

Ezequiel de Souza

do **Genérico** ao Gênero

a experiência masculina como
ponto de partida para o fazer teológico



Ezequiel de Souza

Do Genérico ao Gênero

**a experiência masculina como ponto de
partida para o fazer teológico**



© Editora Karywa – 2015
Rua Serafim Vargas, 66
São Leopoldo – RS
cep: 93030-210
editorakarywa@gmail.com
www.editorakarywa.wordpress.com

Conselho Editorial:

Dra. Adriana Schmidt Dias (UFRGS – Brasil)
Dra. Cândida Graciela Chamorro (UFGD – Brasil)
Dr. Cristóbal Gnecco (Universidad del Cauca – Colômbia)
Dr. Eduardo Santos Neumann (UFRGS – Brasil)
Dr. Raúl Fornet-Betancourt (Aachen – Alemanha)

Diagramação e arte-finalização: Rogério Sávio Link

Correção: Nivia Ivette Núñez de la Paz

Impressão: Rotermund

S729d Souza, Ezequiel de
Do genérico ao gênero: a experiência masculina como
ponto de partida para o fazer teológico. [e-book] /
Ezequiel de Souza. – São Leopoldo: Karywa, 2015.

14x21 cm. ; 99p.

ISBN 978-85-68730-04-1

1. Masculinidade, 2. Experiência masculina,
3. Teologia, 4. Gênero; I. Ezequiel de Souza, II. Título.

CDD 230

Sumário

INTRODUÇÃO	5
I. TEMPO DE TRANSIÇÕES.....	9
1.1. Transições sociais, culturais e políticas	9
1.1.1. <i>Transições sociais</i>	9
1.1.2. <i>Transições culturais</i>	12
1.1.3. <i>Transições políticas</i>	19
1.2. Transições epistemológicas	25
1.2.1. <i>Transições no modo de compreender a ciência</i>	25
1.2.2. <i>A necessidade de uma atitude crítica permanente</i>	28
1.2.3. <i>Os estudos de gênero</i>	31
II. OLHARES SOBRE A MASCULINIDADE	35
2.1. Modelos de interpretação da masculinidade.....	35
2.1.1. <i>O modelo vitimário de interpretação da masculinidade</i>	35
2.1.2. <i>O modelo psicológico de interpretação da masculinidade</i> ...	39
2.1.3. <i>O modelo dramático de interpretação da masculinidade</i> ..	44
2.2. Dimensões da identidade masculina	48
2.2.1. <i>Dimensão da sexualidade</i>	48
2.2.2. <i>Dimensão do desejo</i>	52
2.2.3. <i>Dimensão da violência</i>	56
III. A IMPORTÂNCIA DA EXPERIÊNCIA MASCULINA PARA A TEOLOGIA	61
3.1. A experiência como fonte da teologia	63
3.1.1. <i>A experiência no Antigo Testamento</i>	63
3.1.2. <i>A experiência no Novo Testamento</i>	67
3.1.3. <i>A experiência na Teologia Contemporânea</i>	70
3.2. Teologia e experiência masculina	75
3.2.1. <i>Masculinidade e corporeidade</i>	75
3.2.2. <i>Masculinidade e poder</i>	79
3.2.3. <i>Masculinidade e espiritualidade</i>	82
CONCLUSÃO	87
REFERÊNCIAS.....	91

Introdução

Recentemente, tem se constituído um campo de estudos da masculinidade, sobretudo a partir da emergência de discursos que proclamam a “crise da masculinidade”. Longe da existência de uma crise da masculinidade, o que tem sido evidenciado é a crise do modelo de masculinidade tradicional – também chamado de *masculinidade hegemônica*. Fissuras permitem a visibilidade de modelos alternativos que convivem – pacífica, tensa ou contraditoriamente – com o modelo tradicional. Entender a masculinidade como um campo é atribuir-lhe suas propriedades dinâmicas, sobretudo a luta concorrencial para a definição dos elementos que compõem o capital de masculinidade e as taxas de conversão desse capital para outros. Vários atores disputam pública e cotidianamente quem tem o direito de exibir as insígnias que caracterizam os “verdadeiros homens”.

Até há pouco tempo, pesquisas cuja problemática fosse a masculinidade eram impensáveis. A partir de uma compreensão de que gênero é assunto de mulher, rareavam sujeitos e objetos masculinos das pesquisas. No entanto, a hermenêutica de gênero logrou sucesso no meio acadêmico, figurando entre as categorias relevantes para a compreensão da realidade, ao lado de classe e raça/etnia. A valorização da perspectiva de gênero trouxe consigo o interesse por compreender o universo masculino, tantas vezes criticado pelos feminismos. Críticas feministas atribuíam ao gênero masculino uma unidade que deveras lhe falta. Os homens não são todos iguais e não experimentam a masculinidade da mesma forma, embora haja similitude nos processos de aprendizado, construção e conquista da masculinidade.

Permeada por experiências de violência, desejo de dominação e o constante medo do feminino, a masculinidade tradicional precisa estar sendo atualizada constantemente. Por ser um atributo e não uma característica intrínseca, os homens devem – com todas as consequências advindas desse dever – demonstrá-la aos outros homens, guardiões e fiadores da posse da masculinidade. Embora

seja construída pela oposição às mulheres e aos homossexuais, a masculinidade precisa ser ratificada perante outros homens. Qualquer questionamento pode acarretar sentimentos contraditórios como a vergonha ou a ira.

Nesse sentido, a construção da identidade masculina está sujeita a processos de violência. Os processos de homosociabilidade são interpretados por muitos homens como extremamente violentos, pois para aprender a ser homem é preciso compartilhar os códigos, a linguagem e os signos que servem como operadores hierárquicos e distintivos. Sob uma lógica da competição, violências físicas e simbólicas são exercidas sobre os “candidatos a homem”. A condição de “homem de verdade” não é atingida por todos, constituindo-se em um ideal inalcançável à maioria dos homens.

Dificuldades foram enfrentadas, nem sempre da maneira mais adequada. Algumas foram contornadas, outras foram superadas. A pesquisa aqui apresentada é de cunho bibliográfico. Como a temática da masculinidade ainda é pouco explorada pela teologia, valemo-nos de estudos desenvolvidos nas ciências humanas e sociais. O primeiro capítulo constitui uma tentativa de compreender o que levou à emergência do campo de estudos da masculinidade. Uma disciplina, um campo de estudos ou mesmo uma temática não cai do céu – Isaac Newton que não me ouça! As perguntas precisam de um contexto favorável para serem formuladas. Sem as perguntas, não é possível a obtenção de respostas. O século XIX foi o momento em que foram gestadas as problemáticas que colocaram o modelo tradicional de masculinidade em crise. Até então, os homens eram senhores absolutos de tudo o que estava relacionado ao mundo público: política, educação, religião, economia...

O movimento feminista reivindicou o acesso das mulheres àquilo que era considerado indispensável para a formação de cidadãos: a educação. O momento era propício às reivindicações das mulheres. Com o término das Guerras Napoleônicas, os direitos de berço foram questionados. Os ideais da Revolução Francesa fizeram-se valer em praticamente todo o mundo. Para que a igualdade fosse uma realidade, era preciso que homens e mulheres fossem considerados cidadãos. Argumentava-se que as mulheres não poderiam ser cidadãs porque estavam suscetíveis à dominação de

seus maridos. Faltava-lhes a consciência crítica. Dessa forma, a educação tornou-se uma bandeira. Tendo acesso à educação, os direitos políticos poderiam ser conquistados e, dessa forma, haveria uma igualdade de fato. Atualmente sabemos que não basta ter acesso aos direitos políticos.

Quando as condições de trabalho e de vida são desiguais, a equidade de gênero não se torna possível. Na segunda metade do século XX, as mulheres acederam à universidade, até então um bastião da dominação masculina. Estava gestada a crise do modelo tradicional de masculinidade. Não havia mais justificativa para a superioridade masculina. Elas podem aprender, têm consciência política, têm capacidade de criar conhecimentos e podem trabalhar e prover seu próprio sustento. Quando os estudos feministas introduziram a categoria gênero na academia, abriu-se a possibilidade de estudar a masculinidade.

O segundo capítulo apresenta olhares sobre a masculinidade desde uma perspectiva interdisciplinar. Inicialmente, são apresentados três modelos de interpretação da masculinidade identificados na revisão bibliográfica. São modelos construídos a partir da perspectiva da análise e não do conteúdo específico das pesquisas. Naturalmente, esses modelos não são encontrados de forma pura em nenhuma pesquisa, pois o pluralismo teórico-metodológico permite a utilização simultânea de diferentes perspectivas analíticas, desde que não estejam em evidente contradição.

Em seguida, identificamos três dimensões recorrentes nas leituras. Embora sejam complementares, foram separadas a fim de proporcionar uma visão mais detalhada sobre cada dimensão. Notamos que os estudos sobre a masculinidade centram sua atenção nos signos sexuais da identidade masculina, relacionando as outras dimensões ao falocentrismo e à *libido dominandi*. Procuramos diferenciar as dimensões sem separá-las por completo, havendo, sempre que necessário, a retomada de elementos já trabalhados anteriormente.

O terceiro e último capítulo sistematiza o modo como a teologia tem trabalhado com a masculinidade. Diante da escassez de material, garimpamos os textos a fim de identificar qual o papel que

a experiência ocupa no fazer teológico, pois nossa pesquisa está baseada justamente na premissa de que a teologia possui uma palavra a dizer a respeito da superação da dominação masculina. Em nosso entendimento, essa tarefa é, ao mesmo tempo, um dever e uma possibilidade. Um dever porque por muito tempo a teologia justificou a dominação masculina a partir de sua sacralização. Uma possibilidade porque muitos homens nutrem uma espiritualidade, ainda que instrumental para chegar ao poder. Dessa forma, a constituição de uma proposta de espiritualidade que valorize a corporeidade masculina e seu encontro com a divindade pode cair em solo fértil.

I. Tempo de Transições

Quando pretendemos fazer um estudo sobre o papel da religião no processo de formação da identidade masculina, não podemos prescindir de uma análise que situe historicamente as condições de possibilidade de tal estudo. O motivo de fazer está em que um tema apenas se torna cientificamente relevante à medida que há um respaldo social para sua elaboração, caso contrário serão palavras lançadas ao vazio. Além disso, a identidade masculina é uma construção relacional, ou seja, ela somente existe *em relação* à identidade *não-masculina*, tratando-se, portanto, de uma identidade negativa.

Apresentamos no presente capítulo alguns dos processos que permitiram o surgimento do campo de estudo das masculinidades no final do século XX. Inicialmente, abordamos as transições sociais, culturais e políticas oriundas principalmente dos movimentos feministas organizados para, logo em seguida, apresentarmos algumas das transformações no campo científico. Essas transições, em nosso entendimento, proporcionaram o campo fértil para a emergência dos estudos sobre masculinidades, concedendo legitimidade social e acadêmica.

1.1. Transições sociais, culturais e políticas

1.1.1. Transições sociais

A sociedade brasileira tem sido caracterizada como uma sociedade tradicional, patriarcal e patrimonialista por alguns dos mais renomados pensadores sociais brasileiros, como Sérgio Buarque de Holanda, Gilberto Freyre e Celso Furtado. Essas características denotam o caráter de uma sociedade que possui dificuldade em diferenciar entre o público e o privado, de modo que as pessoas que detêm algum tipo de poder pensam que estão acima da lei, fazendo valer sua vontade tanto na casa quanto na rua. Se essa situação não gera o desespero diante de qualquer possibilidade

de mudança, é devido ao caráter relacional do ser humano: ele relaciona-se com outros seres humanos e com o meio em que habita, transformando-o e, nesse ato, transformando a si mesmo.

Paulo Freire entende que apenas o ser humano possui um papel transformador da realidade, pois uma de suas características é a auto-transcendência, em dois sentidos: a capacidade de auto-objetivação através da conscientização e a percepção de sua finitude (FREIRE, 1971, p. 40). É a consciência da finitude que confere ao ser humano seu caráter histórico, pois ao saber-se finito está ligado o saber-se inconcluso (FREIRE, 1971, p. 40). Diante disso, há dois caminhos possíveis a serem seguidos: evitar ou encarar os riscos inerentes à existência. Certamente, a primeira opção parece ser a mais sábia (KIERKEGAARD, 2003, p. 37). No entanto, ela conduz à inércia e à acomodação. Acomodar-se ao mundo é uma característica dos animais e, quando um ser humano simplesmente se resigna e se acomoda ao mundo, ele está sofrendo um processo de desumanização. A característica eminentemente humana é a integração ao mundo:

A integração ao seu contexto, resultante de estar não apenas nêle, mas com êle, e não a simples adaptação, acomodação ou ajustamento, comportamento próprio da esfera dos contatos, ou sintoma de sua desumanização, implica em que, tanto a visão de si mesmo, como a do mundo, não podem absolutizar-se, fazendo-o sentir-se um ser desgarrado e suspenso ou levando-o a julgar o seu mundo algo sôbre que apenas se acha. A integração o enraíza. Faz dêle, na feliz expressão de Marcel, um ser “situado e datado”. (FREIRE, 1971, p. 42)

De acordo com Paulo Freire, pertence ao mundo animal a esfera da acomodação, das atitudes reflexas, não reflexivas. O mundo da cultura, por seu turno, é a esfera da reflexão, da luta pela superação da mera acomodação. A essa luta constante, Paulo Freire dá o nome de humanização. O processo de humanização não se restringe aos seres humanos: na medida em que os seres humanos interferem na realidade, o mundo é humanizado também. Por outro lado, quando os seres humanos abdicam de sua capacidade de decidir, sujeitam-se a um processo de desumanização. Isso acontece porque, sem conhecer sua própria vontade, o ser humano acaba se

adaptando à realidade, renunciando seu caráter transformador. “Por isso, desde já, saliente-se a necessidade de uma permanente atitude crítica, único modo pelo qual o homem realizará sua vocação natural de integrar-se, superando a atitude do simples ajustamento ou acomodação, apreendendo temas e tarefas de sua época” (FREIRE, 1971, p. 44).

Essa atitude é perceptível no século XIX, quando a humanidade assistiu ao nascimento de inúmeras transformações. Considerado pela historiografia como o “século longo”, pode ter seu início antecipado para a Revolução Francesa, a revolução burguesa, e tem seu final adiado para a Primeira Guerra Mundial, evento que abalou o otimismo até então em voga. Nesse período, no âmbito político, o Estado absolutista cedeu espaço à República e ao Estado constitucional, com a transferência do poder político da aristocracia para a burguesia (DREHER, 1999, p. 138). No âmbito econômico, a Revolução Industrial alterou as relações de produção, substituindo a servidão medieval pelo trabalho assalariado, fato que afetaria sensivelmente as relações escravistas existentes em vários países, com a conseqüente abolição da escravidão.

O Brasil ainda era uma colônia portuguesa no início do século XIX. No entanto, as guerras napoleônicas alterariam essa situação quando as tropas francesas invadiram Portugal em 1807 (FAUSTO, 2002, p. 66). Tal evento foi crucial para a história brasileira, uma vez que a sede do governo foi transferida para o Rio de Janeiro e, em pouco tempo, o Brasil conheceria transformações em sua estrutura econômica, política, social e cultural: “entre outros aspectos, esboçou-se aí uma vida cultural, com o acesso aos livros e a existência de uma relativa circulação de ideias” (FAUSTO, 2002, p. 69). O acesso à educação permitia o contato com as ideias que estavam sendo desenvolvidas na Europa e nos Estados Unidos. Ideias republicanas, abolicionistas e igualitárias se disseminavam no Brasil, sobretudo nos centros urbanos.

Os jornais possuíam um papel estratégico na difusão das novas ideias e, por isso, eram bandeiras de lutas. De acordo com Céli Pinto, “nesse ambiente, qualquer grupo com pretensão de se apresentar à sociedade com novas ideias buscava a imprensa para se expressar, para formar uma opinião pública a seu favor” (PINTO, 2003, p. 29).

Quando a sociedade está em um momento de transição, é preciso uma atitude crítica a fim de superar o caráter dramático da transição. Somente assim o ser humano torna-se sujeito de sua história, não sendo mais mero joguete de forças que o ultrapassam. Em momento de transição, a educação assume um papel de destaque, pois auxilia a preparar as pessoas para a novidade que se aproxima no interior da antiga sociedade (FREIRE, 1971, p. 47-48).

Dentre as inúmeras transformações ocorridas no século XIX, merecem atenção especial as ocorridas em relação à condição feminina e aos papéis sociais atribuídos às mulheres. A seguir, as transições culturais serão analisadas sob este ponto de vista.

1.1.2. Transições culturais

Ao mesmo tempo em que os ideais da Revolução Francesa eram disseminados pela Europa e pelo mundo, gradativamente, o discurso médico vai ganhando espaço, naturalizando as diferenças entre homens e mulheres. Até o século XVIII, havia pouco conhecimento sobre as diferenças anatômicas de homens e mulheres. Vigorava o chamado *one-sex-model*. A partir desse modelo, a mulher era considerada um homem invertido (SILVA, 2001). De acordo com Miguel Vale de Almeida (2000, p. 79), até o século XVII, o “sexo era uma categoria sociológica e não ontológica”, sendo considerado como elemento mais importante o gênero e não o sexo biológico. Isso decorria, em parte, de uma epistemologia diferenciada:

A descrição do corpo feminino, desde a Antiguidade Grega até o século XVIII era a da mulher fálica: o aparelho genital feminino era visto como uma réplica exacta do que se vê, em relevo, no corpo masculino. A isto correspondiam dicotomias, como a que via o masculino como “espesso” e “quente” e o feminino como “frio” e “líquido”. Isto é, o feminino era visto como o masculino, só que menos bem conseguido, menos quente, menos activo. O corpo masculino apresentava-se com uma superioridade sobre o feminino sobretudo porque encarnava a realização exemplar da forma comum. (ALMEIDA, 2000, p. 79)

Com o Iluminismo, a desigualdade sociológica tornou-se desigualdade ontológica: “para os filósofos a mulher estava mais próxima da natureza do que o homem por causa do seu papel

fisiológico no sexo e na maternidade” (ALMEIDA, 2000, p. 79), enquanto os homens estariam relacionados à cultura e à ciência. Entrava em vigor o *two-sex-model* (SILVA, 2001, p. 02). Se no período anterior as mulheres podiam fazer tudo o que os homens faziam, embora fosse considerado que não fizessem tão bem, a partir de então as mulheres são excluídas de muitas atividades unicamente por serem mulheres. Essa contradição foi percebida pelas mulheres: os ideais revolucionários de igualdade, fraternidade e liberdade avançavam pelo mundo todo, mas eram válidos apenas para a parcela masculina da população.

O discurso sobre a “natureza feminina”, que se formou a partir do século XVIII e se impôs à sociedade burguesa em ascensão, definiu a mulher, quando maternal e delicada, como *força do bem*, mas, quando “usurpadora” de atividades que não lhe eram culturalmente atribuídas, como *potência do mal*. Esse discurso que naturalizou o feminino, colocou-o além ou aquém da cultura. Por esse mesmo caminho, a criação foi definida como prerrogativa dos homens, cabendo às mulheres apenas a reprodução da espécie e sua nutrição. (TELLES, 2007, p. 403)

Pouco a pouco, o espaço público é vedado às mulheres, como no caso da Convenção Mundial contra a Escravidão, realizada em Londres em 1840. Nessa ocasião, as delegadas “foram impedidas de participar das discussões sobre a abolição do trabalho cativo no Novo Mundo e obrigadas a assistir às seções como meras expectadoras” (GONÇALVES, 2006, p. 15). Duas das participantes dessa convenção foram Elizabeth Cady Stanton e Lucretia Mott. Elizabeth Santon, nascida em 1815, foi casada com o abolicionista Henry Stanton. Após as mulheres terem sido impedidas de participar da World’s Anti-Slavery Convention, Elizabeth percebeu a necessidade de uma convenção a respeito dos direitos das mulheres, fato ocorrido em Sêneca Falls (STANTON, acesso em: 02 jan. 2009). Lucretia Mott, por sua vez, nascida em 1793, foi uma ministra Quaker que defendia a abolição da escravidão (MOTT, acesso em: 02 jan. 2009).

A *Convenção de Seneca Falls*, apesar de ter desencadeado razoável oposição antifeminista, não se caracterizou pela aprovação de resoluções de caráter radical. A pauta dos trabalhos era bastante extensa: a discussão ampla sobre as condições sociais, civis e religiosas das mulheres. Dela

resultou uma “Declaração de sentimentos e resoluções”, baseada no modelo de Declaração da Independência dos Estados Unidos. (GONÇALVES, 2006, p. 16)

O século XIX também foi uma época em que as mulheres mais foram controladas em seus corpos e sentimentos. Os tratados e os códigos de comportamento se avolumaram, prescrevendo a forma “correta” de se portar em público. Na Inglaterra, durante a conhecida Era Vitoriana, as mulheres foram relegadas aos assuntos domésticos. A configuração de um espaço de intimidade iria caracterizar a típica família burguesa, uma vez que aí “(...) forja-se a ideia de privacidade, fruto do individualismo burguês, e, como decorrência, revaloriza-se o espaço privado, ao mesmo tempo lugar do exercício do ‘dever’, mas também do ‘prazer’” (GONÇALVES, 2006, p. 39).

De acordo com Andréa Gonçalves, a Era Vitoriana consagrou a figura da dona de casa, entendida como a “rainha do lar”, indispensável para a conservação da família: “a partir de então, o lar e a família passam a ser representados em termos naturais, e a maternidade, suprema realização feminina, passa a figurar como uma necessidade” (GONÇALVES, 2006, p. 42). A “nova mulher burguesa” fora investida de certos poderes no âmbito doméstico, sobretudo em relação ao orçamento familiar. Essa atribuição gerou inúmeros conflitos, principalmente nas classes populares e médias (GONÇALVES, 2006, p. 43). A redução do espaço de ação das mulheres ao âmbito doméstico foi um processo lentamente difundido na era moderna. O reconhecimento social das mulheres estava na assunção dos papéis de mãe e de esposa. Contra essa situação, vai ser configurado o movimento feminista do final do século XIX e início do século XX. Os direitos a educação, ao trabalho e ao voto se constituíram nas principais bandeiras de lutas.

Como citado acima, os jornais foram o meio escolhido para a militância de causas progressistas. No caso das mulheres, escrever para um jornal tinha o efeito de entrar na esfera pública sem sair de casa. Em uma sociedade que marcava nitidamente os lugares de homens e mulheres, essa foi uma estratégia que estava ao alcance sem sair de seu quarto. Nesse sentido, em 1920, Virginia Woolf se valeu de jornais para questionar as opiniões sexistas de um crítico literário, Desmond MacCarthy. Segundo ela, é preciso liberdade e escolarização para que as mulheres avancem no campo intelectual (GONÇALVES,

2006, p. 26). Céli Pinto chama a atenção para a limitação do acesso à informação da classe média urbana e culta, uma vez que a maior parte da população era composta por pessoas analfabetas. Não obstante essa limitação, os jornais foram utilizados pelas mulheres do século XIX para divulgar as suas reivindicações de igualdade e, com isso, formar uma opinião pública favorável a sua causa:

As atividades de mulheres feministas em jornais foram bastante expressivas e espalharam-se pelo país, pois na época, além dos jornais que circulavam nas capitais, havia um número incontável de pequenos jornais, tanto de interesse geral como de associações, sindicatos, grêmios literários ou que tratavam de assuntos específicos. Esses jornais algumas vezes tinham à sua frente uma ou duas pessoas, que dedicavam suas vidas para mantê-lo em circulação. Isso acontecia em um país onde mais da metade da população vivia no campo, e sua grande maioria era analfabeta. No caso das mulheres, os índices de analfabetismo eram ainda mais alarmantes, mas mesmo assim os jornais de diferentes tamanhos e alcances tinham importância para divulgar notícias e construir opinião. (PINTO, 2003, p. 31)

O campo cultural foi um dos preferidos para as reivindicações de igualdade das mulheres. Através da literatura e da ficção, as autoras demonstravam sua capacidade crítica e criativa, ao mesmo tempo em que reivindicavam igualdade de acesso à educação e à esfera política. A estratégia política adotada pelas mulheres no Brasil torna-se ainda mais relevante se levarmos em consideração o acesso à leitura. No Rio de Janeiro, capital do Império, pouco mais de 29% da população feminina era alfabetizada em 1872. No Brasil, apenas 19,8% da população feminina eram alfabetizadas. As cidades como Rio de Janeiro e São Paulo possuíam um índice levemente superior (HAHNER, 2003, p. 75-77).

Em 1832, Nísia Floresta, uma das pioneiras do feminismo no Brasil, traduziu *Vindications for the Rights of Woman*, de Mary Wollstonecraft (TELLES, 2007, p. 405; GONÇALVES, 2006, p. 18). Escrevendo em jornais, Floresta reivindicava a igualdade e o acesso à educação por parte das mulheres, pois entendia que somente dessa forma haveria a igualdade entre homens e mulheres. O acesso à educação era uma de suas bandeiras porque a falta de educação gerava um ciclo de desigualdades que se retroalimentava.

De acordo com Norma Telles, “a situação de ignorância em que se pretende manter a mulher é responsável pelas dificuldades que encontra na vida e cria um círculo vicioso: como não tem instrução, não está apta a participar da vida pública, e não recebe instrução porque não participa dela” (TELLES, 2007, p. 406). Ao assumir a tarefa criadora, as mulheres escritoras do século XIX se rebelavam contra sua suposta inferioridade e, ao mesmo tempo, entravam na esfera pública. A sociedade masculinista aceitava as mulheres como modelos ou objetos das criações artísticas e literárias, mas nunca como produtoras ou criadoras. Certamente não foram poucas as dificuldades enfrentadas, pois o mundo da cultura lhes era vedado.

Como a cultura e os textos subordinaram e aprisionaram as mulheres, antes de tentarem a pena cuidadosamente mantida fora de seu alcance, precisaram escapar dos textos masculinos que as definiam como ninharia, nulidade ou vacuidade, como sonho e devaneio, e tiveram de adquirir alguma autonomia para propor alternativas à autoridade que as aprisionava. (TELLES, 2007, p. 409)

A primeira e principal bandeira defendida pelo feminismo brasileiro, ainda no século XIX, foi o acesso à educação. Acreditava-se que a existência de mulheres em posições e profissões de prestígio poderia ocasionar transformações nas representações sociais acerca do papel das mulheres. Até então, a educação preparava homens e mulheres para destinos diferentes: estas eram ensinadas a serem boas mães e boas esposas; aqueles eram ensinados a serem bons cidadãos (HAHNER, 2003, p. 123). As resistências à escolarização feminina lentamente foram sendo superadas, sob o argumento de que as mulheres, como ‘guardiãs do lar’ e ‘mentoras das crianças’, influenciavam na sociedade e, por esse motivo, precisavam ser educadas para melhor desempenhar o seu papel.

Já que as mães modelavam os homens de amanhã, as meninas precisavam receber uma educação abrangente. Somente mães bem treinadas e dignas poderiam garantir o caráter de seus filhos. Aliando maternidade a progresso e patriotismo, os brasileiros partidários da modernização ofereciam às mulheres um papel mais significativo na vida da nação, desde que elas o desempenhassem em seus lares. (HAHNER, 2003, p. 124-125)

O desafio era enorme, pois os currículos, os materiais e os modelos de ensino para as mulheres eram elaborados por homens com uma visão restritiva de seu lugar na sociedade. Os livros ‘permitidos’ tinham um caráter modelar e moralizante, não permitindo o desenvolvimento intelectual feminino.

Em matéria de educação para as mulheres, tudo refletia a percepção masculina do papel social e das atividades a serem por elas exercidas. Aos homens, além de estabelecer quais os assuntos e as matérias que as mulheres deveriam estudar na escola, também lhes cabia escrever os textos e aprovar os livros que elas deveriam ler. (HAHNER, 2003, p. 126)

Para superar esse cenário, era necessário demonstrar a capacidade criativa das mulheres. Josefina Álvares de Azevedo assumiu essa tarefa nas páginas de seu jornal e, ao mesmo tempo em que dava provas de sua capacidade intelectual, resgatava a contribuição de mulheres em diversas áreas. Essas mulheres “serviam como heroínas, não apenas rainhas ou figuras políticas, de Joana d’Arc a Isabel de Espanha, mas também mulheres cujas ações em vida eram mais polêmicas e talvez menos respeitadas, como Cleópatra e George Sand” (HAHNER, 2003, p. 129).

Segundo June Hahner, o acesso ao estudo era um ponto defendido por homens e mulheres progressistas que desejavam ver o Brasil entre as grandes potências. Os exemplos oriundos dos Estados Unidos e da Europa animavam esses ideais. Entretanto, a maioria dos homens defendia a educação feminina como um elemento imprescindível para a formação dos cidadãos, ou seja, dos homens. Isso em nível básico. Os homens acreditavam que as mulheres não eram aptas para o estudo científico em nível superior, porque seria ‘contra a natureza’ a concessão do grau universitário às mulheres: “se bem que escritores e educadores como Félix Ferreira aprovassem o fato de as mulheres estudarem para serem professoras, eles opunham-se à ideia de uma educação feminina superior” (HAHNER, 2003, p. 134-135).

Várias mulheres denunciaram essa opressão, como a professora gaúcha Luciana de Abreu, que, “ao contrário de outras mulheres que apenas cantavam, tocavam piano ou recitavam poesia em reuniões sociais, ela defendia oportunidades iguais para as mulheres, incluindo o acesso à educação superior e a liberdade de

exercer qualquer profissão que pudessem dominar” (HAHNER, 2003, p. 136-137). A genialidade dessas defensoras dos direitos das mulheres estava em utilizar os mesmos argumentos que os homens utilizavam, afirmando que o desenvolvimento do Brasil só seria possível com uma maior valorização das mulheres, citando como exemplos os países desenvolvidos.

As reivindicações das mulheres eram compartilhadas por alguns homens que tiveram a experiência de viver nos países desenvolvidos. Esses homens entendiam que o Brasil era um país atrasado e que precisava da igualdade entre os gêneros para ser alçado a outro patamar da civilização. A despeito do tom etnocêntrico, essa avaliação merece atenção. O acesso ao estudo universitário por parte das mulheres brasileiras aconteceu nos Estados Unidos. A partir da insistência pessoal, Maria Augusta Generosa Estrela e Josefa de Oliveira conseguiram estudar medicina no *New York Medical College and Hospital for Women*. Elas editaram o jornal *A mulher*, em cujas páginas defendiam a capacidade intelectual feminina (HAHNER, 2003, p. 137-144). Seu exemplo acabou sendo seguido no Brasil, de modo que a Reforma Educacional de 1879 permitisse o acesso de mulheres ao ensino superior (HAHNER, 2003, p. 141).

Em relação ao trabalho, a situação era muito complexa, pois este era vedado às mulheres. Era considerada uma ‘coisa abominável’ a ideia de uma mulher competir com um homem por um posto de trabalho. Nesse caso, as diferenças de classe social ficavam evidentes: as mulheres oriundas das classes baixas deveriam trabalhar nas ‘casas de família’ como empregadas a fim de ‘auxiliar’ o marido no sustento da casa. As mulheres oriundas das classes altas deveriam permanecer em casa, supervisionando o trabalho das domésticas (HAHNER, 2003, p. 151).

Com o acesso ao estudo, mulheres das classes altas procuravam se inserir no mundo do trabalho, mas havia áreas que se mantinham totalmente inacessíveis a elas, sobretudo as profissões de prestígio social. A profissão médica foi a que mais resistiu à presença feminina. Embora as mulheres fossem aceitas como enfermeiras, enfrentavam preconceito por parte dos homens quando tentavam exercer a medicina: “as pioneiras médicas no Brasil

encontraram hostilidade e escárnio” (HAHNER, 2003, p. 152), pois era preciso defender a nobre arte de Hipócrates da ‘profanação’ ocasionada pelo exercício de mulheres.

As mulheres formadas em direito sofreram restrições semelhantes para o exercício de sua profissão. Após a primeira vitória – a graduação em direito – outra luta se iniciava: o reconhecimento da legitimidade de mulheres advogadas. A primeira advogada no Brasil, para ter o direito de exercer sua profissão, precisou da permissão e aprovação de diversos juristas (HAHNER, 2003, p. 155).

O acesso aos bens culturais era imprescindível para a igualdade entre os gêneros. No entanto, não era suficiente para a aquisição desta igualdade. Havia a necessidade de igualdade política. No próximo item, as transições na esfera política decorrentes da atuação do movimento feminista serão analisadas mais detalhadamente.

1.1.3. Transições políticas

Embora o direito ao voto fosse uma bandeira importante para o nascente movimento feminista, isso não significou que outros direitos fundamentais, como o acesso à educação e ao trabalho, fossem relegados a segundo plano. Como vimos, havia a percepção de que a possibilidade de participação política não era suficiente, uma vez que a dependência econômica e a falta de instrução eram elementos limitadores da autonomia das mulheres. Só para ilustrar, a Convenção para o Direito das Mulheres de 1848 dedicou pouca atenção à questão do sufrágio, priorizando outros aspectos julgados naquele momento mais urgentes (GONÇALVES, 2006, p. 16).

O direito ao voto era inicialmente uma conquista revolucionária liberal, constituindo-se em uma prerrogativa exclusiva dos proprietários, sem o alcance das massas. Quando as reivindicações do “sufrágio universal” começaram a ecoar, as mulheres permaneceram excluídas desse direito. Segundo Gonçalves, os revolucionários negavam o direito ao voto às mulheres devido ao fato de elas serem “naturalmente” conservadoras. Os grupos conservadores, por sua vez, eram contrários à ampliação do direito a voto em qualquer direção. Além disso, os conservadores

acreditavam que as mulheres eram inferiores e esse preconceito impedia o reconhecimento da potencialidade de elas comporem com eles (GONÇALVES, 2006, p. 30).

A reivindicação do voto feminino foi ganhando espaço e tornou-se uma das principais bandeiras do feminismo brasileiro apenas no final do século XIX. As manifestações reivindicadoras de direitos anteriores a esse período não chegaram a se constituir em um movimento organizado. Muitas mulheres requeriam o alistamento como eleitoras ainda no Império. Até então, o lugar das mulheres era o âmbito doméstico. Fora de casa, apenas ações de caridade e em associações de beneficência eram estimuladas para as “mulheres de bem”: “(...) a construção das identidades de homens e mulheres se tem configurado a partir da dicotomia entre as esferas pública e privada, com atribuições de papéis, atitudes e valores previamente definidos segundo modelos naturais” (BRITO, 2001, p. 291). A divisão entre os espaços público e privado, a partir das diferenças de gênero, tem sido uma constante nas sociedades ocidentais. “Horrorizando muitos brasileiros, homens ou mulheres, algumas defensoras da emancipação feminina ampliavam seu desejo de igualdade de direitos até o ponto de pedir o direito ao voto, já nos fins da década de 80” (HAHNER, 2003, p. 155).

As mulheres não podiam votar porque a concepção da época não reconhecia sua autonomia na tomada de decisões. Artigos de revistas louvavam a expansão da área de atuação das mulheres fora do lar, ao mesmo tempo em que recusavam a concessão do voto às mulheres (HAHNER, 2003, p. 157). Havia grandes restrições para o acesso ao voto, inclusive o masculino. “Poucos homens votavam no Brasil, e a generalização desse direito não parecia uma questão importante. As mudanças nas formas de governo raramente afetavam as mulheres” (HAHNER, 2003, p. 159).

Os anos finais do Segundo Império trouxeram um clima favorável para a discussão acerca do voto universal. Com a República, o voto feminino esteve presente na pauta de debates da Assembléia Constituinte de 1891. Embora o projeto que garantia os direitos políticos às mulheres fosse vetado na Constituinte, a Carta Magna não os proibiu expressamente (FAUSTO, 2002, p. 141):

Fixou-se o sistema de voto direto e universal, suprimindo-se o censo econômico. Foram considerados eleitores todos os cidadãos brasileiros maiores de 21 anos, excluídas certas categorias, como os analfabetos, os mendigos, os praças militares. A Constituição não fez referência às mulheres, mas considerou-se implicitamente que elas estavam impedidas de votar. (PINTO, 2003, p. 15s)

Como a República assegurou aos homens alfabetizados o direito ao voto, as mulheres passaram a defender a necessidade de igualdade em todos os âmbitos: a ênfase das reivindicações passava do acesso à educação ao direito ao voto, pois somente assim a igualdade aconteceria verdadeiramente (HAHNER, 2003, p. 163).

Na segunda metade do século XIX e nas primeiras décadas do século XX as lutas e manifestações esparsas cederam lugar a uma campanha mais orgânica pelos direitos de votarem e serem votadas. O movimento sufragista se espalhou pela Europa e pelos Estados Unidos, constituindo a primeira vaga de feminismo organizado no mundo. (PINTO, 2003, p. 13)

Foi nesse cenário que o Brasil conheceu os primeiros movimentos organizados de mulheres. Sem abandonar a disputa ideológica através de livros e jornais, algumas mulheres lançaram-se à disputa pública. O Partido Republicano Feminino (PRF) surgiu em 1910, fundado por um pequeno grupo de mulheres lideradas por Leolinda Daltro e Gilka Machado. Em sua plataforma de governo, além do direito ao voto, estava a defesa da independência e da emancipação feminina.

Esse pequeno partido merece atenção especial pela ruptura que representou. Se não por outra característica, simplesmente pelo fato de ser um partido político composto por pessoas que não tinham direitos políticos, cuja atuação, portanto, teria de ocorrer fora da ordem estabelecida. (PINTO, 2003, p. 18)

Leolinda Daltro havia requerido sem sucesso o alistamento eleitoral em 1909, um ano antes de fundar o Partido Republicano Feminino. De acordo com Celi Pinto, o PRF promoveu algumas manifestações públicas, como uma marcha que contou com a presença de cerca de 90 mulheres em 1917 (PINTO, 2003, p. 19). Em 1919, Leolinda tentou se candidatar à Intendência do Rio de Janeiro

e, novamente, teve seu pedido recusado. A vida do Partido Republicano Feminino foi curta, chegando apenas até o final da década de 1910. Ainda assim, o PRF foi uma tentativa inovadora e inspiradora ao feminismo no Brasil.

Os anos de 1909 e de 1917 foram emblemáticos no cenário nacional. Em 1909, houve a primeira campanha eleitoral para a presidência da república, com as candidaturas de Hermes da Fonseca e de Rui Barbosa. No governo de Campos Sales, havia sido firmado um acordo entre as elites de São Paulo e de Minas Gerais que perdurou até 1909. O enfraquecimento desse acordo abriu espaço político para novas ideias, defendidas por Rui Barbosa: “Rui procurou atrair o voto da classe média urbana, defendendo os princípios democráticos e o voto secreto. Deu à campanha um tom de reação contra a intervenção do Exército na política” (FAUSTO, 2002, p. 154). Embora Rui Barbosa tenha sido derrotado, sua Campanha Civilista influenciou o pensamento nas cidades: “Hermes da Fonseca foi eleito, mas Rui Barbosa ganhou nos grandes centros urbanos, onde o voto era mais independente e espelhava melhor a vontade do eleitor. Portanto, existia uma efervescência política e começava a se formar uma opinião pública em contraposição ao pacto oligárquico” (PINTO, 2003, p. 21).

Nos primeiros anos da Primeira República, surgiram muitos movimentos sociais, tanto na zona rural quanto nos centros urbanos. Em relação aos movimentos no campo, Boris Fausto (2002, p. 166) os divide em três grupos: “1º os que combinaram conteúdo religioso com carência social; 2º os que combinaram conteúdo religioso com reivindicação social; 3º os que expressaram reivindicações sociais sem conteúdo religioso”. Canudos se inclui no primeiro, Contestado no segundo e as greves ocorridas nas fazendas de café de São Paulo no terceiro grupo. Nos centros urbanos, os movimentos das classes trabalhadoras cresciam com a chegada de imigrantes, sobretudo italianos, e a diversificação das atividades econômicas. Fausto (2002, p. 168-169) afirma que as revoltas no Rio de Janeiro até 1917 possuíam um caráter mais popular do que operário, citando a Revolta da Vacina como exemplo. As reivindicações operárias obtinham resultados parciais que, cessada a pressão, retrocediam ao estado anterior. As greves de 1917 e de 1920 demonstraram o poder reivindicatório das massas urbanas. Desde

então, “o movimento operário passou a ser objeto de preocupações e ganhou a primeira página dos jornais” (FAUSTO, 2002, p. 169).

Na década de 1920, a efervescência político-cultural no Brasil se ampliou. Novas tendências estéticas e novas ideias, aliadas à crise advinda da Primeira Guerra Mundial, tornaram a opinião pública aberta às reivindicações de diversos setores da sociedade. A crescente classe média escolarizada procurava ampliar o seu poder político e, para isso, era preciso superar a República oligárquica em favor de uma República liberal. O descontentamento logo chegou aos militares, provocando vários levantes de tenentes do exército. A primeira revolta militar aconteceu no Forte de Copacabana em 1922 (FAUSTO, 2002, p. 171-172). Esse episódio marcou a história política do Brasil, pois um pequeno grupo de militares enfrentou as forças comandadas pelo presidente Artur Bernardes. Conhecidos como os *Dezoito do Forte*, este grupo acabou criando uma identidade patriota e guerreira que seria utilizada pelo movimento tenentista e, dois anos mais tarde, daria respaldo ideológico à revolta realizada em São Paulo contra o governo Artur Bernardes. Alguns anos mais tarde, os tenentes formariam a famosa *Coluna Prestes*, que percorreu o país (FAUSTO, 2002, p. 173).

Em 1922, aconteceu em São Paulo a *Semana da Arte Moderna*, um movimento estético que atingiu proporções políticas. Não por acaso, os jovens intelectuais liderados por Oswald de Andrade escolheram o ano do centenário da independência do Brasil para proclamar a emergência de uma estética que valorizava o elemento nativo e questionava a tradição, sobretudo a concepção em relação aos sexos. Dentre os modernistas, destacou-se Tarsila do Amaral. Suas criações davam mostra das capacidades não-exploradas pelas mulheres de seu tempo (HAHNER, 2003, p. 270s).

Por seu turno, o movimento feminista da década de 1920 foi, de certo modo, mais simpático do que o do século anterior. A linha de argumentação das lideranças feministas foi mais suave, procurando conciliar a inserção das mulheres na vida pública com seu papel tradicional. O desejo por reformas era difundido entre a classe média e, dessa forma, um discurso mais brando conseguia esse importante apoio. “No discurso teórico, e talvez na realidade também, o culto à mulher podia combinar-se com o sufrágio” (HAHNER, 2003, p. 276).

Nesse sentido, a Federação Brasileira para o Progresso Feminino (FBPF) desempenhou um importante papel na divulgação das ideias feministas e na aquisição de simpatizantes à causa do direito ao voto feminino. A líder da Federação Brasileira para o Progresso Feminino era Bertha Lutz, uma jovem oriunda das elites econômica e intelectual que estudou biologia na Sorbonne (PINTO, 2003, p. 21). Quando Lutz chegou ao Brasil, ela redigiu um artigo para um jornal, conclamando as mulheres a formar uma liga que reivindicasse as responsabilidades políticas e assim colaborasse para o progresso do Brasil (HAHNER, 2003, p. 288). A partir de sua condição privilegiada, Lutz conseguiu dar visibilidade à questão do sufrágio feminino, pois “nos primeiros anos de seu retorno ao Brasil, Bertha Lutz escreveu em jornais e viajou novamente para a Europa e os Estados Unidos representando o país no Conselho Feminino da Organização Internacional do Trabalho e na I Conferência Pan-Americana da Mulher nos Estados Unidos” (PINTO, 2003, p. 22).

O contato com lideranças do movimento sufragista dos Estados Unidos e da Europa proporcionou o reconhecimento de Lutz e da FBPF em todo o país, uma vez que “no século XIX, as influências estrangeiras sobre as feministas brasileiras haviam ocorrido sob a forma de ideias e exemplos úteis. Entrementes, o movimento internacional passou a fornecer técnicas organizacionais e contatos de pessoas muito úteis” (HAHNER, 2003, p. 294). De acordo com Céli Pinto, a FBPF possuía representantes em todo o país. Inclusive, o I Congresso Internacional Feminista realizado no Rio de Janeiro em 1922 contou com lideranças políticas da Primeira República, como Juvenal Lamartine, então senador da República, e o senador catarinense Lauro Muller (HAHNER, 2003, p. 300). Lamartine teria se comprometido a defender a legalização do voto das mulheres, apresentando inclusive um parecer favorável ao voto feminino à Comissão de Constituição e Justiça do Senado em 1927. Uma vez eleito governador do Rio Grande do Norte, Lamartine elaborou uma lei que permitia o voto feminino. Essa lei proporcionou o alistamento eleitoral das primeiras mulheres votantes do Brasil: Julia Alves Barbosa e Celina Guimarães Viana, em 25 de novembro de 1927 (PINTO, 2003, p. 24-25). Também as feministas procuraram realizar um evento dessa magnitude no ano do centenário da Independência do Brasil, devido a seu caráter

simbólico, além de aproveitar a presença da líder sufragista norte-americana Carrie Chapman Catt (HAHNER, 2003, p. 299-302). Carrie Chapman Catt foi uma das fundadoras e a presidente da *International Woman Suffrage Association* de 1904 a 1923. Após esse período, ela se tornou a presidente de honra até sua morte, em 09 de março de 1947 (LEWIS, acesso em: 05 jan. 2009). No Brasil, as mulheres adquiriram o direito ao voto apenas no Governo Vargas (HAHNER, 2003, p. 348; PINTO, 2003, p. 28).

Não há dúvidas quanto ao alcance das transições advindas da luta e do esforço das mulheres, sobretudo no século XIX e primeira metade do século XX. Direitos de acesso à educação e ao voto, por exemplo, constituíram-se como bandeiras defendidas por gerações de mulheres engajadas na luta por igualdade entre os gêneros. O acesso ao saber científico deu novo fôlego a essa luta por igualdade de condições. A seguir, as transições no campo científico serão analisadas a fim de compreendermos o pano de fundo que permitiu a emergência dos estudos das masculinidades no campo científico.

1.2. Transições epistemológicas

1.2.1. Transições no modo de compreender a ciência

Existem elementos condicionantes na atividade científica: condicionamentos estruturais, contextuais, epistemológicos e existenciais. Há alguns anos, era impensável o desenvolvimento de pesquisas que tivessem as masculinidades como objeto. Atualmente, tal investigação não apenas é legítima, como é imperativa: faz-se necessário avaliar crítica e construtivamente o papel do masculino na sociedade, rumo à superação das desigualdades de gênero. Essa alteração na atividade científica, ocorrida, principalmente, no campo das Ciências Sociais, é devida às lutas travadas pelo movimento feminista, especialmente a partir da década de 1970. O advento da categoria de gênero possibilitou ao homem sair de sua suposta obviedade essencial, tornando-se objeto de pesquisa e, mais recentemente, também sujeito dela (PEREIRA, 2004, p. 175).

O campo de estudos das masculinidades é devedor, portanto, das pesquisas feministas e de gênero. Nas palavras de Maria Matos, “pode-se dizer que a emergência da masculinidade como tema-

questão, entre outros fatores, foi fruto das próprias alterações das pautas feministas e desdobramentos dos estudos de gênero, que também apontam novas e diferentes estratégias de busca da equidade entre homens e mulheres” (MATOS, 2001, p. 46). A pertinência da categoria de gênero no estudo acadêmico é resultado do discurso feminista (OLIVEIRA, 1998, p. 91), e foi essa categoria que acabou permitindo a emergência de estudos das masculinidades (PEREIRA, 2004, p. 173s). Temas como construção social da masculinidade, paternidade (FIGUEROA PEREA, 2000, p. 131-144) e a chamada “crise da masculinidade” foram tornando-se alvo de crescente interesse. Disseminava-se a convicção de que a masculinidade não é absoluta, mas relativa e reativa às mudanças de compreensão da feminilidade (MATOS, 2001, 46, 58).

A percepção do caráter histórico das representações do masculino e do feminino, enquanto estruturas construídas através de esforços sociais ao longo do tempo, foi possível devido à crítica à supremacia masculina (BOURDIEU, 2007, p. 8-11). Colocava-se em xeque o caráter “natural” das desigualdades de gênero, obrigando-se, de certa forma, a repensar as masculinidades, agora de forma plural. A desigualdade de gênero é um processo social, embora haja a tentativa de naturalização e de ocultamento dessa desigualdade por parte daqueles que detêm o poder (SAFFIOTI, 1993, p. 15). Como visto anteriormente, as lutas das mulheres por igualdade vêm de longa data. As transformações ocorridas na compreensão do papel e do lugar das mulheres na estrutura social e religiosa foram o estopim para a possibilidade de repensar o papel e o lugar dos homens nessas mesmas estruturas.

A inclusão do gênero como um elemento da análise científica foi possível devido à revisão do conceito de ciência. O século XX foi palco para intensos debates acerca dos critérios de cientificidade. Os filósofos provenientes do Círculo de Viena (um grupo de filósofos formado por Philipp Frank, Otto Neurath, Hans Hahn, Moritz Schilick e Rudolf Carnap cuja principal contribuição foi a noção de verificabilidade, cf. CÍRCULO DE VIENA, acesso em: 15 jan. 2009), por exemplo, defendiam a primazia do método indutivo para a tarefa científica. O critério de demarcação entre ciência e não ciência seria a existência de um método – o método indutivo – baseado na observação, bem como a verificação das teorias

mediante observação e experimentos (ALVES-MAZZOTTI; GEWANDSZNAJDER, 2001, p. 12). Uma abordagem baseada nesses pressupostos prioriza os aspectos lógicos a todos os demais, reduzindo a atividade científica à laboratorização.

As críticas ao modelo do Círculo de Viena não tardaram a aparecer. Karl Popper afirmava que a indução não é lógica, dado que nada indica que as observações futuras seguirão os padrões das atuais. Popper acreditava que as regularidades que impomos ao mundo são princípios apriorísticos da estrutura do nosso pensamento, mas não são válidos *a priori*: eles podem estar equivocados. Segundo ele, “a observação e a experimentação repetidas funcionam na ciência como testes de nossas conjecturas ou hipóteses – isto é, como tentativas de refutação” (POPPER, 1982, p. 83). Se os testes revelarem que a teoria errou em sua previsão, a teoria é refutada.

Ora, a atividade científica possui alguns pressupostos que lhe dão suas potencialidades e seus limites. Essa base é tácita, ou seja, está alicerçada em palavras não ditas e em códigos não escritos. A presença de mulheres nas universidades brasileiras desde 1879 pôs em xeque alguns desses pressupostos. Com isso, interesses não expressos tiveram que ser elaborados. De acordo com Pierre Bourdieu (1983, p. 122), o campo científico é um espaço onde existe uma disputa constante pela autoridade científica. A autoridade científica é o poder de nomear a realidade e, através de taxonomias, hierarquizá-la. Portanto, para manter seus privilégios, os homens precisavam criar novas justificativas, pois o discurso da inferioridade intelectual feminina perdera sua força.

Thomas Kuhn já havia demonstrado os limites das ciências, ao definir o conceito de *paradigma*: “(...) as realizações científicas universalmente reconhecidas que, durante algum tempo, *forneem problemas e soluções modelares* para uma comunidade de praticantes de uma ciência” (KUHN, 1982, p. 13. Grifo nosso). O paradigma determina tanto os resultados quanto as questões a serem colocadas. O motivo é a adequação acrítica a um modo de proceder: “o que um homem vê depende tanto daquilo que ele olha como daquilo que sua experiência visual-conceitual prévia o ensinou a ver” (KUHN, 1982, p. 148). A contribuição de Bourdieu (1983, p. 131) em relação à presença de mulheres na universidade está em chamar a atenção para os

obstáculos que devem ser vencidos: o poder de fazer ciência legitimamente e de chamar os concorrentes de pseudo-cientistas. Dado que para isso é preciso “fazer nome”, o primeiro passo é defender a legitimidade do objeto de investigação científica, sua originalidade para o acréscimo de recursos ao repertório já disponível.

1.2.2. A necessidade de uma atitude crítica permanente

Nancy Cardoso Pereira (2005, p. 147) alerta para a possibilidade de uma utilização do instrumental de gênero sem o questionamento de um modelo de ciência androcêntrico e elitista. A defesa de uma ortodoxia científica pode ser motivada por avaliações diferentes do mesmo campo. Para quem detém o poder do campo científico, uma estratégia de conservação é a mais adequada. Agora, os recém-chegados que almejam o *status* de dominante devem se submeter a uma estratégia de sucessão (BOURDIEU, 1982, p. 137). Pereira ressalta a contribuição do feminismo para a elaboração de uma ciência que revela seus pressupostos e suas determinações. Para isso, a suspeita hermenêutica deve ser constantemente exercitada. Essa é a postura adequada a uma ciência libertária (PEREIRA, 2005, p. 148). Trata-se de uma estratégia de subversão, uma vez que intelectuais marginalizados estão mais propensos a enfrentar os riscos inerentes à contestação da ordem (BOURDIEU, 1982, p. 138).

A fim de obter o reconhecimento no campo científico, as feministas sempre apontaram para a falibilidade do discurso científico: suas verdades são verdades historicamente situadas e, portanto, não possuem validade universal. Esse reconhecimento está de acordo com a opção metodológica. De acordo com Eleonor Oliveira, três estratégias podem ser utilizadas para desconstruir epistemologias já instituídas: 1) superar, por meio da linguagem, a marca do patriarcado na divisão sexual do mundo, rompendo com categorias tradicionais e nomeando problemas específicos; 2) desmistificar a noção segundo a qual o trabalho feminino representaria um prejuízo ao mundo do capital; 3) contemplar o sofrimento que acompanha as doenças do mundo do trabalho; sofrimento este em geral não considerado pelos especialistas da área da saúde e pelos levantamentos estatísticos (OLIVEIRA, 2008, p. 240-242). Dessa forma, é possível identificar outras categorias de análise para a atividade científica:

Uma das mais importantes contribuições do feminismo às Ciências Sociais, mais precisamente às pesquisas, foi sem dúvida a construção de categorias de análise como o cotidiano, a vivência e a emoção: o cotidiano para pensar o locus onde acontecem as relações pessoais, afetivas, de trabalho, de lazer e tantas outras; a vivência para pensar as diferentes experiências ao longo da vida das mulheres e dos homens que marcam o corpo e a sexualidade; a emoção como categoria negligenciada e obscurecida pelo positivismo (...). (OLIVEIRA, 2008, p. 238)

Justamente o cotidiano era relegado para o segundo plano pela ciência androcêntrica. A partir de uma distinção nítida entre o âmbito público e o privado, as pesquisas se centravam nos aspectos da vida pública e, com isso, simplesmente ignoravam e marginalizavam outras dimensões da vida social. O feminismo, inicialmente, concentrou os seus olhares principalmente sobre os espaços em que havia a presença da mulher: o âmbito privado (D'INCAO, 2007, p. 229; GONÇALVES, 2006, p. 86). A partir de 1970, novos referenciais de análise permitiram a relativização da tradicional divisão público vs. privado. Objetivava-se compreender a interação entre homens e mulheres na totalidade da vida social, uma vez que o cotidiano das mulheres não está isolado dos acontecimentos políticos e sociais: há um diálogo entre público e privado.

As investigações empíricas têm demonstrado não haver um cotidiano feminino isolado dos acontecimentos políticos e sociais. Há uma interpelação entre público e privado. Não se trata apenas de uma politização do privado, “(...) mas de considerar a mulher como um sujeito político, presente na esfera pública, através de espaços de visibilidade que podem ser os movimentos sociais, as campanhas e/ou os protestos políticos, os movimentos revolucionários e até os próprios departamentos femininos nos partidos políticos” (BRITO, 2001, p. 296).

As mulheres, portanto, mesmo partindo da esfera privada, podem agir politicamente, utilizando recursos específicos, seguindo caminhos que cruzam os espaços públicos e privados. A dimensão política não se restringe exclusivamente à esfera pública, às atividades masculinas, mas está presente também no cotidiano que homens e mulheres vivenciam em conjunto numa determinada relação

histórica e que interessa analisar com um enfoque integrador, sem pré-interpretações globalizantes, sem juízos valorativos que desqualificam de antemão formas diferenciadas de envolvimento político. As mulheres brasileiras, especialmente nas últimas décadas, das mais diversas formas, têm afirmado a sua cidadania, constituindo-se como sujeitos sociais através dos seus movimentos e ações, ligadas ou não a instituições políticas. (BRITO, 2001, p. 297)

Novos problemas científicos foram colocados e, com isso, novas abordagens e novas fontes precisavam ser consideradas. O desvelamento do cotidiano não se dá pelos documentos oficiais. Andréa Gonçalves (2006, p. 86) afirma que fontes documentais produzidas no espaço privado possuem uma riqueza heurística pouco explorada por abordagens tradicionais. Outras fontes utilizadas para a reconstrução do cotidiano têm sido as biografias, as cartas e diários, os códigos de conduta e os manuais de etiqueta e os tratados médicos (GONÇALVES, 2006, p. 90-115). Embora valorize as fontes “privadas”, a autora não descarta a validade das fontes oficiais:

Afirmar as possibilidades desse conjunto documental [fontes oficiais] para a elaboração da história das mulheres, principalmente pelo reconhecimento de que mesmo as fontes consideradas “tradicionais”, quando submetidas a novas leituras, a questões originais, podem, da mesma forma que a documentação privada, lançar luz sobre os universos femininos, abre um conjunto de possibilidades que vem sendo explorado de forma alargada pela historiografia. (GONÇALVES, 2006, p. 124)

Londa Schienbinger (2001, p. 23s) afirma que o feminismo trouxe ao campo científico alterações inimagináveis até há pouco tempo. Esse processo foi repleto de contradições, com várias dificuldades a serem superadas no caminho. O “feminismo da igualdade” procurou incorporar as mulheres ao modelo normatizador de ciência: “espera-se que as mulheres assimilem a ciência, ao invés de vice-versa; supõe-se que nada na cultura ou no conteúdo das ciências, precise mudar para acomodá-las”. Segundo a autora, o feminismo liberal, ao reivindicar a igualdade entre homens e mulheres, reduziu ou anulou as diferenças de gênero.

Na década de 1980, as tentativas de superar as contradições que o feminismo da igualdade não conseguiu culminam em um

movimento de contestação baseado em três pontos de ruptura à tradição liberal: 1) ênfase na diferença de gênero; 2) reavaliação das qualidades tidas como “femininas”; 3) defesa de mudança na atividade científica. Esse movimento ficou conhecido como “feminismo da diferença”. Schienbinger entende que “o feminismo da diferença tendeu a romantizar aqueles valores tradicionalmente considerados femininos” (SCHIENBINGER, 2001, p. 24, 26), ou seja, não houve um esforço para a contestação de estereótipos de gênero. As ciências em geral tiveram alterações metodológicas e de objetos devido à participação de mulheres na atividade científica, pois novas interrogações são direcionadas ao objeto de pesquisa (ROSADO-NUNES, 2005, p. 13-14).

1.2.3. Os estudos de gênero

Não é possível uma abordagem sobre gênero que não leve em conta o desenvolvimento do movimento feminista na segunda metade do século XX. A partir da década de 1960, vários mitos chegam ao seu fim: o sonho americano, nos Estados Unidos – após a Guerra da Coreia e a Guerra do Vietnã – e o sonho socialista na Europa – após a invasão da Hungria e a Primavera de Praga (PINTO, 2003, p. 41-42). A Primavera de Praga foi um movimento que propunha modificações estruturais na Tchecoslováquia. Essa atitude foi duramente atacada pela União Soviética, que invadiu Praga com tanques militares em 21 de agosto de 1968 (PRIMAVERA DE PRAGA, acesso em: 02 fev. 2009). Durante essa década, no Brasil, o regime militar iria governar com braço de ferro, principalmente após o Ato Institucional n. 5 – AI-5. Durante o governo do presidente A. Costa e Silva, o Ato Institucional n. 5 foi promulgado, dando amplos poderes ao Poder Executivo (BRASIL, acesso em: 25 fev. 2009).

Nesse cenário, forjou-se o novo movimento feminista brasileiro, também conhecido como “feminismo de segunda onda” (TELES, 2003, p. 51), tendo que enfrentar um aparente paradoxo: “(...) ao mesmo tempo que teve de administrar as tensões entre uma perspectiva autonomista e sua profunda ligação com a luta contra a ditadura militar no Brasil, foi visto pelos integrantes desta mesma luta como um sério desvio pequeno-burguês” (PINTO, 2003, p. 45). Qualquer movimento que procurasse defender os direitos de grupos sociais que não as classes era visto com desconfiança.

Os primeiros grupos do “novo feminismo” brasileiro começaram suas atividades no início da década de 1970, no Rio de Janeiro e em São Paulo. Mulheres que viveram a década anterior sob o manto do regime militar, sem espaços de expressão política, valeram-se desses pequenos grupos para refletir sobre a condição feminina, sexualidade e suas próprias experiências. O número de, no máximo, vinte integrantes reflete a conjuntura política, afinal, tratava-se do período mais repressivo da ditadura. “Eram grupos de reflexão, informais, que reuniam mulheres que se conheciam anteriormente e tinham um caráter bastante privado”, afirma Celi Pinto (2003, p. 49). Era esse caráter privado que possibilitava a ação terapêutica, pois o espaço “intimista” era propício para a assunção de pensamentos e de sentimentos.

A perseguição política levada a cabo pelo governo militar levou várias lideranças de esquerda ao exílio, chegando ao ponto de haver comunidades de exilados em alguns países, devido ao contingente de brasileiros que saíram do país. O contato com as ideias feministas levava muitas mulheres a pôr em xeque a tradicional posição de poder dos homens, fato que assustava os homens progressistas: “na verdade, a esquerda exilada, marxista e masculina via no feminismo uma dupla ameaça: à unidade da luta do proletariado para derrotar o capitalismo e ao próprio poder que os homens exerciam dentro dessas organizações e em suas relações pessoais” (PINTO, 2003, p. 53).

Na França, o novo cenário de lutas sociais após o famoso Maio de '68 – no qual, durante o mês de maio de 1968, várias manifestações em Paris contra o governo de De Gaulle uniram diversos setores da sociedade francesa, como os proletários, os camponeses e os estudantes (MAIO DE 1968, acesso em: 26 fev. 2009) – colocava novas perspectivas às exiladas: a brasileira Danda Prado reuniu mulheres de vários países no Grupo Latino-Americano de Mulheres para discutir sobre a condição feminina (PINTO, 2003, p. 53). O Grupo Latino-Americano de Mulheres possuía um caráter distinto dos grupos feministas organizados em São Paulo e no Rio de Janeiro: ele procurava espaços públicos de atuação, mantendo intenso intercâmbio com lideranças feministas latino-americanas, tendo um papel importante na articulação e formação do grupo de

feministas brasileiras em Berkeley, Estados Unidos, sob a liderança de Branca Moreira Alves.

As feministas brasileiras em Paris faziam um trabalho de proselitismo, mandavam material para o Brasil, entravam em contato com outros grupos feministas, buscavam aumentar o número de participantes, organizavam seu movimento em diferentes instâncias, por meio de comissões e assembléias. (PINTO, 2003, p. 55)

Desde sua origem, o movimento feminista contou com a presença de mulheres intelectuais. No século XIX, jornalistas e escritoras valeram-se de suas obras para reivindicar direitos e divulgar suas ideias. Fenômeno semelhante aconteceu com o “novo feminismo”, uma vez que “um número significativo entre as mulheres que começaram a reunir-se nos primeiros anos da década de 1970 era de professoras universitárias e profissionais liberais, em sua maioria ligadas às áreas de ciências sociais, história, letras, psicologia e direito” (PINTO, 2003, p. 85). Mulheres ligadas às ciências exatas não se associaram, de início, ao movimento feminista. As intelectuais feministas realizaram inúmeras pesquisas sobre a condição feminina no Brasil. O marco inaugural desses estudos foi a tese de livre-docência defendida por Heleith Saffioti em 1967 na Universidade de São Paulo, sob a orientação de Florestan Fernandes. Intitulada *A mulher na sociedade de classes: mito e realidade*, o estudo foi publicado dois anos mais tarde, dando as primeiras contribuições para as pesquisas feministas que seguiriam, sobretudo na década de 1970 (TELES, 2003, p. 59).

O trabalho de Saffioti foi um marco por uma série de razões, principalmente por seu inegável mérito acadêmico, mas também por ter trazido o tema da opressão da mulher para dentro do debate marxista, que até então não a admitia de forma alguma. Além disso, a importância do trabalho levou ao envolvimento público com o tema de dois dos mais importantes intelectuais brasileiros da segunda metade do século XX, Florestan Fernandes e Antonio Candido. (PINTO, 2003, p. 86)

De acordo com Maria Izilda de Matos (2003, p. 71-75), muitas barreiras tiveram que ser derrubadas para a inclusão das mulheres como sujeito/objeto de pesquisa, dentre as quais as “abordagens globalizantes” do real, evidenciando seu caráter localizado e parcial.

Na década de 1970, as primeiras pesquisas sobre a condição da mulher priorizavam sua inserção no mundo do trabalho. Esses estudos dialogavam com a tradição marxista. As produções da década de 1980, além dos estudos sobre a inserção de mulheres no mundo do trabalho, incorporaram análises do cotidiano, das “resistências” diárias, da vida em família, dentre outras. À medida que o volume de trabalhos científicos sobre a condição feminina se multiplicava, cresceu também a percepção de que não era suficiente sua inclusão como sujeitos/objetos da ciência. Era preciso uma redefinição do que é científico de modo a contemplar novos problemas e novas metodologias de pesquisa (SCOTT, 1995, p. 73-74).

Uma das soluções encontradas para a redefinição da ciência foi a categoria analítica “gênero” (SCOTT, 1992, p. 86), embora haja mais de uma compreensão do conceito. Segundo Joan Scott, há um grupo de pesquisas que substituiu o termo “mulher” por “gênero” a fim de conseguir legitimidade científica. Isso porque gênero é um conceito mais abstrato e, aparentemente, menos ameaçador. Por outro lado, outro grupo de pesquisas identifica o conceito gênero como um conceito relacional: estudar gênero implica, necessariamente, considerar homens e mulheres em suas relações. Rejeitando as explicações biológicas das diferenças entre os sexos, as análises de gênero indicam a construção cultural dessas diferenças: “Gênero’ é, segundo esta definição, uma categoria social imposta sobre um corpo sexuado” (SCOTT, 1995, p. 75). A categoria gênero é eminentemente relacional. Essa característica é muito importante, pois indica que a construção dos masculinos e dos femininos é um processo contínuo que varia de acordo com outros fatores, como a classe social, a etnia, a cultura, etc. (MATOS, 2003, p. 76). A percepção dessas variáveis torna a categoria gênero profícua para o estudo da diferença dentro da diferença (SCOTT, 1992, p. 88), identificando uma pluralidade de femininos e de masculinos.

A partir dessas transições, foi possível a emergência do campo de estudos das masculinidades. A partir desses estudos, a masculinidade deixa de ser compreendida como algo monolítico, adquirindo nuances e tendo suas contradições demonstradas. No próximo capítulo, abordaremos os estudos sobre as masculinidades efetuados dentro do paradigma das ciências sociais.

II. Olhares sobre a Masculinidade

Os pesquisadores concordam em atribuir a emergência do campo de estudo das masculinidades a um desdobramento das pesquisas feministas. Antes disso, era como se os homens não possuíssem gênero. De acordo com Pedro Paulo de Oliveira, foi o discurso feminista que elevou o gênero à condição de categoria de análise, permitindo o estudo científico da díade masculino-feminino. Em seu entendimento, no entanto, a abordagem feminista possui a limitação de considerar o pólo masculino de forma indiferenciada (OLIVEIRA, 1998, p. 91). Uma pequena parcela da população masculina definia o modo socialmente legítimo de vivenciar e experimentar a masculinidade, enquanto outros grupos de homens eram simplesmente invisibilizados. Neste capítulo, apresentaremos alguns modelos de interpretação da masculinidade e algumas dimensões de análise recorrentes nos estudos visitados.

2.1. Modelos de interpretação da masculinidade

2.1.1. O modelo vitimário de interpretação da masculinidade

As primeiras pesquisas feministas enfocavam apenas a condição feminina em suas diferentes interfaces. Com o passar do tempo, houve a percepção de que era preciso desenvolver uma análise que desse conta da relação entre homens e mulheres, pois somente assim algumas questões levantadas pelos estudos feministas poderiam ter uma resposta adequada. Os estudos de cada um dos pólos da relação masculino-feminino passaram a incorporar uma perspectiva mais relacional, enriquecendo a interpretação e a explicação da realidade. Acerca do pólo masculino, as primeiras pesquisas procuravam desconstruir a imagem do macho todo-poderoso, demonstrando que por baixo da casca dura havia um ser sensível e vítima de forças mais poderosas do que ele. Entrava em cena o modelo vitimário de interpretação da masculinidade. “A caracterização dos discursos de tipo vitimário torna-se identificável a partir de aspectos óbvios, tais como a utilização de termos que

expressam a condição masculina enquanto vítima de um conjunto de fatores sociais e psíquicos” (OLIVEIRA, 1998, p. 92).

Em uma sociedade que possui altas expectativas a respeito dos homens, experienciar a masculinidade pode se tornar um fardo cujas consequências são: “solidão, sofrimento, angústia, tensão premente, fragilidade, inseguranças, problemas de identidade, opressão através do processo de socialização, inabilidade para manifestação de sentimento, etc.” (OLIVEIRA, 1998, p. 92). Para cada expectativa social, um medo é desenvolvido: ao provedor corresponde o medo do desemprego; ao homem viril corresponde o medo da impotência; ao espírito competitivo corresponde o medo da solidão. Enfim, considera-se impossível a um homem comum realizar todas as expectativas sociais depositadas sobre ele,

Desde a questão da alienação no trabalho, burocracia na política e na guerra, comercialização da sexualidade solapando a masculinidade, contradição entre a imagem do macho hegemônico e a condição real de vida dos homens, até os conflitos oriundos de exigências paradoxais na construção da identidade masculina e que levavam a um sentimento de impotência. (OLIVEIRA, 1998, p. 93)

O modelo vitimário de interpretação da masculinidade proclama a crise da masculinidade: ao mesmo tempo em que reconhece o sofrimento feminino devido à dominação de gênero, enfatiza o sofrimento masculino, pois o processo que transforma o menino no macho socialmente reconhecido limita outras possibilidades de socialização: “para os vitimários, o papel determinado para os homens era muito restritivo e acabava por sufocar o *self* íntimo” (OLIVEIRA, 1998, p. 93). Qualquer desvio ao que está estabelecido traz consequências desastrosas para o capital de masculinidade, uma vez que “a sociedade delimita, com bastante precisão, os campos em que *pode* operar a mulher, da mesma forma como escolhe os terrenos em que *pode* atuar o homem” (SAFFIOTTI, 1987, p. 8).

Assim, durante o processo de constituição e constante reafirmação da masculinidade o homem tornar-se-ia propenso a experimentar dilemas e conflitos que gerariam angústias, auto-alienação e inexpressividade, elementos constitutivos do quadro de fragilidades, dissabores e

sofrimentos que conformaria o exercício da masculinidade.
(OLIVEIRA, 2000, p. 90)

Há uma ambiguidade na condição masculina, pois nem todos os homens possuem as condições de exercício do poder masculino. Somente por isso é possível afirmar que uma dicotomia que identifique os homens como dominadores e, de forma correlata, as mulheres como dominadas não tem sentido: “há homens que dominam outros homens, mulheres que dominam outras mulheres e mulheres que dominam homens” (SAFFIOTTI, 1987, p. 16). De acordo com Heleieth Saffiotti, a dominação possui múltiplas faces e o patriarcado conforma apenas uma delas. De um modo geral, a dominação pode ser considerada como um processo de desumanização, pois reduz os outros à condição de objeto. Ela faz parte da história da humanidade, constituindo uma possibilidade diante do caráter inconcluso do ser humano, mas jamais sua vocação histórica:

A desumanização, que não se verifica apenas nos que têm sua humanidade roubada, mas também, ainda que de forma diferente, nos que a roubam, é distorção da vocação do *ser mais*. É distorção possível na história, mas não vocação histórica. Na verdade, se admitíssemos que a desumanização é vocação histórica dos homens, nada mais teríamos a fazer, a não ser adotar uma atitude cínica ou de total desespero.
(FREIRE, 2005, p. 32)

A vocação histórica do ser humano é a humanização, o *ser mais* freireano. A luta contra a opressão leva a uma dupla libertação: a libertação dos oprimidos e a libertação dos opressores, que só pode ser conquistada por aqueles que não detêm o poder: “e aí está a grande tarefa humanista e histórica dos oprimidos – libertar-se a si e aos opressores” (FREIRE, 2005, p. 33). A vivência da masculinidade de forma dominante traz consigo a experiência de ser dominado, pois a assimetria de poder traz prejuízos para homens e mulheres (SAFFIOTTI, 1987, p. 20). O modelo vitimário de interpretação da masculinidade reconhece a ambiguidade de ser, ao mesmo tempo, oprimido e opressor. “Para os autores que abordam o tema pelo viés vitimário, a masculinidade hegemônica torna-se quase sinônimo de patologia, algo a ser reformulado em virtude do desprazer e dano

que causa não apenas aos que a ela se subordinam (mulheres, crianças, *gays*) mas aos próprios homens” (OLIVEIRA, 2000, p. 90).

De acordo com as expectativas sociais, cabe ao homem o papel de provedor das necessidades da família. Ainda que as mulheres desempenhem trabalhos remunerados, sua importância é minimizada socialmente. Como afirmado acima, a pressão social não permite ao homem fracassar (SAFFIOTTI, 1987, p. 24). Certamente nem todos os homens desempenham o papel de provedor de forma adequada. De modo geral, “os homens dos estratos mais baixos não questionam as injunções e sim a dificuldade de satisfazer suas obrigações e responsabilidades, tidas como típicas do homem. Já para os estratos médios e alto a ênfase do questionamento recai sobre as próprias normas sociais” (OLIVEIRA, 2000, p. 95).

Para Pedro Paulo de Oliveira, a postura diferenciada ante as expectativas sociais a respeito da masculinidade deve-se ao peso relativo que o capital de masculinidade tem no computo geral do capital simbólico desses homens: quanto menor a participação do capital de masculinidade no computo geral do capital simbólico, menor será o valor atribuído ao desempenho dos papéis sociais masculinos e maior será o questionamento desses papéis. Por outro lado, quanto maior a participação do capital de masculinidade no capital simbólico, maior será o valor atribuído ao desempenho dos papéis sociais masculinos e menor será seu questionamento. Nesse caso, a crítica é direcionada à *falta de oportunidade para o desempenho dos papéis sociais* e não aos papéis propriamente ditos. Entre os homens das classes populares, a masculinidade possui um grande valor simbólico.

Enquanto nos estratos médio e alto verifica-se cada vez mais uma tendência ao relaxamento das prescrições coercitivas para o gênero masculino, diminuindo-se assim o valor atribuído aos comportamentos machistas, nos setores populares a masculinidade ainda se apresenta como uma série de injunções integradoras, capazes de fornecer identidade e apoio, provendo sentido de inserção social por meio de um conjunto de comportamentos socialmente prescritos e valorizados, além de funcionar como um signo de distinção e poder, de acordo com a taxa de conversão entre honra masculina e poder simbólico (geralmente chamado

“prestígio”, “reputação”, “fama”), instituída e mantida pelo regime patriarcal. (OLIVEIRA, 2000, p. 96)

A fim de evitar qualquer forma de essencialismo, vale a pena retomar a explicação de Paulo Freire para a aceitação das prescrições sociais por parte dos grupos oprimidos, pois elas eliminam a problematização e a liberdade. “A liberdade é uma conquista, não uma doação, exige uma permanente busca. Busca permanente que só existe no ato responsável de quem a faz” (FREIRE, 2005, p. 37). Aceitando os papéis masculinos socialmente construídos, os homens abandonam sua liberdade, ou melhor, abandonam a luta por sua liberdade. Ao procurar algum benefício oriundo do exercício de seu papel masculino, os homens perdem muitas outras possibilidades e, com isso, convertem-se em opressores e oprimidos, simultaneamente. A superação dessa condição passa inexoravelmente por seu reconhecimento. Desse modo, ainda que haja limitações, o modelo vitimário de interpretação da masculinidade contribui para a visualização das ambiguidades inerentes à condição masculina.

2.1.2. O modelo psicológico de interpretação da masculinidade

Os primeiros anos da vida da criança são importantes para o desenvolvimento posterior. Nesta etapa da vida, a presença feminina é constante, criando uma identificação entre a mãe e sua criança. De acordo com o modelo psicológico de interpretação da masculinidade, a identificação com a mãe causa no menino a incessante luta por diferenciação a fim de adquirir os símbolos de masculinidade (OLIVEIRA, 1998, p. 94). À medida que o menino se separa da mãe, inicia seu processo de masculinização. A construção da masculinidade é marcada por rupturas, verdadeiras ritualizações das passagens em direção ao *status* masculino. O sociólogo Pierre Bourdieu descreve a importância dos rituais de masculinização na sociedade cabila:

A “intenção” objetiva de negar a parte feminina do masculino (...), de abolir os laços e os vínculos com a mãe, com a terra, com a unidade, com a noite, com a natureza, manifesta-se, por exemplo, nos ritos que se realizam no momento denominado “a separação *en ennayer*” (*el âzla gennayer*), como o primeiro corte de cabelos do menino, e em todas as

cerimônias que marcam a ultrapassagem do *limiar* do mundo masculino e que terão seu coroamento na circuncisão. (BOURDIEU, 2007, p. 36)

A identidade masculina inicia frágil; os rituais possuem a função precípua de afirmar seu valor. Constantemente, os meninos estão sujeitos à dominação das mulheres em casa e na escola. Por experimentar a relação com as mulheres como uma relação de dominação, “a dominação posterior que o menino buscará exercer sobre as mulheres funciona, de acordo com tal perspectiva, como uma reparação referente à dominação feminina da qual o homem adulto foi alvo durante a sua infância” (OLIVEIRA, 1998, p. 95). O círculo vicioso é formado: a dominação feminina sobre o menino gera a dominação masculina sobre as mulheres e assim sucessivamente.

O modelo psicológico de interpretação da masculinidade procurou explicar atitudes violentas de homens contra as mulheres a partir de duas perspectivas que se complementam: a reação à mãe castradora e a performatização de estruturas violentas da sociedade. No caso do estupro, o que estaria em jogo seria a ambiguidade da relação homem vs. mulher, pois “ao mesmo tempo em que expressa seu poder sobre as mulheres ao violentá-las, o homem revela também, paradoxalmente, suas fragilidades e inseguranças, típicas da artificialidade e precariedade da masculinidade” (OLIVEIRA, 1998, p. 96). Essa fragilidade decorre do caráter relacional da masculinidade, pois, por mais que os homens procurem demonstrar seus símbolos de masculinidade, eles têm consciência da possibilidade do questionamento e, conseqüentemente, da perda de tudo.

O questionamento centra seu foco no elemento mais importante do capital de masculinidade: a virilidade. Afinal de contas, “ser homem, no sentido de *vir*, implica um dever-ser, uma *virtus*, que se impõe sob a forma do ‘é evidente por si mesma’, sem discussão” (BOURDIEU, 2007, p. 63). Cada homem em particular procura questionar a masculinidade dos demais ao mesmo tempo em que reafirma a sua própria, pois “la masculinidad se ha construido socialmente alrededor de un eje básico: la cuestión del poder, a tal punto que la definición de la masculinidad es ‘estar en el poder’” (BURIN, 2004, p. 126). Pierre Bourdieu acredita que é

possível comparar a masculinidade a uma nobreza, pois tanto uma quanto a outra criam o *double standard*, uma avaliação diferenciada a partir do gênero sobre a mesma atividade:

Além do fato de que o homem não pode, sem derrogação, rebaixar-se a realizar certas tarefas socialmente designadas como inferiores (entre outras razões porque está excluída a ideia de que ele possa realizá-las), as mesmas tarefas podem ser nobres e difíceis quando são realizadas por homens, ou insignificantes e imperceptíveis, fáceis e fúteis, quando são realizadas por mulheres, como nos faz lembrar a diferença entre um cozinheiro e uma cozinheira, entre o costureiro e a costureira; basta que os homens assumam as tarefas reputadas femininas e as realizem fora da esfera privada para que elas se vejam com isso enobrecidas e transfiguradas. (BOURDIEU, 2007, p. 75)

Ao nascer, o menino possui uma atribuição de poder que muitas vezes permanece no plano ideal. A dinâmica social impede a concretização das aspirações masculinas ao poder absoluto que, no nível ideal, estão associadas a este gênero. A discrepância entre o que é a *promessa* e o que é a *realização da promessa* gera um sentimento de impotência. A violência masculina nada mais seria do que um clamor por ajuda. Para o tratamento da violência masculina como uma doença só falta um passo. De acordo com Mabel Burin, alguns autores têm atribuído a chamada “crise da masculinidade” a uma separação imperfeita do mundo feminino devido à ausência do pai:

La ausencia de los padres en el hogar, la desaparición de los sistemas de aprendizaje en medio de un entorno masculinizante significa que los hombres han aprendido el significado de la masculinidad desde las mujeres, en particular de sus propias madres. (BURIN, 2004, p. 128)

Sendo uma construção processual, a masculinidade precisa ser aprendida continuamente. Cabe ao pai os primeiros ensinamentos, bem como a apresentação do menino ao mundo masculino. Uma vez introduzido no mundo dos homens, o processo de virilização está, de fato, iniciado. Diante da ausência do pai, há a ausência dos rituais de separação do mundo feminino. Dessa forma, a construção da masculinidade será dificultada porque carece de

reconhecimento coletivo. Mario Fleig atribui à função paterna um efeito pacificador e civilizador para a criança:

A demanda do Outro materno, quando não interdita, figura a goela devoradora, diante da qual o sujeito se encontra prestes a ser abocanhado, aspirado, engolido. Esta boca insaciável tanto pode se especificar na oralidade desmedida, expressa nas formas atuais de anorexia, bulimia, toxicomania, etc., quanto no real do sexo feminino. Trata-se de um buraco que exerce esse efeito de aspiração. Ora, a função paterna, como função interditora, exerce um efeito pacificador e civilizador. O pai tem a função de domesticar esse lugar para torná-lo apto ao gozo sexual, ou seja, um gozo parcial e organizado na linguagem. (FLEIG, 2008, p. 8)

A realidade contemporânea tem demonstrado que há o crescimento de um tipo familiar com a ausência do pai, um tipo familiar composto majoritariamente por mulheres. São muitas as consequências desse arranjo familiar para a constituição da masculinidade, uma vez que a experiência que o menino tem da masculinidade deriva de uma perspectiva feminina. Para Mario Fleig, no entanto, a função paterna não é prerrogativa masculina, podendo ser desempenhada por outros atores:

Lacan insiste que o pai é um significante e que a mãe, em sua função primordial de ser o Outro para o bebê, não dispõe deste significante, ou seja, ele lhe falta. E este significante tem um nome: é o nome-do-pai, efeito da operação da metáfora paterna e que designa aquilo que Lacan reconhece nas grandes religiões, ou seja, o efeito simbólico de um puro significante. (FLEIG, 2008, p. 6)

De acordo com Mabel Burin, a constituição da identidade se dá por processos de identificação e diferenciação em relação à alteridade. A identidade masculina apóia-se basicamente nos processos de diferenciação: “su subjetividad se construirá oponiéndose a su madre, a su feminidad, a su condición de bebé pasivo. Para hacer valer su identidad masculina deberá afianzarse en tres pilares: que no es una mujer, que no es un bebé y que no es un homosexual” (BURIN, 2004, p. 130).

Se toda identidade possui um caráter relacional, a identidade masculina tradicional possui especificidades: “a virilidade, como se

vê, é uma noção eminentemente *relacional*, construída diante dos outros homens, para os outros homens e contra a feminilidade, por uma espécie de *medo* do feminino, e construída, primeiramente, dentro de si mesmo” (BOURDIEU, 2007, p. 67). Interiormente, os homens criam estratégias defensivas que deem conta de seus medos: “el temor a las mujeres, temor a mostrar cualquier tipo de feminilidad, incluyendo la ternura, la pasividad, el cuidado de terceros y, por supuesto, el temor a ser deseado por otro hombre” (BURIN, 2004, p. 134). Além do medo, a identidade masculina tradicional possui outras duas importantes características: os ideais de autosuficiência – expressos através do domínio e do controle sobre as situações em que se encontra – e a jactância diante da sexualidade. Segundo Mabel Burin (2004, p. 131), quatro pilares sustentam os ideais de autosuficiência: 1) desidentificação com o feminino; 2) identificação com o pai; 3) base na violência; 4) luta contra o pai. Para Irene Meler, por sua vez, a sociedade pós-moderna, diante da falência das esperanças escatológicas, possui um imperativo do gozo, em visível contradição com o ideal ascético medieval. Em suas palavras:

El imperativo del goce refleja la entronización del sujeto y la angustia ante la muerte. Descreído de la recompensa de otra vida, desanimado ante el pronóstico dudoso de los esfuerzos educativos y laborales, el sujeto posmoderno apenas construye ideales para el yo, y busca en cambio atajos en el camino hacia la consagración narcisista. (MELER, 2004, p. 152)

Quando reunidos em grupos, os homens conversam sobre vários assuntos, embora a sexualidade seja o tema principal. O que está em jogo é a demonstração da virilidade, da capacidade de conquista e do desempenho sexual de cada um dos participantes. Experiências sexuais são relatadas, posições e preferências são compartilhadas, estratégias são sugeridas àqueles que não demonstrarem muita segurança em relação ao tema. A veracidade dos relatos não constitui elemento importante, pois em grande parte dos casos há exagero ou mentiras. O prazer está em relatar, causar admiração nos demais e, com isso, excitar a plateia. Irene Meler entende que o compartilhamento de experiências sexuais pode ser considerado homólogo a uma relação homoerótica, pois a experiência sexual é relatada sem alusão à mulher com que a

experiência foi realizada. A mulher assume a função de mediatriz entre homens, ligando todos ao objetivo do prazer sexual proporcionado pelo relato. A autora explica que

Desde una perspectiva psiconalítica, podemos pensar que se convoca a los terceros al lugar de excluidos en la escena primordial, depositando en ellos la privación y el dolor del niño ante la unión sexual entre sus padres, mientras el sujeto se ubica en el lugar de su padre, admirado y envidiado. Lo que también queda claro, es que se trata de una escena erótica muy teñida por el narcisismo, donde la mujer funciona casi como un pretexto para desencadenar la codicia de los otros y obtener su admiración. Existe un cierto matriz homoerótico, ya que, más que el amor de la mujer o el placer compartido con ella, se anhela el placer obtenido en el grupo de varones a través de la evocación del encuentro sexual. (MELER, 2004, p. 153)

A contribuição do modelo psicológico de interpretação da masculinidade pode ser identificada como o reconhecimento do caráter histórico da masculinidade. Ao chamar a atenção para os processos de formação da identidade masculina, com sua ênfase na diferenciação, abre a possibilidade para a identificação de múltiplas formas de experienciar a masculinidade. No entanto, se por um lado denuncia o caráter ideológico da dominação masculina, por outro não questiona os benefícios que essa dominação proporciona, contribuindo, ainda que indiretamente, para sua perpetuação.

2.1.3. O modelo dramático de interpretação da masculinidade

O aprendizado do que significa ser um homem é um processo contínuo cuja duração é toda a vida de um homem, embora haja alguns momentos em que ele é mais explícito. Quando vários homens se encontram, existe uma troca de informações acerca dos participantes da interação social, compreendida como uma situação em que há a “influência recíproca dos indivíduos sobre as ações uns dos outros, quando em presença física imediata. Uma interação pode ser definida como toda interação que ocorre em qualquer ocasião, quando, num conjunto de indivíduos, uns se encontram na presença imediata de outros” (GOFFMAN, 1975, p. 23). As informações trocadas entre os indivíduos podem ser de diversas

naturezas – sócioeconômicas, de autorrepresentação, respeito, confiança, capacidade, etc. De acordo com Erving Goffman (1975, p. 11), o que motiva essa troca de informações é a necessidade de definição do que cada integrante da interação pode esperar dos demais.

A sociedade define signos que devem ser apresentados pelos homens como prova de sua masculinidade. Esses símbolos são interpretados a partir da conduta e das experiências de cada indivíduo, constituindo, muitas vezes, estereótipos do significado da masculinidade. Cada homem procura apresentar aqueles elementos que lhe conferem um capital de masculinidade equivalente ou superior ao dos demais, com o objetivo de impressioná-los. Essa apresentação se dá através da transmissão de símbolos verbais e, ao mesmo tempo, através da emissão de códigos não-verbais perceptíveis na própria ação do indivíduo. O nível da transmissão é, comumente, regulado por quem quer criar a “boa impressão”, a “imagem favorável”, ainda que as emissões possuam uma liberdade maior e, por isso, constituam a contra-prova da veracidade do que é dito (GOFFMAN, 1975, p. 16).

Quando um grupo de homens se reúne, forma-se um consenso operacional acerca das possibilidades da interação bem como de seus limites. O que se teme é que as representações de masculinidade sejam postas em dúvida, desacreditadas ou mesmo negadas. Colocar em xeque a masculinidade de alguém tem o efeito de deixá-lo pouco à vontade, constrangido e envergonhado. A fim de proteger constantemente a masculinidade – própria e alheira – os homens costumam fazer brincadeiras. Dessa forma, ao mesmo tempo em que há o descrédito da masculinidade, o tom jocoso garante que não haverá prejuízo ao capital de masculinidade de cada um dos participantes da interação.

Os jogos de futebol nos apresentam o modelo dramático de interpretação da masculinidade de forma exemplar. O caráter esporádico da sociabilidade vivenciada durante os jogos garante a possibilidade de uma performance sem maiores riscos para a masculinidade. A sociabilidade “é uma forma de interação na qual os participantes se mostram a um só tempo interessados e descomprometidos, autonomizando suas atuações no sentido de

evitar qualquer demonstração de um interesse objetivo nos assuntos tratados” (GASTALDO, 2005, p. 108). No entendimento de Édison Gastaldo (2005, p. 109), embora haja um crescimento do interesse feminino, o futebol continua sendo um território masculino, pelo menos no que diz respeito ao Brasil. O jogo e a disputa esportiva são associados ao gênero masculino por trazerem os ideais de competição, força e desafio:

Tradicionalmente, a participação em jogos, competições e desafios é um traço característico do papel de gênero masculino nas mais diversas culturas. Desde grupos tribais ao redor do mundo, em grupos rurais e em nossa sociedade urbana moderna, boa parte dos significados articulados ao “ser homem” se relaciona com aceitar os desafios propostos por outros homens. (GASTALDO, 2005, p. 109)

A construção da masculinidade acontece sobretudo na relação entre homens. Como em um jogo de significações, são os homens que atestam ou desabonam a masculinidade uns dos outros. Há uma constante competição, perceptível em duas modalidades distintas, embora complementares: a agressão e a brincadeira. A agressão é um tipo extremo da representação masculina nas interações sociais, enquanto a brincadeira é o tipo comum. Piadas são feitas com o objetivo de questionar ou negar a masculinidade dos demais participantes da interação. O tom jocoso das frases e os sorrisos levemente irônicos denunciam a brincadeira, a fim de evitar o acirramento dos ânimos. A mediação dos temas relativos ao questionamento da masculinidade dos demais pode ser feita por palavras polissêmicas, por elementos ligados à sexualidade ou pelo esporte. “Em termos interacionais, a sociabilidade masculina brasileira tem na tematização do esporte um porto seguro” (GASTALDO, 2005, p. 111), pois há um fluxo contínuo de informações que podem ser mobilizadas para a produção de uma interação social envolvente, porém sem comprometimento.

Analisando bares em que torcedores se encontravam para assistir jogos, Édison Gastaldo identificou que a simples presença nesse espaço possuía uma significação própria, pois se tratavam de espaços de sociabilidade masculina. Todos os presentes no *setting* correm o risco de sofrer zombarias (GASTALDO, 2005, p. 116): estar

no espaço é aceitar suas regras. No *setting*, o consumo de bebidas alcoólicas é uma constante, incorporando a dimensão do desafio:

Na medida em que a autonomia é um valor importante nessa lógica da identidade masculina, o consumo reiterado de bebidas alcoólicas é também, ele próprio, um desafio, o de “garantir a si mesmo”, de não depender de ninguém. Uma pessoa embriagada, que dependa de outra para caminhar ou para chegar em casa, nessa perspectiva desacredita-se a um pelo desempenho do papel masculino. (GASTALDO, 2005, p. 117s)

Um homem que deseja ser reconhecido como detentor pleno de sua masculinidade deve apresentar-se como estando no “controle da situação”. Esse “controle” inclui a capacidade de desqualificar a masculinidade dos demais, tanto real quanto virtualmente. A principal estratégia para atingir essa desqualificação é a acusação de homossexualidade ou a atribuição de traços femininos a outros homens. O modelo dramático de interpretação da masculinidade identifica o caráter negativo da construção da masculinidade, caracterizada na dupla negação: não ser homossexual e não possuir traços femininos. Em relação aos desafios verbais, vale o ditado popular: “homem que é homem não leva desaforo para casa”. As provocações e acusações verbais que desqualificam a masculinidade requerem réplicas adequadas e instantâneas, que consistem na aceitação e na devolução do desafio (GASTALDO, 2005, p. 118).

A representação dramática da masculinidade atinge seu ápice na *teatralização jocosa*, quando provocações e piadas são preparadas de antemão, sendo utilizadas na interação social: “trata-se do mesmo mote interacional dos desafios verbais, mas que evidenciam mais cuidado na elaboração e uma intencionalidade evidente de investir na promoção da interação jocosa”, define Édison Gastaldo (2005, p. 119). O modelo dramático de interpretação da masculinidade tem o mérito de captar as performances masculinas no momento da interação, permitindo interpretar elementos culturais através das emissões ocorridas durante a ação dos atores. Enquanto as transmissões podem ser relativamente controladas pelos participantes da interação, as emissões guardam certa liberdade.

2.2. Dimensões da identidade masculina

2.2.1. Dimensão da sexualidade

Não é possível falar sobre masculinidade sem fazer referência à sexualidade. Muitas pesquisas demonstram que em diversos ambientes, brincadeiras, rimas e palavras que trazem à memória elementos ligados à sexualidade são evocadas. Embora seja um assunto sério, joga-se com ela o tempo todo, constituindo um capital de masculinidade a capacidade de revidar às brincadeiras feitas pelos outros, uma vez que “la identificación viril de uno se construye a través de la negación de la masculinidad del otro” (SZASZ, 2000, p. 190). No estudo antropológico desenvolvido junto a meninos de rua por Lisiane Leczneiski, podemos identificar claramente dois elementos ligados à sexualidade masculina: a exaltação da masculinidade através de jogos de palavras e a defesa da honra através de duelos. Existe um código linguístico compartilhado pelos meninos de rua, no qual a utilização de palavrões cria um ambiente descontraído de disputas em torno do capital de masculinidade:

Os “palavrões”, que a nós podem chocar ou soar grotescos, parecem não ter a mesma conotação no universo dos guris, mas seguem um padrão que está impregnado de tal forma na sua linguagem, que, no contexto das músicas, parece mais uma forma divertida de mostrar e exaltar sua masculinidade. (LECZNEISKI, 1995)

Embora haja a presença feminina, o ambiente em que os meninos de rua convivem é um ambiente predominantemente masculino. Em ambientes marcadamente masculinos, alusões à sexualidade cumprem funções de homossociabilidade, ao mesmo tempo em que hierarquizam de acordo com o capital de masculinidade entre os “homens de verdade” e os demais. A homossociabilidade não se restringe aos meninos de rua, podendo ser encontrada em qualquer ambiente em que a presença masculina seja predominante. “As falas explícitas sobre sexo e o baixo corporal, assim como o clima de brincadeira, jocosidade, agressão e desafio que paira sobre os assuntos, especialmente os sexuais, não é exclusividade dos guris” (LECZNEISKI, 1995). A situação de vulnerabilidade social faz com que os meninos de rua reproduzam o

ethos masculino tradicional, no qual os símbolos de virilidade são inquestionáveis. Por isso, há um limite bem delimitado entre a brincadeira acerca da sexualidade e a ofensa à honra masculina. A honra deve ser respeitada e, em caso de ofensa, defendida a qualquer custo. A defesa da honra acontece através da encenação de traços tidos como característicos da identidade masculina:

Uma das causas de brigas e duelos, entre os guris, é a defesa da honra. Tirar satisfação de acusações sofridas significa, entre eles, defender a honra maculada. E isto é algo que os guris prezam demais. A importância da defesa da honra fica também claramente expressa em ditados recorrentes como, por exemplo: “Um homem não pode levar desaforo pra casa; Tudo tem que ser tirado a limpo”. Neste universo, noções como desafio, honra, virilidade e “ser ativo”, estão interrelacionadas. (LECZNEISKI, 1995)

Entre os meninos de rua, principalmente o questionamento à virilidade deve ser “tirado a limpo”, levando ao duelo. Nem todas as ofensas levam ao duelo. Apenas aquelas que questionam a masculinidade de forma explícita: “Neste sentido são consideradas muito sérias acusações de puto, bicha, ladrão, filho-da-puta, mulherzinha, etc.” (LECZNEISKI, 1995). O objetivo dos duelos não é machucar o adversário, mas demarcar um espaço dentro do grupo, demonstrando que possui os atributos imputados à masculinidade. As brigas não são interpretadas como atos de violência porque desempenham um duplo papel para o grupo, diversão e hierarquização:

Como demonstração de atributos pessoais, estariam ainda, nestas encenações, demarcando posições hierárquicas de liderança. Contemplando todas estas dimensões, a briga se revelaria como articuladora significativa de variáveis de importância tanto simbólica quanto prática. Talvez se deva a isto a resistência dos garotos em levar as brigas sérias até as últimas consequências. Fonte de prestígio e instrumento potencial de defesa da honra, o corpo não deve ser ferido. (LECZNEISKI, 1995)

A sexualidade masculina não constitui uma unidade durante toda a vida do homem. Quando o homem é solteiro, a sexualidade não está relacionada apenas ao ato sexual. Através da sexualidade, há a tentativa de afirmar uma identidade masculina frágil. O

desempenho sexual deve ser o melhor possível, em comparação com outros homens, a fim de demonstrar sua masculinidade para eles – e para si próprio. Ivonne Szasz entende que, desde o nascimento, existe uma dupla mensagem social dirigida aos homens: 1) é vantajoso ser homem; 2) não se é homem até que se prove. Para tanto, faz-se necessária a penetração, pois “los genitales masculinos representan valor, orgullo, prepotencia, fuerza, bienestar, y se pueden concebir separados del cuerpo, cobrando vida propia”. Na masculinidade tradicional, há uma relação considerada intrínseca entre a masculinidade, a penetração e a ereção. De acordo com Ivonne Szasz (2000, p. 189), para que seja considerada uma relação sexual, a penetração tem que acontecer, desconsiderando carícias e mútua erotização.

A paternidade representa uma ruptura na sexualidade masculina, pois um filho traz a responsabilidade para com a família. De acordo com Rosely Gomes da Costa, a paternidade compreende a capacidade de fazer filhos e a capacidade de sustentá-los: “assim, se ‘fazer filhos’ pode servir para comprovar o atributo físico da paternidade, conseguir sustentá-los e educá-los comprova seu atributo moral” (COSTA, 2002, p. 341). Dessa forma, a paternidade atualiza duas características atribuídas à identidade masculina: a virilidade e o papel de provedor.

Na visão tradicional da masculinidade, espera-se que o homem providencie o sustento da família. Essa condição dá ao homem o controle sobre a sexualidade feminina, ao mesmo tempo em que exige constante disposição para realizar o ato sexual. No entanto, o ato sexual não expressa uma relação afetiva, mas uma relação de poder, uma relação de dominação. Por isso, há a expectativa que o homem seja sexualmente ativo (GIFFIN; CAVALCANTI, 1999, p. 56). Tal exigência decorre da necessidade de reafirmação da identidade masculina, diante do medo do feminino e da homossexualidade. Não poder ter filhos coloca em xeque a virilidade de um homem. “Pelo fato de comumente a esterilidade masculina estar associada à impotência, não conseguir ter filhos relaciona-se, para os homens, à sexualidade e ameaça sua virilidade” (COSTA, 2002, p. 344). Não ter um filho acarreta uma diminuição do capital de masculinidade porque possibilita o questionamento da

virilidade. Além disso, possuir um filho constitui, nesta perspectiva, uma prova incontestável de sua heterossexualidade.

Embora a sexualidade ocupe um lugar privilegiado na constituição da identidade masculina, paradoxalmente, as questões relacionadas à reprodução são computadas às mulheres. Preocupar-se com a saúde reprodutiva é uma atribuição feminina, uma vez que cabe às mulheres a dimensão do cuidado: “para os homens, questões sobre fecundidade são percebidas como legitimamente não de sua competência” (FACHEL LEAL, 1998, p. 379), pois se um homem procura cuidados médicos, seu capital de masculinidade pode ser diminuído, pois ele estaria apresentando sinais de fraqueza e vulnerabilidade (COSTA, 2002, p. 347). Com isso, duas implicações políticas podem ser derivadas: a naturalização da maternidade e o papel secundário do homem na reprodução, entendido como mero doador de sêmen. De acordo com Juan Guillermo Figueroa Perea, a discussão dos direitos reprodutivos está associada ao empoderamento das mulheres, há a necessidade de ser estendido aos homens, pois

(...) el empoderamiento de las mujeres no puede ser interpretado simplemente como sinónimo de desempoderamiento de los varones, sino que tomando en cuenta las condiciones sociales que influyen sobre el ser mujer y el ser varón, puede asumirse que el empoderamiento de las mujeres, así como su ejercicio más directo de influencia y de negociación con los varones, obligará a éstos a repensar su identidad como varones y como seres humanos, aprendiendo nuevos modelos de negociación y de intercambio, y de alguna forma, empoderándose al dignificar los criterios con los cuales se vinculan con otros seres humanos como las mujeres. (FIGUEROA PEREA, 2000, p. 138)

Nessa concepção, a paternidade deixa de ser a atualização da virilidade masculina e torna-se relacional. A partir da negociação do casal a respeito de seus direitos reprodutivos, a sexualidade masculina perde parte de seu caráter narcisista e adquire uma dimensão dialógica. No entanto, a negociação não pode ser considerada uma concessão. Além disso, é preciso superar a ideia de que a paternidade é supérflua (SIQUEIRA, 2000, p. 165). Dessa forma, a sexualidade masculina torna-se uma sexualidade

responsável, dando ao homem a possibilidade de compartilhar com sua companhia o prazer e as consequências advindas da relação sexual. Dessa forma, a sexualidade masculina perderia sua conotação de dominação e adquiriria uma conotação de partilha e intimidade entre os parceiros.

2.2.2. Dimensão do desejo

Elemento importante para a compreensão da constituição da identidade masculina, a dimensão do desejo possui uma proximidade com a sexualidade, embora não possa ser confundida com ela. A partir do desejo masculino, há uma divisão das mulheres em dois grupos, o que caracteriza a dupla moral sexual: mulheres para vínculos afetivos e mulheres para relações sexuais impessoais, as mulheres da casa e as mulheres da rua (GIFFIN; CAVALCANTI, 1999, p. 56). No imaginário masculino tradicional, não há possibilidade de uma mulher ocupar os dois polos ao mesmo tempo. Com isso, são estabelecidas diferenciações que abarcam inclusive a vida sexual do casal:

Con las primeras no se puede tener una relación eróticamente significativa. Es posible tener relaciones sexuales con ellas y sentir amor por ellas, pues se trata de la novia o la esposa, pero estas relaciones no se aluden con otros varones, y al menos en algunos grupos, se limitan al coito vaginal en posición misionera, generalmente excluyendo el deseo, la iniciativa y el disfrute por parte de la mujer. El segundo tipo de mujeres son incompatibles con el matrimonio y la maternidad y no tienen valor como personas, no se establecen relaciones con ellas. Ocupan un lugar simbólico semejante al de los hombres con los que se tienen contactos eróticos ocasionales. (SZASZ, 2000, p. 192)

Em espaços de homosociabilidade, o desejo masculino adquire forma. Os desejos não são apenas do domínio privado: há uma dimensão social em sua elaboração. Na adolescência, os meninos excitam-se mutuamente em sessões de masturbação coletiva olhando revistas ou assistindo filmes pornográficos. Nestes momentos, a partilha de experiências constitui um aprendizado acerca do desejo e da sexualidade. Os meninos mais velhos ensinam o que aprenderam aos mais jovens, em momentos de

homossociabilidade, naquilo que Daniel Welzer-Lang chamou de *a casa dos homens*:

Nessa casa dos homens, a cada idade da vida, a cada etapa de construção do masculino, em suma está relacionada uma peça, um quarto, um café ou um estádio. Ou seja, um lugar onde a homossociabilidade pode ser vivida e experimentada em grupos de pares. Nesses grupos, os mais velhos, aqueles que já foram iniciados por outros, mostram, corrigem e modelizam os que buscam o acesso à virilidade. Uma vez que se abandona a primeira peça, cada homem se torna ao mesmo tempo iniciado e iniciador. (WELZER-LANG, 2001, p. 462)

Quando o menino entra na casa dos homens, sua iniciação foi dada e ele precisa aceitar as regras do jogo, *conditio sine qua non* para ter o reconhecimento de sua condição masculina. Neste espaço, os corpos, o comportamento e os desejos são ensinados de forma coletiva aos postulantes ao *status* de homem. De acordo com Hilan Bensusan, quando alguém pensa a respeito de um tema, toma diferentes decisões a partir de uma ótica que leve em consideração aspectos relacionados ao público ou ao privado. No entanto, essas duas esferas não são incomensuráveis, pois as divisões entre elas são feitas pelos sujeitos. Dessa forma, “podemos pensar na distinção entre privado e público como a distinção entre cama, carteira e vida familiar de um lado e rua, trabalho e vida na sociedade civil de outro” (BENSUSAN, 2006, p. 447). Torna-se perceptível que a divisão entre esfera pública e esfera privada é artificial e cria um domínio que não está sob o escrutínio da opinião pública. Tanto na economia quanto na dimensão dos desejos, as relações sociais podem estar subsumidas sob a aparência de impessoalidade:

Podemos pensar, analogamente, que a ideia de que as pessoas buscam prazeres nos permite tornar a erótica independente de nossas relações com as pessoas. A erótica, como a economia, fica instituída como uma esfera independente; e, assim independente, fica liberada de se apresentar a um escrutínio por parte de normas sociais externas a elas. Nesse sentido, e pensadas assim, elas ficam parecendo autônomas como muitas vezes quer parecer a esfera privada. (BENSUSAN, 2006, p. 448)

A existência de uma esfera privada tira a responsabilidade sobre os atos privados, beneficiando quem possui privilégios: “não atribuir responsabilidade ao que se faz na esfera secreta incapacita as demandas de quem não dispõe desses privilégios. Politizar a erótica e a economia é conectá-las com as demais interações entre as pessoas e a história delas” (BENSUSAN, 2006, p. 448). Uma vez que o desejo é uma construção individual e coletiva, seu exercício não poderia ser *apenas* individual: ele possui um capital politizável. Na identidade masculina tradicional, o desejo entra em conflito com outra característica imputada aos homens: a racionalidade. Ao elevar a racionalidade à condição de diferenciador entre seres humanos e animais e, ao mesmo tempo, como prerrogativa do gênero masculino, o desejo proporciona um desconforto e, por esse motivo, deve ser controlado.

Em sua atividade de objetivação, o desejo masculino desconecta os seres humanos de sua pessoalidade e, em relação a seus corpos, não vê o todo, mas apenas partes. Apenas dessa forma a erótica pode ser vivenciada de forma externa ao corpo masculino, sem compromisso e sem afetividade. O desejo possui uma força incontrolável que, uma vez excitada, não pode ser adormecida a menos que seja saciada: “la idea es que el cuerpo tiene sus propias necesidades, que éstas son ‘animales’ y que deben ser reguladas y controladas desde cierta racionalidad” (BURIN, 2004, p. 140). Ao imputar ao desejo uma força irresistível, o homem não pode ser responsabilizado pelas consequências de seus atos, mesmo os mais hediondos:

O estupro é parte da militância política em favor da supremacia masculina. O estupro milita mais ou menos assim: o desejo masculino é uma força da natureza, é um elemento de motivação inteiramente independente de todo o resto das coisas que os homens pensam, temem ou sentem. Portanto, as mulheres devem se curvar a ele, ou seja, devem contorná-lo, como fazemos com um penhasco que não podemos mover. A política da masculinidade é a política da sacralização do desejo masculino; agimos como se o desejo estivesse acima de qualquer liberdade. (BENSUSAN, 2006, p. 464)

O modo como o corpo é compreendido interfere na realização dos desejos, pois o corpo é o lugar de sua realização. Se o

corpo é uma propriedade de que os homens podem dispor, outros corpos podem ser apropriados através do ato sexual. Dessa forma, o ato sexual torna-se um exercício de poder, ou seja, uma relação de dominação em que o desejo masculino toma posse do objeto desejado. Fica evidente a relacionalidade como traço característico da dimensão do desejo. Ele não existe por si e para si e, de forma análoga, o objeto desejável é constituído a partir de suas características:

Os objetos primordiais do desejo nós podemos escolher – na melhor das hipóteses – em um cardápio pequeno de opções; eles são desejáveis porque são seios, ou porque são genitais, ou porque são jovens, ou porque são brancos ou porque são ícones de distinção de classe, ou porque femininos ou masculinos. O desejável não se articula por si mesmo; ele depende de outras propriedades. (BENSUSAN, 2004, p. 132)

O desejo masculino não pode ser vivenciado de forma íntima. Para acrescentar algo ao capital de masculinidade, ele precisa ser expresso publicamente. Exemplo disso é o treinamento dos olhos, saber despir uma mulher com um olhar. Não é preciso esforço algum para que os olhos percorram todo o corpo feminino, avaliando-o, desejando-o. Trata-se da “mentalidade de caçador” (BENSUSAN, 2004, p. 133), está sempre à procura de sua presa. “Cada hombre es un potencial predador respecto de la o de las mujeres propiedad del outro, no sólo porque las desee eróticamente, sino porque acceder a ellas es un equivalente del triunfo sobre un rival odiado, incluso de su posesión homosexual” (MELER, 2004, p. 161). A realização do desejo pode se dar tanto de forma concreta quanto de forma simbólica. Em ambos os casos, as mulheres desempenham o papel de objeto: elas podem saciar os desejos ou, de forma simbólica, servir como mediatrizes em uma relação entre homens.

Quando não há a possibilidade de uma relação sexual com uma mulher, substitutiva é a pornografia. Através da pornografia, os homens aprendem a fazer as conexões entre seu desejo e a sexualidade, pois a pornografia apresenta uma imagem de mulher como um corpo a ser dominado, um ser que existe única e exclusivamente para proporcionar prazer ao homem (BENSUSAN, 2004, p. 134). Práticas sexuais relacionadas exclusivamente ao prazer

masculino são amplamente exploradas na pornografia (FACHEL LEAL, 1998, p. 389). Sobretudo a prática do coito anal heterossexual é socialmente atribuída ao prazer exclusivamente masculino, a ser realizada com as “outras”, as prostitutas. O coito anal é uma prática frequente na pornografia, havendo inclusive inúmeras variantes da referida prática, cada qual com um nome técnico.

Na pornografia, o desejo adquire liberdade e o autoerotismo se atualiza através da masturbação, espécie de compensação pela ausência feminina: “quando os homens se masturbam eles concentram suas expectativas em um ato-clímax, em um ato redentor e frequentemente de um modo vingativo e compensatório” (BENSUSAN, 2004, p. 137). Durante a masturbação, há o restabelecimento da autoestima masculina, pois qualquer pessoa pode ser possuída, realizando as fantasias masculinas de forma submissa. Diante de uma realidade desfavorável, a masturbação parece um “exercício rápido de complacência” (BENSUSAN, 2004, p. 142).

Como o desejo masculino está ligado à dimensão da sexualidade e exprime-se a partir da redução de tudo e de todos à condição de objeto de desejo, ele é entendido como posse, uma mercadoria rara. Por esse motivo, fazem-se necessários cuidados para sua manutenção, reduzindo o potencial erótico à dominação, concreta ou simbólica, não restando lugar para a partilha entre sujeitos desejanter. Entendendo o desejo como dádiva, a erótica é liberada para criar relações simétricas entre sujeitos desejanter que procuram a realização de seus desejos sem submissão ou dominação (BENSUSAN, 2004, p. 142).

2.2.3. Dimensão da violência

Procurando atualizar a dominação masculina, os homens exercem a chamada violência doméstica, compreendida como “el uso de la fuerza que una persona utiliza para causar daño (...) en forma activa o pasiva, por negligencia, etc. a otra persona, en este caso el cónyuge” (MELO, 2007, p. 21). É um fenômeno complexo, pois retrata um tipo de violência que acontece no interior da casa. A casa tem sido entendida como um espaço privado, ou seja, como um espaço não submetido ao escrutínio público. Como visto

anteriormente, a esfera privada possui implicações políticas. No entendimento de Marla Parlow, existe uma diferença entre os conceitos “vida privada” e “vida íntima”: esta diz respeito apenas à individualidade, mas aquela pode sofrer interferência externa (PARLOW, 2008, p. 97s).

Até há pouco tempo, a violência conjugal era aceita socialmente, ou melhor, era exigida pelo sistema patriarcal: “el marido tenía la obligación de velar por las buenas costumbres de la familia, constituyéndose en guardián de la moral conyugal, y para cumplir su misión, la doctrina coincidía en que podía castigarla discreta y moderadamente” (MELO, 2007, p. 37). Através da violência, os homens mantinham o controle sobre os corpos das mulheres, sobretudo o controle sobre sua sexualidade. Também a igreja dava respaldo à perpetuação da violência contra as mulheres:

De acordo com o Concílio de Toledo, século XII, a mulher poderia ser castigada. Algumas notas no texto afirmam que o marido poderia bater em sua esposa, mas não subjugá-la a chibatadas como a um escravo. Outra possibilidade seria o jejum, contanto que a esposa não morresse de fome. (BERGESCH, 2008, p. 119)

Existe uma pressão social que leva os homens a agirem violentamente, a fim de provarem sua masculinidade. Isto acontece, muitas vezes, de forma repetitiva, cíclica, análoga aos rituais. Sabe-se que a ritualização da vida tem a função de atualizar aqueles elementos considerados importantes para a coletividade. Identificando a ritualização da violência conjugal, torna-se possível identificar o motivo da sujeição de muitas mulheres a esta modalidade de violência: “dentro desse contexto, mulheres que sofrem violência também procuram se enquadrar na imagem delas esperada pela tradição” (BERGESCH, 2008, p. 120). Não se trata de atribuir a culpa de sua situação às mulheres, mas sim reconhecer que existe, ao lado da violência conjugal, uma violência simbólica que leva o dominado a se identificar com o dominador e, dessa forma, não interpretar sua situação como de dominação (BOURDIEU, 2007, p. 47).

A violência efetuada por homens tem sido estudada e tematizada com mais frequência do que a violência sofrida por eles. Ninguém nasce homem. Para tornar-se um homem, é preciso um

longo aprendizado, conquistando o reconhecimento dos outros homens. Enquanto a honra feminina é socialmente definida de forma negativa, a masculinidade é um projeto que deve ser construído ou conquistado. Neste processo, a violência transfigura-se na competição com outros homens, tanto nos esportes quanto nas lutas: “inúmeros ritos de instituição, sobretudo os escolares ou militares, comportam verdadeiras provas de virilidade, orientadas no sentido de reforçar solidariedades viris” (BOURDIEU, 2007, p. 65).

Como a identidade masculina está constantemente diante do fantasma da feminilidade, o convívio com outros homens garante, principalmente na adolescência, o aprendizado dos códigos que identificam os homens e criam a solidariedade entre eles. Para que alguém seja considerado um homem, é imprescindível que reconheça esses códigos e que os aceite como válidos. Para ser aceito no ‘jogo da masculinidade’, é preciso estar de acordo com as regras do jogo. Se agir de modo diferente, será excluído.

A aprendizagem da masculinidade é árdua. Os corpos sofrem violências de forma calada: reclamar não é uma alternativa. “A vida dura torna o homem forte” [*Strong life makes strong man*], disse-me certa vez um amigo. É o sofrimento que enrijece o corpo masculino, tirando sua sensibilidade. Os primeiros passos em direção à construção da identidade masculina são os mais difíceis, pois os meninos estão sujeitos à ação dos mais velhos, já iniciados. Essa ação pode ser extremamente violenta, consistindo inclusive no abuso sexual:

O masculino é, ao mesmo tempo, submissão ao modelo e obtenção de privilégios do modelo. Alguns homens mais velhos se aproveitam da credulidade dos novos recrutas e essa primeira peça da casa é vivida por números meninos como a antecâmara do abuso. E isso numa proporção que, à primeira vista, pode surpreender. Não somente o pequeno homem começa a descobrir que, para ser viril, é preciso sofrer, mas também nessa peça (ou nas outras, não se trata aqui de uma metáfora) o menino é, às vezes, iniciado sexualmente por um adulto, iniciado sexualmente pode também significar violado. Ser obrigado – sob obrigação ou ameaça – de acariciar... de chupar ou de ser penetrado de

maneira anal por um sexo ou um objeto qualquer. Masturbar o outro. Deixar-se acariciar... (WELZER-LANG, 2001, p. 464)

Embora seja frequente o abuso por parte dos mais velhos, há uma solidariedade entre os meninos que estão na mesma faixa-etária. Através dessa solidariedade, aprende-se o exercício da dominação masculina. Meninos da mesma faixa-etária penetram-se mutuamente (WELZER-LANG, 2001, p. 462) para provar uns para os outros sua virilidade nas chamadas sessões de ‘troca-troca’. A importância do ‘troca-troca’ na formação da identidade masculina e sua violência são demonstradas pelo caráter ritualístico que ele assume: não pode haver prazer envolvido, apenas a dominação.

O *script* seguido pode ser composto por até cinco atos: 1º) olhar pornografia em grupos; 2º) competir para ver quem tem o pênis maior; 3º) demonstrar a superioridade física através da simulação de uma briga; 4º) penetrar o vencido, demonstrando a superioridade sexual; 5º) ser penetrado pelo vencido, selando o pacto da solidariedade masculina. O que está em jogo é a capacidade de manter uma relação sexual independentemente de quem seja o parceiro sexual, permanecendo com o pênis ereto até o gozo. Aquilo que se faz em grupo não pode ser compartilhado com mais ninguém. É um segredo que alia à solidariedade a cumplicidade.

Quando criança, o menino experimenta a violência, sobretudo na condição de vítima: maus tratos recebidos em casa, gozação na escola, surras sofridas por ser mais fraco do que os valentões, etc. Aliando-se a outros que estão individualmente em condição análoga, inverte-se a situação: o menino passa a experimentar a violência na condição de vitimador. Coletivamente, ele age contra as violências que ele sofreu ou que tem medo de sofrer: “a solidariedade masculina intervém para evitar a dor de ser uma vítima; essa casa-dos-homens é o lugar de transmissão de valores positivos. Ter prazer, descobrir o interesse coletivo sobre o individual, são valores que fundam a solidariedade humana” (WELZER-LANG, 2001, p. 465).

A recorrência à violência, tanto individual quanto coletivamente, para expressar a virilidade acontece de forma mais intensa na adolescência e na juventude, períodos em que a identidade masculina ainda é frágil e o reconhecimento dos pares

precisa ser conquistado (OLIVEIRA, 2000, p. 102). A submissão à violência de outros homens objetiva a chegada ao ideal da masculinidade: ser considerado um “grande homem” (WELZER-LANG, 2001, p. 446). Os grandes homens possuem domínio sobre as mulheres e sobre outros homens. Reconhecer essa realidade evidencia a existência de uma hierarquização que classifica os homens de acordo com seu capital de masculinidade. Ser considerado um grande homem traz benefícios como o acesso a bonitas mulheres e o reconhecimento dos outros homens.

III. A Importância da Experiência Masculina para a Teologia

“Ouve, Israel” era a exortação feita pelo próprio Deus. A partir das ações de Javé, o povo de Israel podia se identificar como o povo escolhido. Se a fé se dirige a algo incondicional (SCHMIDT, 2004, p. 13), ela o faz porque há uma experiência anterior. A fé não provém do nada. Ela vem do ouvir, ouvir a Palavra de Deus (Rm 10.17). Nesse sentido, o Antigo Testamento é o testemunho das experiências que o povo de Israel teve com Deus. É mais do que o “testemunho do Deus *uno*” (SCHMIDT, 2004, p. 16), pois não relata a história sagrada, nos moldes de Hesíodo e Homero, mas a história do *povo santo e suas experiências com o Deus uno*. O Novo Testamento, por sua vez, é o testemunho da experiência que os discípulos tiveram com Jesus, o Nazareno. A comunhão, o convívio e o discipulado com o Filho de Deus foram experiências que as primeiras testemunhas não podiam deixar de anunciar.

Reconhecer o papel da experiência para a formação da Bíblia e para a sua interpretação pode ser um elemento que oxigena a teologia. A preocupação constante em manter a mensagem cristã compreensível aos nossos contemporâneos só poderá ser plenamente levada a sério quando as experiências com o sagrado forem melhores exploradas em nossas análises. Ulrich Schoenborn (1982, p. 6) afirmou que um espanto nos toma quando ouvimos o testemunho de alguma pessoa que tem intimidade com as Escrituras. A conexão da palavra bíblica com as experiências da vida é algo que chama a atenção, pois a vida moderna, com sua agitação, inibe qualquer possibilidade de reflexão acerca da própria experiência.

Experiência tem sido um conceito muito utilizado ultimamente (SCHOENBORN, 1982, p. 7). Essa inflação conceptual acaba dificultando a compreensão dos diferentes níveis semânticos em que o conceito é utilizado. De acordo com Jurgen Moltmann (1998, p. 30-38), há duas compreensões muito difundidas sobre o

conceito de experiência: a primeira está vinculada à percepção dos sentidos, podendo ser individual ou coletiva. Enquanto as experiências individuais são incomunicáveis, as experiências comuns podem ser comunicadas através da narração. A segunda compreensão está ligada à ciência, baseada no método e na capacidade de comprovação. “O caráter objetivo da experiência metodicamente assegurada se encontra no fato de ela *poder ser comprovada*, e isto se fundamenta no fato de o experimento e de a experiência feita nele *poderem ser repetidos*”. Diante do caráter irrepitível da experiência humana, cabe identificá-la historicamente para conhecermos as potencialidades que cada geração traz consigo.

Para o teólogo Rudolf Bultmann (2001, p. 28), a teologia não pode prescindir da experiência humana, pois se trata de um discurso sobre a experiência que os seres humanos têm com Deus. Isso decorre da impossibilidade de se atingir uma objetividade acerca de Deus, pois qualquer discurso que se pretenda objetivo sobre Deus pressupõe a existência de um lugar onde o teólogo pudesse se colocar para descrever o que vê. De acordo com Rosino Gibellini, ao levar a sério a historicidade do ser humano, Bultmann aceitou as categorias do existencialismo para expressar a existência autêntica e a existência inautêntica:

A existência inautêntica é a existência decaída ao nível do mundo, é fuga de si, é deixar-se enredar pelas coisas, é viver e perder-se nas preocupações cotidianas; é a existência do homem atarefado no mundo. A existência autêntica é compreender-se a partir de si mesmo e das próprias possibilidades e atualizar-se na decisão e na ação; é viver as próprias possibilidades, é presença para si mesmo, é aceitação de si mesmo, da própria finitude e contingência, e da morte como última e insuperável possibilidade. O protender-se do ser do homem na decisão e na responsabilidade desde o nascimento até a morte é sua historicidade. (GIBELLINI, 2002, p. 38s)

Na acepção ligada à ciência, o moderno conceito de experiência teve uma grande influência do método cartesiano. René Descartes (2000, p. 61-63) iniciou suas *Meditações* com a apresentação da dúvida metódica. Diferentemente do ceticismo, a dúvida metódica é um princípio epistemológico que parte do pressuposto que os sentidos são enganadores e, portanto, não são

dignos de testemunhar a verdade: apenas a razão possui tal prerrogativa. De equívocos dos sentidos, Descartes deriva seu caráter falacioso:

Até o momento presente, tudo o que considerei mais verdadeiro e certo, aprendi-o dos sentidos ou por intermédio dos sentidos; mas às vezes me dei conta de que esses sentidos eram falazes, e a cautela manda jamais confiar totalmente em quem já nos enganou uma vez. (DESCARTES, 2000, p. 250)

Recentemente, a experiência foi retomada nas ciências humanas e na teologia. O reconhecimento de que existem elementos condicionantes na atividade científica proporcionou a retomada da subjetividade, com o reconhecimento da capacidade reflexiva dos atores sociais. Neste capítulo, abordaremos a importância da experiência masculina para a teologia. Inicialmente, demonstraremos como a experiência é um elemento importante para a teologia, por constituir parte integrante das fontes da pesquisa teológica. Em seguida, apresentaremos como a experiência masculina tem sido trabalhada na teologia.

3.1. A experiência como fonte da teologia

3.1.1. A experiência no Antigo Testamento

No Antigo Testamento, o povo de Israel experienciou Javé como um Deus libertador. Para Antonius Gunneweg, a saída do Egito foi o evento inaugural de sua história (GUNNEWEG, 2005, p. 87). De acordo com Herbert Donner (2000, p. 84), as histórias dos patriarcas foram incorporadas à história de Israel, uma vez que uma análise detalhada demonstra que “os lugares são mais importantes do que os próprios pais”. Longe de conter biografias dos patriarcas, essas histórias são constituídas de pequenas sagas independentes. Muitas delas têm o objetivo de narrar a fundação de um santuário que, na verdade, já existia há muito tempo: “ora, se as sagas são mais antigas do que Israel e seus patriarcas, então Israel substituiu as divindades reveladas cananéias por Javé, e os que experimentaram a revelação por um ou mais patriarcas”. Dessa forma, as sagas dos patriarcas foram “incorporadas” à história de Israel já na Terra Prometida (DONNER, 2000, p. 86, 97).

O êxodo teve um caráter diferente. Era o início de um novo tempo, o tempo da eleição divina (SCHMIDT, 2004, p. 73). A saída da terra da servidão e a entrada na “terra que mana leite e mel” constituem uma experiência coletiva que marcou a história de Israel. Fatos tremendos foram narrados a fim de demonstrar a grandeza dos atos de Javé. Sinais e maravilhas foram contados para ilustrar o evento cósmico que aquela geração experienciou: caiu fogo do céu, a peste e a praga assolaram a terra do Egito, o mar se abriu, etc. (SCHMIDT, 2004, p. 69-71). Diante de tamanha demonstração de poder de Javé, o louvor é a única resposta possível: “cantai ao Senhor, porque gloriosamente triunfou e precipitou no mar o cavalo e o seu cavaleiro” (Êx 3.21). Por que Javé escolheu Israel para ser o seu povo? É sabido que Javé era adorado por outros povos, como os quenitas e os midianitas (GUNNEWEG, 2005, p. 97). A eleição de Israel foi um ato de amor e de misericórdia de Javé, a partir de sua soberania (Is 41.14).

Ainda que apenas um pequeno grupo de israelitas tenha estado no Egito, não deixa de ser significativo que sua experiência falou mais alto. Se a totalidade do povo de Israel aceitou a tradição do êxodo, isso se deve ao fato de haver semelhança nas experiências daqueles grupos que não vivenciaram a saída do Egito (GUNNEWEG, 2005, p. 91). O anúncio de uma experiência única proporcionou o reconhecimento de similitudes, o que não significa, evidentemente, que seja possível a assunção de experiências alheias. Significa muito mais que as experiências individuais podem ser *traduzidas* para a compreensão de outras pessoas, tanto sincrônica quanto diacronicamente. A experiência da libertação do Egito poderia ser atribuída a outra divindade, não fosse o testemunho de uma nova experiência: a revelação junto ao Sinai, a demonstração de que Javé é um Deus presente, pois no Sinai ele revela sua vontade (SCHMIDT, 2004, p. 78).

A tomada da terra testemunhava o cumprimento da promessa feita aos antepassados de Israel, pois um povo pequeno prevaleceu diante de numerosos povos. Sem entrarmos na questão da historicidade do relato bíblico, podemos perceber como o povo de Israel interpretou seu estabelecimento na Palestina. Ainda que o povo de Israel tenha sido formado quando já estava em posse da terra, devendo relativizar os relatos da tomada da terra, desde uma

perspectiva historiográfica (DONNER, 2000, p. 139), isso não invalida o testemunho teológico, uma vez que a terra foi entendida como uma dádiva dada por Javé em cumprimento de sua promessa. Essa é uma característica de Javé, pois “a diferença essencial não consiste entre os assim chamados ‘deuses da natureza’, de um lado, e o ‘Deus da revelação’, do outro, mas entre o Deus da promessa e os deuses da epifania” (MOLTMANN, 2005, p. 62). Ora, a esperança suscitada pelas promessas divinas era uma consequência lógica da experiência que o povo de Israel tinha com seu Deus. As promessas de Javé não eram promessas feitas no vazio, interpelando o ser humano para uma crença cega. Pelo contrário, as promessas possuíam como penhor a ação libertadora de Javé no passado: ele foi fiel no passado, podemos crer que ele cumprirá suas promessas no futuro (MOLTMANN, 2005, p. 145).

A atuação dos profetas busca atualizar esse penhor e anunciar novas experiências com Javé (SCHMIDT, 1994, p. 178-181). A crítica a uma religião ritualística e formal consistia em chamar a atenção para a necessidade da experiência religiosa como algo que perpassa a ação religiosa. Não era o culto em si que os profetas questionavam, mas a falta de profundidade das ações na vida dos participantes desse culto. Um exemplo eloquente é a crítica dirigida por Amós ao templo de Samaria. O profeta questiona a prática cotidiana da elite dirigente que, em sua compreensão, conduzia a nação para a ruína. Nem as damas da sociedade são poupadas, sendo chamadas, sendo chamadas “vacas de Basã” (Am 4.1). O que quero ressaltar é a ênfase na experiência fundante de Israel e no anúncio de experiências *novidasas*: “ouvi a palavra que o SENHOR fala contra vós outros, filhos de Israel, contra toda a família que ele fez subir da terra do Egito” (Am 3.1). Esses dois aspectos estão presentes na pregação todos os profetas.

O profeta Ezequiel identifica uma experiência religiosa inautêntica do povo de Israel. Em lugar da solidez das promessas de Javé, muitos optaram por seguir outros deuses (Ez 2.3). Essa “infidelidade religiosa” não invalidou a aliança que Javé fez com o povo de Israel, mas minou essa relação. Também o profeta Jeremias demonstra algo semelhante: a atribuição à rainha dos céus de ações realizadas por Javé (Jr 44). Como demonstrado pelos profetas, experiências religiosas não precisam necessariamente ser ortodoxas:

elas podem ser heréticas. Herética no sentido de diferente daquela esperada pela liderança religiosa. Isso, no entanto, não invalida a experiência religiosa, pois, como Moltmann afirmou, a experiência individual é incomunicável se não há um substrato comum entre experiências semelhantes. De qualquer forma, toda experiência com o sagrado deve ser levada em conta, porque o sagrado é, ao mesmo tempo, *mysterium* e o *tremendum* (OTTO, 2007).

Essa ambiguidade da divindade também foi experienciada por Israel. O zelo de Javé fez com que ele castigasse seu povo amado, permitindo que fosse levado cativo para o Exílio. Na experiência da dor, houve um dos mais belos períodos de criatividade teológica do povo de Israel: vários gêneros narravam, lamentavam e admoestavam acerca das coisas que Javé havia feito. Por outro lado, mesmo o exílio pôde ser interpretado como algo positivo. Era a “nova criação”, o “novo êxodo”. A natureza toda rejubila: Javé libertou seu povo do cativoiro.

Consolai, consolai o meu povo, diz o vosso Deus. Falai ao coração de Jerusalém, bradai-lhe que já é findo o tempo da sua milícia, que a sua iniquidade está perdoada e que já recebeu em dobro das mãos do SENHOR por todos os seus pecados. Voz do que clama no deserto: Preparai o caminho do SENHOR; endireitai no ermo vereda a nosso Deus. Todo vale será aterrado, e nivelado, todos os montes e outeiros; o que é tortuoso será retificado, e os lugares escabrosos, aplanados. A glória do SENHOR se manifestará, e toda a carne a verá, pois a boca do SENHOR o disse (Is 40.1-5)

O Antigo Testamento é a coletânea de experiências religiosas do povo de Israel. Experiências agradáveis e outras nem tanto, mas todas experiências feitas na condição de povo escolhido de Javé. A honra e a responsabilidade dessa condição única foram motivos de alegria e de angústia na história desse povo. “Sede santos porque eu sou santo” (Lv 20.7) era uma exigência muito difícil de ser cumprida. O ser humano é um ser pecador e, portanto, suas experiências estão sempre marcadas pela ambiguidade do que ele é e do que ele deveria ser. Era preciso reconhecer essa simultaneidade para que as experiências humanas fossem corretamente avaliadas. A seguir, veremos como o Novo Testamento trabalha a experiência humana com o divino a partir dessa simultaneidade.

3.1.2. A experiência no Novo Testamento

Algumas das pessoas mais humildes da sociedade judaica do primeiro século experienciaram e testemunharam eventos inimagináveis: Deus se tornou ser humano e habitou entre nós (Jo 1.14). E mais do que isso: o filho de Deus era um homem humilde. Sem dúvida, essa experiência proporcionou uma reinterpretação da condição de vida de inúmeras pessoas das classes pobres da antiga Palestina. Gerd Theissen (1989, p. 34, 36) caracteriza o movimento de Jesus como um movimento composto por pessoas desenraizadas socialmente. Devido a sua condição de marginalização social, os grupos desenraizados questionavam a ordem imposta. A experiência do encontro com Jesus era tão intensa que muitas pessoas abandonavam tudo para segui-lo: “no início, o seguimento era concreto. Os discípulos abandonaram residência e família, propriedade e profissão” (THEISSEN, 1987, p. 56).

No primeiro século, a Palestina estava bem estratificada socialmente, a partir da riqueza, da participação no poder e das atividades profissionais (STEGMANN; STEGMANN, 2004, p. 156-163). No entanto, as pessoas que seguiram a Jesus, inicialmente, provinham, em sua maioria, dos estratos populares. As pessoas que abandonavam sua vida pregressa e se entregavam ao seguimento de Jesus eram, muitas vezes, impelidas a isso tanto religiosa quanto economicamente:

Ao abandonar o lugar em que viviam, todos eles assumiram um modelo de comportamento de desarraigamento social. (...) A sua expansão somente pode ser explicada por uma crise social mais ampla, na qual, ao lado de fatores culturais e ecológicos, destacavam-se fatores econômicos e políticos. (THEISSEN, 1987, p. 81)

A figura de Jesus conseguia atrair para si muitas pessoas que procuravam uma mensagem de consolo e de esperança (Jo 6.68). Rudolf Bultmann (2005, p. 47) atribui essa renúncia à proximidade do reino de Deus: “devido ao reinado de Deus é preciso renunciar a tudo; o ser humano é confrontado com o grande ‘ou-ou’ de sua vida, isto é, se ele quer decidir-se pelo reinado de Deus e, em caso afirmativo, sacrificar tudo por ele”.

Para Jurgen Moltmann (2005, p. 181), o Novo Testamento não possui uma definição clara do que entende por revelação. De certa forma, esse sentido é dado pelo evento da cruz e da ressurreição. Apenas após o término da atuação de Jesus, é possível identificar o sentido adequado para “revelação”. Duas afirmações devem ser levadas a sério: foi Javé que ressuscitou Jesus dentre os mortos e Jesus era judeu. A partir delas, as consequências podem ser identificadas: “em Jesus Cristo, o Deus de Israel revelou-se como o Deus de todos os seres humanos” e a história de Jesus deve ser interpretada em relação com a história de Israel (MOLTMANN, 2005, p. 184s). Assim, é possível compreender a proclamação de Jesus acerca do reino de Deus. Foi a iminência da irrupção do reino de Deus que marcou profundamente a experiência dos discípulos, pois os sinais eram claros na pessoa de Jesus: “os cegos vêem, os coxos andam, os leprosos são purificados, os surdos ouvem, os mortos são ressuscitados, e aos pobres está sendo pregado o evangelho” (Mt 11.5).

A experiência com Jesus também foi importante para o apóstolo Paulo. Ele presenciou o apedrejamento de Estevão, que fez um longo discurso testemunhando a Jesus Cristo como o messias. No entanto, Saulo nada fez para evitar a morte do mártir cristão. Logo em seguida, Saulo foi para Damasco a fim de prender cristãos que porventura encontrasse. Surpreendido, o perseguidor Saulo torna-se o apóstolo Paulo, um dos maiores defensores e propagadores do evangelho de Jesus Cristo. Toda a teologia paulina foi elaborada a partir da reflexão acerca da tradição recebida em diálogo com sua experiência pessoal. Exemplo disso é a sua antropologia: sua experiência demonstrou que existe uma diferença entre as velhas e novas coisas, e a passagem de um estado para o outro se dá mediante a experiência do novo nascimento (KÄSEMANN, 2003, p. 13). Ou seja, não se trata da vontade individual, mas da ação divina. Apenas com a atuação divina, o novo nascimento se torna possível. Uma vez nascido de novo, porém, nada impede a recaída ao estado anterior: “como membro da comunidade cristã, ninguém representa uma ordem imutável, embora a maior parte dos cristãos pense que seja assim” (KÄSEMANN, 2003, p. 15).

A autoridade de Paulo foi constantemente questionada nas comunidades em que ele fundou. Isso é um fato curioso, pois ninguém questionava a autoridade de Pedro, pois ele tivera estado junto a Jesus Cristo durante seu ministério terreno. Paulo, no entanto, havia perseguido a Igreja e anunciava o Evangelho aos gentios. A fim de justificar sua atuação apostólica, Paulo evocava sua experiência pessoal com Jesus Cristo e com Deus: “Paulo, apóstolo, não da parte de homens, nem por intermédio de homem algum, mas por Jesus Cristo e por Deus Pai, que o ressuscitou dentre os mortos” (Gl 1.1). De acordo com José Comblin (1990, p. 37), o apostolado paulino teve melhor aceitação entre as pessoas mais pobres economicamente, como era o caso da comunidade de Filipos (para um estudo mais detalhado da Epístola de Paulo aos Filipenses, veja Gerhard Barth, 1983). Já uma comunidade relativamente abastada como a de Corinto possuía conflitos decorrentes justamente das diferenças de classes sociais de seus membros. Uma minoria oriunda das classes dominantes da cidade de Corinto controla a comunidade, relegando a grande maioria oriunda das classes menos favorecidas à condição de “coisa” (HOEFELMANN, 1990, p. 28-31).

O Novo Testamento como um todo traz referências às experiências que os primeiros cristãos tiveram com seu Deus e com Jesus Cristo. As elaborações teológicas foram possíveis a partir dos fatos testemunhados ou a partir dos testemunhos dos fatos. Mesmo que Paulo não tenha uma influência direta de Jesus de Nazaré, ele conhecia a tradição jesuânica (BULTMANN, 2001). Os apóstolos que tiveram contato direto com Jesus não nos deixaram testemunhos escritos, mas podemos dizer que a sua mensagem permaneceu nos quatro evangelhos e no livro de Atos dos Apóstolos, bem como em referências indiretas nas cartas paulinas. A ambiguidade da experiência humana com a divindade também foi explorada no Novo Testamento, sobretudo nos confrontos travados pelo apóstolo Paulo em defesa de seu apostolado, o apostolado dos gentios.

Paulo defendeu seu apostolado contra tendências carismáticas que procuravam a espiritualização da mensagem cristã. Tratava-se de uma arrogância espiritual, uma vez que os neófitos se julgavam mais espirituais que o próprio apóstolo, a ponto de ele precisar dizer:

Se é necessário que me glorie, ainda que não convém, passarei às visões e revelações do Senhor. Conheço um homem em Cristo que, há catorze anos, foi arrebatado até ao terceiro céu (se no corpo ou fora do corpo, não sei, Deus o sabe) e sei que o tal homem (se no corpo ou fora do corpo, não sei, Deus o sabe) foi arrebatado ao paraíso e ouviu palavras inefáveis, as quais não é lícito ao homem referir (2Co 12.2).

Outra forte oposição à autoridade paulina veio dos círculos judaizantes. Esses grupos defendiam a necessidade da conversão ao judaísmo como condição indispensável para a compreensão do Evangelho. De acordo com Paulo, “não pode haver judeu nem grego; nem escravo nem liberto; nem homem nem mulher; porque todos vós sois um em Cristo Jesus” (Gl 3.28). A experiência da conversão modificou a vida de Paulo. De perseguidor da Igreja, ele passou a ser perseguido por causa do Evangelho, suportando a prisão, a tortura e o escárnio. Sua experiência é a comprovação de seu apostolado, ele traz no corpo as marcas de Cristo:

São ministros de Cristo? (Falo como fora de mim.) Eu ainda mais: em trabalhos, muito mais; muito mais em prisões; em açoites, sem medida; em perigos de morte, muitas vezes. Cinco vezes recebi dos judeus uma quarentena de açoites menos um; fui três vezes fustigado com varas; uma vez, apedrejado; em naufrágio, três vezes; uma noite e um dia passei na voragem do mar; em jornadas, muitas vezes; em perigos de rios, em perigos de salteadores, em perigos entre patrícios, em perigos entre gentios, em perigos na cidade, em perigos no deserto, em perigos no mar, em perigos entre falsos irmãos; em trabalhos e fadigas, em vigílias, muitas vezes; em fome e sede, em jejuns, muitas vezes; em frio e nudez (2Co 11.23-27).

3.1.3. A experiência na Teologia Contemporânea

Duas correntes teológicas contemporâneas foram constituídas através da valorização da experiência de grupos marginalizados socialmente: a teologia feminista e a teologia negra. Ao assumir um compromisso político-teológico, propunham o questionamento do *status quo*. De acordo com Wanda Deifelt, “a teologia feminista surgiu, no contexto do século XX, em sintonia com o próprio

movimento feminista. Preconizando a ampliação civil e política dos direitos das mulheres, o feminismo resgatou princípios desenvolvidos em séculos anteriores” (DEIFELT, 2003, p. 171).

A teologia feminista elevou a experiência das mulheres como uma das fontes para sua elaboração teórica. Até então, a teologia possuía um caráter masculino e androcêntrico (GEBARA, 2007, p. 11). Além de ser elaborada por homens, a teologia relatava apenas as experiências masculinas, atribuindo-lhes o caráter de experiência “universal”. Dois desafios foram impostos à perspectiva feminista logo de saída: desconstruir uma perspectiva assexuada da atividade científica e demonstrar que as experiências relatadas nada tinham de universal, sendo apenas a experiência masculina hegemônica (GEBARA, 2000, p. 104).

A reivindicação básica da teologia feminista era a validade da experiência atual das comunidades cristãs, sobretudo a experiência das mulheres, que foram invisibilizadas durante séculos (RUETHER, 1993, p. 20). Essas experiências são múltiplas, como a pluralidade das teologias feministas demonstra. De acordo com Gibellini (2002, p. 421-427), existem três correntes principais de teologia feminista. A primeira encontra-se na tradição bíblico-teológica cristã. A segunda não está mais identificada com o cristianismo, buscando alternativas de relacionamento com o sagrado. A terceira é a religião da deusa, movimento não cristão. É a experiência feminina que unifica o movimento. A pluralidade não é encarada como algo negativo. Ela é a representação da riqueza de perspectivas que a experiência das mulheres proporciona através da formulação de novas perspectivas.

Algo semelhante aconteceu com a teologia. Novas temáticas foram incorporadas à reflexão, oxigenando as pesquisas teológicas, assumindo temáticas discutidas no movimento feminista, como sexualidade, direitos reprodutivos, corporeidade, igualdade entre homens e mulheres. “Uma crítica feminista reconhece que a desigualdade entre homens e mulheres é causada por estruturas sociais, justificada através de diferenças biológicas e mandatos divinos” (DEIFELT, 2003, p. 173). Para levar a cabo essa crítica, é necessário recorrer àquele elemento relegado a segundo plano: a experiência feminina. “A força da teologia feminista reside no uso das experiências das mulheres como critério de discernimento e

avaliação” (DEIFELT, 2003, p. 175). Com isso, Deifelt advoga a força normativa da experiência das mulheres porque entende que a dicotomia entre pessoal vs. coletivo é insustentável desde uma perspectiva que valoriza o pessoal como político.

A valorização da experiência feminina mostrou-se um elemento heurístico de extrema relevância. Além de identificar novas abordagens possíveis, permitiu o questionamento de perspectivas que se encontravam engessadas pela repetição acrítica. Abalando o modo dominante de fazer ciência e teologia, o feminismo trouxe, de certa forma, a vida para a reflexão teórica. Isso porque experiência é vida e a vida é experiência. A valorização da experiência, mais uma vez reitero, não exclui a possibilidade de criticá-la. Só o fato de ela estar colocada no debate já é um ganho, pois outrora ela estava invisibilizada e, portanto, ela não poderia ser questionada quanto mais servir como fonte para a reflexão científica ou teológica.

De forma análoga, a teologia negra elevou a experiência negra à condição de fonte teológica. De acordo com Jame H. Cone, a “teologia é uma linguagem a respeito de Deus. *Teologia cristã* é uma linguagem a respeito da atividade libertadora de Deus no mundo em nome da liberdade do oprimido” (CONE, 1986, p. 4). Isso significa que a teologia possui um indicador bem preciso: o engajamento na atividade libertadora de Deus. Para que isso aconteça, é necessário identificar os oprimidos, pois ao falar de Deus, falamos de sua presença no mundo, de sua ação libertadora (CONE, 1985, p. 16s). A experiência é uma das possibilidades de identificação dos oprimidos. Sua condição de oprimido faz com que seu corpo traga as marcas da opressão. Para Cone (1973, p. 46), o conhecimento de Deus não é um conhecimento intelectual. Conhecer a Deus é, antes de qualquer coisa, reconhecer sua ação em favor dos oprimidos. Esse testemunho está presente na Bíblia, uma vez que “a lo largo de la entera historia de Israel, conocer a Dios es conocer lo que Dios está haciendo en la historia humana en favor de los oprimidos de la tierra”.

James Cone (1973, p. 39; 1985, p. 18) defende que a teologia, para ser contextualizada, necessita levar em consideração a experiência do povo oprimido, no caso, o povo negro. Negar essa realidade seria um pecado terrível. Por isso, ele sugere que, ao lado

da Bíblia e da tradição cristã, a experiência da comunidade negra seja considerada uma das fontes da teologia. A Bíblia é uma fonte incontestada da produção e reflexão teológica, pois “para la fe cristiana, la revelación es un evento, un acontecer de la historia humana. Es dios que se da a conocer al hombre a través del acto histórico de la liberación humana” (CONE, 1973, p. 46). Quanto à tradição, ela é criticamente assumida pela comunidade negra. O motivo para isso é a discrepância existente entre a mensagem cristã e a prática eclesial. Já a experiência negra é *sui generis*, pois foi moldada sobre a humilhação e o sofrimento. A partir disso, a comunidade negra se deu conta de que não pode separar sua experiência de sua fala acerca de Deus. “La experiencia negra evita que transformemos el evangelio en palabras huecas y nos obliga a caer en la cuenta de la medida en que están amasadas con carne negra” (CONE, 1973, p. 4).

A fim de identificar a experiência negra na Bíblia, Peter Nash (2003, p. 100-105) empreendeu uma pesquisa acerca da negritude na Bíblia e na Igreja. Para o autor, é importante que essa questão seja levantada, pois é parte da tradição protestante o clima de debate e investigação teológica. No entanto, mais do que isso, Nash defende que a presença negra na Bíblia pode ser demonstrada exegeticamente. Esse artifício auxiliaria na reparação de erros cometidos pelo cristianismo em relação aos povos negros. Exemplificando como proceder para identificar a presença negra na Bíblia, Nash afirma que é possível encontrá-la a partir de quatro eixos: as genealogias, a geografia, a mitologia e a teologia bíblicas. O reconhecimento da presença negra na Bíblia é um elemento que auxilia na retomada da autoestima desse povo sofrido. Partindo da experiência negra registrada no texto sagrado, é possível elaborar uma teologia, ou pelo menos uma hermenêutica, negra.

Seguindo as pistas sugeridas por Peter Nash, Francisco dos Santos procurou dialogar com a teologia da cruz de Lutero. Para ele, essa teologia tem relevância para a compreensão da experiência da comunidade negra no Brasil, dado que a Teologia da Cruz “revela que o ser humano subjuga outros seres humanos econômica e culturalmente, demonstrando o pecado social de um sistema econômico que não promove a vida” (SANTOS, 2003, p. 36). A experiência da escravidão constituiu, segundo dos Santos (2003, p.

41), um elemento importante para a interpretação da mensagem cristã por parte da comunidade negra, que se identificou com os sofrimentos de Jesus Cristo.

Andando por outros caminhos, Gunter Padilha (2003, p. 110) exercitou a hermenêutica negra do texto de Êx 15.19-21. Para ele, a hermenêutica bíblica negra deve estar em diálogo com as outras hermenêuticas, como a indígena, a feminista e a latino-americana (PADILHA, 2003, p. 110). De acordo com Padilha, as comunidades negras questionam as categorias genéricas da teologia da libertação. O objetivo é o compromisso com pessoas concretas, de carne e osso. “O povo negro, com isso, propõe o enegrecimento da teologia e das pessoas que fazem teologia, ou seja, a teologia deve partir da realidade do povo negro” (PADILHA, 2003, p. 111), em outras palavras, a experiência do povo negro deve ser levada a sério na produção e interpretação teológica.

A Teologia Afro-Americana é uma teologia que parte da realidade do povo negro, de sua história, de sua cultura e reflete o ser negro. Portanto, a Bíblia é vista com os óculos de sua realidade e, a partir dela, é feita sua leitura. A comunidade negra considera a Bíblia como palavra segunda; ela contém a palavra de Deus. Portanto, a Bíblia pode ser relativizada pela prática, ou seja, depende de como ela é utilizada. (PADILHA, 2003, p. 113)

Sem dúvida, essa citação é muito forte. Ela afirma a experiência em detrimento da Bíblia. No entanto, isso é um critério que deve ser utilizado apenas quando houver uma oposição declarada entre o sentido da escritura e o sentido da experiência. Padilha (2003, p. 117) defende essa posição porque traz consigo um projeto político bem delimitado. Voltando para a hermenêutica, Padilha defende que um dos primeiros passos a serem dados em direção a uma hermenêutica negra é a desconstrução de interpretações racistas da Bíblia. A hermenêutica bíblica negra é uma possibilidade de interpretação das experiências da comunidade negra de forma coerente e séria. Nesse sentido, a interpretação que Padilha (2003, p. 123) faz de Êx 15.19-21 identifica a presença de protagonistas negros na perícopes, bem como a presença de elementos culturais oriundos da cultura negra.

3.2. Teologia e experiência masculina

Durante o I Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião, o teólogo André Musskopf (2005, p. 80) afirmou que a masculinidade tem sido definida de forma negativa: ser homem é *não ser mulher, não ser homossexual*. De certa forma, atualiza-se o paradoxo da definição identitária a partir da negação da alteridade. De acordo com Pedro Paulo de Oliveira, a sociedade tem a expectativa que um homem cumpra quatro pré-requisitos: “1) a necessidade de ser diferente das mulheres; 2) a necessidade de ser superior aos demais; 3) a necessidade de ser independente e auto-confiante; e 4) a necessidade de ser mais poderoso do que os outros, através da violência, se necessário” (OLIVEIRA, 1998, p. 99).

Muitas pesquisas têm chamado a atenção para a “crise da masculinidade”, proclamando a emergência de um “novo homem”. No entanto, André Musskopf (2005, p. 108) entende que é preciso analisar criticamente essa afirmação, pois ela cria uma dicotomia entre os “novos homens”, capazes de expressar seus sentimentos, e os “homens tradicionais”, inexpressivos e hipermasculinos. “O ‘novo homem’ surge no lugar do ‘antigo’, ou seja, um indivíduo que se comportava dentro dos padrões esperados para um macho tradicional” (RIBEIRO; SIQUEIRA, 2007, p. 217). Como a referida crise possui diferentes interpretações, variando de acordo com o grupo social, há a possibilidade de seu resultado ser o incremento do consumo ou a promoção de uma identidade masculina libertadora (MUSSKOPF, 2005, p. 92). A experiência masculina tem sido abordada na teologia a partir da corporeidade, do poder e da espiritualidade.

3.2.1. Masculinidade e corporeidade

De acordo com Renate Gierus, os corpos possuem uma linguagem específica que, como outras fontes, precisa ser interpretada. Os corpos são esculpidos a partir de suas experiências. “O corpo constitui-se de muitas marcas e de muitos modelos. Ele carrega consigo a vida, imprimindo na pele e nas entranhas os caminhos e descaminhos cotidianos” (GIERUS, 2004, p. 44). Não é uma tarefa fácil entender a linguagem do corpo, linguagem ambígua e permeada por relações de poder.

Também a experiência masculina é uma experiência corpórea. “Somos corpo”, afirma Daniel Sánchez Pereira (2005, p. 37). Não é possível falar em experiência masculina fora do corpo. A força desta afirmação é dada pelo contexto da dualidade entre corpo e alma. Por muito tempo, grupos cristãos sustentaram a dicotomia entre corpo e alma, atribuindo a esta as propriedades mais elevadas e compreendendo aquele como o *locus* do pecado, um instrumento a ser utilizado pela mente (IRARRÁZAVAL, 2005, p. 137, 140). Segundo o teólogo Jurgen Moltmann (1998, p. 90-91), essa dicotomia não possui base bíblica, tendo sido desenvolvida no gnosticismo cristão e aprofundada pela antropologia de Agostinho. Assim o apóstolo Paulo utilizava o conceito em três diferentes acepções: com “carne”, fazia referência ao mundo criado; com “na carne”, fazia referência à condição transitória do mundo; e com “segundo a carne”, fazia referência ao tempo desse mundo. Para Ernst Käsemann (2003, p. 48), “carne” denota a condição de criatura do ser humano, não constituindo um sinônimo para “corpo”. No sentido atribuído pelo apóstolo Paulo, “carne” representa tudo aquilo que é efêmero, passageiro.

Homens e mulheres aprendem a desempenhar papéis sociais desde tenra idade. O aprendizado da masculinidade comporta uma dupla violência que, com o tempo, constitui marcas diacríticas inscritas nos corpos masculinos: a violência contra si e a violência contra a alteridade. A corporeidade masculina tradicional tem sido vinculada à sexualidade, gerando uma limitação das potencialidades do próprio corpo (MUSSKOPF, 2005, p. 85). Através da reprodução do *ethos* masculino, a corporeidade continua mantendo uma vinculação estreita com a sexualidade, entendida como ato de atualização da masculinidade porque a dominação se manifesta inclusive na divisão do trabalho sexual. A partir da oposição alto vs. baixo, a posição sexual considerada ‘natural’ é aquela em que o homem se encontra por cima da mulher.

Socialmente diferenciadas, a sexualidade feminina tem sido orientada para a intimidade, enquanto a sexualidade masculina tem sido compartimentada e orientada para a penetração (SOUZA, 2008, p. 274), em uma atitude falocêntrica. O pênis não é apenas uma parte do corpo masculino: ele deve receber um nome próprio que o diferencie dos demais, pois simboliza a masculinidade em si.

Penetrando, prova-se para si que não se é uma mulher ou um homossexual.

O uso legítimo do corpo masculino exige dos homens que assumam a posição ativa na relação sexual. Em última análise, o que importa é o ato da penetração, sendo relativizado o parceiro. Quando um homem é penetrado por outro, ele é estigmatizado por usar seu corpo de forma desonrosa. Ao fazer isso, abdicou de todo o capital de masculinidade de que dispunha (TORRÃO FILHO, 2005, p. 143). Se recordarmos o caráter nobiliárquico da masculinidade, poderemos inferir que em uma visão tradicional o homem que sofre a penetração macula sua identidade de uma forma permanente. Por outro lado, quando um homem penetra outro, seu capital de masculinidade não é diminuído, ele não é considerado um homossexual. A expectativa social é que o homem seja ativo na relação sexual e o fato de diminuir a masculinidade de outro acarreta, pelo menos para seu ego, uma satisfação.

Adilson Schultz (2004, p. 172) chama a atenção para um detalhe pouco explorado nas análises da relação existente entre masculinidade e corporeidade: os homens conhecem e falam pouco sobre o próprio corpo. Quando falam de corporeidade, evocam corpos alheios. Não deixa de ser surpreendente, uma vez que boa parte das conversas entre homens gira ao redor da sexualidade. No entanto, como vimos no modelo dramaturgico de interpretação da masculinidade, as conversas masculinas em ambientes de sociabilidade são construídas sobre temáticas que, simultaneamente, envolvam sem comprometer. Seria desinteressante discutir algo que pusesse em xeque o capital de masculinidade. Adilson Schultz (2004, p. 189) defende a criação de grupos que discutam a masculinidade, entendendo que os homens estão dispostos a superar seu mutismo. Ao mesmo tempo em que há benefícios advindos da condição masculina, o ônus também é grande. A criação de espaços para a discussão e problematização da masculinidade proporcionaria a elaboração de alternativas aos modelos vigentes.

A Bíblia nos oferece várias narrativas que podem problematizar a experiência masculina com o corpo. Com a aplicação de hermenêuticas de cunho não-fundamentalistas, há a

possibilidade de interpretações plausíveis para a construção de novos modelos de masculinidade. A empreitada é legítima, tendo em vista que alguns modelos foram sancionados pela mensagem bíblica. Adilson Schultz (2004, p. 177-182) apresenta dezoito modelos típico-ideais de masculinidade construídos a partir de relatos bíblicos. Apesar do caráter ficcional, o exercício demonstra a pluralidade de perspectivas presentes na Bíblia.

Na narrativa de Gênesis 38, André Musskopf e Yoimel González Hernández identificam a presença de modelos alternativos de masculinidade, definíveis a partir da corporeidade. Há uma expectativa que paira sobre os homens em sociedades patriarcais: a aptidão para gerar descendentes, de preferência filhos homens. Diante da morte de Er, o primogênito de Judá, antes de ter gerado um filho, cabe a seu irmão a obrigação de dar continuidade ao nome do falecido, de acordo com a lei do levirato. Onã se recusa a desempenhar o papel masculino que lhe é imputado:

Ao evitar gerar descendência para seu irmão, Onã entra em contradição com três posições diferentes: o seu pai, a legislação social da época e Tamar. Para esta, ter filhos garantia uma posição mais vantajosa que a condição de viúva sem filhos. Afinal, a maternidade, na cultura patriarcal, dá status à mulher. Estas três posições representam uma pressão real diante da qual Onã reage corporalmente, através do exercício da sua sexualidade. (MUSSKOPF; GONZÁLEZ HERNÁNDEZ, 2005, p. 62)

A desobediência de Onã custa-lhe a vida. A narrativa de Gênesis 38 apresenta claramente a disputa de modelos alternativos de masculinidade, tendo como desfecho a defesa da masculinidade de Judá: “o corpo de Judá, apesar da sua idade, é um corpo masculino portador de plenas faculdades procriadoras e, portanto, símbolo indiscutível da sexualidade masculina” (MUSSKOPF; GONZÁLEZ HERNÁNDEZ, 2005, p. 63). Enquanto isto, os corpos dos filhos de Judá são estigmatizados como fracos e incapazes de cumprir as exigências patriarcais. O aprendizado da masculinidade se dá de forma explícita e implícita nesta narrativa: ser homem é ser viril, apesar da idade avançada; quem não possui a virilidade, ainda que jovem, não merece ser chamado de homem. A morte de Er e Onã simboliza a morte social, o não-reconhecimento da

masculinidade àqueles homens cujos corpos não cumprirem as exigências sociais.

Os corpos masculinos são treinados para não sentir dor, ou melhor, para não demonstrar a dor que deveras sentem. Não é possível continuarmos pensando que os homens são seres insensíveis. O isolamento e a solidão a que são submetidos forma sua identidade e molda seus corpos para que sofram calados. O desafio que se apresenta é a valorização da corporeidade masculina sem a necessidade de manter a dicotomia corpo vs. espírito, sexo vs. amor (IRARRÁZAVAL, 2003, p. 220).

3.2.2. Masculinidade e poder

Há algum tempo, a teologia tem problematizado a relação existente entre masculinidade e poder. Sob a forma do androcentrismo, os homens criaram e reproduziram espaços de poder que excluem as mulheres e os homens que não se encaixam nas expectativas que sobre eles pairam. Trata-se de um poder excludente e dominador, um poder que reduz os outros à condição de servidores. Rosemary Ruether (1993, p. 32) identifica na proposta de Jesus uma subversão na compreensão do exercício do poder: o serviço aos outros é superior ao domínio sobre os outros. O serviço aos outros cria solidariedade e expressa uma dimensão do cuidado para com aquelas pessoas que estão em situação de fragilidade.

Na experiência masculina, o poder tem sido interpretado como dominação sobre os demais. Para adquirir poder, qualquer subterfúgio é válido, pois “os fins justificam os meios”, para lembrar a máxima maquiavélica. Elaine Neuenfeldt e Edmilson Schinelo demonstram como estratégias sexuais foram utilizadas por Davi para chegar ao trono de Israel. A narrativa da ascensão de Davi apresenta-o como um jovem homem que serve de modelo aos demais. No entanto, Davi parece ser alguém que busca o poder a qualquer custo: nada é mais importante do que conquistar e manter o poder. Amigos e mulheres só têm utilidade se servirem de degrau para o sucesso almejado (NEUENFELDT; SCHINELO, 2005, p. 17). Davi alia estratégias sexistas e bélicas para conseguir o que quer, agindo sem escrúpulos.

A tradição bíblica traz contra-exemplos do poder patriarcal, nos quais as relações entre homens e mulheres não constituem relações de dominação, mas relações de partilha (GUTIÉRREZ MAIRENA, 2007, p. 65s). O texto apresenta uma oposição entre os lugares da liberdade do casal e a casa patriarcal. Na casa patriarcal, os corpos femininos são considerados propriedade e devem ser vigiados por homens para manter sua pureza. No entanto, mesmo no lugar patriarcal por excelência há movimentos de contestação da ordem. Identifica-se claramente a existência de lugares de resistência, lugares onde a experiência do poder não leva à dominação. Os homens abdicam da busca do poder e descobrem o prazer da partilha – sexual ou não. Relações simétricas de mútuo reconhecimento.

Infelizmente, poucos homens descobriram o prazer advindo da partilha. No âmbito religioso, até o monoteísmo tem expressado o poder masculino, pois a imagem de Deus representa o homem e, desta forma, cria e sacraliza uma hierarquia: Deus, homem, mulher. “As mulheres já não estão em relação direta com Deus; ligam-se a ele secundariamente, através do homem” (RUETHER, 1993, p. 51). Por esse motivo, muitas igrejas não aceitam o ministério feminino: o encontro com a divindade é uma prerrogativa masculina, pois Deus é entendido como o Todo-Poderoso e só pode se relacionar com os homens, os detentores do poder patriarcal. Paradoxalmente, Yahweh é um Deus próximo, evocado com a intimidade do *Abba*. Tal proximidade da divindade coloca em xeque as regras rígidas erigidas para proteger o sagrado de qualquer tipo de profanação:

Ao longo da história do cristianismo, mulheres descobriram esse conceito de relação direta com Deus como forma de afirmar sua própria autoridade e autonomia contra a autoridade patriarcal. O chamado de Deus para que elas pregassem, ensinassem e formassem uma nova comunidade em que os dons das mulheres fossem plenamente efetivados anulou a autoridade patriarcal que lhes dizia que ficassem em casa como filhas ou esposas cumpridoras de seus deveres. (RUETHER, 1993, p. 60)

A atuação de mulheres nas igrejas questionava a dominação masculina, mas enquanto a igreja era uma pequena seita, inexpressiva politicamente, isso não constituía problema. Quando a

igreja obteve reconhecimento por parte do governo romano, a sede de poder levou a uma reinterpretação da figura de Jesus Cristo: “Cristo tornou-se o *Pantocrator* (aquele que tudo rege) de uma nova ordem mundial. A cristologia torna-se o ápice de um sistema de controle sobre todos aqueles que, de uma maneira ou outra, são ‘outros’ em relação a esta nova ordem” (RUETHER, 1993, p. 108). Há a masculinização da divindade e a interpretação da figura de Jesus Cristo como o mediador entre Deus e os seres humanos devido ao fato de representar, a um só tempo, a divindade e as criaturas:

Por trás desse argumento da masculinidade necessária de Cristo está o pressuposto teológico da masculinidade de Deus. O homem humano pode representar tanto o lado divino (masculino) quanto o lado criatural dessa hierarquia. As mulheres só podem representar o lado criatural (feminino), nunca o lado divino (masculino). (RUETHER, 1993, p. 109)

A valorização do sexo biológico de Jesus constitui um dispositivo ideológico que sustenta as pretensões de acesso exclusivo ao poder religioso e social por parte dos homens. Está em contradição com a *kenosis* efetuada por Cristo, descrita por Paulo na Carta aos Filipenses: ele se esvaziou de sua condição de divindade para assumir um corpo como o nosso, a fim de sentir o que sentimos e sofrer o que sofreremos. Se ele se esvaziou de sua condição divina para assumir a humanidade, certamente não teria problema algum em se esvaziar de sua masculinidade para, dessa forma, proporcionar a solidariedade entre homens e mulheres:

Em termos teológicos, portanto, poderíamos dizer que a masculinidade de Jesus não tem importância última. Ela tem importância simbólica social na estrutura de sociedade de privilégios patriarcais. Neste sentido, Jesus como Cristo, o representante da humanidade libertada e da palavra libertadora de Deus, manifesta a *kenosis do patriarcado*, o anúncio da nova humanidade através de um estilo de vida que descarta privilégios hierárquicos de casta e fala em defesa dos humildes. (RUETHER, 1993, p. 117)

A mensagem cristã exige uma tomada de posição. Diante da constatação da relação que existe entre a experiência masculina e o poder, entendido como dominação sobre homens e mulheres, algo precisa ser feito. Como primeiro passo, a recusa a colocar-se em

situações de assimetria de poder pode ser proveitosa. Em segundo lugar, é necessário colocar-se ao lado daquelas pessoas que lutam para que haja maior equidade entre os gêneros, lutando para que homens e mulheres tenham condições iguais. Homens e mulheres precisam relacionar-se como dignos de respeito, pois ambos são *imago Dei*.

3.2.3. Masculinidade e espiritualidade

Uma abordagem sobre masculinidade que se limite à mera constatação pode levar ao fatalismo. A experiência masculina é muito rica, devendo ser valorizada e criticada simultaneamente, preservando sua beleza, que não pode ser esquecida. Por outro lado, assumindo a experiência masculina como ponto de partida, a teologia renuncia aos discursos universais, falando de particularidades de pessoas de carne e osso e de suas relações com outras pessoas e com Deus. A masculinidade do discurso teológico sempre foi mascarada pela pretensão de universalidade. Como resultado, a teologia adquiriu um caráter racional, olvidando as experiências e as sensibilidades especificamente masculinas.

A partir de uma compreensão bíblica, a experiência masculina encontra-se na espiritualidade. Não naquele tipo de espiritualidade dualista que despreza a corporeidade, mas em uma espiritualidade corpórea, encarnada na vivência e nas experiências cotidianas. A espiritualidade expressa o encontro do ser humano com a divindade. Por esse motivo, ela é uma experiência plural. Um mesmo indivíduo pode ter várias experiências espirituais ao longo de sua vida. Luiz Dietrich (2005, p. 44, 47, 49) identifica três expressões do encontro masculino com a divindade no livro de Jó: resignação, revolta e reconhecimento da irmandade criatural do ser humano com toda a natureza.

Muito esforço teológico tem sido empregado para valorizar novamente a corporeidade, superando o dualismo entre corpo e alma. O objetivo é a constituição de uma espiritualidade que valoriza o corpo e sua materialidade, superando uma visão instrumentalista e pragmática que reduz o corpo à condição de ferramenta de trabalho e de prazer. Em concordância com esta valorização da corporeidade, Jurgen Moltmann entende que a

espiritualidade contemporânea precisa estar voltada para “*libertar o corpo* das repressões da alma, das repressões da moral e das humilhações do ódio contra si mesmo, orientando-se, por conseguinte para sua verdadeira *saúde*” (MOLTMANN, 1998, p. 98. Grifo no original). Tal espiritualidade tem como consequência a libertação dos homens para a vivência responsável de sua corporeidade e sexualidade, expressões da criação divina. Não há mais espaço para uma caracterização da espiritualidade masculina que privilegie *apenas* os elementos ligados à razão. Faz-se necessária uma espiritualidade integral.

Reconhecendo sua especificidade, Hugo Cáceres Guinet (2007, p. 22-25) faz uma tentativa de caracterizar a espiritualidade masculina em três movimentos distintos: (A) movimento ascendente, em busca de *status* e poder, onde não há lugar para a amizade, para o amor ou para a partilha; (B) movimento de reconhecimento da alteridade e da solidariedade, com a recusa à utilização do poder em favor próprio; (C) movimento de renúncia ao poder e à dominação. O autor identifica esses três movimentos na história de Jacó.

O patriarca possuía uma vida orientada para conquistas econômicas, espirituais e amorosas, valendo-se de trapaças (A). Com o nascimento de José, filho de Raquel, o patriarca chegou à plenitude de suas conquistas, entendendo que não precisava mais lutar com outros homens (B). A partir da reconciliação com seu irmão, Jacó pode deixar o poder para os mais jovens (C). A cada um desses movimentos corresponde uma imagem de Deus, iniciando com o Deus ‘forte’, um Deus ‘terror’: “Sem dúvida o medo é o sentimento mais comum na alma do varão, obstáculo que se interpõe não só na relação com Deus, mas também com outros varões. Só depois de superar o Deus Terror, pode manifestar-se o Deus Pai” (CÁCERES GUINET, 2007, p. 34). O ponto de ruptura na trajetória de Jacó foi ocasionado pela paternidade. A experiência de cuidar de outro ser transformou o patriarca. Nas sociedades patriarcais, a paternidade representa uma ruptura na biografia masculina. Além de gerar o filho, é necessário proporcionar os meios para sua subsistência. Dessa forma, a sensibilidade de Jacó foi aguçada com o nascimento de José, tornando possível a emergência da imagem do Deus Pai.

O Deus que Jesus chamava de “Abba”, e que por isso a Igreja desde sempre denominou o “Pai de Jesus Cristo”, não é um Deus dos poderosos nem dos senhores de escravos. Ele nada tem a ver com o pai dos deuses romanos, Júpiter, embora depois da virada constantiniana o cristianismo no Império Romano tenha tentado esta fusão. (MOLTMANN, 1998, p. 103)

Marcelo Augusto Veloso (2005, p. 74) denuncia a masculinização do divino a partir das figuras de Jesus, do Espírito Santo e do Deus Pai. Dessa constatação, o autor infere uma identificação entre a masculinidade e a divindade, passando pela confecção dos textos canônicos. Certamente não é possível negar esta constatação. Em lugar de abandonar a metáfora paterna, precisamos reinterpretá-la, pois nomear Deus como pai resgata a igualdade entre os seres humanos, eliminando critérios excludentes. Francisco Reyes Archila (2007, p. 95-101) demonstra que a condenação de Jesus à morte deveu-se por chamar Deus de pai. Quando Jesus se refere a Deus como “meu pai”, tem em mente um Deus bondoso e justo, um Deus que perdoa os pecados e conhece as necessidades de seus filhos e filhas. Da relação com um Deus entendido como pai, surge uma espiritualidade integral, pois é uma relação de proximidade e presença que toca o ser humano de forma profunda.

Quando falamos em espiritualidade integral, queremos dizer que a espiritualidade é um encontro com a divindade e, nesse encontro, o ser humano é tocado por inteiro. A *ruah Yahweh* revela a divindade, tanto em sua atividade criadora quanto em sua presença doadora de vida. O encontro com Deus abre novas possibilidades para o futuro, não havendo mais a necessidade de justificar e preservar o presente. Ao resgatar a espiritualidade masculina, transformações seguirão e, dessa forma, os privilégios advindos de uma situação de dominação serão superados. Para isso, o primeiro passo é dizer não à reprodução de um *ethos* que defende a dominação masculina. Somente em seguida será possível criar alternativas viáveis (MOLTMANN, 1998, p. 515, 80, 135).

O caráter escatológico da mensagem cristã abre novas possibilidades, pois o elemento mais importante da mensagem escatológica é sua abertura à novidade presente na promessa

(MOLTMANN, 2005, p. 60). Por muito tempo, o caráter escatológico da mensagem cristã foi entendido como o chamado para o afastamento dos prazeres da carne e do mundo, incentivando uma espiritualidade ascética, um espírito sectário e a desvalorização do corpo. A fim de glorificar o corpo, a espiritualidade masculina precisa orientar-se em direção das pessoas oprimidas socialmente. Ao fazer isto, há a penitência pela cumplicidade na dominação masculina e, ao mesmo tempo, a militância para a transformação das relações assimétricas entre os gêneros. O espírito de Deus conduz o ser humano ao encontro de outros seres humanos, pois a vida cotidiana é seu alvo. O encontro com a divindade proporcionaria o aniquilamento da alma humana.

De acordo com Jurgen Moltmann, Agostinho estabeleceu a base da teologia ocidental a partir de dois conceitos antagônicos: *hybris* e *tristitia*. A *hybris* consiste na autoexaltação e a *tristitia* consiste no autodesprezo: “o amor fracassado de Deus se mostra na *hybris* e na *tristesse*. Se a primeira é a forma mais masculina do fracassado amor de Deus, a segunda é predominantemente a forma feminina da mesma desgraça” (MOLTMANN, 1998, p. 95). Vivenciando uma espiritualidade libertadora de preconceitos e aberta ao futuro, os homens podem superar tanto a *hybris* quanto a *tristitia*, pois a experiência com o Espírito de Deus liberta para a vida, para a atuação no mundo e a transformação do tempo presente, valorizando o caráter inacabado da realidade.

Libertos para agir no mundo, os homens podem enfrentar a vontade de poder e experimentar a comunhão: comunhão com Deus, com as mulheres, com os outros homens e com a natureza. O Espírito de Deus cria a comunhão tanto individual quanto coletiva, preservando a unidade inerente à condição de criatura e, ao mesmo tempo, respeitando a diversidade. Não existe comunhão entre iguais. O que há, neste caso, é a uniformidade. O indivíduo não pode ficar subsumido em uma comunidade:

Unificação e renúncia à individualidade em favor de uma unidade mais elevada não são a meta da vida, mas sim o começo da rigidez da morte. A dissolução da pessoa num sentimento comunitário oceânico e cósmico constitui um empobrecimento e não um enriquecimento da vida. (MOLTMANN, 1998, p. 215)

A vida precisa de ritmo e dinamismo. Somente assim ela mantém sua beleza e diversidade. Diferente das demais criaturas, o ser humano possui consciência de sua existência, mas “a conscientização do Espírito no homem não deve ser compreendida como um ato de domínio do homem sobre a vida, mas sim como início de uma nova organização do Espírito da vida” (MOLTMANN, 1998, p. 217). A diversidade é imprescindível, também em relação à experiência com a divindade.

Conclusão

Estudar masculinidade não é uma ação que deixa o pesquisador ileso. Memórias são evocadas. Algumas agradáveis, outras nem tanto! Falar de masculinidade é falar de si, de seus amigos, de seus familiares... Enfim, é estar cercado de homens conhecidos e anônimos, cada qual tentando dar sua contribuição, sua perspectiva, sua palavra. Todos querem ser ouvidos, mas isso não é possível, pois há a necessidade de escolher, separar e classificar aquelas falas que são colhidas nos lugares de homosociabilidade. Quando o assunto é masculinidade, o lugar privilegiado de pesquisa é “embaixo da árvore”, junto a outros homens, conversando sobre “assuntos de homem”. A árvore pode ser uma árvore, uma roda de chimarrão, a mesa de um bar ou a beira da churrasqueira.

Rupturas acontecem. Ruptura epistemológica. O modo como compreendemos a realidade é modificado, pois masculinidade não é um “fato social”, no sentido de Durkheim. Não é uma coisa que possa ser vista, tocada, dissecada. Masculinidade é um *ethos*, um modo de ser, de encarar a vida. Há consequências concretas, tanto positivas quanto negativas, a solidariedade e a violência, respectivamente. Para compreender o assunto, é preciso modificar o olhar, olhar por outro ângulo, pois sua proximidade torna imperceptíveis algumas características que seriam relevantes, se analisadas de outro modo.

Em relação a isso, a formação acadêmica pouco ajuda – ou ajuda pouco?! Somos formados para um modelo moderno de ciência. Seguindo o cartesianismo, tanto na hora da pesquisa quanto na hora da apresentação dos resultados da pesquisa. Porém, masculinidade exige um olhar pós-moderno, ou pelo menos não-moderno. Não é possível separar sexualidade, desejo e violência da experiência cotidiana dos homens. E as três compõem a dominação masculina. No entanto, faz-se necessário olhar cada uma dessas dimensões de forma separada porque se não são separáveis tampouco são confundíveis.

Ruptura existencial. Ser homem e estudar masculinidade dá uma nova perspectiva sobre a forma como ela é vivenciada. Há a identificação e a diferenciação com o que se lê. Isso provoca risos, provoca lágrimas. Um antes e um depois são demarcados no corpo, marcas indeléveis que acompanharão pelo restante da biografia. O desafio colocado foi não se confundir com o objeto de pesquisa. Não cair na ilusão de que nossa biografia contém todas as respostas às questões levantadas, ao mesmo tempo em que alguns elementos fossem confirmados pela experiência pessoal.

Nossos corpos possuem uma história não contada. São textos não lidos cujas entrelinhas guardam a riqueza do que nos constitui e o que somos. A ruptura existencial consiste em entender que a violência sofrida é um preço cobrado para ser aceito e a violência causada é o preço cobrado para manter o *status* de homem. No entanto, existem alternativas ao modelo tradicional. Alternativas com menos sofrimento e mais prazer, mais solidariedade. A masculinidade é uma construção. Portanto, pode ser diferente.

Ninguém nasce homem. Para que alguém possa ser identificado como um homem, é preciso que seja reconhecido pelos pares. Esse reconhecimento garante a masculinidade diante dos medos do feminino e da homossexualidade. A masculinidade apresenta-se, a um só tempo, como uma construção social, uma conquista e um aprendizado. Ela é uma construção social porque existem expectativas explícitas e tácitas a respeito do menino antes mesmo de seu nascimento. Planos são elaborados, brinquedos e roupas são comprados. Reconhecendo as expectativas sociais para ser considerado um “homem de verdade”, a masculinidade pode ser manipulada e dramatizada, exacerbando ou atenuando os símbolos a ela ligados.

A masculinidade é conquistada com sofrimento. Sofrimento próprio e alheio. Como uma titulação, ser considerado homem por parte de outros homens aumenta o capital de masculinidade, expresso através da virilidade e da honra. Por outro lado, questionar a masculinidade de alguém pode trazer consequências imprevisíveis, como a vergonha e a ira. Aumenta-se o capital de masculinidade exibindo os distintivos valorizados socialmente – uma bela mulher, sucesso no trabalho, dinheiro – ou diminuindo a masculinidade dos

demais – basta lembrarmos a conotação (homo)sexual da maior parte das piadas e brincadeiras feitas nos espaços de homosociabilidade.

Por fim, a masculinidade constitui-se em um aprendizado. Um aprendizado permeado por violências contra si e contra os outros. Aprende-se desde tenra idade a ser competitivo, a não demonstrar os sentimentos, etc. Na adolescência e na juventude, o convívio com outros “candidatos a homem” ensina as primeiras experiências sexuais, seja através das masturbações coletivas ou do “troca-troca”. Para ser homem, reconhecido pelos pares, é preciso passar por essas violências, sob a promessa de que no futuro ele poderá fazer o mesmo com os mais novos.

As ciências humanas e sociais têm estudado a masculinidade e a identidade masculina a partir de diferentes perspectivas, enfocando diferentes temáticas. Na teologia, as pesquisas têm ficado restritas às abordagens feministas e gays, sobretudo a partir da teologia bíblica. Mantém-se a compreensão de que gênero é assunto de e para mulheres. Com isso, há a perda de potencialidades que o estudo da masculinidade proporciona para o desenvolvimento da disciplina teológica.

Identificamos a viabilidade de estudos teológicos a partir da experiência masculina. A teologia feminista e a teologia negra demonstram a fecundidade que abordagens que tenham a experiência como uma das fontes proporcionam. Há a emergência de novas temáticas, de novas respostas e de novos sujeitos do conhecimento teológico. Por muito tempo, a teologia foi uma atividade predominantemente masculina. Paradoxalmente, ela não era entendida como uma disciplina marcada pelo gênero. Sob a pretensão de universalidade e neutralidade, uma teologia genérica era elaborada, tendo a racionalidade como marca principal, olvidando a corporeidade e as experiências próprias dos homens.

As lutas feministas alteraram a compreensão da realidade e da sociedade. A presença de mulheres em todas as esferas da vida social colocou em xeque a autorrepresentação masculina. Estudos sobre a masculinidade são uma realidade em diversas disciplinas. As transformações na sociedade possuem consequências no fazer teológico. Também em relação à masculinidade. Embora em fase

inicial, os estudos teológicos da masculinidade podem vir a constituir um modelo de interpretação, valorizando as experiências e as espiritualidades masculinas. Novos questionamentos são formulados a partir da experiência masculina, como a pergunta pela relevância da paternidade para a vivência da espiritualidade e a viabilidade de uma pedagogia que ensine uma masculinidade alternativa.

Referências

ALMEIDA, Miguel Vale de. *Senhores de si: uma interpretação antropológica da masculinidade*. 2. ed. Lisboa: Fim de Século, 2000.

ALVES-MAZZOTTI, Judith; GEWANDSZNAJDER, F. *O método nas ciências naturais e sociais*. São Paulo: Pioneira, 2001.

BARTH, Gerhard. *A Carta aos Filipenses*. São Leopoldo: Sinodal, 1983.

BENSUSAN, Hilan. Observações sobre a libido colonizada: tentando pensar ao largo do patriarcado. *Estudos Feministas*, ano 12, n. 1, jan./abr. 2004.

_____. Observações sobre a política dos desejos; tentando pensar ao largo dos instintos compulsórios. *Estudos Feministas*, ano 14, n. 2, mai./ago. 2006.

BERGESCH, Karen. Falas de violência e o imaginário religioso. In: NEUENFELDT, Elaine; BERGESCH, Karen; PARLOW, Mara (Orgs.). *Epistemologia, violência, sexualidade: olhares do II Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião*. São Leopoldo: Sinodal, 2008.

BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. 5. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

_____. O campo científico. In: ORTIZ, Renato (Org.). *Bourdieu*. São Paulo: Ática, 1983.

BRASIL. Presidência da República. *Ato Institucional n. 5, de 13 de dezembro de 1968*. Disponível em: <<http://www.acervoditadura.rs.gov.br>>. Acesso em: 25 fev. 2009.

BRITO, Maria N. C. Gênero e cidadania: referenciais analíticos. *Estudos Feministas*, ano 9, n. 1, 2001.

BULTMANN, Rudolf. *Jesus*. São Paulo: Teológica, 2005.

_____. O significado do Jesus histórico para a teologia de Paulo. In: BULTMANN, Rudolf. *Crer e compreender: ensaios selecionados*. ed. rev. e amp. São Leopoldo: Sinodal, 2001.

_____. Que sentido faz falar de Deus? In: BULTMANN, Rudolf. *Crer e compreender: ensaios selecionados*. ed. rev. e amp. São Leopoldo: Sinodal, 2001.

BURIN, Mabel. Construcción de la subjetividad masculina. In: BURIN, Mabel; MELER, Irene. *Varones: género y subjetividad masculina*. 2. ed. Buenos Aires: Paidós, 2004.

CÁCERES GUINET, Hugo. Alguns elementos da espiritualidade masculina vistos através da narração bíblica de Jacó. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, n. 56, 2007.

CÍRCULO DE VIENA. Disponível em: <<http://www.algossobre.com.br>>. Acesso em: 15 jan. 2009.

COMBLIN, José. A composição sociológica da comunidade de Filipos. *Estudos Bíblicos*, n. 25, Petrópolis: Vozes, 1990.

CONE, James H. *O Deus dos Oprimidos*. São Paulo: Paulinas, 1985.

_____. *Speaking the truth: Ecumenism, Liberation and Black Theology*. Grand Rapids: Eerdmans, 1986.

_____. *Teología negra de la liberación*. Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1973.

COSTA, Rosely G. Reprodução e gênero: paternidades, masculinidades e teorias da concepção. *Estudos Feministas*, ano 10, n. 2, jul./dez. 2002.

D'INCAO, Maria A. Mulher e família burguesa. In: PRIORE, Mary D. (Org.). *História das mulheres no Brasil*. 9. ed. São Paulo: Contexto, 2007.

DEIFELT, Wanda. Temas e metodologias da teologia feminista. In: SOTER. *Gênero e Teologia: interpelações e perspectivas*. São Paulo: Paulinas/Loyola: Belo Horizonte: SOTER, 2003.

DESCARTES, René. Discurso do método. *Descartes*. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

_____. *Meditações*. *Descartes*. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

DIETRICH, Luiz J. Masculinidades em Jó. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, n. 86, 2005.

DONNER, Herbert. *História de Israel e dos povos vizinhos*. v. 1: Dos primórdios até a formação do Estado. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2000.

DREHER, Martin N. *A igreja latino-americana no contexto mundial*. São Leopoldo: Sinodal, 1999.

ELIZABETH CADY STANTON. Disponível em: <<http://www.greatwomen.org>>. Acesso em: 02 jan. 2009.

FACHEL LEAL, Ondina. Cultura reprodutiva e sexualidade. *Estudos Feministas*, ano 6, n. 2, jul./dez. 1998.

FAUSTO, Boris. *História concisa do Brasil*. São Paulo: EDUSP/Imprensa Oficial, 2002.

FIGUEROA PEREA, Juan G. Derechos reproductivos y feminismo en la experiencia de los varones. *Estudos Feministas*, Florianópolis, ano 8, n. 1, jan./jun. 2000.

FLEIG, Mario. O pai moderno dilapidado: efeito do declínio do modelo patriarcal. *IHU on-line: Revista do Instituto Humanitas Unisinos*, São Leopoldo, n. 267, 04 ago. 2008.

FREIRE, Paulo. *Educação como prática da liberdade*. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1971.

_____. *Pedagogia do oprimido*. 45. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.

GASTALDO, Édison. “O complô da torcida”: futebol e performance masculina em bares. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 11, n. 24, jul./dez. 2005.

GEBARA, Ivone. *O que é Teologia Feminista*. São Paulo: Brasiliense, 2007.

_____. *Rompendo o silêncio: uma fenomenologia feminista do mal*. Petrópolis: Vozes, 2000.

GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002.

GIERUS, Renate. CorpOralidade: História Oral e copo. In: STRÖHER, Marga J.; DEIFELT, Wanda; MUSSKOPF, André S. (Orgs.). *À flor da pele: ensaios sobre gênero e corporeidade*. São Leopoldo: Sinodal/CEBI, 2004.

GIFFIN, Karen; CAVALCANTI, Cristina. Homens e reprodução. *Estudos Feministas*, ano 7, n. 1-2, 1999.

GOFFMAN, Erving. *A representação do eu na vida cotidiana*. Petrópolis: Vozes, 1975.

GONÇALVES, Andréa L. *História e gênero*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

GUNNEWEG, Antonius H. J. *Teologia bíblica do Antigo Testamento: uma história da religião de Israel na perspectiva bíblico-teológica*. São Paulo: Teológica/Loyola, 2005.

GUTIÉRREZ MAIRENA, Agenor. No jardim dos encontros: os textos bíblicos e a construção das relações de poder. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, n. 56, 2007.

HAHNER, June E. *Emancipação do sexo feminino: a luta pelos direitos da mulher no Brasil, 1850-1940*. Florianópolis: Mulheres: Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2003.

HOEFELMANN, Verner. Corinto: contradições e conflitos de uma comunidade urbana. *Estudos Bíblicos*, n. 25, Petrópolis: Vozes, 1990.

IRARRÁZAVAL, Diego. Corporeidad masculina. In: MUSSKOPF, André S.; STRÖHER, Marga J. (Orgs.). *Corporeidade, etnia e masculinidade: reflexões do I Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião*. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

_____. Justicia de gênero e identidad masculina. In: SOTER (Org.). *Gênero e teologia: interpelações e perspectivas*. Belo Horizonte: SOTER; São Paulo: Paulinas/Loyola, 2003.

KÄSEMANN, Ernst. A antropologia paulina. In: KÄSEMANN, Ernst. *Perspectivas paulinas*. 2. ed. São Paulo: Teológica/Paulus, 2003.

KIERKEGAARD, Søren. *O desespero humano*. São Paulo: Martin Claret, 2003.

KUHN, Thomas S. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 1982.

LECZNEISKI, Lisiane. Corpo, virilidade e gosto pelo desafio: marcos de masculinidade entre os guris de rua. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 1, n. 1, p. 95-111, 1995. Disponível em: <<http://www.seer.ufrgs.br>>. Acesso em: 12 set. 2008.

LEWIS, Jone J. *Carrie Chapman Catt*. Disponível em: <<http://womenshistory.about.com>>. Acesso em: 05 jan. 2009.

LUCRETIA MOTT. Disponível em: <<http://womenshistory.about.com>>. Acesso em: 02 jan. 2009.

MAIO DE 1968. Disponível em: <<http://pt.wikipedia.org>>. Acesso em: 26 fev. 2009.

MATOS, Maria I. Por uma história das sensibilidades: em foco – a masculinidade. *História: Questões & Debates*, Curitiba, n. 34, 2001.

_____. Da invisibilidade ao gênero: odisséias do pensamento – percursos e possibilidades nas ciências sociais contemporâneas. In: SOTER (Org.). *Gênero e teologia: interpelações e perspectivas*. São Paulo: Paulinas/Loyola; Belo Horizonte: SOTER, 2003.

MELER, Irene. La sexualidad masculina: un estudio psicoanalítico de género. In: BURIN, Mabel; MELER, Irene. *Varones: género y subjetividad masculina*. 2. ed. Buenos Aires: Paidós, 2004.

MELO, Martha Beatriz. *La ritualización de la violencia conyugal en el siglo XXI: hasta que la muerte nos separe*. Córdoba: Universitas Córdoba, 2007.

MOLTMANN, Jurgen. *O espírito da vida: uma pneumatologia integral*. Petrópolis: Vozes, 1998.

_____. *Teologia da esperança: estudo sobre os fundamentos e as consequências de uma escatologia cristã*. 3. ed. São Paulo: Teológica/Loyola, 2005.

MUSSKOPF, André S. Identidade masculina e corporeidade: uma abordagem *queer*. In: MUSSKOPF, André S.; STRÖHER, Marga J. (Orgs.). *Corporeidade, etnia e masculinidade: reflexões do I Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião*. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

MUSSKOPF, André S.; GONZÁLEZ HERNÁNDEZ, Yoimel. Homens e ratos! Desconstruindo o modelo hegemônico de masculinidade e visibilizando modelos alternativos construídos nos corpos de homens em Gênesis 38. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, n. 86, n. 2, 2005.

NASH, Peter Theodore. Negritude na Bíblia e na Igreja. In: MENA-LÓPEZ, Maricel; NASH, Peter Theodore. (Orgs.). *Abrindo sulcos para uma teologia afro-americana e caribenha*. São Leopoldo: EST, 2003.

NEUENFELDT, Elaine; SCHINELO, Edmilson. As relações de gênero na casa de Davi. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, n. 86, 2005.

OLIVEIRA, Eleonora M. O feminismo desconstruindo e reconstruindo o conhecimento. *Estudos Feministas*, Florianópolis, ano 16, n. 1, p. 229-245, jan./abr. 2008.

OLIVEIRA, Pedro P. Crises, valores e vivências da masculinidade. *Novos Estudos*, n. 56, mar. 2000.

_____. Discursos sobre a masculinidade. *Estudos Feministas*, ano 6, n. 1, 1998.

OTTO, Rudolf. *O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2007.

PADILHA, Gunter. Hermenêutica bíblica negra. In: MENA-LÓPEZ, Maricel; NASH, Peter Theodore. (Orgs.). *Abrindo sulcos para uma teologia afro-americana e caribenha*. São Leopoldo: EST, 2003.

PARLOW, Mara Sandra. Questões da trama de conhecimentos na GESTÃO PÚBLICA DA INTIMIDADE e DA VIDA PRIVADA: olhares (ainda furtivos) da teologia. In: NEUENFELDT, Elaine; BERGESCH, Karen; PARLOW, Mara (Orgs.). *Epistemologia, violência, sexualidade: olhares do II Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião*. São Leopoldo: Sinodal, 2008.

PEREIRA, Nancy C. Anotações de presenças e ausências. In: MUSSKOPF, André S.; STRÖHER, Marga J. (Orgs.). *Corporeidade, etnia e masculinidade: reflexões do I Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião*. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

PEREIRA, Verbena L. Gênero: dilemas de um conceito. In: STREY, Marlene N.; CABEDA, Sonia T. L.; PREHN, Denise R. (Orgs.). *Gênero e cultura: questões contemporâneas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

PINTO, Céli R. J. *Uma história do feminismo no Brasil*. São Paulo: Perseu Abramo, 2003.

POPPER, Karl. *Conjecturas e refutações*. 2 ed. Brasília: UnB, 1982.

PRIMAVERA DE PRAGA. Disponível em: <<http://pt.wikipedia.org>>. Acesso em: 02 fev. 2009.

REYES ARCHILA, Francisco. “Meu pai e pai de vocês, meu Deus e Deus de vocês”: a imagem de Deus pai nos evangelhos. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, n. 56, 2007.

RIBEIRO, Cláudia R.; SIQUEIRA, Vera H. F. O novo homem na mídia: ressignificações por homens docentes. *Estudos Feministas*, Florianópolis, ano 15, n. 1, jan./abr. 2007.

ROSADO-NUNES, Maria J. Gênero e experiência religiosa das mulheres. In: MUSSKOPF, André S.; STRÖHER, Marga J. (Orgs.). *Corporeidade, etnia e masculinidade: reflexões do I Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião*. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

RUETHER, Rosemary R. *Sexismo e religião*. São Leopoldo: Sinodal, 1993.

SAFFIOTI, Heleieth I. B. *O poder do macho*. 7ª ed. São Paulo: Moderna, 1993.

SÁNCHEZ PEREIRA, Daniel. Além dos limites impostos pela cultura e pelos preconceitos: pistas para uma releitura da Carta a Filêmon, Ápia e Arquipo na perspectiva das masculinidades. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, n. 86, n. 2, 2005.

SANTOS, Francisco R. S. A importância da teologia da cruz de Lutero para as comunidades negras no contexto brasileiro. In: MENA-LÓPEZ, Maricel; NASH, Peter Theodore. (Orgs.). *Abrindo sulcos para uma teologia afro-americana e caribenha*. São Leopoldo: EST, 2003.

SCHIENBINGER, Londa. *O feminismo mudou as ciências?* Bauru: EDUSC, 2001.

SCHMIDT, Werner H. *A fé do Antigo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal, 2004.

_____. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal, 1994.

SCHOENBORN, Ulrich. Experiência e interpretação: ensaio a partir de Mateus 8.5-13. In: SCHOENBORN, Ulrich. *Fé entre história e experiência: migalhas exegéticas*. São Leopoldo: Sinodal, 1982.

SCHULTZ, Adilson. Isto é o meu corpo – e é corpo de homem: discursos sobre masculinidade na Bíblia, na literatura e em grupos de homens. In: STRÖHER, Marga J.; DEIFELT, Wanda; MUSSKOPF, André S. (Orgs.). *À flor da pele: ensaios sobre gênero e corporeidade*. São Leopoldo: Sinodal/CEBI, 2004.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação e realidade*, v. 20, n. 2, 1995.

_____. História das mulheres. In: BURKE, Peter (Org.). *A escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo: Unesp, 1992.

SILVA, Sérgio G. *Masculinidade e história: a construção cultural da diferença entre os sexos*. 06 nov. 2001. Disponível em: <<http://www.glssite.net>>. Acesso em: 26 jun. 2007.

SIQUEIRA, Maria Juracy Toneli. Saúde e direitos reprodutivos: o que os homens têm a ver com isso? *Estudos Feministas*, ano 8, n. 1, 2000.

SOUZA, Ezequiel de. O papel da teologia na superação da dominação masculina. In: SCHAPER, Valério G.; OLIVEIRA, Kathlen L.; REBLIN, Iuri A. (Orgs.). *A teologia contemporânea na América Latina e no Caribe*. São Leopoldo: OIKOS, 2008.

STEGMANN, Ekkehard W.; STEGMANN, Wolfgang. *História social do protocristianismo: os primórdios no judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo*. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2004.

SZASZ, Ivonne. Varones mexicanos: género, sexualidad y salud reproductiva. *Estudos Feministas*, ano 8, n. 1, 2000.

TELES, Maria A. A. Feminismo no Brasil: trajetória e perspectivas. In: SOTER (Org.). *Gênero e teologia: interpelações e perspectivas*. São Paulo: Paulinas/Loyola; Belo Horizonte: SOTER, 2003.

TELLES, Norma. Escritoras, escritas, escrituras. In: DEL PRIORE, Mary. (Org.). *História das mulheres no Brasil*. 9. ed. São Paulo: Contexto, 2007.

THEISSEN, Gerd. *Sociologia da cristandade primitiva*. São Leopoldo: Sinodal, 1987.

_____. *Sociologia do movimento de Jesus*. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 1989.

TORRÃO FILHO, Amílcar. Uma questão de gênero: onde o masculino e o feminino se cruzam. *Cadernos Pagu*, n. 24, jan./jun. 2005.

VELOSO, Marcelo Augusto. Uma abordagem de gênero a partir da religião: gênero masculino e cristianismo. In: MUSSKOPF, André S.; STRÖHER, Marga J. (Orgs.). *Corporeidade, etnia e masculinidade: reflexões do I Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião*. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

WELZER-LANG, Daniel. A construção do masculino: dominação das mulheres e homofobia. *Estudos Feministas*, Florianópolis, ano 9, n. 2, jul./dez. 2001.

Recentemente, tem se constituído um campo de estudos da masculinidade, sobretudo a partir da emergência de discursos que proclamam a “crise da masculinidade”. Longe da existência de uma crise da masculinidade, o que tem sido evidenciado é a crise do modelo de masculinidade tradicional – também chamado de masculinidade hegemônica. Fissuras permitem a visibilidade de modelos alternativos que convivem – pacífica, tensa ou contraditoriamente – com o modelo tradicional. Entender a masculinidade como um campo é atribuir-lhe suas propriedades dinâmicas, sobretudo a luta concorrencial para a definição dos elementos que compõem o capital de masculinidade e as taxas de conversão desse capital para outros. Vários atores disputam pública e cotidianamente quem tem o direito de exibir as insígnias que caracterizam os “verdadeiros homens”.

Até há pouco tempo, pesquisas cuja problemática fosse a masculinidade eram impensáveis. A partir de uma compreensão de que gênero é assunto de mulher, rareavam sujeitos e objetos masculinos das pesquisas. No entanto, a hermenêutica de gênero logrou sucesso no meio acadêmico, figurando entre as categorias relevantes para a compreensão da realidade, ao lado de classe e raça/etnia. A valorização da perspectiva de gênero trouxe consigo o interesse por compreender o universo masculino, tantas vezes criticado pelos feminismos. Críticas feministas atribuíam ao gênero masculino uma unidade que deveras lhe falta. Os homens não são todos iguais e não experimentam a masculinidade da mesma forma, embora haja similitude nos processos de aprendizado, construção e conquista da masculinidade.

Permeada por experiências de violência, desejo de dominação e o constante medo do feminino, a masculinidade tradicional precisa estar sendo atualizada constantemente. Por ser um atributo e não uma característica intrínseca, os homens devem – com todas as consequências advindas desse dever – demonstrá-la aos outros homens, guardiões e fiadores da posse da masculinidade. Embora seja construída pela oposição às mulheres e aos homossexuais, a masculinidade precisa ser ratificada perante outros homens. Qualquer questionamento pode acarretar sentimentos contraditórios como a vergonha ou a ira.



editorakarywa@gmail.com
www.editorakarywa.wordpress.com

ISBN 978-85-68730-04-1



9 788568 730041