer mesmo. Teve até Telma, que morava atrás do mercado, que disse que transou com ele e que não troca ele por macho nenhum. Pense num pedaço de homem que era Fábio. Pense num gay macho!

A masculinidade é uma fronteira¹⁰⁵. Apesar do fluxo entre os atores da rede-rizoma CAC, muitas das relações sociais estáveis são mantidas graças a estas fronteiras. São estas fronteiras que minimamente definem a política de identidades na rede. As fronteiras são interdições que limitam agenciamentos que de algum modo desgastem o masculino. Desta forma, a festa me permitiu perceber as liminaridades que afrouxam a masculinidade dos rapazes do CAC. Afirmando isto porque ao encontrar Jean e Chicão para uma entrevista durante a semana, de duas horas e meia de relatos gravados, praticamente nada aproveitei, pois eles me conduziram para fatos das suas vidas cotidianas que não remetiam a nada vivido no CAC. Aliás, o tempo todo eles fugiram das questões sobre o CAC, sobre a festa. O CAC estava, durante a semana, no plano da invisibilidade do rizoma. Ele só aflora à superfície nos sábados e domingos. A rua é outra durante a semana e o CAC é apenas uma referência para pessoas que querem tomar ônibus para o centro da cidade. O CAC é invisível de segunda à sexta-feira. Os atores usam as identidades para se classificarem em respectivos grupos étnicos a partir de traços visíveis e valores morais. Importa o que cada membro diz que é e não o que deles se diz.

105. Na acepção de E. Leach no debate de como estruturas diferentes podem ser representadas pelo mesmo conjunto de símbolos culturais, em *Sistemas políticos na Alta Birmânia*, 1996, p. 321 e seg. e principalmente F. Barth nas suas concepções de fronteiras e grupos étnicos.

Estando entre fronteiras, a masculinidade, um constructo frágil e falível, precisa quase sempre do suporte social do casamento e da vida familiar estável pra encontrar seu caminho. O homem de futuro presente nos relatos dos atores-informantes da rede-rizoma CAC indica que a masculinidade tende, pelas suas próprias estruturas, a fraquejar e precisar ser acolhida e apoiada por diversos suportes sociais. A masculinidade é uma instituição discursiva, sempre retroalimentada por jogos de verdade que reproduzem estas masculinidades. A festa, como toda liminaridade, permite com que as normas de disciplinamento do masculino se fragilizem e escorram pelos desejos não-ditos.

Para controlar com maior eficácia estes desejos que deslocam o masculino, as categorias de homem sem-futuro evocam a honra e a vergonha. A vergonha, assim, regula o modo como vivem os rapazes da rede-rizoma CAC ao regular o que seria um homem correto. A vergonha chama o secreto. Chama os não-ditos. A bebida em excesso corrói a vergonha, permitindo atitudes que no dia-a-dia sejam interpretadas como desmasculinização. A bebida agencia novas performances de gênero, performances escorregadias e sinuosas feitas a partir de negociações e fluxos entre as fronteiras do masculino.

Na medida em que a definição de homem na rede-rizoma CAC se dá pela oposição à feminilidade, é inegável que a homofobia desempenha um papel marcante naquilo que significa ser homem. Na rede-rizoma CAC, a homossexualidade, com efeito, não

é tida como opção, mas como desvio do masculino em direção ao feminino. Isto não implica, no entanto, as “pegações” feitas com as biu. Ser macho associa-se à virilidade, potência sexual, valentia, honra e responsabilidade. Destes machos espera-se o controle das demais sexualidades. O macho “come”, “pega”, “possui”, “domina”. O que se acha fora deste biocomportamento – a inocência, a submissão, a espera, a sensibilidade – pertence à esfera do feminino, do gay, do não-macho, enfim.

A masculinidade dos rapazes da rede CAC é vivenciada em parte através da formação de uma corporalidade que envolve tensões musculares, habilidades físicas, gestos e posturas próprias de um homem.

Na ambiência da rede-rizoma CAC, os atores-rapazes quase sempre se orientam por uma cultura sexual do “mito do amante latino”. Esta invenção do amante latino diz respeito a uma subjetividade sexual não baseada na escolha do objeto sexual, mas na performance do ato sexual. Daí a preocupação dos rapazes em evitar fazer algo que os ligue ao feminino. Para o amante latino, o feminino é sinônimo de passividade, sendo esta passividade no ato sexual coisa de mulher, de viado, de bichinha. Macho que é macho é ativo, mesmo que seja gay. A preocupação não é se meu objeto de desejo é alguém do meu próprio sexo, mas que performance eu terei no ato sexual: se vou ser o macho ativo ou o macho passivo; se vou comer ou se vou dar.

A sexualidade é o alvo principal dos mecanismos de controle e disciplinamento. Estas formas de controle são orquestradas através daquilo que M. Foucault chama de

dispositivo. Os discursos sobre o sexo são uma forma de racionalidade canalizada por instituições, regulamentos, projetos arquitetônicos, medidas administrativas, leis ordinárias, discursos científicos e arranjos filosóficos e morais. É uma teia que articula vários elementos heterogêneos dispersos que inventam, reajustam e modificam constantemente a racionalidade sobre o que se pode e se deve dizer e praticar em termos de sexualidade. Desde tratados mais científicos até revistas para adolescentes, o tema sexualidade é sempre descrito através de regras, fórmulas do prazer, dentro de certa padronização criada a partir do usual binarismo feminino ou masculino. Sob esta ótica, não haveria dominação a priori, mas apenas estratégias de dominação ecoada por agentes produtores de uma ordem moral que produz sujeitos, que por sua vez, reproduzirão esta teia discursiva. Mas como toda teia é aberta e sempre está por se fazer, a sexualidade sempre escapa dos grilhões da disciplina.

Os sujeitos do CAC não existem por si sós. Sujeitos são invenções discursivas. Nos seus escritos Foucault problematiza as maneiras como o sujeito estabelece uma relação consigo, através de certo número de técnicas e regras – jogos de verdade – que o constituem como sujeito. Esta invenção não é dada casualmente. Ela é arbitrada por convenções, regras e consensos que definem, como uma enciclopédia, o que é o mundo a nossa volta. O sujeito é uma dobra de fora, na medida em que é uma construção de discursos que o definem, bem como sua forma de ação.

Este conjunto de fórmulas é construído a partir de binarismos e de imposições

que definem o que seria normal, correto, permitido, saudável, amparado por discursos científicos, religiosos, filosóficos. Os agenciamentos para o masculino na rede-rizoma CAC reforçam e, paradoxalmente, contradizem estes binarismos.

Mas já é tarde. A festa acabou. Uns se foram para casa. Outros ainda perambulam pelas cercanias do CAC do Rangel. Outros se esgueiraram por entre becos e recantos nas pegações pós-festa. A festa acabou e preciso voltar para casa, pensando na rede-rizoma, nas experiências vividas nesta e noutras longas noites.

De volta pra casa

“(...) o sujeito não é a condição do saber, mas (...) o saber acerca do sujeito é uma das formas históricas através das quais a experiência subjetiva é constituída. O sujeito não é uma invenção da filosofia, mas uma entidade historicamente constituída”¹⁰⁶.

John Rachman

O fim da festa marca a finalização da rede-rizoma CAC do Rangel. Não é que a rede deixe de existir. Ela se recolhe para que a Rua 2 de Fevereiro, na segunda-feira, continua a ser uma rua com seu comércio, com as pessoas trafegando entre uma conversa e outra, um cafezinho na esquina, uma fofoca da noite anterior. O bar de seu Jonas está fechado e no pátio em frente a ele funciona um estacionamento de carros para a farmácia, uma lojinha de rações e um pequeno salão de beleza. Os bares em frente ao CAC entraram no subterrâneo mundo do rizoma e cederam lugar para uma loja de peças de automóveis, um mercadinho e um chaveiro e uma lotérica.

106. RAJCHMAN, John. *Eros e Verdade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985. p.121.

Valéria se acorda mais tarde, pois como manicure só trabalha a partir da terça-feira. Lúcia, ainda desempregada, cuida da sua filhinha, sempre sozinha. Dona Zeza, a mãe delas, desmonta seu fiteiro-bar e se volta à rede dos afazeres domésticos. Chico não pode descansar muito, pois seu ofício de garçom requer um trabalho extra na segunda. Ele sai da rede-rizoma CAC como cliente e entra na rede-rizoma do circuito da pizzaria na qual trabalha. Paulão e Riva também assumem a rede-rizoma comércio. Paulão sobe agora na sua moto não mais para impressionar nenhuma boyzinha, mas sim para entregar medicamentos de uma rede de farmácias. Nesta condição de motoboy, a chave pendurada no pescoço pouco significa nesta nova posição de sujeito. Riva veste um jaleco e se transforma em funcionário de uma padaria local. Jean segue estudando o ensino médio, pensando em fazer biologia. Nildo, meu fiel colaborador, também segue na trilha da rede-rizoma comércio, trabalhando o dia todo e fazendo um curso técnico à noite.

Quando eu saía da rede-rizoma CAC do Rangel a sensação era de sair de um labirinto sem tê-lo desvendado. Como toda rede, o sistema CAC do Rangel se renova a cada festa, a cada final de semana. A mesma festa era sempre uma outra festa. A mesma entrada era sempre uma outra entrada. O ritual era praticamente o mesmo, mas sempre com novos elementos e modelos se infiltrando, erodindo o óbvio, pincelando o cotidiano das pessoas com novas cores e formas. A minha etnografica jamais se findaria. Nada a há a ser desvendado, uma vez que todo este texto é um relato de uma projeção minha sobre uma rede que se fazia presente no meu cotidiano como investigador, como

o cara da praia, “o gente fina que bebe com a gente sem frescura.” Esta etnografia é uma ficção minha construída a partir de vivências no campo da investigação. Eu mesmo, de agora em diante, faço parte da rede-rizoma CAC do Rangel, nem que seja por um dado instante, aquele instante na qual me estranhei com o lugar, me inseri na turma de Nildo, bebi nas alas do CAC, dancei a suingueira, me perdi no labirinto da novidade da festa para mim, me encontrei nas conversas com a turma de colaboradores.

Em casa, plena segunda-feira, às vezes com uma baita ressaca, retomava minhas anotações eletrônicas, algumas falas e principalmente minhas memórias. Num tipo de investigação interativa como é o caso desta aqui descrita, a gravação de conversas muitas vezes inibe a leveza de uma conversa franca e aberta. Como meu intuito era lidar com as masculinidades da rede-rizoma CAC do Rangel, gravar ou anotar as falas durante uma farra, por exemplo, era inviável. O respeito à naturalidade dos meus colaboradores foi o lastro metodológica sobre o qual me firmei. Para mim toda escrita é ficcional. A ficção tem um pé na realidade, faz dela sua virtualidade e consegue, em certa monta, fazer do virtual uma realidade. Certamente se alguém for à rede-rizoma CAC do Rangel irá se deparar com uma outra realidade, mesmo dentro do mesmo campo, do mesmo cenário. Assim é um labirinto: um mesmo com tantos outros.

A construção do texto se deu em três eixos: a teoria escolhida, as vivências no campo e as impressões dos colaboradores. Para o tipo de abordagem teórico-metodológica que me propus seguir, a escrita é também rizomática. Ela costura invisivelmente

textos autorais com ideias de outros autores, num alinhavo com falas de silêncios dos colaboradores. A teoria é a superfície do tecido, cerzidos pelos atores desta peça escrita, entrecortados de memórias, fatos e observações paralelas, tudo isto em meio ao meu estilo de unir as partes, cortar as pontas, esconder os defeitos nas dobras.

A rede-rizoma CAC é um espaço virtual que toma forma segundo as trajetórias de seus atores e actantes. O que mais me pareceu incrível como investigador do campo antropológico foi perceber as nuances que formam esta rede. Uma rede é um plano de relevos múltiplos. Neste sentido, as erosões, corrosões e defeitos configuram o espaço interativo da rede. Por exemplo: eu pensava que minha investigação seria focada tão somente na ambiência do clube CAC do Rangel. Todos os meus planos metodológicos levavam em conta este tipo de espaço relacional. Uma vez inserido nele, me vi seguindo os atores que pertenciam a esta rede, mas de forma muito mais integrativa, saindo e entrando do clube, num vai-e-vem sem limite. Limitado era meu projeto de pesquisa. A rede se estendia para além dos limites do clube. A festa se dava tanto no CAC-lá-dentro quanto no CAC-lá-fora. Por ser virtual, o espaço da rede-rizoma muitas vezes se torna imperceptível. Seria como a água de um rio que escorre para dentro da terra, num rio subterrâneo e depois reaparece à superfície nos dando a impressão de que se tratavam de dois diferentes rios. O espaço é rizomático, o que faz da rede uma formação completamente aleatória. Eu nunca sabia, durante as festas, qual seria o desenrolar do movimento da rede. É claro que havia certa previsão de estabilidade, como por

exemplo a temporalidade da festa, mas os eventos descritos sempre eram aleatórios, difusos e diversos.

A escrita em casa foi feita a partir de platôs. Um platô é uma região mais elevada na paisagem, região esta da teorização, do pensamento organizado, da lógica acadêmica. Sobre meu platô, este relato foi possível, uma vez que desta posição na rede, eu pude rememorar, descrever, escrever e analisar os eventos dos quais participei.

No espaço interativo da rede-rizoma CAC do Rangel a negociação é a palavra de ordem para se entender a dinâmica dos eventos. Enquanto a teoria busca cristalizar fatos, dando corpo ao caos dos eventos vividos, a investigação me mostrou a grande impossibilidade de solidificar minhas vivências. Seria algo da ordem da diferença de uma foto para um filme. Do estático para o dinâmico. É lógico que uma foto me permite perceber detalhes os quais o movimento não. De outro ângulo, o movimento me daria a noção da dinâmica da rede. Na rede-rizoma CAC do Rangel, as regiões fronteiriças eram marcadas por intensas negociações entre as partes. Geralmente, regiões de fronteiras são marcadas por conflitos. No campo das masculinidades, principal foco deste texto, a região de conflito é situada na proximidade ou distanciamento do padrão local de masculinidade. Na rede-rizoma CAC há todo tipo de masculinidade, mas elas são de certa maneira controladas. As travestis entram no clube, dançam e se divertem, mas sob o olhar atento do masculino sobre elas. O que eu chamo de olhar masculino é um conjunto de regras e etiquetas do masculino que se instituiu naquela rede como o ideal.

Gays como Riva, pertencente à turma de Nildo, andam numa superfície invisivelmente delimitada pela masculinidade da turma. Ele pode rir, dar gaitadas, mesmo transar, ter namoradinho, contanto que não saia dos limites sociais contextualizados pelo grupo. A “fechação”, por exemplo, é muito criticada pelos rapazes do grupo e mesmo por Riva. Ser “gay fechado” é superar os limites impostos, escandalizar e, de certa maneira, provocar a moral grupal.

A festa é um acontecimento que dá forma à rede, transformando os espaços da Rua 2 de Fevereiro. Esta transformação não se dá apenas nos aspectos visíveis dos objetos, mas na presença dos atores que formam um novo cenário. Também não é a mudança de roupa, mas a nova atitude que se instala no evento festa. Muito embora nos relatos houvesse sempre uma reserva moral em entrar no CAC do Rangel, a participação na festa mesmo fora do clube era o que configurava o evento. A festa é um evento de conexões. Para me integrar na rede, eu precisei me conectar com a lógica do CAC e de seus sujeitos-atores. No dia em que tentei falar com meus colaboradores no meio da semana, nada funcionou. A rede-rizoma CAC estava desmontada. Nenhum tipo de informação importante foi obtida, pois Nildo e alguns outros da turma apenas falaram do seu cotidiano sobre trabalho. Nada do CAC. Num tipo de investigação como esta, é vital a coleta de informações dentro da rede. Uma vez esvaída a rede, os atores tomam outra forma. A performance dos atores muda uma vez fora da rede, e mesmo um acante sofre tal mudança. Como a fotografia das festas é proibida, consegui as fotos do

clube vazio. Ao ver em casa as fotos do CAC do Rangel aqui presentes, percebi que uma mesa não é tão somente uma mesa. Ela se diferencia quando os atores dela fazem uso.

A rede-rizoma CAC do Rangel é uma estrutura estratégica e provisória. Há uma sistemática nas redes que permitem um sem número de performances dentro dela. Assim, Nildo por muitas vezes entrava no clube quando era mais conveniente para ele. As suas falas moralistas de que o CAC era uma “derrota”, que aquilo não era lugar para mim, se esvaziavam no CAC-lá-dentro. Apensar de nunca tê-lo questionado sobre isto, percebi que pertencer ou não pertencer àquela estrutura se dá por estratégias e negociações. Dona Terezinha, a senhora da tenda que vendia bebidas e churrasquinhos, apesar de ter uma boa renda com a festa, desqualificou o CAC do Rangel pra mim. Falou coisas terríveis sobre o lugar e a festa. Mas as vendas de churrasquinho e cerveja cada final de semana aumentavam. Estas contradições fazem parte da provisoriedade da estrutura. Como a rede é maleável e apresenta falhas, as contradições nas ações e falas sempre aparecem de maneira clara ou indireta. Muitos chistes e atos falhos me conduziram a análises mais detalhadas. Os atos e falas de origem inconsciente dizem muito das regiões sombreadas da rede. O inconsciente é sempre rizomático como a rede. Alguns destes atos inconscientes me ajudaram a observar qual era a posição do ator-sujeito na rede naquela situação. A identificação é sempre um dado provisório. A própria identidade também o é, mas se apresenta mais consistente. Nas classificações da rede-rizoma CAC, observei que a gradação das pegações obedeciam a um conjunto

de regras morais e sexuais. Da boyzinha para as biu, a negociação se dava para além das barreiras de ordem moral. Apesar das biu estarem na final das preferências na ordem classificatória, bombados, cafuçus, sem futuro, gente fina, todos podiam se envolver com uma biu no final da festa. Não se tratava, entretanto, de ficar com o que restava, pois muitas negociações levavam em conta estar com alguém ou mesmo estar com as biu sem que isto representasse problemas, desde que a coisa fosse negociada secretamente, e o pacto do silêncio sempre resguardado. Todos sabiam, mas ninguém dizia, este era o pacto.

Na rede-rizoma CAC do Rangel há sempre a experimentação de vivências. A produção dos discursos, dos territórios e dos desejos não é uma representação dos indivíduos, e sim um conjunto de agenciamentos na rede. A linguagem dos meus colaboradores não representa, em nenhum momento, um CAC do Rangel real. As falas são arbitrarias e perpassadas por subjetividades. Minha percepção primeira era de extrema contradição nestas falas. Detestava-se o CAC do Rangel, detestava-se sair do masculino-padrão local, mas as atitudes apontavam para outros desejos. Os discursos são atravessados pelas subjetividades na rede. São produções instantâneas. A representação social não é possível, pois é uma estrutura congelada da rede. As minhas vivências na rede-rizoma CAC me fizeram enxergar, enfim, que os discursos sobre esta rede não seriam uma cópia da realidade, mas uma dobradura entre realidades, uma dobradura que leva em conta as semelhanças oriundas de aproximações e as diferenças geradas

pelo afastamento com o que se deseja naquele momento. Os discursos são subsidiados pelo desejo.

A rede-rizoma CAC do Rangel é tecida pela repetição e pela diferença. No movimento repetitivo, os meus colaboradores acabavam por criar o novo. Neste processo, buscar uma identidade fixa é uma fixação da teoria. A vivência demonstra justamente o contrário. A identidade é uma estratégia dentro de um evento.

Identidade é invenção. Quando Riva me relatou que a masculinidade dita não era necessariamente a masculinidade vivida, que os homens autoproclamados machos “pegavam” as biu, pude perceber que o evento na rede-rizoma cria a identidade e que há identidades também rizomáticas que não aparecem nem nas falas, nem nas performances e nem no real descrito pelos atores da rede. Havia identidades masculinas declaráveis e outras tantas indivisíveis, invisíveis. Neste caso, a metodologia da análise se dá pelo sombreamento, ou seja, pelas formas do silêncio, das ranhuras, dos atos falhos que são apresentados pelos atores-sujeitos dentro da rede-rizoma.

Sob este prisma, os discursos acerca da masculinidade dos meus informantes são estilhaços de ambiguidades e ambivalências. A masculinidade relatada pelos meus colabores dizia respeito a duas margens de um rio. Linguagem bipolarizada entre a masculinidade tida como correta e as masculinidades desviadas deste padrão. Mas nas dobras das falas, uma terceira margem do rio aparece. A linguagem serpenteia e mostra sua face sinuosa em dados momentos. Ao sair com as biu, com outros homens, os

machos da rede-rizoma CAC do Rangel entram na zona invisível da rede, nas dobras pelas quais escorre o desejo e por onde a erosão da moral é notada. O corpo masculino é reinventado, reintegrado nas dobras da rede, em fluxos e negociações de corpos no pós-festa.

O CAC do Rangel tem uma rígida ordem moral, apesar das vozes dissidentes que me diziam o contrário. Um dos processos para subverter esta ordem é a lei do silêncio. O CAC é apenas um dos pontos da rede-rizoma que detém esta moral. Como a bairro foi alvo de muita polêmica em torno de fatos violentos, a instituição de um discurso moralista serve para aplinar o que do bairro se diz. As pessoas as quais estabeleci contato eram quase unânimes em dizer o quanto o CAC do Rangel era não recomendável e ao mesmo tempo o quanto as pessoas eram “do bem”. Deparei-me com estas pessoas “do bem” e com um clube extremamente vigiado e moralista. A liminaridade da festa era alvo de controle o tempo todo. Daí a rua ser um espetáculo das diferenças. Nas alas do CAC, no dancing, nos bares, fumódromo e banheiros, o registro dos seguranças, o controle da embriaguez, a política dos corpos vigiados era uma constante. Senti-me seguro na ambiência do clube, embora Valéria sempre insistisse que eu não deveria ali entrar, dona Zeza me dizer que “esse CAC não é lugar pra uma pessoa como você”, de Nildo me levar para os bares da rua, de Paulão insistir em “tomar uma lá em Jonas”. Esta moral incide sobre o comportamento masculino, foco deste estudo. Não obstante, esta rigidez moral do clube é afrouxada pela bebida e pelo movimento CAC-lá-dentro e

CAC-lá-fora. Este movimento de entra-e-sai permite com que os atores-sujeitos reelaborem suas estratégias dentro das regras disciplinares. Como o território é na maioria das vezes visto como perigoso, as regras de conduta moral se fazem valer durante o evento da festa. Tanto os seguranças no clube quanto a Polícia Militar na rua fazem as vezes de segurança e proteção do circuito CAC do Rangel.

Na rede-rizoma CAC do Rangel o tempo e o espaço são produzidos e vivenciados pelos atores-sujeitos. Minha experiência de encontrar alguns colabores fora do ambiente da festa foi um desastre. A temporalidade da semana é focada no cotidiano, principalmente na esfera do trabalho. Embora eu estivesse na Rua 2 de Fevereiro, a situação espaço-temporal abrigava uma nova rede. Embora os atores-sujeitos fossem os mesmos, suas performances eram outras. A temporalidade era da mãe, da dona de casa, do entregador de medicamentos, do estudante, do comerciário, do desempregado. Nildo, Paulão e Riva não falaram sobre o CAC quando os encontrei num dia de semana. Eu insistia numa rede que naquele momento não existia. A rede se estabelece no evento. Meu erro foi o de tentar externalizar a análise, acreditando que existiriam essências ou universais. Acreditando que existia uma “cultura CAC” nos rapazes e que eles poderiam falar livremente sobre ela a qualquer momento. A cultura também é um evento. Forma-se a partir de negociações, sociabilidades e estruturas móveis e versáteis. Não havia uma “cultura CAC do Rangel”, mas sim um evento cujas bases se formavam no mesmo território que eu me encontrava, mas que necessariamente não era um

fato concreto, mas um acontecimento. Encontrar Riva, Nildo, Paulão fora da rede me foi frustrante, porém me serviu de reflexão sobre o que a teoria e a metodologia muitas vezes apregoavam como fato consumado. O espaço-tempo do CAC do Rangel funcionava assim como um acampamento. As estruturas eram provisórias e desmontáveis como uma barraca, como uma tenda. No evento festa, a rede-rizoma CAC do Rangel vinha à tona quando o pátio das lojinhas se transformava em espaço-bar, quando os carros da 2 de Fevereiro cediam lugar ao movimento dos atores-dançarinos, dos atores-faristas. O evento festa se fazia nas ações, nas negociações e fronteiras. Na sua forma subterrânea, nos segredos, nos becos e entre-muros.

Os actantes da rede-rizoma CAC do Rangel tiveram papel primordial nas minhas vivências, notadamente a bebida. As mesas no CAC-lá-dentro são polos atratores de grande importância social. Nunca fiquei numa mesa com o “kit mizera”, uma vez que minha proposta era vagar pelas alas do clube. A presença das mesas no território do CAC do Rangel era bem diferente de outros arranjos de mesas em festas. Ocupavam duas posições: encostadas nas paredes das alas leste e oeste e na fronteira do dancing com as alas. Como polos atratores, serviam de marcadores sociais fortes, mas tão somente se acompanhadas de algum kit de bebidas. Sozinha, com algum grupo ao redor, o efeito atrator era quase nulo. Para mim, a experiência de ir ao campo de investigação tinha como previsão tão somente a observação participante. O actante bebida me chegou primeiramente como companhia quando eu não conhecia ninguém na rede-

rizoma CAC. Depois eu fui seduzido e laçado por este actante tão importante. Fazer uma investigação, segundo a academia, requer seriedade e uma certa dose de exatidão. Mas minha companheira bebida me tirou desta regra rapidamente. Muitas preciosas informações e vivências foram obtidas a partir de farras não planejadas, afinal de contas a bebida e a farra são marcadores da masculinidade de suma importância entre os atores-sujeitos da rede CAC. A turma de Nildo apreciava minha intimidade com a bebida. A mensagem “vamos tomar uma” era o passe para uma vivência mais intensa com os colaboradores. Os actantes são grandes mediadores na rede-rizoma CAC do Rangel. Cada actante conduz o ator para uma experiência e posição na rede. Segurar um copo de cerveja é bem diferente que segurar um copo de cachaça. A diferença consiste não apenas no poder de compra de bebidas mais caras ou mais baratas. Portar um tipo de bebida diz respeito mais à performance do que mesmo ao status social. Os ritos de pegação, por exemplo, requerem uma “bebida quente”, e isto é considerado por homens e também por mulheres. A atitude de andar pelas alas do clube com uma latinha de cerveja indica um reconhecimento, uma diversão leve e sem compromisso com uma boyzinha no final da noite. O “kit mizera” indica mais um ator-sujeito que não se desloca, mas que quer ser cortejado no lugar de poder que se encontra. Deseja que as meninas orbitem no polo atrator mesa + kit. Lá fora, um actante mais visível é a chave da moto pendurada no pescoço. É um actante de deslocamento, de poder e indicação de trabalho durante a semana. Sua mediação se dá pelo desfile nas ruas e muito mais

pela boyzinha que vai de garupa no final da festa.

Na rede-rizoma CAC do Rangel a astúcia é arte de quebrar as regras. Para evitar estes deslizes morais, a ordem do clube é rígida. O controle na entrada marca este episódio de disciplinamento. A estratégia, então, para evitar este panoptismo é o entra-e-sai. A saída marca o desejo de um espaço mais livre, embora menos seguro, mesmo com a presença da polícia. A astúcia não significa alguma forma de corrupção. São apenas estratégias de descontrole do campo moral. Há astúcias da sedução, astúcias do saber beber, astúcias da pegação. A rede-rizoma CAC é montada a partir de estratégias e de negociações. Principalmente nas regiões fronteiriças, nas quais a sinuosidade é o parâmetro, a astúcia entra como elemento de negociação imediata. Um amigo importante que coloca alguém pra dentro do clube, um bom contato pra uma carona depois da festa, uma troca de favores na mesa de bar, todas são formas de negociação que levam em conta a astúcia. O que está fora deste contexto é qualquer forma de levar vantagem. Daí a rejeição aos mancha, ao guela e aos sem futuro. A astúcia é uma estratégia do ator-sujeito numa performance pessoal que não ultrapassa os limites de outrem. Ser considerado mancha, guela ou sem futuro significa se dar bem a qualquer custo, exploração, desonestidade e desonra.

A masculinidade na rede-rizoma CAC do Rangel é uma performance do desejo. Portanto, não há uma forma categórica e fixa de masculinidade. O que se poderia pensar como estrutura fixa de masculinidade é apenas um efeito discursivo da rede visível,

a masculinidade socialmente propagada. No evento da festa a masculinidade se esvazia do sentido mais concreto deste cotidiano fixo. Apesar dos apelos para ser macho, há uma zona sombreada que repousa sob a superfície visível da rede, o território do indizível, a região subterrânea do rizoma. Os fatos estão conectados, embora a maioria das conexões sejam invisíveis. É na análise que percebi isto, através dos relatos de Riva, de Nildo, de Jean. Os segredos e os encontros furtivos regados a boas doses de álcool desmantelam o sistema macho tradicional e afrouxam o desejo que permite o exercício de outras formas de masculinidade. As formas não permitidas ou não desejáveis de masculinidade só são possíveis graças a um pacto do silêncio. Como na rede do crime, sabe-se de tudo, mas nada se diz sobre o fato. Os casados continuaram casados apesar dos encontros fortuitos com Riva. Os machos continuam machos mesmo depois dos encontros nos becos com outros meninos. Ser macho é atuar no campo da masculinidade socialmente tida como natural no campo visível da rede-rizoma CAC do Rangel. A festa serve como espaço das negociações das masculinidades. Nesta negociação, visa-se o “se dar bem”, “pegar as boyzinhas”, “não sair chupando o dedo”. Tais expressões são vivenciadas como experimentos do masculino por homens e mulheres na rede-rizoma CAC do Rangel de forma explícita, e com homens e homens de maneira invisível, na maioria das vezes.

As classificações da masculinidade da rede-rizoma CAC do Rangel obedecem a dois parâmetros: a categoria sexualidade e a categoria honra. Boys, bombados, cafuços

e bius são posições do sujeito na rede relacionada à sexualidade masculina. Tapias, manchas, guelas e sem futuro anunciam uma relação com a honradez. É claro que como as categorias dizem respeito a posições dos sujeitos, elas são facilmente intercambiáveis e negociadas. Assim, um cafuçu pode ser também um tapia ou um guela ocasionalmente. Um sem futuro pode “pegar” uma boyzinha como também uma biu. Os marcadores de honra e sexualidade atuam tanto na repetição quanto na diferença. Como marcadores na rede, são da mesma forma elementos de negociação e pactuação em determinadas territorialidades e temporalidades. Desta maneira pude perceber as artimanhas de alguns guelas que se chegavam para Riva quando sabiam que ele estava com grana. Riva também sabia disto, mas também negociava com perspicácia e astúcia. Muitas categorias eram criadas apenas para uma dada situação, portanto não foram explicitadas aqui neste texto, mas certamente se lançavam mão delas como moeda de negociação. A categoria em que fui enquadrado – o cara de futuro – me revelou um estigma do lugar, que eu diria um autoestigma. Um autoestigma acontece quando se estabelece uma crença de que os de fora são melhores. Geralmente os forasteiros são tidos como outsiders. No bairro do Rangel, muito estigmatizado por episódios violentos, minha presença foi tida como uma honra. Alguém que pretendia saber das coisas do lugar, estudar o CAC, por mais inusitado que parecesse à maioria das pessoas as quais me dirigi, foi motivo de prestígio para o grupo.

No que concerne ao debate sobre gênero, um fenômeno muito recorrente durante

o processo de investigação foi a ortopedia de gênero. As falas, os discursos, as atitudes dos atores-sujeitos na rede-rizoma CAC do Rangel eram controlados não apenas pela rígida moral do ambiente, mas principalmente pelos próprios atores-sujeitos. É este princípio disciplinador, a ortopedia de gênero, que tenta imprimir nos indivíduos uma regularidade nas performances de gênero. Claro que isto tende à bipolarização dos gêneros, o que se percebe facilmente na superfície visível da rede. A fuga desta ortopedia de gênero ocorre territorialmente, no setor noroeste do clube, a famigerada área GLS e temporalmente no final das festas nas escapadelas pelos becos e entre muros. A minha experiência no campo da Psicanálise ajudou muito a resolver certas confusões presentes no campo de investigação, principalmente entre o que eu via e o que se dizia. A interpretação das falas levou em conta três fenômenos: a fala flutuante, a fala recorrente e o não dito. A maioria das falas tendia a repetir o discurso usual sobre as categorias de gênero usualmente partilhadas socialmente. A velha dicotomia homem-mulher aparecia frequentemente nos relatos, nas falas recorrentes. Mas para minha análise, esta era apenas uma das dobras da rede-rizoma CAC. Meu foco central era o quase-dito e o não-dito. A fala flutuante acontecia no ambiente CAC-lá-fora por razões óbvias. Ela trazia ao mesmo tempo vestígios de uma ordem social vigente, muito presente na fala recorrente, mas também alguns lapsos. As piadas, as bebidas, as dispersões faziam com que certas falas escorressem nos cantos das bocas dos meus colaboradores. Frases que não poderiam ser ditas naquele momento, gestos de reserva, gaguejos, tudo isto

foi um material excelente para a análise. Falar de outro quando se estava falando de si mesmo também foi uma prática recorrente nas falas quebradas. A expressão “eu não faço não, mas tem muita gente que faz” me dizia muito sobre porque determinadas performances de gênero eram quase sempre postas no plano da alteridade.

O plano do silêncio foi um dos pontos fundamentais nas análises das falas dos meus colaboradores. Para algumas investidas mais pesadas de minha parte, a estratégia dos atores-sujeitos era mudar rapidamente de assunto ou silenciar sobre o tema. Esta estratégia aparecia quanto mais eu me aproximava de questões de uma masculinidade não convencional na rede-rizoma CAC do Rangel. O falar está atravessado a todo instante pelas interdições de gênero. Assim, os lapsos das falas dos atores-sujeitos na rede eram uma interrupção do que não poderia ser dito, de desejos que não poderiam ser revelados. Muitas vezes a fala vinha tropeçada e truncada, outras tantas vezes por entre risadas e meia voz. Na minha percepção nem sempre o silêncio serve para esconder algo. Muitas vezes ele é estratégico e pode garantir determinadas posições desejáveis aos atores-sujeitos dentro da rede. Na interpretação das falas, muitas vezes me deparei com falas sem sentido. No entanto, em casa, analisando os diferentes contextos da produção de determinadas falas, eu pude estabelecer as relações de rasgas de falas, expressões deslocadas com um sentido mais geral da posição dos atores-sujeitos diante da sua masculinidade e da masculinidade mais generalizada no lugar. O que realmente importava nos discursos sobre a masculinidade não aparecia nas falas.

Falava-se muito, mas praticamente sobre nada. O trabalho do antropólogo, no seu gabinete, é justamente estabelecer esta cadeia de fatos não presentes nas falas, mas bem presentes nos atos, nos gestos, na corporalidade, nas sociabilidades e interdições. A maioria das falas é um sem fim de repetições do mesmo. Mas quando a fala falta, se trunca ou se esvai, temos aí o ponto de interpretação. Esta é a minha vivência na rede-rizoma CAC do Rangel, mas me parece que poderia ser uma prática noutros campos de análise na Antropologia. Muitas vezes o silêncio dos atores-sujeitos me diziam sobre sua dificuldade de se expressar sobre algum tema em particular. Daí que Riva, num aceno de confiança, me confidenciou fatos de sua vida e da vida de outros rapazes da rede-rizoma CAC. Ouvi e calei. Por vezes, ao tentar retomar o assunto, o investigador acaba por inibir o colaborador ou mesmo o induzindo a responder algo que o próprio investigador desejaria ouvir naquela ocasião.

A rede-rizoma CAC do Rangel possui muitas estratégias as quais servem de controle das experiências dos atores-sujeitos. Estas estratégias são elaboradas por grupos com certa previsibilidade, mas muitas outras são eventos que ocorrem aleatoriamente na rede. Tomemos como exemplo o circuito entra-e-sai da festa. Quando alguém está “passando dos limites” segundo a direção do clube, os seguranças passam a alertá-lo e sem seguida o põr para fora do recinto. Antes que isto aconteça, vi vários atores-sujeitos conduzindo seus amigos de farra para fora do clube onde poderiam agir mais livremente, sem os olhares tão rigorosos dos seguranças. Sair para comprar bebidas e petiscos

mais baratos ou entrar no clube para se despistar de alguma batida policial eram estratégias de resistência aos controles mais visíveis. No plano das sutilezas, principalmente em relação aos controles morais de gênero, as brincadeiras masculinas, tapinhas, piasdas, alisados, piscadelas eram parte do repertório do desmantelamento das tecnologias de controle. Percebi que havia um modo de se portar na mesa, um jeito de se sentar que definiam exatamente uma série de códigos para eventuais encontros no pós-festa. Ouvi muito a expressão “hoje tem” por parte de alguns rapazes que estavam naquele momento elaborando alguma aventura, uma “pegação” sejam com as boyzinhas, sejam com as biu. Os contatos com as biu eram sempre levados na zorra, na brincadeira, por entre risos e gestos. No CAC-lá-dentro isto era quase impossível. A territorialidade do clube é bem predefinida. Para um boy se aventurar com uma biu seria preciso que ele adentrasse no perigoso território GLS e de lá saísse falado. No CAC-lá-fora os controles morais eram mais frouxos, sem muita definição territorial, uma vez que os fluxos no CAC-lá-fora eram bem mais diluídos. Estas duas posições de sujeito, dentro e fora do clube, eram usadas estrategicamente pelos atores-sujeitos para exercerem mais livremente sua masculinidade.

Na rede-rizoma CAC do Rangel a desordem é tida sempre como um perigo. Desta maneira, não só os seguranças no CAC-lá-dentro e a Polícia Militar no CAC-lá-fora impõem a ordem na rede-rizoma. Há toda uma rede invisível de controle da ordem que se dá de maneira sutil e muito eficiente. Os grupos na rede-rizoma CAC seguem determi-

nados rituais que agregam os atores-sujeitos dentro desta ordem subliminar. Dentre os ritos de agregação que vivenciei, o “esquenta” foi o principal. No princípio vi aquilo como uma simples reunião de amigos, de grupos que “tomam uma” antes de entrar no CAC ou mesmo para se divertir na rua. Mas depois percebi que este rito levava em conta a definição de espaços sutilmente controlados, a partir dos quais muitas estratégias eram definidas ao longo da festa. Somente quando cheguei e fiquei muito tempo esperando por Nildo e a turma, me senti observado, deslocado e classificado. Para cada territorialidade havia marcações sutis que diziam respeito ao tipo de ator-sujeito que poderia circular por lá. No CAC-lá-dentro isto ficou mais visível, pelos sem número de conselhos que eu não fosse para o lado dos GLS e nem dos bombados. Mas no CAC-lá-fora, as forma de controle não eram tão marcadas espacialmente assim. A regulação dos corpos se dava pela música que se tocava nos poucos carros ou nos sons dos bares. Um fato que clareia isto foi a reação a um grupo de moças e rapazes que chegaram ocupando um espaço em frente a uma lotérica com um som paredão tocando funk carioca. Lentamente vi um novo desenho sendo traçado nos espaços das lojas em frente ao CAC do Rangel. O que antes era ocupado por mesinhas em frente a uma distribuidora de bebidas, a tenda de dona Tereza e um bar mais recuado fecharam suas portas e os grupos abandonaram o lugar. O funk começou, mas apenas para o grupo que chegou por lá. Agregando-se a estes ritos de aglutinação, observei também momentos de expiação entre os grupos, naquilo que Mary Douglas trata como purificação. Pertencer a um

grupo é cultivar um mesmo estilo de masculinidade. Daí a honra ser fundamental na classificação interna dos grupos. Um guela de certa maneira “contamina” todo o grupo e isto é amplamente divulgado nas redes de amigos. A rejeição a quem se meteu em encrencas com drogas é o tipo mais rígido de controle-expição. Ouvi estórias de pessoas que foram presas por furtos ou mesmo pequenos roubos fora do bairro, mas que foram reintegrados à rede-rizoma CAC do Rangel sem muito constrangimento. Mas o envolvimento com drogas é motivo de banimento da rede. Nem mesmo o cumprimento da pena, ou mesmo da liberação por falta de provas atenua a convivência deste ator-sujeito de volta à rede-rizoma.

Enfim percebi que estava diante de um cenário de múltiplas fractalidades. Eu me percebi fractal, assim como percebi que cada ator-sujeito é um fractal. Somos dobras e nos simulamos dentro das redes nas quais eventualmente atuamos. Aprendi que pesquisar é se pôr entre as estruturas, compreendendo que são as dobras os espaços da análise. Aprendi que uma rede-rizoma é um espaço de recombinações criativas que se percebem ora visivelmente na superfície, ora subliminarmente nos recônditos subterâneos. A minha identidade não passa de uma performance identitária como também meu gênero. Nas dobras sinuosas da rede-rizoma CAC do Rangel eu pertencia a um duplo vínculo: o meu self-investigador e o investigador-na-turma. A dinâmica do duplo vínculo não é fácil de ser desagregada numa análise. É um pertencimento em espiral, que ora se posiciona num lampejo de identidade própria, ora se locomove para uma

identidade outra, mais grupal, mais adaptada ao outro. Isto faz com que o fenômeno da masculinidade seja uma tutela do desejo. Noutras palavras, o desejo masculino é em grande parte tutelado pelo grupo. Isto possibilita, na análise, ver a masculinidade como prisma, com muitas facetas. Nas dobras da rede-rizoma CAC do Rangel, as masculinidades também se dobras e se manifestam de várias maneiras, a partir de vários sentidos. Um exercício sempre do estar e nunca do ser.

Muitas vezes voltei e voltarei à rede-rizoma CAC do Rangel. Voltarei para me ver como um outro fora da minha territorialidade. Voltarei para rever sua boa gente, cheia de dignidade. Volto para suingar, para chacoalhar as teorias e fazê-las também dançarem no movimento da renovação. Assim, o CAC faz você dançar. O CAC me fez dançar!

Referências

- ALMEIDA, Maria Isabel & TRACY, Kátia. A. **Noites nômades**: espaço e subjetividade nas culturas jovens contemporâneas. Rio de Janeiro: Rocco, 2003.
- ANDERSEN, A., COHN, L., & HOLBROOK, T. **Making weight**: men's conflicts with food, weight, shape, and appearance. Carlsbad, CA: Gurze Books, 2000.
- ANDERSON, Benedict. **Imagined Communities**: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. London: Verso, 1991.
- BARTH, Fredrik. Grupos Étnicos e suas Fronteiras. in: BARTH, F. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria Ltda, 2000.
- BHABHA, Homi K. **O Local da cultura**. Belo Horizonte: Ed da UFMG, 1998.
- BIRMAN, Patrícia. Identidade social e homossexualismo no candomblé. **Religião e sociedade**. Rio de Janeiro, n. 12/1, p. 2-21, ago. 1985.
- BITTENCOURT, João B. M. **Nas encruzilhadas da rebeldia: uma etnocartografia dos straightedges em São Paulo**. Campinas, Universidade Estadual de Campinas, 2011. Tese (doutorado).
- BORDO, Steve. **The male body**: A new look at men in public and private. New York: Farrar, Straus & Giroux, 1999.
- BUTLER, J. **Problemas de gênero**. Feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, [1990]2003.

_____. Performativity, precarity and sexual politics **Revista de antropología ibero-americana**. Vol. 4, Número 3. Septiembre-Diciembre 2009. Pp. i-xiii.

_____. **Subjects of desire**. Nova York: Columbia University Press, 1987.

_____. Como os corpos se tornam matéria. **Estudos Feministas**. Florianópolis, ano 10, n. 1, p. 155-167, 2002.

CANCLINI, Néstor G. **Culturas híbridas**: estratégias para entrar e sair da modernidade. São Paulo: EdUSP, 1997.

CHIANCA, Luciana. Formação e “cultura da avaliação”: Dilemas e possibilidades da antropologia na pós-graduação. **Política & Trabalho**. N.35. 2012.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado**, Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.

CLIFFORD, James e MARCUS, George. (eds.) **Writing culture**: the poetics and politics of ethnography. Berkeley: Univ. of California Press, 1986.

CRAPANZANO, Vincent. **Hermes’ dilemma and Hamlet’s desire**: on the epistemology of interpretation. Cambridge: Harvard University Press, 1992.

_____. **Waiting**: the Whites of South Africa. New York: Random House, 1985.

DAMATTA, Roberto. **Individualidade e liminaridade**: considerações sobre os ritos de passagem e a modernidade. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 6, n. 1, Apr. 2000. p. 7-29.

_____. Tem pente aí? Reflexões sobre a identidade masculina. In: CALDAS, Dario. **Homens**: comportamento, sexualidade, mudanças. São Paulo: SENAC, 1997.

DELEUZE, Gilles. **Diferença e repetição**. Lisboa: Relógio d’água, 2000.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Felix. **Mil platôs**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e perigo**. Lisboa: Edições 70, 1991.

DRUMMOND, M.J.N. **Men's bodies and the meaning of masculinity**. Paper published in the Ian Potter Museum of Art Masculinities. Symposium proceedings 2005 <http://www.art-museum.unimelb.edu.au>.

ECO, Umberto. **O nome da rosa**. 2 ed. Rio de Janeiro: Record, 2009.

FELDMAN-BIANCO, Bela. **Antropologia das sociedades contemporâneas**. 2 ed. São Paulo: UNESP, 2010.

FRANCH, Mónica & QUEIROZ, Tereza. **Da Casa à praça**. Um estudo da revitalização de praças em João Pessoa. Belo Horizonte: Argumentum, 2011.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 10^a ed, Rio de Janeiro: Graal, 1992.

_____. **História da sexualidade**. V.1 Rio de Janeiro: Graal, 1986.

_____. **Ditos e escritos**. Vol. V. Rio de Janeiro: Forense, 1994.

_____. **O nascimento da biopolítica**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. Os anormais. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

FREUD, S. **Três ensaios sobre a teoria da sexualidade**. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

_____. **A interpretação dos sonhos**. 8 ed. Rio de Janeiro: Imago, 1999.

_____. **Totem e tabu**. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

GEERTZ, Clifford. **Works and lives: the anthropologist as author**. Stanford: Stanford University Press, 1988.

GUINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história**. São Paulo: Companhia das Letras 1989.

HALL, Stuart. **Da diáspora**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006.

_____. Quem precisa de identidade? In: SILVA, Tomaz T. (org) **Identidade e diferença**. A perspectiva dos estudos culturais. 9ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

HANNERZ, Ulf. Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional. **Mana** 3(1): 7-39. 1997.

HEILBORN, Maria Luiza e BRANDÃO, Elaine Reis. “Introdução: Ciências Sociais e Sexualidade”, in: HEILBORN, Maria Luiza (org.). **Sexualidade: o olhar das ciências sociais**, IMS/UERJ. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1999, p. 7-17.

HERDT, Gilbert. **The guardians of the flutes: idioms of masculinity**. Chicago: UCP, 1994.

_____. **Ritualized sexuality in Melanesia**. California: UCLA, 1993.

_____. **Rituals of manhood: male initiation in Papua New Guinea**. New York: Transaction Publishers, 1998.

INGOLD, Tim. Jornada ao longo de um caminho de vida: mapas, descobridor, caminhos e navegação. **Religião e sociedade**. Rio de Janeiro. 25 (1): 76-110. 2005.

LACAN, J. **O seminário**. Livro 11. Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

_____. Do “Trieb” de Freud e do desejo do psicanalista, in **Escritos**, R. de Janeiro, J. Zahar Ed., 1998.

_____. **Nomes do pai**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**. 2ed. Rio de Janeiro: Editora 34, 2009.

_____. **A esperança de Pandora: ensaios sobre a realidade dos estudos científicos**. Bau-

ru: EDUSC, 2001.

LEACH, Edmund R. **Sistemas Políticos da Alta Birmânia**. São Paulo: Ed. da Universidade de S. Paulo, 1996.

LE BRETON, David. **A Sociologia do Corpo**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

LEPENIES, Wolf. **Between literature and science: the rise of Sociology**. Cambridge: CUP, 1988.

_____. **Anthropologie du corps et modernité**. Paris: PUF, 1990.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **As Estruturas Elementares do Parentesco**. Petrópolis: Vozes, 1982.

LONGHI, Márcia. **Viajando em seu Cenário: reconhecimento e consideração a partir de trajetórias de rapazes de grupos populares do Recife**. Recife: Editora da UFPE, 2009.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. **Revista brasileira de Ciências Sociais**. São Paulo, v. 17, n. 49, Jun. 2002 . Disponível em <http://www.scielo.br/scielo>. Acesso em 23/04/2012.

_____. MAGNANI, J. Guilherme. **Festa no pedaço: cultura popular e lazer na cidade**. 2. ed., São Paulo, Hucitec, 1998.

MARCUS, George. Ethnography in/of the world system: the emergence of multi-sited ethnography. **Annual Review of Anthropology**. 24, 1995, pp. 95-117.

_____. **Ethnography through thick and thin**. Princetown: PUP, 1998.

MCCREARY, D.R., SAUCIER, D.M., & COURTENAY, W.H. The drive for muscularity and masculinity: Testing the associations among gender-role traits, behaviors, attitudes, and conflict. **Psychology of Men and Masculinity**, 6, 83-94. 2005.

MENDOZA, Aurora Zamora. **O uso de álcool na adolescência, uma expressão de masculinidade**. Ribeirão Preto, USP/PPGEP, 2004. Tese (doutorado).

MOUFFE, Chantal. Por uma política da identidade nômade. **Debates Feminista**. Edição Especial, São Paulo: Companhia Melhoramentos, 1999.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

NASCIMENTO, Silvana S. **Faculdades femininas e saberes rurais**: uma etnografia sobre gênero e sociabilidade no interior de Goiás. São Paulo: Tese de doutorado, FFLCH/USP, 2005.

OLIVARDIA, R., POPE, H.G., BOROWIECKI, J.J., & COHANE, G.H. Biceps and body image: The relationship between muscularity and self-esteem, depression, and eating disorder symptoms. **Psychology of Men and Masculinity**, 5, 112-120. 2004.

PANET, Rose-France de Farias. **'I-mã a kupên prãm!**'Prazer e Sexualidade entre os Canelas. UFMA/EPHE/ Programa de Pós-Graduação em Políticas Públicas, 2010. Tese (Doutorado).

PINHO, Osmundo A. Etnografias do brau: corpo, masculinidade e raça na reafricanização em Salvador. **Revista de Estudos Feministas**. 2005, vol. 13, n. 1, pp. 127-145.

PRICE, Richard. **The convict and the colonel**. Boston: Beacon Press, 1998.

RAJCHMAN, John. **Eros e Verdade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

RIDGEWAY, R.T., & TYLKA, T.L. College men's perceptions of ideal body composition and shape. **Psychology of Men and Masculinity**, Califórnia. 6, 209-220. 2005.

ROLNIK, Suely. **Cartografia sentimental**. Transformações contemporâneas do desejo. Porto Alegre: Sulina/Ed. UFRGS, 2011.

ROSALDO, Michele. The Use and abuse of Anthropology: reflections on feminism and cross-cultural understanding. **Signs**. Chicago. V. 5, N. 3 (Spring, 1980), pp. 389-417. 1980.

ROSALDO, Renato. **Culture and truth: the remaking of social analysis**. Boston: Beacon, 1989.

RUBIN, Gayle. “O tráfico de mulheres: notas sobre a ‘economia política’ do sexo”. Originalmente publicado em: REITER, Rayna (Ed.): **Toward an Anthropology of Women**. Nova York, Monthly Review, 1973.

SAHLINS, Marshall. **Metáforas históricas e realidades míticas**, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

_____. SAHLINS, Marshall. **The use and abuse of Biology**. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1976.

SANTOS, E. C. **Um jeito masculino de dançar: pensando a produção das masculinidades de dançarinos de hip-hop**. Porto Alegre: UFRGS/PPGE, 2009. Dissertação (mestrado)

SEIDMAN, Steven. **Queer Theory/Sociology**. 20th-Century Social Theory. Oxford: Blackwell, 1996.

SHAPIRO, Judith. “Anthropology and the study of gender”. **Soundings**, An interdisciplinary journal. 64. n.4. 1981.

Simões, Kleber José F. **Os homens da Princesa do Sertão: modernidade e identidade masculina em Feira de Santana (1918-1928)** Salvador: FFCH- UFBA, 2007. Dissertação (mestrado).

STRATHERN, Marilyn. **O gênero da dádiva**. Unicamp, Campinas, 2006.

TURNER, Victor. **O processo ritual**. Petrópolis: Vozes, 1974.

_____. **The anthropology of performance.** New York: PAJ Publications, 1987.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura.** São Paulo: Cosac & Naify, 2010.

WILSON, Edward. **Sociobiology: The New Synthesis.** Cambridge: Harvard University Press, 1975.

Adriano de León

nasceu numa montanha fria, a cidade de Areia, a qual se tornou mote para seus primeiros passos nas artes da escrita. Aventurou-se pelas artes exatas da Engenharia, mas foi logo arrebatado pelas Ciências Sociais. Mestrado em Sociologia, Doutorado em Sociologia. Depois de 11 anos do término do seu doutorado, abraçou a Antropologia que o trouxe a esta pesquisa sobre etn-cartografia. Lançou um livro de poesias, *Arcanos Maiores*, fruto de seus estudos esotéricos em tarot e astrologia. Atualmente é professor de Antropologia na Universidade Federal da Paraíba, tarólogo com formação psicanalítica. Aboliu o amor romântico em busca do amor anarquista: aquele que não tem lugar e ocupa todos.





MARCA DE FANTASIA
Rua Maria Elizabeth, 87/407
58045-180 João Pessoa, PB
editora@marcadedefantasia.com
www.marcadedefantasia.com

A editora Marca de Fantasia é uma atividade da Associação Marca de Fantasia - CNPJ 19391836/0001-92 e um projeto do Namid - Núcleo de Artes Midiáticas do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da UFPB

Diretor/editor: Henrique Magalhães
Conselho Editorial:

Edgar Franco - Pós-Graduação em Cultura Visual (FAV/UFG)

Edgard Guimarães - Instituto Tecnológico de Aeronáutica (ITA/SP)

Marcos Nicolau - Pós-Graduação em Comunicação da UFPB

Paulo Ramos - Departamento de Letras (UNIFESP)

Roberto Elísio dos Santos - Mestrado em Comunicação da USCS/SP

Atenção: As imagens usadas neste trabalho o são para efeito de estudo, de acordo com o artigo 46 da lei 9610, sendo garantida a propriedade das mesmas aos seus criadores ou detentores de direitos autorais.

O CAC faz você dançar

Uma etnografica das performances masculinas no bairro do Rangel em João Pessoa-PB

Adriano de Léon
2014 - Série Veredas 29



L579c

Léon, Adriano de

O CAC faz você dançar: uma etnografica das performances masculinas no bairro do Rangel em João Pessoa-PB / Adriano de Léon - João Pessoa: Marca de Fantasia, 2014.

191p. Ilust.: (Série Veredas, 29)

ISBN 978-85-67732-03-9

1. Masculinidades. 2. Etnografica.

I. Título

CDU: 741.5



Cartaz de divulgação de uma das festas no CAC do Rangel: “Todos os finais de semanas o seu point é aqui”