

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

Programa de Estudos de Pós-Graduados em Educação: Psicologia da Educação

RODRIGO PIVA COELHO DE MAGALHÃES

**Ser-Homem no Mundo: Uma Vista D'olhos da Fenomenologia Existencial para
Masculinidades**

Mestrado em Educação: Psicologia da Educação

São Paulo, 2021

Rodrigo Piva Coelho de Magalhães

**Ser-Homem no Mundo: Uma Vista D'olhos da Fenomenologia Existencial para
Masculinidades**

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Educação: Psicologia da Educação, sob orientação da Prof^a Dr^a. Luciana Szymanski.

Área de concentração: Psicologia da Educação.

Linha de Pesquisa: Estudos de gênero e Fenomenologia

São Paulo, 2021

Autorizo para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta Dissertação de Mestrado por processos fotocopiados ou eletrônicos.

Assinatura: _____

Data: _____

E-mail: rodrigoalhaes@gmail.com

Magalhães, Rodrigo Piva Coelho de

Ser-Homem no Mundo: Uma Vista D’Olhos da Fenomenologia Existencial para Masculinidades / Rodrigo Piva Coelho de Magalhães. - São Paulo, 2021.

Orientadora: Profa. Dra. Luciana Szymanski.

Mestrado em Educação: Psicologia da Educação - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Programa de Estudos de Pós-Graduados em Educação: Psicologia da Educação, 2021.

Área de Concentração: Psicologia da Educação.

1. Masculinidade. 2. Fenomenologia Existencial 3. Entrevista Reflexiva. Magalhães, Rodrigo Piva Coelho de. II Szymanski, Luciana. III Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Programa de Estudos de Pós Graduados em Educação: Psicologia da Educação. IV Ser-Homem no Mundo: Uma Vista D’Olhos da Fenomenologia Existencial para Masculinidades

Rodrigo Piva Coelho de Magalhães

**Ser-Homem no Mundo: Uma Vista D'olhos da Fenomenologia Existencial para
Masculinidades**

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Educação: Psicologia da Educação, sob orientação da Prof^a Dr^a. Luciana Szymanski.

Aprovado em: ____/____/____

BANCA EXAMINADORA

O presente trabalho foi realizado com apoio do Conselho Nacional de Conhecimento Científico e Tecnológico - CNPq. Projeto 88882.462020/2019-01. Processo 8887.314179/2019-00.

AGRADECIMENTOS

Aqui não caberia todos os “agradecido!” que eu devo dizer a todas as mãos que me ajudaram a conseguir escrever este trabalho. Algumas pessoas são muito gentis. Em lista breve e de gritantes omissões, devo dizer que agradeço.

Agradeço à Pedro, Alberto e Célio, à Sylvia, Nilu e Regina.

Agradeço à Naima, antes de quem eu sabia muito pouco.

Agradeço por ter encarado esse mestrado com uma frente unida que possibilitou a travessia, às fortes amigas Natasha Duek e Fernanda Ingarano, obrigado.

Agradeço ao João Pedro Perosa, além da participação na banca, pelas incontáveis horas de estudos sérios e sem dispersão desde o início de minha caminhada como psicólogo. Ao nosso lado nos estudos, e ao seu lado no agradecimento, esteve e está Vinicius Bórnea. Valeu vesgão.

Agradeço ao bom companheiro Ivens Cavalcante, pelas trocas entre a fenomenologia e a psicanálise, entre a Campari e a procrastinação, entre o torresmo e o sem glúten.

Agradeço à boa companheira Ligia Gimenes, que me deu o primeiro livro que usaria para essa dissertação, pelo enorme incentivo que devota à tudo aquilo de bom que vê à sua volta em construção.

A caminhada deste mestrado andou lado a lado com os estudos em clínica, com a entrega ao consultório e aos mundos da psicologia e do cuidado. Nessa estrada, me apontam caminhos férteis Laiz Chohfi e César Dias de Oliveira, por quem sou grato de verdade.

Agradeço ao Edson Aguiar de Melo, assistente de coordenação da Pós Graduação em Educação: Psicologia da Educação, que ajuda a todos os alunos com contagiante calma, constante disposição e acolhedora ternura.

RESUMO

Como se dá a constituição da masculinidade? Em que momento uma pessoa passa a se reconhecer como homem, e o que o leva até esse reconhecimento? É possível esse reconhecimento se dar sozinho, ou ele é inevitavelmente um processo grupal? E esse grupo, como sabe dizer o que significa ser homem? Como se dá o reconhecimento e o acolhimento de um homem por outros? Esse processo é mesmo acolhedor? A imagem que certo grupo tem do que significa ser homem é uma imagem imutável? Ela é a mesma imagem ao redor do globo? Ela é hoje a mesma imagem que fora décadas atrás? Como um homem pode reconhecer hoje o seu papel na dinâmica da estrutura de gênero?

Este trabalho busca esclarecer questões como essas, partindo de uma análise da literatura disponível acerca do tema da masculinidade, com foco em autores e autoras sul americanos. Através dessas leituras, buscamos construir uma compreensão sobre como se dá a construção da masculinidade, e explorar como esse fenômeno é marcado pelo tempo, pela cultura e pela linguagem.

Para pensar esses elementos, a fenomenologia existencial é chamada à baila, principalmente o pensamento de Martin Heidegger e Maurice Merleau-Ponty. Esses e outros autores auxiliam na reflexão acerca do método de um trabalho de pesquisa, quando nos acompanham nas indagações sobre o acesso que podemos ter a qualquer fenômeno.

Tratando-se de um trabalho sobre fenômenos de gênero, foi necessário buscar o histórico de trabalhos sobre masculinidade no Brasil, o que nos remete à luta feminista, analisada no contexto da luta de mulheres para terem a sua existência respeitada, estudada e validada, bem como no contexto das consequências desta luta.

Esse trabalho de pesquisa alicerça a compreensão que a presente dissertação oferece sobre a constituição da masculinidade. Essa compreensão é traçada sobre duas entrevistas com dois homens moradores da zona Norte de São Paulo. Em entrevistas reflexivas, ambos refletem sobre o que os torna homens, e a análise dessas reflexões, pautada na fenomenologia existencial, é o que oferece a presente dissertação.

Palavras Chave: Gênero; Masculinidade; Fenomenologia Existencial; Entrevista Reflexiva.

ABSTRACT

How does the constitution of masculinity come about? What is the moment when a person recognizes himself as a man, and what leads to this recognition? Is it possible that this recognition happens with a person alone, or is it inevitably a group process? And this group, how can it tell what it means to be a man? How does the recognition and reception of one man by others happen? Is it truly a welcoming process? The image that a certain group has of what it means to be a man is unchanging? Is it the same image the world round? Is it today the same image it was decades ago? How can a man recognize today his role in the dynamics of gender structure?

This research aims to clarify such questions, starting from the analysis of the available literature around the topic of masculinity, with a focus on south american authors. Through these studies, we hope to construct a comprehension on how masculinity is built, and to explore how this phenomenon is stained by time, culture and language.

In order to think about these elements, existential phenomenology is called to the center stage, especially the work of Martin Heidegger and Maurice Merleau-Ponty. These authors and others help us in reflecting on the method of a research work, as they accompany us on the questions about the access we can get to any phenomenon.

Since this is a work on gender, it was necessary to search for the history of masculinity studies in Brazil, which leads us to the feminist struggle, analyzed here in the context of women's fight to have their existence respected, studied and validated, as well as in the context of this fight's consequences.

These researchers lay the groundwork for the comprehension that the present dissertation offers on the constitution of masculinity. This comprehension is drawn over two interviews with two men living in the North region of São Paulo. In reflexive interviews, both reflect on what makes them men, and the analysis of these reflexions, based on existential phenomenology, is what the present dissertation offers.

Key Words: Gender; Masculinity; Existential Phenomenology; Reflective Interview

SUMÁRIO

Introdução	15
1. Contextualização: Um Trabalho em Pandemia	23
2. Método: Do Valor da Experiência como Fonte de Verdade	31
2.1. De como a Experiência perde seu posto....	31
2.2. ...e de como o Retoma	48
3. A Narrativa, a História e a Linguagem: Procedimentos Metodológicos	65
4. Gênero: Substantivo Feminino?	78
5. Constituição de Masculinidades: A Masculinidade é uma Bússola	91
5.1. A Bússola	91
5.1.1. O Projeto de Simplificar “Gênero”	97
5.1.2. O Homem como Narrador Natural	100
5.1.3. A Colonialidade do Gênero e a Masculinidade Hegemônica	105
5.2. Os Navegantes	116
6. Por fim....	141
7. Entrevistas	143
7.1. Transcrição da Entrevista com Jorge	143
7.2. Transcrição da Entrevista com Denis	153
8. Bibliografia	168
9. Anexos	177

INTRODUÇÃO

Devo a inspiração para esse trabalho à professora Maria de Lourdes Trassi, a Lurdinha, que compôs o núcleo de professoras de Educação na faculdade de psicologia da PUC-SP. Em 2018, último ano da graduação, realizei um estágio com sua orientação no Centro de Defesa dos Direitos da Criança e do Adolescente Mônica Paião Trevisan, o CEDECA Sapopemba. O CEDECA é uma associação civil sem fins lucrativos, constituída por pessoas físicas em trabalho pela promoção da defesa jurídico social de crianças e adolescentes. Articulando setores sociais para a garantia dos direitos humanos, o trabalho da instituição termina por atender também às famílias de Sapopemba no acesso a seus direitos. No cumprimento desses deveres, à época do estágio, o CEDECA oferecia entre outros serviços aquele onde trabalhei, o serviço de medida socioeducativa em meio aberto, no Núcleo Madalena.

Era um trabalho de imersão em uma comunidade brigadora. Lucas, a minha dupla de estágio, e eu, trabalhávamos em duas frentes. Em uma delas, desenvolvíamos um Grupo de Trabalho com as trabalhadoras dos equipamentos do CEDECA, visando a realização de uma audiência com o Ministério Público para reivindicar atenção do Estado à falta de equipes de saúde mental no território de Sapopemba. Na outra, fazíamos visitas domiciliares a famílias que contavam com um adolescente em “conflito com a lei”. Coloco as aspas aqui lembrando de Lurdinha, que rejeitava o termo. “Como assim, ‘conflito com a lei?’. Isso dá pros meninos a cara do tal bandido, ignora toda a vida deles!”. A tenacidade das trabalhadoras na defesa do Estatuto da Criança e do Adolescente e na luta contra a sistemática opressão do Estado aos adolescentes daquela periferia sustentou a motivação desta dissertação que propõe lançar um olhar ao fenômeno da masculinidade.

Aqueles homens, aqueles meninos, eram por vezes embrutecidos pela vida, por vezes brincalhões. Quase sempre tinham pessoas que dependiam deles. Em uma visita à Fundação Casa para atentar ao bem-estar de um adolescente acompanhado pelo CEDECA, um agente penitenciário me puxa pro lado. “Você é psicólogo, é? Que bom... até tem menino aqui dentro que dá pra salvar. Mas tem uns que você vê nos olhos, o ódio, a maldade. É gente ruim mesmo.”. Discutíamos essas situações com a equipe, discutíamos com Lurdinha, e invariavelmente a resposta a que chegávamos era: “Temos que seguir trabalhando”.

O proceder desses meninos-homens, chamava muito a atenção. Os menos robustos se armavam todos vendo a chegada dos psicólogos e das assistentes sociais, de repente deixavam de brincar, fechavam o rosto, e se faziam de maus. Mas não conosco. Quando no início do ano, escolhíamos os nossos campos de estágio, Lucas se mostrou receoso pensando na recepção que ele, um homem gay, receberia. Ao fim do ano de trabalho, ele relatou que não teve que enfrentar qualquer assédio.

Nesse contexto, de convivência e cuidado para com adolescentes em cumprimento de medidas socioeducativas, nos encontramos com as histórias daqueles que não queriam participar dos grupos do CEDECA, que faltavam às reuniões, que fingiam não estar em casa quando chegávamos. Alguns deles tinham famílias para sustentar, e tinham seus parceiros da escola ou da rua, toda uma outra comunidade na qual atuavam e se provavam constantemente. Outros viam grande valor nos grupos que apresentávamos, eram agradecidos de nossa preocupação, mas estes eram mais raros. Por que? Seria a baixa frequência dos adolescentes nos grupos um simples resultado do desinteresse? Ou serem cuidados não lhes caía bem? As trabalhadoras do CEDECA repetiam que os meninos não podiam se mostrar frágeis na frente dos outros, e eu reconhecia esse impedimento como sendo meu também. Seria algo que dividíamos, sem nunca termos nos esbarrado na vida? Mas como se dá a constituição desse grupo tão diverso mas com experiências tão compartilhadas que é o homem? Quando é que nos reconhecemos como homens? Quais são as leis que devem ser seguidas, quando foram apresentadas, quem são os legisladores? Essas inquietações geriram o trabalho que introduzo aqui.

Os momentos que constituem a masculinidade como uma forma de existir parecem ser diversos, cotidianos, e que paulatinamente consolidam um entendimento de si como mais ou menos pertencente a esse grupo. Para mim, como para muitos homens do país, o futebol teve um papel primordial.

Deve ter sido em 1996 a primeira vez que eu fui a um estádio. Meu pai ainda tinha esperança que eu virasse santista, e pensando agora, eu tinha seis anos de idade. Ele estava no direito de ter essa esperança, ainda mais porque ele ainda não estava acostumado a ouvir um “não” meu, tanto quanto eu ainda não estava acostumado a dizer. Depois de ter insistido e chantageado, ouvir “não” depois de “não” pode ter-lhe pegado de surpresa.

“Lembra do Rocha, aquele amigo meu que veio aqui sábado?”. “Não”. “O careca que falou com você?”. “Ah, tá”. “Ele vai a todos os jogos do Palmeiras...”.

Eu sorri. Futebol era assunto nosso, e havia meses que ir a um jogo era uma promessa tímida. Vinha chegando o combate com o Santos. Ele me convidou como quem fecha um acordo com um camelô: “Mas se a gente for, e o Santos ganhar, você vira santista!”. Meu pai estava barganhando comigo, e por isso eu sabia que o Palmeiras já tinha ganhado a partida. É que pela escola eu já sabia que se o seu time perde, você tem que aguentar gozação. Não dependia do meu pai que o Santos ganhasse, e se ele perdesse, era a regra, eu podia tripudiar pra cima dele. Acima dele... Mas por enquanto, estava zero a zero, e depois do convite começou a guerra fria. Foi quase, mas foi por pouco mesmo, que eu não elevei o tom do conflito. “E se o Santos perder? Você vira porco também, pai?”.

Imagina, não dava. Eu estava sendo convidado casualmente para um mundo adulto. Domingo passado, enquanto meus primos desenhavam na sala, meu avô olhava para o meu tio com um olhar desolado que eu não sabia que era permitido os avós terem. “O Telê Santana vai sair mesmo... ‘Cabou o tricolor agora’”. Quando os adultos se reuniam em casa, os homens falavam sobre o jogo de domingo, e das mulheres a gente fugia, porque não dava mais pra aguentar elas medindo quanto tínhamos crescido desde o mês passado.

Quarta-feira é dia de semana, ainda por cima. Amanhã tem escola, e eu vou pro jogo contra o Santos, e jogo de futebol termina tarde, às vezes termina mais tarde até que o Casseta e Planeta, que é às terças-feiras e minha mãe não deixa ver. O verde do Palmeiras é bem mais bonito. Eu corro pro meu quarto pra vestir o meu uniforme, camisa 10, tamanho PP, abafando o riso o tempo todo. Não dá pra gargalhar, isso vai dar na cara que eu sei. Minha mãe não podia saber, mas logo que meu pai pisou em casa ele me mostrou que ele sabia. Eu me senti envergonhado e orgulhoso da cumplicidade que reinava no meu mundo. A gente nunca tinha conversado sobre isso, e eu percebi que estávamos mancomunados no embrulho. É que no estádio pode falar palavrão!

Rapaz, o pior é que eu sei um bom! Eu fiquei de perguntar pro Beto o que que “puta” queria dizer, mas o negócio é que se você disser que alguém é filho dela, ah, esse aí é um palavrão cabeludo! Eu sei porque Tia Cíntia deu um tapa no Tio Cláudio no meio do jantar

quando ele falou que o outro era filho da puta, e eu podia até ser criança, mas eu já sabia de algumas coisas, e se tinha uma coisa que eu sabia era o fato empiricamente comprovado de que quando alguém toma tapa em público por alguma coisa que falou, é porque essa coisa é engraçada. Eu ia chamar todo o time do Santos de filho da puta. Até o Pelé, que o Beto disse que não joga mais, eu ia chamar de filho da puta.

No carro do Rocha, meu pai era o único sem uniforme. A gente ia ver o jogo na arquibancada do Palmeiras, e não dava pra ele vestir a camisa do Santos, se não ia dar briga. Era perigoso ir até o jogo, e eu me senti mais homem. O filho do Rocha que estava dirigindo, e tem filho que tem idade pra dirigir, e ele parou longe porque ele mesmo escolheu. “Daqui a pé é mais legal”, e ninguém perguntou se eu ia dar conta de andar os tantos quarteirões sem ajuda. Homem não chora nem choraminga. Nós quatro andávamos lado a lado, três vestidos de verde, um de camiseta branca, e eu me senti parte de um esquadrão. Eram muitas pessoas na calçada, andando na rua, falando alto, arrotando sem culpa, prometendo sem fiador. O cheiro de churrasquinho sendo assado em latas enormes me chamava mais, mas foi até a moça gorda gritando “Calabresa e Pernil! Calabresa e Pernil!” que o grupo andou. Eu quis saber se dava pra pedir um sanduíche de calabresa sem a cebola, mas eu queria que isso fosse um segredo. “CALABRESA SEM CEBOLA, DONA MAZÉ!”, gritou o Rocha, e eu me senti menos homem. Uma frescura exposta!

Meu pai pode chegar a ler a introdução deste mestrado, então não há a menor necessidade em divulgar o placar final da partida. Digamos apenas que sou palmeirense até hoje e que o Santos perdeu por dois a zero.

Agora eu tinha história pra contar no recreio, mas o que eu não contei a ninguém é que o narrador da televisão não fala no estádio. Isso eu descobri com o jogo andando, que os alto falantes do Palestra Itália não transmitiam a voz do Galvão Bueno para as arquibancadas, que tudo que se ouvia eram gritos e xingamentos impossíveis. Decorei todos eles pra contar mais tarde, mas a minha ignorância eu guardei pra mim mesmo. Eu xingava, meu pai e os amigos também, e o palavrão foi a mediação que me colocou de igual pra igual com todos os homens da arquibancada. Quando o palmeiras anotou o segundo gol, meu pai xingou baixo, disse coisas que a gente não podia falar na frente das mulheres, coisas que censurava quando ouvia na rua. Mas

eu ganhei, eu podia tirar sarro dele. Não fiz, eu fui misericordioso, e ri pra ele um sorriso de compaixão, deixando ele saber que eu sabia o que tinha nas minhas mãos, mas que não usaria esse trunfo, por enquanto.

Com o poder pater familias dividido, a hierarquia em casa também haveria de ser. Homem não leva desaforo pra casa, e não seria em casa que eu ia aguentar, ainda mais da minha irmã, que nem ao estádio podia ir, porque era menina e menina não podia fazer as coisas grosseiras e temerárias que eram a marca do homem. Essas coisas se aprendia na rua, e não em casa, e delas só sabia eu. Não lembro se foi briga por controle remoto ou por controle do rádio, mas foi assertivo e imperioso que eu enchi a boca pra jogar-lhe na cara um desdenhoso “puta!”. Quando meu pai soube, foi pior do que quando eu quebrei o abajur, ele me jogou pro outro lado da casa. Então a Carol eu não podia chamar assim. Minha mãe também não, porque isso faria de mim um filho da outra, e os filhos da outra eram o juiz, os jogadores do Santos e o cara que quis cobrar dez reais do filho do Rocha por ter estacionado o carro naquela rua. Tinha onde podia e onde não podia ser daquele jeito. Quer dizer que tem regras, esse negócio de ser homem...

Com o passar dos anos, descobri rapidamente que na escola era do mesmo jeito. Em alguns lugares, tinha que ser bem macho, mas em outros tínhamos que esconder nossa crueza sob um verniz dissimulado de civilidade. No futebol, tudo valia, e vinha chegando o jogo contra o São Paulo. A escola era do lado do Morumbi, e ser palmeirense no núcleo são paulino era ainda mais prova de que macho não tem medo de enfrentamento. Eu vestia esse enfrentamento toda vez que ia com a camisa verde e branca por debaixo do uniforme escolar, e aos que iam com a camisa do São Paulo eu olhava condescendente. Ser igual aos outros é fácil, quero ver vestir a camisa de um time com pouco torcedor na escola! E eu queria ver mesmo, uma aposta que estava na moda na escola era que quem perdesse tinha que vestir a camisa do outro time, e eu fiz essa aposta com o Felipe. Ele corria mais rápido que eu, e tinha a cartela de Tazos completa, sempre levando o tesouro para o recreio. Seria um prazer ver ele se resignar ao resultado do jogo, vestir a camisa do time que ele tanto odiava! Que o mundo se curvasse à Oséas e Paulo Nunes!

Mas o palmeiras perdeu, o jogo foi roubado, o pênalti não existiu, o juiz é filho da outra! A camisa do São Paulo eu simplesmente não visto, não podia me render no meio do pátio, sem saber porque esse orgulho era tão virulento. Existiam regras pra esse negócio de ser homem.

Além do mais, o São Paulo era time de viado, a pior coisa do mundo, pó de arroz. Seria uma humilhação pública, meus amigos também já tinham ido ao estádio nesse ponto. Mas homem cumpre com a aposta. Mas se não cumprir, tem briga. Macho é isso, não brinca em serviço. Minha mãe me buscou na escola, e quando meu pai chegasse em casa, eu ia ter uma conversinha com ele. Meu rosto estava arranhado, que arranhão é o soco do menino de oito anos. Achei que meu pai ia ralhar comigo, mas estava tudo bem. “É coisa de menino”, ele explicou para minha mãe.

Crescer como homem no mundo sempre veio acompanhado de regras e ritos de passagem. Na faculdade, me formei em Direito, e parecia que as regras do masculino engravatado pressupunham o espírito vencedor, a submissão do outro, mas aos poucos fui me tornando menos adepto aos conflitos, menos afeito à competitividade. Não são exatamente traços que se espera de um advogado. No mundo que se abria para mim, a regra era vencer a todo custo, e andando pelo metrô de um lado para o outro da cidade, suando dentro do terno, indo ao fórum João Mendes e à CETESB de Paulínia, eu me vi com vinte anos, e eu tinha que fazer de mim o homem que eu seria na vida. Essa construção era mediada pelas mesmas regras, regras que eram parte do que eu era, quer eu cumprisse com elas, quer não. Elas apenas não faziam sentido, e quando deixei o escritório na Avenida Paulista para dar aulas de inglês para crianças e para ingressar no curso de Psicologia, senti que de alguma forma subvertia essas regras, mas não entendia o porquê.

Neste trabalho, busco uma reflexão sobre a masculinidade como fenômeno, como algo que é vivido por pessoas em um tempo específico, através da cultura, mediante a linguagem. Para tanto, o trabalho contou com a fundamental participação de dois homens residentes da zona Norte de São Paulo, que foram entrevistados para esse trabalho, e que para ele contribuíram com relatos de sua experiência de vida. O estudo busca entender quais são os sentidos da masculinidade para os homens entrevistados, qual sentido atribuem à sua masculinidade neste momento da vida deles, e neste momento do mundo. Além disso, a investigação lança questionamento sobre si mesma: qual fenômeno é desvelado quando nos propomos a uma entrevista?

Este momento do mundo, o ano de 2020, parece ser um ano à parte, um tempo atípico, mas não é um tempo fora do mundo e este ano tem, ele também, relação com a cultura da masculinidade. Penso que não haveria como escrever uma dissertação sem dar às particularidades deste ano, e à relação citada, a sua devida atenção. Assim, dedico a ele um capítulo, chamado de “*Contextualização: um trabalho em pandemia*”, no qual relato o mundo tal qual estava no momento em que escrevia a primeira parte do trabalho. Para além da condição de uma espécie de crônica, acredito que contextualizar o trabalho importe para o leitor, na medida em que o permite lembrar que o primeiro semestre de 2020 foi marcado por incertezas e pela necessidade de adaptação na vida de todos, o que teve impacto considerável sobre esse trabalho. Igualmente impossível seria apresentar um trabalho sem contar da perspectiva da qual parte o pesquisador, a perspectiva da Fenomenologia Existencial, a postura que carrego como psicólogo, e que permite uma atitude frente ao fenômeno de estar no mundo que desafia a maneira usualmente técnica de se pesquisar, escrever, compreender e cuidar.

Essa postura fundamenta e é fundamentada pela defesa de que a experiência, a fala sobre a maneira como algo foi vivido, é fonte privilegiada para que se saiba sobre isto que se viveu. No desenrolar da ciência, contudo, a experiência deixa de ser vista como confiável, e passa mesmo a ser reprimida no dizer do cientista. Sobre a perspectiva fenomenológica, sua construção, e o caminho da experiência como fonte confiável da verdade se debruça o capítulo “*Método: do valor da experiência como fonte*”. Neste capítulo, busco uma retomada epistemológica que lança um olhar sobre o desenvolvimento deste proceder usualmente técnico aqui citado. Expondo quesitos centrais do racionalismo e do positivismo, o capítulo aborda a questão da experiência como fonte de dados, bem como a de sua confiabilidade. Uma vez que defesa deste trabalho é a de que o relato pessoal de uma vivência é descartada pelo racionalismo e pelo positivismo, e que a fenomenologia de Edmund Husserl (1859-1938) devolve à experiência, entendida dessa forma, um lugar de insuspeição no método do pensamento, pensamos por bem dividir este capítulo em dois momentos: “*De como a experiência perde seu posto...*” e “*...E de como o retoma*”.

No pequeno relato de minha introdução ao estádio de futebol, fica claro o quão singular é a experiência de cada um, sobre masculinidade ou sobre qualquer dimensão da vida. A preparação para a escuta das entrevistas que dão sentido a este trabalho, a reflexão sobre o

quanto de cada pessoa vive na história que monta e que conta sobre si é o tema do capítulo de procedimentos, “*A Narrativa, a História e a Linguagem: Procedimentos*”.

Na busca por referências para o trabalho, salta aos olhos o quanto o movimento feminista é uma pauta indispensável para a discussão da masculinidade, uma vez que os estudos de gênero se solidificam a partir da luta das mulheres para que tenham a sua experiência enxergada e sua vivência respeitada. Salta aos olhos a organização em volta da institucionalização de seus estudos, e salta aos olhos a maneira como os estudos sobre masculinidade parecem incipientes, ao ponto do termo “gênero” ser muitas vezes associado ao estudo feminino.

No capítulo “*Gênero: substantivo feminino?*” propomos uma retomada do histórico do termo e dos estudos do gênero, de seu nascimento nas ruas, à aceitação da masculinidade como tema de análise. O olhar crítico à produção acadêmica acerca da masculinidade nos permite mesmo traçar considerações sobre essa percepção de que os estudos desta temática são embrionários ou insuficientes.

Feita tal retomada e traçadas tais considerações, segue o capítulo sobre a constituição da masculinidade, no qual é apresentada a formulação sobre maneiras de ser homem que aparece como resultado das leituras, entrevistas e estudos durante os anos de realização dessa dissertação. Essa formulação é de que a masculinidade pode ser pensada como uma bússola, e justamente dessa forma nomeamos o capítulo, para que nele possamos nos aprofundar nessa proposta. Então, o capítulo “*Constituição da masculinidade: A masculinidade é uma bússola*”, o separamos duas etapas, nas quais investigamos o fenômeno da masculinidade, “*A Bússola*”, e como esse é vivido pelos participantes dessa pesquisa, “*Os Navegantes*.”.

Por fim, as próprias entrevistas são apresentadas, dando arremate ao que se propôs nesta dissertação de mestrado: uma vista d’olhos sobre o que a psicologia pode acessar na vivência da masculinidade como fenômeno através do qual se desvela o mundo para os participantes destas conversas.

1. CONTEXTUALIZAÇÃO: UM TRABALHO EM TEMPOS DE PANDEMIA

1º de janeiro de 2020, quarta-feira.

Ontem, no último dia do ano, li a respeito de um novo tipo de pneumonia que foi identificado em Wuhan. As primeiras informações dizem ser um vírus de comportamento semelhante à Sars (síndrome respiratória aguda grave, na sigla em inglês). Ao pesquisar sobre a sigla na internet, vi os efeitos que a pandemia causou na Ásia em 2003 e, deitado no corredor de um hospital com grande circulação de pessoas, passei a temer mais pelos meus pulmões do que pelo estômago. Pedi uma máscara a uma enfermeira.¹ (PIAUI, 2020)

O trecho acima foi retirado do diário pessoal do arquiteto e urbanista Higor Carvalho, publicado pela revista Piauí em março de 2020. Higor estudava mandarim e desenvolvia uma pesquisa para seu doutorado pela USP em Wuhan, epicentro da então vindoura pandemia. Ele estava no hospital no primeiro dia do ano por conta de um frango mal frito. Higor retornou ao Brasil em 09 de fevereiro, repatriado pelo governo junto a outros 33 brasileiros que estavam na China após a eclosão do surto de coronavírus no país. Em seu diário, Higor relata os momentos de angústia, incerteza, medo, coragem e companheirismo que o acompanharam durante os dias que transcorreram da notícia do surto até sua volta ao Brasil.

De todos esses sentimentos que envolvem o leitor, aquele que parece pular das páginas, rodeando-o e apertando mais e mais, fazendo lembrar que a falta de ar é o que caracteriza uma síndrome respiratória, é a incerteza. Higor não sabia o que viria do vírus, o que seria da sua pesquisa, o que seu país faria por ele e por seus compatriotas. Soubesse que iria voltar (a última entrada do diário publicada é um alívio), talvez remediasse essa dimensão de sua aflição. Soubesse o que viria do vírus, talvez não.

O primeiro semestre de 2020 está marcado pela pandemia e pela quarentena, pelas mudanças nas vidas de quem passa por ela, e pela interrupção de dezenas de milhares de vidas ao redor do mundo. No início deste trabalho, sendo escrito neste semestre, me permito a uma curta linha do tempo, a fim de contextualizar e dar solo à pesquisa, sabendo o tempo todo que, quando este trabalho chegar ao seu final, for lido e apresentado, muito haverá de ter ocorrido, dando até

¹ <https://piaui.folha.uol.com.br/materia/no-coracao-do-medo/>

mesmo novo sentido à este capítulo. Assim, considero este capítulo uma polaroide de como se encontrava mundo e pesquisador no momento da escrita.

Em 30 de janeiro, a Organização Mundial da Saúde (OMS) referendou o surto da doença causada pelo COVID-19 com seu maior nível de alerta, declarando-o uma Emergência de Saúde Pública de Importância Internacional. Em 11 de março, a COVID-19 foi caracterizada pela Organização como uma pandemia, ou seja, uma epidemia de escala mundial que se espalha por diversas regiões do - redondo - planeta. A Organização voltava a recomendar que todos os países afetados se empenhassem na contenção da doença, preparando respostas em áreas chaves: detectar, proteger, tratar, reduzir a transmissão. Segundo o Ministro da Saúde em exercício no momento, a declaração deveria ter vindo mais cedo².

Na prática, antes mesmo da declaração de pandemia, a OMS pedia que os governos de todos os países afetados recomendassem e reforçassem ações de distanciamento social³. Em ostensivo desafio às medidas de distanciamento social, aquelas que já se reconheciam mundialmente como senso comum, o presidente Jair Messias Bolsonaro compareceu à uma manifestação em favor de seu governo em Brasília no dia 15 de março. Após ter convocado seus apoiadores a comparecerem a esta aglomeração, ter retirado seu apoio e voltado novamente a incitá-los, o presidente rompeu o isolamento e cumprimentou fisicamente seus eleitores. Naquele dia, o número de casos confirmados da doença no Brasil subia para 200⁴.

Dados atualizados em 31 de maio apontam o Brasil como o quarto país do mundo no ranking de número de mortes causadas pela doença. No sábado do dia 30 de maio, as novecentas e cinquenta e seis vidas perdidas elevaram o número total de óbitos para 28.834, o que colocava o Brasil atrás apenas dos Estados Unidos (103.389 mortes), Reino Unido (38.458) e Itália (33.340). O número de novos casos confirmados no mesmo sábado somou trinta e três mil, duzentas e setenta e quatro notificações. No momento em que escrevo, no último dia de maio de

2

<https://www.diariodepernambuco.com.br/noticia/economia/2020/03/oms-demorou-diz-mandetta-sobre-decreto-de-pandemia-do-coronavirus.html>

3

<https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/agencia-estado/2020/03/13/oms-defende-que-paises-coloquem-restricoes-agressivas-contra-o-coronavirus.htm>

4

<https://www1.folha.uol.com.br/equilibriosaude/2020/03/numero-de-casos-confirmados-de-coronavirus-sobe-para-176.shtml>

2020, o Ministério da Saúde, há quinze dias sem um representante titular, estima quatrocentos e noventa e oito mil, quatrocentos e quarenta infectados⁵. Aqui escrevo alguns números por extenso, para que demorem mais, tanto na leitura, quanto na escrita. Os noticiários são e serão tomados por números nesta crise mundial de saúde, e eles podem rapidamente perder o sentido, como a última e a primeira sílaba de uma palavra repetida muitas vezes passam a se confundir. Vale a pena, por vezes, que um número demore mais na escrita e no pensamento. Na digestão.

Enquanto no mundo o quesito “idade” representa para pesquisadores e trabalhadores da saúde aquele indicador que direciona os esforços, uma vez que a taxa de mortalidade é mais severa em pessoas idosas, na cidade de São Paulo, onde os casos de COVID-19 já ultrapassam a marca de 50 mil⁶ casos confirmados, outro indicador exige atenção. No dia 06 de maio, o portal UOL Notícias revela que, de acordo com a Secretaria Municipal de Saúde de São Paulo, registrou-se aumento de 45% nas mortes por COVID nos vinte distritos mais pobres da cidade⁷. Os vinte distritos mais ricos, por sua vez, registraram aumento de 36%.

A notícia entrevista o presidente da Rede Nossa São Paulo, organização da sociedade civil que atua na frente pela defesa dos Direitos Humanos. Em levantamento da organização, é demonstrado que apenas três subprefeituras (Sé, Pinheiros e Vila Mariana), localizadas em regiões mais ricas e centrais, concentram mais de 60% dos leitos de UTI do SUS disponíveis no município. O risco de morte por COVID-19 é mais elevado nas regiões Leste e Norte. Na Coordenação Regional de Saúde Norte, destacam-se os distritos da Casa Verde e Brasilândia.

Em 23 de maio, Brasilândia liderava o ranking de maior número de mortes por COVID, confirmadas e suspeitas, com 185 mortes no período de 4 de março à 14 de maio⁸. O histórico descaso a que a classe trabalhadora é submetida no país sublinha e escancara os efeitos de uma

5

<https://brasil.elpais.com/brasil/2020-05-31/ao-vivo-ultimas-noticias-sobre-o-coronavirus-e-a-crise-no-brasil.html>

6

<https://agora.folha.uol.com.br/sao-paulo/2020/05/cidade-de-sao-paulo-ultrapassa-marca-de-50-mil-casos-de-covid-19.shtml>

7

<https://noticias.uol.com.br/saude/ultimas-noticias/redacao/2020/05/06/no-brasil-covid-19-nao-mat-a-por-idade-mas-por-endereco-sugere-estudo.htm>

8

<https://agora.folha.uol.com.br/sao-paulo/2020/05/brasilandia-e-sapopemba-continuam-a-liderar-os-registros-de-mortes-por-covid-19.shtml>

pandemia que atravessa, e é atravessada por, a desigualdade social. Nos bairros da periferia da cidade, moradores de comunidades com pouca infraestrutura vivem em habitações superlotadas, o que dificulta as medidas de isolamento; o saneamento básico por vezes é precário, e dificultam as medidas de higiene necessárias para o combate ao vírus. Como apontado, o acesso ao sistema de saúde também é dificultado. O fato dos moradores da periferia comporem a maior parte da força de trabalho informal ou em postos não qualificados em atividades essenciais é outro fator que os torna mais vulneráveis ao contágio. São as pessoas que estão todos os dias fazendo entregas em motos e bicicletas, trabalhando em supermercados, limpando as ruas, na linha de frente em hospitais, muitas vezes pegando transportes públicos superlotados para chegar ao trabalho.

Os levantamentos sobre o colapso do sistema de saúde chegam diariamente: número de infectados, número de mortos, número de testes por milhão de habitantes, dias numerados para sair da quarentena... São tantas e tão constantes as notícias, que possibilitam uma dessensibilização, uma vista turva para enxergar as dimensões do que acontece. E então, surgem imagens de covas comuns abertas em cemitérios na cidade de Manaus, os lembretes de que a incompetência governamental não permitiu que o Brasil comprasse testes e, portanto, luta às cegas com informações atrasadas sobre a batalha. Para nosso meio usual de pensar, a consciência racional instrumental, que faz do mundo uma matemática, números impressos não valem tanto quanto ver uma série de caixões empilhados. Essas imagens nos lembram da realidade, como o telefonema de um colega que trabalha em um hospital. São pessoas e corpos onde o vírus faz morada.

Especialistas concordam que o vírus é um mal sistêmico, ou seja, seus sintomas não se limitam às vias aéreas e aos pulmões. Os sinais iniciais de contágio incluem coriza, dor de garganta, febre, falta de ar, dores musculares, cansaço, perda de olfato e paladar, dores abdominais, vômito e diarreia. Novos sintomas ainda estão sendo descobertos, e já se sabe que a baixa oxigenação no sangue também pode fazer com que pessoas contaminadas apresentem confusão mental e irritabilidade.

A presença do vírus, a possibilidade de infecção, e as consequências do distanciamento social, contudo, apresentam seus próprios sintomas na população não contaminada. A pandemia

ameaça as pessoas e seus entes queridos, muitos são forçados a se separarem e não sabem quando voltarão a ver um ao outro. As válvulas de escape para o estresse - bares, restaurantes, saídas culturais, encontro com amigos - estão em suspensão, sem prazo para retornar. Aqueles que podem respeitar a quarentena lidam com uma rotina desgastante dentro de casa, a convivência forçada e impositiva com as pessoas com quem dividem o espaço traz seus efeitos. Índices de violência contra a mulher disparam, elas que, presas com seus abusadores, não encontram para onde ir. Pais e mães de crianças pequenas agora trabalham em jornada dupla, tripla, sem horário de almoço ou final de semana, e aqueles que trabalham com carteira assinada devem rapidamente aprender a usar tecnologias das quais antes nem mesmo haviam ouvido falar. Em todas as áreas profissionais existe a redução da folha de pagamento, leia-se, demissões em massa, e o desemprego é uma ameaça insone. Os que não podem ficar em casa, encaram o medo do contágio e a indiferença do Estado.

Em entrevista à revista da UNIFESP, o professor Jair de Jesus Mari, chefe do Departamento de Psiquiatria da Escola Paulista de Medicina desta mesma universidade, apresenta da seguinte forma o que chama de “sintomas psicológicos” do momento de pandemia e quarentena:

Estarão relacionados com as fases da epidemia. A primeira fase é caracterizada por uma mudança radical de estilo de vida. A primeira reação é a do medo de ser contaminado pelo vírus invisível que se aproxima. As dificuldades começam a surgir com a necessidade da redução e distanciamento do contato físico. Para nós latinos não é nada fácil deixar de se abraçar e de se tocar.(...) A primeira reação é de estresse agudo relacionado com a pandemia que ocasiona uma circunstância súbita e inesperada. O foco de apreensão é o medo de ser contaminado, o que não difere muito de situações traumáticas como um desabamento ou terremoto. A epidemia é, portanto, um forte fator de estresse que, por sua vez, é fator causal de desequilíbrios neurofisiológicos. (...) A segunda fase da epidemia está relacionada com o confinamento compulsório, que exige uma forçada mudança de rotina. Nesta fase, são comuns as manifestações de desamparo, tédio e raiva pela perda da liberdade. É uma reação de ajustamento situacional caracterizado por ansiedade, irritabilidade, e desconforto em relação à nova realidade. (...) A terceira fase está relacionada com as possíveis perdas econômicas e afetivas decorrentes da epidemia. As pessoas confinadas terão perdas econômicas importantes. As pessoas que forem internadas vão passar por uma experiência traumática principalmente aqueles que exigem intubação e tratamento intensivo. Elas têm uma experiência próxima

da morte, sendo as sequelas mais importantes a depressão e risco de suicídio e o desenvolvimento posterior do estresse pós-traumático.⁹

A pandemia afeta pessoas de maneiras diferentes, mas a todos faz uma exigência comum e incontornável: que se atentem a ela. Que devam tempo para pensar sobre ela, sobre hábitos, sobre como se comportar durante a crise, sobre como se comportavam antes, e sobre como será o rosto deste “novo normal” que se anuncia no mundo pós-COVID. Aos governos, a crise exige que cuidem, de uma maneira ou de outra, de sua população. O chefe do governo brasileiro encontrou a sua maneira de cuidar da sua população. Segundo Bolsonaro, "O vírus tá aí, vamos ter de enfrentá-lo, mas enfrentar como homem, pô, não como moleque. É a vida, todos nós vamos morrer um dia"¹⁰.

A declaração foi dada a jornalistas em uma manhã de domingo, na qual Bolsonaro saiu às ruas para visitar pontos de comércio em Brasília, em campanha pela reabertura total do comércio, relevando novamente as recomendações de distanciamento social e isolamento. "Tem mulher apanhando em casa. Em casa que falta pão, todos brigam e ninguém tem razão. Como é que acaba com isso? Tem que trabalhar.", continuou Bolsonaro, na ocasião.

Visto como um dos piores líderes mundiais no enfrentamento da pandemia¹¹, Jair Bolsonaro busca em sua cornucópia de chavões populistas um que sirva sua narrativa. O argumento da masculinidade cabe bem. Ora, que tipo de pessoa teria medo de uma “gripezinha”? Certamente não é um homem feito, não um homem de verdade. Há de se enfrentar a pandemia como homem. Sem frescuras, sem melindres, expondo a si e aos outros ao risco de contaminação e morte, que contaminação e morte não têm a força para deter um homem. Este deve encarar a pandemia seguindo a cartilha masculina, sem grandes considerações ou reflexões, apenas e simplesmente encarando, como um homem faz. Alguém poderia dizer que essa é a opinião

9

<https://www.unifesp.br/reitoria/dci/noticias-antiores-dci/item/4395-quais-os-principais-efeitos-da-pandemia-na-saude-mental>

10

https://www.em.com.br/app/noticia/politica/2020/03/30/interna_politica,1133720/bolsonaro-sai-a-s-ruas-em-desafio-a-mandetta.shtml

11

https://www.washingtonpost.com/opinions/global-opinions/jair-bolsonaro-risks-lives-by-minimizing-the-coronavirus-pandemic/2020/04/13/6356a9be-7da6-11ea-9040-68981f488eed_story.html

desajeitada e turrona de apenas um homem, mas, tendo este sido eleito com mais de 57 milhões de votos, pode-se dizer que Bolsonaro não criou a onda do masculino como destemido, imune aos perigos e negligente; ele apenas surfa nela.

Existe um consenso de que essas são formas masculinas de se conduzir, entretanto? Existe um rol de atitudes determinadas masculinas? O que significa enfrentar qualquer coisa como homem, e qual é o sentido de propor uma dissertação que investigue criticamente a masculinidade específica de certo grupo de pessoas?

Esse é um trabalho de pesquisa que irá se empenhar, não em responder estas perguntas, mas em apontar uma das maneiras como elas podem ser respondidas. Discutindo a masculinidade, outros autores e outras autoras se dedicaram a investigações bibliográficas, estudos etnográficos, estudos experimentais e quantitativos de resultado generalizável, e cada um destes trabalhos desvela um aspecto do fenômeno. O presente trabalho é realizado tendo como base a fenomenologia existencial e, assim, ao nos dedicarmos à busca pela compreensão dos sentidos que a masculinidade tem para os entrevistados, temos de pensar nos moldes desta busca, e em que maneira estes moldes influenciam a resposta na qual poderemos chegar. Desta maneira, a dissertação não diz respeito apenas à investigação a que se propõe, como também à uma discussão dos limites inerentes à própria investigação.

Pretendemos discutir a maneira como uma busca de inspiração e atitude fenomenológicas pode ter como resultado um vislumbre sobre o sentido daquilo que investiga, no caso, a masculinidade. A atitude fenomenológica implica em uma escuta atenta e cuidadosa daquilo que fala no fenômeno, bem como daqueles que sobre ele falam. Parceira indispensável da escuta, a fala traduz aquilo de mais valioso para esta pesquisa, a experiência e a sua íntima ligação com a linguagem que a partir da experiência vem à luz. Pois é na linguagem, na transmissão de relatos de experiência que nos apoiamos no processo de construir o entendimento presente nesta dissertação.

A experiência, contudo, não goza no mundo moderno do mesmo apreço que os fatos. Estes podem ser estendidos a outras vivências, aquela não. Os fatos são incontestáveis, mas a experiência pode ser descartada como singular, e portanto, remetente apenas àquele ou àquela que por ela atravessou. Com o intuito de apresentar o método fenomenológico como método

deste trabalho; introduzir a discussão da experiência como fonte inestimável e incontestável de veracidade daquilo que fala; e designar o caminho que percorremos para chegar no entendimento que permitiu a escuta dos participantes deste trabalho, apresentamos o próximo capítulo, remontando a história da filosofia, sem por um momento sequer termos a pretensão de esgotar o entendimento dos autores citados ou de seu pensamento. Para chegarmos a falar da fenomenologia, entretanto, acreditamos ser indispensável a apresentação do itinerário que leva do pensamento racional à crise à qual a fenomenologia surge como resposta. É este o sentido do capítulo que segue.

2. MÉTODO: DO VALOR DA EXPERIÊNCIA COMO FONTE DE VERDADE

2.1. De como a experiência perde seu posto...

“Fenomenológico é o compromisso de retorno descritivo ao mundo vivido da experiência, mundo de que o conhecimento sempre fala mas que toda determinação científica torna abstrato.” (FONTES FILHO, 2012, p. 25)

O mar é forte,
Fraco e bonito
Nunca é feio.
O mar é fraco
Para passar a canoa
Forte para o navio pirata
Azul para passar
O barco da princesa
Vermelho para passar
O aventureiro.
De noite, o mar sobe
O mar puxa o homem mau
E refresca o bom.
Sabe para que serve o mar?
Para enfeitar o mundo.

Cacaso

Para Dorival Caymmi, o mar, quando quebra na praia, é bonito. Para Borges, quem o olha o vê pela primeira vez, sempre. Para Fernando Pessoa, o mar foi um problema: qual a porcentagem do seu sal pode-se atribuir às lágrimas de Portugal? Para Cartola, é verde o mar que o banha a vida inteira. Para a oceanografia, o mar não é nada disso, e esses são todos versos, em que pese bonitos, apenas versos. São versos apaixonados de cada um, servem para nos fazer sonhar, cantar ou dançar, mas, se quisermos saber o que é o oceano de verdade... para isso não servem. Dizer que não servem para dizer dos oceanos de verdade, entretanto, é o mesmo que dizer: não servem para dizer dos oceanos DA verdade. Pois a verdade é dona de quase tudo.

É da verdade a medida das coisas, é da verdade a vitória em argumentos e é da verdade a palavra final. Na verdade, a obsessão de filósofos e de filosofias é quase completamente da

verdade. A verdade é proprietária do discurso do moralista, e do gosto do esnobe, ele sim, que sabe o que é a arte de verdade. Houve mesmo um jardim, ou foi um sonho? A verdade se esconde, e em algum lugar entre o meu e o seu discurso, a verdade faz morada.

A história do pensamento filosófico pertence, ela mesma, à busca da verdade. Já que nos pautamos, aqui, na filosofia ocidental, é válido remontar às origens da ciência ocidental, às suas raízes gregas, aos pensadores gregos que tornam possível traçarmos o início do caminho deste trabalho. Foi durante o período arcaico, compreendido entre os séculos VII e VI a.c. que o desenvolvimento da pólis permitiu a criação de uma identidade política e econômica que seria a base para o surgimento dos conceitos de cidadania e democracia. Como o próprio nome do período, cidadania e democracia arcaicas, e de maneira nenhuma absolutas.

Imerso nesse complexo conjunto de relações e diferenciações entre atividades, grupos, indivíduos, e nas diversas formas e níveis de organização implicados na vida da pólis, o homem grego tornava-se capaz de transpor para o pensamento as várias instâncias presentes em sua vida: tornava-se capaz de reconhecer como distintos o próprio homem, a sociedade, a natureza, o divino; tornava-se capaz de refletir, no conhecimento que produzia, as abstrações (como, por exemplo, a abstração envolvida no uso da moeda), tão distantes do mundo que se limitava a contatos práticos, sensíveis, que limitava aos laços tangíveis de parentesco reproduzidos no mito; e tornava-se capaz de associar o conhecimento com a discussão, com o debate, com a possibilidade do diferente, da divergência, impossíveis dentro do mundo que havia dado origem ao conhecimento mítico, marcado pelo dogmatismo, pela pretensão ao absoluto. (ANDERY et al, 2012, p.35).

Com uma base sólida, o pensamento pôde sistematizar-se a ponto de superar o mito como o único acesso à verdade. Fica estabelecido que o pensamento exige método, e que o conhecimento depende dele, como é nomeado um capítulo do livro supracitado. Os métodos seriam os caminhos sistemáticos para alcançar a verdade. No presente capítulo, que versa sobre o método deste trabalho, buscarei apresentar o método fenomenológico, bem como aqueles que o tornaram possível (necessário?). A possibilidade do surgimento do pensamento fenomenológico se dá quando métodos anteriores assumiram ter chegado à verdade, ou, pelo menos, ter descoberto o mapa que levaria até ela. Essa, uma, técnica e incontestada, é a verdade na qual o

oceanógrafo e a oceanografia confiam quando de sua subsequente desconsideração da verdade de Caymmi, Borges e Pessoa. Essa é a verdade que levou a um distanciamento da experiência como fonte de suas próprias verdades. Essa é a verdade autoritária que precisou ser revista e reconsiderada, sob pena de continuar falando sobre aquilo de que nada sabe. É a verdade da crise das ciências apontada por Husserl, criador do método fenomenológico utilizado como base deste trabalho.

Fenomenológico é o esforço metodológico para ver um fenômeno na maneira como ele se mostra, para ver em um fenômeno aquilo que existe nele, e não mais. O pensamento fenomenológico é uma empreitada de desaprendizado. É um esforço no caminho de um desaprender para que se possa apreender. Apreender o quê? Apreender “que quer que seja” (o que podemos colocar como um outro nome para “fenômeno”). Que quer que seja, que quer que surja, que quer que seja visto, ouvido, sentido, experienciado.

Para que possamos apreender o que está lá, é necessário um caminho rigoroso que busque limpar o que não está, é necessário desaprender aquilo que vem colado com o experienciado. Desautorizar o assumido de se fazer presente.

Antes de uma maneira de pensar a prática psicológica, a fenomenologia existencial se constitui, enquanto método, como uma atitude frente ao vivido. Faz parte da proposta da fenomenologia, do processo fenomenológico, olhar para o que se está vendo e para como se está vendo, e se posicionar de maneira crítica no sentido de averiguar se há uma coerência nesse processo. É necessário um constante exame do método. É próprio da fenomenologia olhar, crítica e filosoficamente, aquilo que originariamente esteve à mão. Dessa maneira, o presente trabalho não se utiliza do método fenomenológico, senão que é, ele mesmo, uma fenomenologia.

Isso significa dizer que é um trabalho indissociado da experiência do pesquisador. A experiência de pesquisar experiências exige que nos detenhamos por um momento na palavra. Do que falamos quando falamos de experiência? Para responder, nos apoiamos em Jorge Larrosa (2015), que busca na origem da palavra uma possibilidade para seu sentido:

A palavra experiência vem do latim *experiri*, provar (experimentar). A experiência é em primeiro lugar um encontro ou uma relação com algo que se experimenta, que se prova. O radical é *periri*, que se encontra também em *periculum*, perigo. A raiz indo-européia é *per*, com a qual se relaciona antes de tudo a ideia de travessia, e secundariamente a ideia de prova. Em grego há

numerosos derivados dessa raiz que marcam a travessia, o percorrido, a passagem: *peirô*, atravessar; *pera*, mais além; *peraô*, passar através; *perainô*, ir até o fim; *peras*, limite. (...). A palavra experiência tem o *ex* de exterior, de estrangeiro, de exílio, de estranho e também o *ex* de existência. A experiência é a passagem da existência, a passagem de um ser que não tem essência ou razão ou fundamento, mas que simplesmente “*ex-iste*” de uma forma sempre singular, finita, imanente, contingente. Em alemão, experiência é *Ehrfahrung*, que contém *fahren* de viajar. E do alto-alemão *fara* também deriva *gefahr*, perigo, e *gefahrden*, pôr em perigo. Tanto nas línguas germânicas como nas latinas, a palavra experiência contém inseparavelmente a dimensão de travessia e perigo. (LARROSA, 2018, pp. 26-27).

Uma travessia e um colocar-se sujeito às intempéries, como condição de estar no mundo. Importa, em um capítulo sobre o método fenomenológico, apresentar a experiência, pois ela é aquilo que nos acontece enquanto nós acontecemos, enquanto acontece de existirmos, além de serem experiências aquilo em que estamos interessados neste trabalho. Ser um sujeito de experiência significa deixar-se interpelar pelo que acontece, render-se a ser e estar lançado em um mundo que nos afeta. Aquilo se passa conosco, ou seja, acontece junto a nós, nos formando e transformando, é a experiência. É pessoal e único, e de difícil tradução.

Um relato de experiência pode ser, portanto, o acesso mais originário a um fenômeno, não podendo, contudo, ser replicado, o que lhe garante a desconfiança da ciência. Isso porque a ciência veio a se pretender garantidora da verdade, em especial, pelo caminho que leva ao positivismo de Augusto Comte no século XIX. A fenomenologia é tributária da ambição pela verdade deste filósofo que, por sua vez, deve ao racionalismo de René Descartes (1596-1650) os fundamentos de sua proposta positivista. Sendo assim, parece oportuno iniciar a introdução do método fenomenológico revisitando o racionalismo.

Preocupado em encontrar uma maneira de se chegar à verdade, uma maneira segura de apreender o real e o que é a realidade, René Descartes propôs em suas *Meditações Metafísicas* (2011) o que veio a ser conhecido como o método moderno e, posteriormente, o método cartesiano. O filósofo francês sistematiza uma interpretação do mundo em sua filosofia, traduzindo-o como um mundo que pode ser dividido, em razão daqueles que o habitam, em dois existentes: aqueles que apreendem o real, que vivem - os sujeitos -, e aqueles que estes sujeitos apreendem, os objetos, dotados de alguma forma de extensão, de movimento, e de qualidades sensíveis.

Estes objetos existiriam por si só, independente de serem vistos ou manipulados pelos sujeitos. Sua extensão e seu movimento seriam propriedades apenas suas, e essa independência é a característica que os torna pilares de uma realidade que depende apenas de si, uma realidade dita objetiva. Suas qualidades sensíveis, por sua vez, só se dão *para* alguém, só existem *em direção* a um sujeito. Existem, portanto, na consciência deste, e, assim, não tendo existência objetiva em si, podem ser questionadas, posto que dependem de um ente que as veja, que as sinta. Que as experiencie.

Como posto, o relato de experiência não pode ser uma base confiável da ciência: como ter confiança de que o que alguém descreve está bem descrito? Todo observador tem a sua própria experiência, e uma história que o constitui singularmente, que dá a ele um modo de observar diferente de seu vizinho, ainda que estejam ambos observando a mesma cena objetiva. A única maneira de alcançar a realidade objetivamente, portanto, seria retirar da análise do observador toda a subjetividade, tudo aquilo que o diferencie de um observador neutro, de um homem razoável, de um homem médio. Esta figura do homem médio, aliás, está mais próxima de nosso dia a dia do que pode dar a entender um texto sobre um filósofo predecessor do iluminismo, sendo um dos fundamentos do Direito Penal brasileiro até os dias de hoje.

A doutrina penal tem mantido, já há alguns anos, e na linha da determinação estritamente objetiva do dever de cuidado — partindo-se da idéia de que o caráter normativo da culpa obriga a concretização do cuidado de acordo com critérios objetivos — a postura de buscar modelos médios de comportamento, intitulados de “homem ideal”, ou “homem médio”, “agente modelo”, “pessoa consciente e cuidadosa”, “reasonable man test”, “pessoa prudente e de discernimento”, e tantas outras denominações que se prestem à função instrumental de servir como parâmetros para a determinação do dever objetivo de cuidado.(...) Esses modelos têm sido concebidos por meio da busca da medida do usual, levando-se em conta fatores como, v.g., a experiência da sociedade, a conduta média exigida pela cultura geral, os valores específicos da profissão, com o objetivo de, como já fora afirmado, e mais agora especificamente — por meio da operação comparativa entre a conduta de um agente, numa situação concreta, e a conduta imaginária desse padrão — concluir quanto à ocorrência, ou não, da culpa imputável. (SANTANA, 2013, p.4)

Para que o real fosse descrito tal como é, portanto, e não tal como aparece somente para uma pessoa, esse observador que o descreve deveria limpar-se de toda a sua subjetividade. Essa seria a única maneira segura de termos uma análise pura da realidade. Como seria possível essa análise, uma vez que, estando no mundo, parecemos indelevelmente ligados às nossas opiniões e experiências? Por vezes, essas opiniões e experiências parecem até mesmo o resumo de nossas vidas, a maneira de nos identificarmos. Então, o observador do real não poderia escorregar em opiniões, sendo necessário que seguisse incansavelmente certas regras que não as comportassem, e que à sua análise fossem impostas regras imutáveis.

Seria imperativo que este observador não lançasse mão de nada que não fosse razoável, de nenhum de seus elementos que ecoasse algo além da razão. A ciência exata que não comporta regras, como se sabe, é a matemática. Seu próprio método o assegura, aquilo por ela descrito pode ser verificado por qualquer um, independentemente de qualquer de suas características, histórico ou crenças pessoais. Para Descartes, o mundo poderia e deveria ser descrito, então, em termos matemáticos, para que fosse possível um reconhecimento comum da verdade, para que o objeto da representação tivesse valor objetivo. Segundo Franklin Leopoldo e Silva (1993):

O método foi elaborado com base em exigências internas da razão, visando alcançar uma evidência cujo modelo se acha na atividade mais elevada e mais autêntica da razão – a matemática, cujas leis são as da própria razão. Mas esse método tem uma finalidade óbvia: o conhecimento das coisas, e não apenas um inventário de ideias. Não basta, nesse sentido, dizer que só podemos aceitar representações claras e distintas. É preciso encontrar uma forma de vincular a clareza e a distinção das representações àquilo que existe fora do entendimento. O mundo de Descartes não é apenas um mundo ideal; o problema da passagem da essência (idéia ou representação) à existência é crucial, e é exatamente por isso que o problema ontológico se põe com intensidade.

Pode-se dizer que a questão apresenta-se sob dois aspectos profundamente ligados: 1) é preciso provar que há correspondência entre representação e realidade com base nas exigências da razão; 2) é preciso provar também que as exigências da razão correspondem ao que existe na realidade. É preciso, em suma, demonstrar que o que é objetivo segundo as regras da razão é também objetivo do ponto de vista universal – isto é, pura e simplesmente real. (SILVA, 1993. p. 35)

Ainda que exista a subjetividade do observador, seus erros de julgamento, não é no mundo que eles habitam. O mundo é coerente, nele habitam apenas duas coisas: aquelas que tem

uma extensão, que podem ser medidas e explicadas matematicamente, as *res extensa*; e uma coisa – a única – que a matemática não conseguiria descrever com seus instrumentos. Isso, a que não cabe medida, pois é a própria medida, o operador da matemática, a coisa que pensa, *res cogitans*.

O observador que descreve com a razão, contudo, não tem somente a razão. A matemática deveria ser o único instrumento que utiliza, mas ao lidar com o mundo, dispõe de um par de olhos, que podem mostrar as cores em uma tonalidade ligeiramente distinta da objetiva. De um par de ouvidos, que podem enganar-se, e contar que era um passarinho o que era, na realidade, uma mulher tocando a flauta doce. Até mesmo aquilo que toca pode descrever mal, como o exemplo da vela. O observador a tocou, era dura e resistente, e a descreveu: é dura e resistente. A mesma cera, acesa a vela, se fez mole, e a descrição objetiva do real não foi alcançada. Além da razão, quem descreve o mundo tem instrumentos sensíveis que são, ao fim do dia, enganosos e enganáveis.

O humano é um periodista inerentemente falho. No máximo um bom cronista, mas a verdade, para ser alcançada, exige maior neutralidade. Como então, Descartes se propõe, podemos observar e descrever o mundo objetivamente, se nós, os próprios observadores, podemos ser enganados pelos instrumentos que dispomos para esta observação? Como, enfim, vencer a subjetividade? Duvidando dela. Dela e de tudo, não poupando o mínimo aspecto da realidade. A dúvida se configura como um método, pois seria o caminho para chegar à verdade: nada que me aparece deve ser tomado como a verdade pronta. Sendo a *res cogitans*, a coisa que pensa, a medida do mundo, a dúvida é o primeiro passo do caminho para se chegar a verdade, é o caminho todo e é a própria caminhada. Contudo, por ser mesmo a coisa que pensa que dá medida ao mundo, por ser esta a coisa que pensa e que duvida, é possível fazer a garantia de que ela existe, de que estamos no mundo. É algo que a própria dúvida garante, e assim, Descartes chega em sua primeira verdade: *Cogito ergo sum*, “Eu penso, portanto, sou” ou “Eu pensando, portanto existo”. No interior de um método de dúvidas, esta primeira verdade cartesiana nos serve como guia.

A matemática e a lógica como um caminho que irá substituir opiniões por verdades últimas, que não comportem dúvidas. Para Descartes, a matemática pode ser tida como uma

ciência exata devido à duas características que lhe são próprias, a ordem e a medida. Se o objetivo do pensamento é a apreensão da realidade, e se a apreensão da realidade deve ser exata, estas características seriam pré-requisitos fundamentais de todo o pensamento.

Guiado pela dúvida e pela matemática, o método cartesiano consiste em quatro regras: a) nunca deve-se aceitar como verdade algo que assim não se mostra da forma mais clara e indistinta, ou seja, deve-se desconfiar e duvidar de tudo, agindo com cautela e evitando a precipitação; b) tudo aquilo que se coloca sob análise deve ser dividido em suas menores partes, para que cada uma delas possa ser compreendida pelo espírito de modo a eliminar qualquer dúvida que paire sobre si; c) as análises às quais a regra anterior se refere devem ser conduzidas em ordem, iniciando-se da mais clara e partindo em direção à mais opaca, seguindo, assim, um caminho que vai do simples ao complexo, submetendo o pensamento à ordem, mesmo que estes não se apresentem naturalmente ordenados, e; d) é essencial que se realize em todos os aspectos, enumerações e revisões tão gerais e completas, para que se tenha certeza de que nada foi omitido.

Podemos ver como esta compreensão do mundo decompõe o conjunto da experiência, dividindo um problema (um fenômeno) em suas menores partes, encadeia seus elementos e impõe a cada um desses elementos um valor relacionado à posição que ocupa em um conjunto, e, ao fim, busca a visão global do conjunto inicialmente decomposto pelo pesquisador. Decompor o vivido para analisar suas partes e, desta análise, retirar o sentido, é o método matemático aplicado à existência: um mundo equacionado se apresenta a um técnico.

Estamos adentrando mais e mais na operação que Descartes realiza, qual seja, de separar o pensamento do corpo, a coisa pensante da coisa não pensante. Sendo o presente trabalho voltado à realidade brasileira, faz-se importante um breve comentário, referente à posição em que se encontra Descartes ao escrever suas *Meditações*. O filósofo francês radicou-se em Amsterdã após servir o Exército do Estado Holandês, e lá se encontrava quando da publicação de sua obra, em 1637, no auge da expansão do colonialismo europeu ao redor do mundo. Observando os portos holandeses, Descartes teria sido testemunha da chegada de cargas vivas, pessoas raptadas e escravizadas. Em seu “penso, logo, existo”, podemos vislumbrar outros, que não existem, posto que não pensam, e não pensam por não pensarem como o homem europeu,

não pensam por não pensarem justamente a partir do método matemático instrumental, que permitiu à Europa a dominação de povos, da natureza, a pretensão de fazer do mundo um mundo europeu. Como aponta Gustavo Alvarenga Santos, na apresentação da proposta de uma Terapia Existencial da Libertação (2018), isso termina por criar uma espécie de disjunção entre o sujeito, o que pensa, aquele que se utiliza da cognição, e a vida. A vida como terra, como corpo, como categoria ignorada pelos pensadores europeus, quando, a partir também do racionalismo cartesiano, objetivam-na, a ela e a um corpo. Podemos aqui ponderar sobre a origem da dificuldade do homem moderno ao reconhecer-se como sendo um corpo, ao oposto de tendo um corpo.

Essa breve consideração nos permite nossa própria dúvida, que acompanha esta pesquisa: o quanto de confiança pode um trabalho sudamericano depositar em teorias europeias, ou, como fazer o esforço para que produções em países de origem colonial reflitam sua realidade? O filósofo beninense Paulin Hountondji aponta a necessidade da atenção ao que conceitua como “extroversão”. Estando as maiores bibliotecas e centros de pesquisa no Norte global, bem como os periódicos mais conceituados, e sendo os intelectuais mais comumente citados membros da metrópole global, institui-se uma espécie de “nomadismo institucional”, no qual pesquisadores da periferia global migram para a metrópole para lá realizarem suas pesquisas, e agirem como uma espécie de informante nativo de sua terra. Como consequência da orientação para fontes externas de autoridade intelectual, não apenas os problemas com os quais o pesquisador colonizado passa a se preocupar são problemas da metrópole, como o próprio conhecimento nativo se desvaloriza, como assinalado na seguinte passagem de seu capítulo para o livro “Indigenous Knowledge and the Integration of Knowledge Systems” (2002):

However efficient it may prove in some of its applications, indigenous knowledge today lies in the margins of science. It appears as the informal sector, as opposed to the formal sector of knowledge. In some cases, this situation is the direct consequence of an active process of repression. Because it was endogenous and locally produced; because it could virtually threaten the expansion of the new knowledge brought about by colonisation; because the products of local industry based on this endogenous knowledge could successfully compete on the local market with products of metropolitan industry,

based on the so-called modern science, the two forms of knowledge were quickly viewed as antagonistic and steps were taken to stifle the former. (...). An important component of this process was the ideological discourse that went hand-in-hand with repression. (...) in a way, indigenous knowledge can be said to be less 'systematic' than scientific knowledge, or described as empirical as opposed to rational. The sophistry begins, however, when one mistakes this lower degree of systematicity for the absence of any kind of coherence, or takes for sheer irrationality the specific procedures of empirical knowledge.¹² (HOUNTONDJI, 2002, p. 24)

No tempo em que esta dissertação de mestrado é escrita, até mesmo o termo “global” é considerado, em âmbitos cada vez mais presentes, polêmico. O próprio consenso de que a terra é redonda vem sendo desafiado por ideólogos e seus seguidores. Este trabalho firma um compromisso com a pesquisa e com o pesquisador brasileiro, em tempos em que este ato é tido como resistência. Assim, apesar de o capítulo do método focar-se em autores e teorias europeias, o trabalho buscará dar atenção a pesquisadores e pesquisadoras da chamada periferia global (Connell, 2016). Voltando ao trecho supracitado, vemos que esse não apenas aponta a necessidade de valoração de conhecimentos naturais de países não colonizadores, como denota que o conhecimento tido como científico é aquele sistematizado, instrumentalizado, e pautado no racional. Todo o conhecimento somente poderia ser validado se contasse com tais premissas. A justificativa para tanto, a encontramos na árvore da filosofia cartesiana, na qual o tronco é a matemática. Todas as outras ciências são galhos dessa sustentação principal. A medicina, a moral

¹² “Conquanto eficiente se prove em algumas de suas aplicações, o conhecimento originário descansa hoje nas margens da ciência. Ele aparece como um setor informal, ao oposto do setor formal do conhecimento. Em alguns casos, essa situação é consequência direta de um processo ativo de repressão. Por ser endógeno e produzido localmente; por poder virtualmente ameaçar a expansão do novo conhecimento produzido pela colonização; pelos produtos da indústria local baseada nestes conhecimentos endógenos poderem com sucesso competir com os produtos da indústria metropolitana, baseada na assim chamada ciência moderna, no mercado local, essas duas formas de conhecimento foram rapidamente vistas como antagônicas e passos foram dados no sentido de reprimir a anterior. (...). Um componente importante deste processo foi o discurso ideológico que caminhava de mãos dadas com a repressão. (...). De certa maneira, o conhecimento originário pode ser caracterizado como menos 'sistemático' do que o conhecimento científico, ou descrito como empírico, ao oposto de racional. A falácia começa, contudo, quando se confunde este menor grau de sistematização com a ausência de qualquer espécie de coerência, ou se toma por pura irracionalidade os procedimentos específicos do conhecimento empírico.” (HOUNTONDJI, 2002, tradução nossa.)

e a mecânica - as três técnicas pelas quais o conhecimento obtido na ciência pura pode ser aplicada à vida cotidiana - são galhos, nascidos e pendentes da matemática.

Temos que o fundamento da certeza é o ser pensante que submete sua experiência ao método racionalista. Contudo, se o ponto de partida é a experiência, a realidade somente poderia advir do pensamento que está acontecendo. Ao seguir o método e adquirir uma certeza, ao catalogá-la como tal, para mais tarde retornar a ela, o filósofo corre o risco de ser enganado novamente. A constatação já feita pode ser errônea, dado que não submetida à constante dúvida, e pode, ainda, ser uma fabricação de um “Deus maligno”, que apresentaria um mundo falso às sensibilidades do homem pensante, que poderia fazer um sonho passar por realidade. A ciência ficaria, desta forma, subordinada à instantaneidade do pensamento, não podendo ser objetiva, pois lhe faltaria durabilidade e confiabilidade.

A questão que se coloca para Descartes é: o caminho da dúvida parte da origem externa das ideias (a percepção sensível), e leva à própria ideia, que passará a ser confiável após ser submetida ao método. O eu pensante é aí o ponto de partida legítimo da realidade, sendo ele próprio a primeira verdade. Como assegurar, então, que o real é mais do que uma representação, que existe de fato um vínculo entre pensamento e realidade?

É preciso que exista uma objetividade fora do espírito, que exista um fundamento de realidade no mundo dos objetos, para além do sujeito, para que seja possível estabelecer uma correspondência entre o objeto e sua certeza. Somente considerando se as ideias são meras formas de pensar, produzidas por si mesmas e dentro de si mesmas, ou se possuem uma vinculação a algo exterior ao sujeito, que se pode ter confiança em um vínculo entre pensamento e realidade. Parece válido ilustrar a maneira como a filosofia racionalista lida com essa questão, pois é nesse caminho que a distinção entre experiência e ciência se aprofunda.

Descartes inicia uma diferenciação de categorias de ideias. A ideia como forma de pensamento é colocada como puro conteúdo mental indistinto. Essas são ideias hierarquicamente inferiores às ideias representacionais, que teriam cada qual o seu ponto de partida, teriam substância, enquanto a primeira classe de ideias teria um conteúdo acidental. A esta distinção o filósofo dá o nome, muito fortuito para as considerações traçadas aqui, de *graus de ser*, deixando claro que as ideias como formas de pensar estão um grau abaixo daquelas

representacionais. Ainda, como forma de solucionar a questão de uma necessidade da objetividade fora do espírito, diz que dentre as representacionais, uma ideia que concebe o infinito é superior àquelas que concebem coisas finitas.

O caminho das ideias, portanto, tem início em algo exterior a ser representado, e os passos a se seguir para determinar o vínculo entre a realidade formal e a realidade objetiva, é a análise da própria ideia. É necessário que uma causa da ideia se faça presente antes de seus efeitos. Novamente, recorreremos à Franklin Leopoldo e Silva (1993) para expor o pensamento cartesiano:

Fica, portanto, caracterizado que o caminho para a exterioridade é a interioridade. Examinando as ideias, poderei descobrir o caso em que a própria inspeção do espírito me fará vincular obrigatoriamente a realidade objetiva à realidade formal. Seria impraticável examinar as ideias uma a uma para chegar a essa descoberta. Existe, no entanto, um critério metafísico que abrevia o percurso. Pois, se posso supor que eu mesmo ou algo dentro de mim pode ser causa das ideias cujas realidades objetivas são finitas, certamente não posso admitir nem mesmo a hipótese de ser eu mesmo a causa de uma ideia cuja realidade objetiva seja infinita, uma vez que me reconheço como ser finito: a dúvida, enquanto carência de conhecimento, é uma prova de minha finitude. Deparo-me então com a seguinte situação: eu, ser pensante finito, possuo entre minhas ideias a ideia de infinito. Qual será a causa dessa ideia? (SILVA, 1993. p.65)

A ideia advém de um contraponto a que temos acesso em nosso exterior. Se existe a ideia de infinito, deve existir o infinito no mundo. Não sendo o mundo objetivo dotado de um ente infinito, a única infinitude que daria razão ao conceito, a infinitude da qual se concebia e que, na Europa de 1637 era tida como certa, seria a ideia do Deus cristão. A dedução se dá pois “*tenho na mente a noção de Deus como um ser que possui todos os predicados em grau infinito, e o responsável por existir em mim tal ideia só pode ser o próprio Deus (...)*.” (SILVA, 1993, p.66).

O tronco da árvore do conhecimento ganha aqui suas raízes, a metafísica. O ser pensante é a razão de todos os pensamentos, e Deus a razão de todas as verdades.

O que é ser, nesta filosofia que baseia o pensamento científico? Qual é o lugar da experiência na ciência? Aqui, o humano se distingue de uma máquina apenas no sentido em que possui uma alma. Todas as suas funções orgânicas, funções as quais ele tem, e não parte do que é, são pouco mais do que requisitos dos quais depende para apreender o mundo. A máquina

humana, contudo, é subordinada ao espírito, e uma vez que o domínio do mundo deve estar de acordo com os valores racionais, dos quais o espírito é o provedor, existe uma prevalência deste. O domínio da natureza se daria com o domínio do pensamento sobre a matéria.

Um marco histórico nos ajuda a conceber a influência e a aceitação das ideias de Descartes pelo mundo. Em 1687, trinta e sete anos após sua morte, é publicado um novo marco no pensamento matemático que provocou nova revolução científica na concepção do mundo, os *Princípios Matemáticos da Filosofia Natural*, por Isaac Newton (1634-1727), desenvolve o que hoje se denomina por “mecânica clássica”, unificando as leis da natureza de maneira a compreendê-las como uma constituição explicativa de todo o universo.

A ciência, o conhecimento, obedece à lógica da dominação. Novamente, a provocação se faz possível: podemos traçar uma relação entre a dominação do que pensa sobre o que não pensa, e as pretensões europeias de dominação cultural e econômica ao redor do globo? Contribui para esta proposição que o racionalismo tenha chegado ao seu ponto máximo (o positivismo) no momento em que foi necessário ao poder subjugar e encabrestar o interior de suas fronteiras.

No início do século XVIII, a Europa passava por um período turbulento em sua organização social e territorial. O fim do absolutismo se aproximava rapidamente, e em quase todos os países do continente despontavam protestos. Se o fim da Idade Média abriu as portas para a revolução científica moderna, o século XVIII exigia suas próprias revoluções, culturais e sociopolíticas. A Reforma Protestante, a Guerra dos Sete Anos, a consolidação do poder britânico, a revolução industrial iniciada e fortificada na ilha do norte com o desenvolvimento do motor a vapor, todos esses acontecimentos apontam que o continente europeu descansava inquieto. O iluminismo, com o combustível dos ideais racionalistas, fazia frente ao antigo regime. Revoluções e reorganizações sociais eram o lugar comum, o território europeu encontrava-se em ebulição social, em constante reorganização, e em constante progresso científico. Nesta Europa produziu Augusto Comte (1798-1857), cuja obra merece uma vista d’olhos neste momento, por dois motivos. Em primeiro lugar, por ter levado o racionalismo ao seu extremo, e, junto com ele, o distanciamento do mundo vivido que permitiu o surgimento do pensamento fenomenológico; e, em segundo lugar, para que possamos expor como a filosofia de

Comte preconizava não apenas mudanças no mundo das ideias, mas mudanças estruturais no funcionamento da sociedade, arraigando os ideais positivistas ao tecido da sociedade científica.

Sua produção pode ser unificada na proposta de uma Filosofia Positivista, uma série de valores e princípios que serviriam para doutrinar a produção do conhecimento.

Augusto Comte nasceu no resultado da Revolução Francesa quando, completamente saídos da Idade Média, os estados europeus se encontram no paulatino processo de substituir sua organização de reinados por países e nações, um desafio considerável, já que estes não se formam sem a união em torno de um único idioma, uma única etnia, ou ao menos etnias que consigam conviver, e o sentimento de identidade nacional. Durante este processo, as novas formas de produção permitidas pelo maquinário a vapor produzem também uma nova forma de exploração da mão de obra, e a burguesia detentora dos meios de produção, deixa de ter para com a classe trabalhadora os deveres que tinham os senhores feudais em relação aos servos. Não existe assistência social, e a classe trabalhadora passa a se entender como uma classe. O romance naturalista “Germinal”, de Émile Zola, narra este processo nas minas de carvão na França, e ilustra o desamparo, a união e a resiliência desta classe.

-Não, confessem a verdade, vocês estão obedecendo a essas incitações abomináveis. É uma peste que está atingindo os operários e corrompendo os melhores... Ora! Não preciso da confissão de ninguém, estou vendo muito bem que vocês estão transformados, não são mais tranquilos como antes. Não é mesmo? Prometeram a vocês mais manteiga do que pão, disseram a vocês que era sua vez de ser patrão... enfim, vocês foram arregimentados por esta famosa Internacional, este exército de vagabundos cujo sonho é destruir a sociedade... Étienne, então, o interrompeu.

-O senhor está enganado, diretor. Nenhum carvoeiro de Montsou aderiu ainda. Mas se o pressionarem todas as minas irão aderir. Isso agora depende da companhia. (ZOLA, 2012, p.222)

Os conflitos entre a classe operária e a classe industrial serão de grande relevância para o pensamento de Comte.

Para além do rebuliço social, das transformações científicas e tecnológicas, o pensamento proposto pela filosofia positiva é marcado pela decadência do sentido metafísico e religioso do conhecimento. Hans Gadamer (2011) pontua que a ciência moderna nada mais fez do que radicalizar os pressupostos da ciência grega. No caminho que cria um abismo entre experiência e ciência, vemos aqui, novamente, a fuga do mito e do vivido como fonte de conhecimento. Assim, a primeira acepção do termo “positivo” é a de um conhecimento real se opondo àquele quimérico. Nesse sentido, vê-se a pretensão de destituir a metafísica de todo o conhecimento, já que é apenas através da experiência do sensível que se teria acesso ao mundo dos fatos.

Todos os bons espíritos repetem, desde Bacon, que somente são reais os conhecimentos que repousam sobre fatos observados. Essa máxima fundamental é evidentemente incontestável, se for aplicada, como convém, ao estado viril de nossa inteligência. Mas, reportando-se à formação de nossos conhecimentos, não é menos certo que o espírito humano, em seu estado primitivo, não podia nem devia pensar assim. Pois, se de um lado toda teoria positiva deve necessariamente fundar-se sobre observações, é igualmente perceptível, de outro, que, para entregar-se às observações, nosso espírito precisa duma teoria qualquer. Se, contemplando os fenômenos, não os vinculássemos de imediato a algum princípio, não apenas nos seria impossível combinar essas observações isoladas e, por conseguinte, tirar daí algum fruto, mas seríamos inteiramente incapazes de retê-los; no mais das vezes, os fatos passariam despercebidos aos nossos olhos (COMTE, 1983b, p.5)

Nesta citação, vemos a necessidade de uma teoria que dê os contornos ao empirismo como método. Nela podemos ver, também, que o conhecimento tem um motivo de ser. Se a metafísica não tem outra função além de enganar e procrastinar o verdadeiro saber, o segundo sentido do termo “positivo” é o de defender o conhecimento útil daquilo que seria um conhecimento vago e sem propósito. O conhecimento deve ser útil, deve ser um instrumento do ser humano para seu aperfeiçoamento e o de seu convívio, qual seja, aquele convívio com o qual está preocupada a sociedade burguesa, que manteria a ordem da exploração.

Um conhecimento real, provado e comprovado por empirismos guiados, e útil, tem como consequência o terceiro aspecto do termo “positivo”: que este seja dotado de certeza, em contraponto a um conhecimento indeciso de aplicação indecisa. O conhecimento e o modo de organização social deveriam ser, ainda, como aponta a quarta acepção do termo: preciso. Preciso, como é o movimento da máquina que substituiu o trabalho artesanal.

Este sentido lembra a tendência constante do verdadeiro espírito filosófico a obter em toda parte o grau de precisão compatível com a natureza dos fenômenos e conforme as exigências de nossas verdadeiras necessidades; enquanto a antiga maneira de filosofar conduzia necessariamente a opiniões vagas, comportando apenas a indispensável disciplina, baseada numa repressão permanente e apoiada numa autoridade sobrenatural (COMTE, 1983b, p.5)

Por fim, a filosofia positivista é aquela que se opõe ao seu contrário, ao negativo. É naquilo que aparece, e não no que falta, que o conhecimento deve se pautar, e deve fazê-lo buscando o entendimento do relativo frente ao absoluto. De acordo com ele, a nova filosofia deveria poder entender as teorias que passaram como teorias de sua época, com o valor de terem contribuído para o progresso e para o amadurecimento do conhecimento humano.

Comte acreditava que a humanidade havia chegado finalmente à maturidade do pensamento, tendo que, para isso, ter passado por estágios anteriores. O progresso é inevitável, defende, e a sociedade somente poderia se reorganizar após uma completa reforma intelectual do homem.

Assim, o sistema idealizado por Comte se estrutura em quatro temas básicos, nas palavras de José Lourenço da Rocha (2006):

Em primeiro lugar, uma filosofia da história, que tinha como objetivo básico mostrar as razões pelas quais o pensamento positivo deveria imperar entre os homens. Em segundo lugar, uma fundamentação e classificação das ciências baseadas na filosofia positiva. Após, uma sociologia que, além de determinar a estrutura e os processos de modificação da sociedade, permitisse a reforma prática das instituições sociais. Finalmente, a forma religiosa, proposta nos últimos anos de vida, quando assumiu o plano de renovação social: A Igreja Positivista. (ROCHA, 2006, p. 58)

A filosofia da história se fundamenta no que o filósofo designou como a Lei dos Três Estados. A sociedade atingiria, através da ciência, um nível de maturidade, mas, para tanto, deveria passar por dois estados anteriores. O estado teológico, ou fictício, seria o primeiro estado, um estado de conhecimento absoluto, no qual um agente sobrenatural concederia um conceito de verdade. Neste estágio, passa-se do fetichismo ao politeísmo antes de atingir o seu ápice, o monoteísmo. O estado metafísico vem a seguir. A natureza íntima dos seres ainda é a preocupação, porém, ao invés de buscar uma razão teológica confiando em entidades

sobrenaturais, a confiança é depositada em filosofias abstratas, um exemplo de um conhecimento sem utilidade, posto que não contribui para a ordem e o progresso da sociedade.

Por fim, a maturidade chega com o estado positivo, no qual o filósofo acreditava encontrarem-se as ciências da matemática, da astronomia e da física. Todas as causas finais, o conhecimento absoluto, são substituídos pelo estudo de relações constantes que existem entre os fenômenos observados. Podemos ver aqui como a concepção de ciência madura vem do estudo do invariável e do positivo, algo somente pode ser considerado como estando neste estado quando sua apresentação de verdade é despida de metafísica ou de crença no religioso, despido da ambição de uma verdade absoluta e de confabulações inúteis, crente apenas na verdade objetiva.

O ponto de partida sendo necessariamente o mesmo para a educação do indivíduo e para a da espécie, as diversas fases principais da primeira devem representar as épocas fundamentais da segunda. Ora, cada um de nós, contemplando sua própria história, não se lembra de que foi, sucessivamente, no que concerne às noções mais importantes, teólogo em sua infância, metafísico em sua juventude e físico em sua virilidade? Hoje é fácil esta verificação para todos os homens que estão ao nível de seu século (COMTE, 1983, p.5)

Os Estados deveriam atingir o seu Estado positivo, o qual Comte colocava como objetivo de toda a filosofia. Esse estado idílico do amor como princípio, a ordem por base e o progresso por fim só poderia ser atingido se as regras do positivismo fossem estritamente seguidas. Assim como, na citação acima, podemos ver que Comte traça o caminho do geral para o particular, também concluiu que atingir o Estado positivo era inevitável, e que os fenômenos naturais percorrem em velocidades distintas as três fases de seu desenvolvimento. Os fenômenos astronômicos, os fenômenos da física terrestre (mecânica e química) e os fenômenos fisiológicos já haviam atingido seu grau máximo, mas restava que uma ordem de fenômenos atingisse esse status. Esta seria a ordem da “física social”, e sua fundação foi colocada como principal objetivo do *Curso de Filosofia Positiva*.

Era chegada a hora de a ciência e também de a sociedade atingir o estado positivo. Analisando o estado da sociedade europeia, em particular a francesa, que acreditava ser de anarquia social, Comte se propôs ao problema de reformular o conceito iluminista de progresso,

a partir de um olhar crítico que tinha como cerne o pensamento conservador da necessidade da ordem social.

Antes de chegar ao Estado Positivo, a sociedade também teve o seu Estado Teológico – acreditando que o poder do rei advinha do poder divino, acreditando em sacerdotes e militares; e seu Estado Metafísico, que Comte vê nas abstrações ideológicas do Contrato Social, da igualdade entre as pessoas e da soberania popular. O Estado Positivo esperava uma sociedade guiada pela análise científica das leis sociais, o que traria uma nova organização política, governada por uma minoria de cientistas e industriais. A política caberia à sábios, e sua execução, à técnicos. A previsão e o controle dos fenômenos para a manutenção da ordem que traria, inevitavelmente, o progresso, era o objetivo de sua filosofia social. Uma vez que o progresso da ciência resolveria todas as mazelas, as revoltas populares seriam um atraso. A ciência, como vimos, deveria reger a sociedade e a vida íntima de todo cidadão.

É esta fé no objetivo, esta gana de um mundo positivo e visto por olhos técnicos e neutros, que levará ao que Edmund Husserl (1859-1938) nomeia de “A Crise das Ciências”.

2.2 ... E de como o retoma.

Se é fato que
toda a massa do sistema
solar (somando a de Saturno e Marte
e Terra e Vênus e Urano e Mercúrio
e Plutão, mais os satélites, mais
os asteroides, mais) equivale
apenas a 2% da massa
total do Sol e
que o Sol não é mais
que um mínimo ponto
de luz na estonteante tessitura de
gás e poeira da Via
Láctea e que a Via
Láctea é apenas uma
entre bilhões de galáxias

que à velocidade de 300 mil km por segundo
voam e explodem na noite
então pergunto
o que faz aí
meu poema com seu
inaudível ruído?
(...)

Ferreira Gullar

O que são os fatos, em uma forma de pensar na qual apenas os fatos importam? Tudo merece desconfiança, porque pode ser que nada seja verdade. Segurança mesmo, só se o dito não for opinião, se tiver origem no fato, e não na intuição. Para se dizer a verdade, não pode ser a verdade de José, de Ribamar ou de Cláudia, mas a verdade que não depende deles. Mas, sendo quem são, será que algum deles poderia dizer *a* verdade?

Em uma pesquisa de orientação fenomenológica, indagar homens sobre quais são, para eles, os sentidos de ser homem é indagar como vivem e quem são. Nada poderia ser mais verdadeiro do que o conteúdo de suas próprias falas.

Para o racional-positivismo, entretanto, essas falas não comportariam a verdade de ser homem, senão que a opinião de cada um dos participantes da pesquisa. O trabalho de pesquisa seria falho, então, por não permitir a generalização de seus resultados para uma população mais abrangente do que aquela com que a pesquisa lida. A pesquisa de orientação fenomenológica, ao invés de buscar rebater essa afirmação, concorda com ela. Os resultados não são passíveis de generalização, pois a cada encontro, cada entrevista - cada caso - falamos de uma totalidade, de uma experiência de vida completa, e não de uma parcela de entendimento que poderia ser replicada em outros casos. A desconstrução do pensamento positivista que a perspectiva fenomenológica demanda, e da qual se vale este trabalho, se inicia com Edmund Husserl.

O projeto epistemológico que se arrastava desde o racionalismo pregava a crença de que o real somente poderia ser descrito a partir de um sujeito puro que seguisse determinadas regras metodológicas. Se bem cumpridas, essas regras resultariam em um real verificável e controlável,

matemático e lógico. A análise do mundo seria possível por um sujeito neutro, despido das suas subjetividades.

A fé nestas certezas começa a se abalar por volta de 1880. Qual a validade, e qual a universalidade daquelas que foram descritas como as leis universais do pensamento? A segurança no sujeito puro é forte o suficiente para aguentar o embate com o sujeito concreto em sua vida psíquica imediata, naquilo que seu ser carrega de histórico e social? A aceitação e propagação acrítica da metodologia positivista leva esta metodologia a ser utilizada para dizer dos fenômenos da existência, como se estes fossem, eles também, matemáticos. O método das ciências naturais é transposto para as chamadas “ciências do espírito” e anuvia o olhar dos que miram a existência como fenômeno.

Em *A crise da humanidade europeia e a filosofia*, publicado em 1922, Husserl pretende apontar para o impasse no qual se encontram as ciências europeias, para além do aparente vigor e progresso por elas apresentados. Esse impasse diz respeito à repentina perda da capacidade da ciência de responder ao problema da existência. E este alerta cabe também para a ciência psicológica. Ele volta, então, a chamar a atenção para a urgência e a necessidade de que se façam reformulações quanto aos pressupostos da psicologia moderna. Com isto, ele se refere ao mesmo tempo ao despropósito de se pensar o psiquismo em termos de objetividade e ressalta a importância do valor prático dessa ciência, embora seus conhecimentos estejam aquém daquilo que poderia ser. (FEIJOO, 2011, p. 27)

A partir do momento em que os entes matemáticos são colocados como a tradução fidedigna da experiência que se tem ao estar no mundo, eles se descolam deste mundo vivido ao ponto de não passarem de uma representação que, embora objetiva, não fala do mundo, mas apenas de si, uma realidade independente, separada da experiência do vivido, que não responde ao sentimento, apenas às regras do formalismo. A busca pela eliminação de metafísica criou um sujeito epistêmico necessário à filosofia, aquele que vê o mundo através e a partir de uma completa neutralidade.

A verdade do mar não é a do poeta ou a do pescador, mas aquela de que fala o cientista. O que faz aí a existência, em seus ruídos, em um mundo factual? A verdade da montanha é seu nível de declive e suas características geológicas, sua vegetação pode ser descrita em termos botânicos e biogeoquímicos precisos, seu cume analisado como ponto matemático que conta com

determinada temperatura em dado momento do ano, mas sobre o montanhista que a tem como desafio ou sobre o pintor que a tem como modelo, o método da ciência não sabe falar.

Para criar o sujeito epistêmico necessário, a ciência tenta despi-lo de toda a metafísica, neutralizando sua história. A fenomenologia defende que acreditar que o sujeito pode ser neutro é a própria metafísica da ciência, já que atribui a ele algo que não é inerentemente uma de suas qualidades: uma assepsia lógica, puramente especulativa. O método da isenção pode bem valer às questões matemáticas, que tem a certeza como parâmetro de verificação da verdade, mas, quando voltado às pessoas e ao que é de seu mundo, peca por não vê-las em seu ser inteiro, em ignorar aspectos que lhes constituem, enfim, ao atribuir ao sujeito a neutralidade como sua inteireza.

E o que acontece com a ciência quando a certeza se torna o parâmetro do conhecimento? Adormece seu olhar para o que possa colocar em questão o seu campo de investigação, ou seja, abandona prematuramente o estranho. (CAMASMIE, 2014, pp. 56-57)

A “Crise das Ciências” diz respeito a esta fé abalada, e ao abalo que abre o caminho para a apresentação da fenomenologia de Husserl. Husserl foi profundamente impactado pela obra de Franz Brentano (1838-1917), *A Psicologia do Ponto de Vista Empírico*, publicada em 1874, na qual o conceito de intencionalidade é apresentado. “Ninguém pode verdadeiramente duvidar que o estado psíquico que em si mesmo percebe não existe e não existe tal como o percebe”, formula Brentano como eixo de sua filosofia. Existe aí um ponto de encontro com as máximas de Descartes e de Comte, a descrição do fenômeno tal como ele é obedece às exigências do positivismo, enquanto a certeza na existência a partir da experiência de mundo parece concordar com a máxima de *cogito ergo sum*.

Mas, novamente, é contra as insuficiências da transposição do método das ciências da natureza para as ciências humanas, que Husserl se pronuncia. Essa transposição não discerne as diferenças imensas entre os dados matemáticos e os dados da consciência. Enquanto os primeiros se configuram como uma tradução, como um instrumento, os dados da consciência são imediatos, e não exigem uma reconstrução, senão que apenas uma descrição.

Podemos nos referir aos primeiros testes desenvolvidos para medir a inteligência, base dos atuais testes de Q.I., desenvolvidos pelo pedagogo e psicólogo francês Alfred Binet (1857-1911), para que possamos vislumbrar mais claramente a transposição do método matemático para as ciências humanas, e a naturalidade com que o objetivismo (des)trata o fenômeno do vivido. Quando questionado sobre “o que é a inteligência”, o psicólogo americano Edwyn Boring (1886-1968), estudioso dos testes, respondia: “a inteligência é o que meus testes medem” (STEVENS, 1973). A ideia de que se pode medir algo tão complexo quanto a inteligência, e que ela não seria nada mais do que essa medida, ilustra perfeitamente aquilo que Husserl critica sob o nome *psicologismo*.

Psicologismo, a atitude de elucidar conceitos como memória, sensação e percepção sem se deter sobre eles, sem saber do que falam, colocando os princípios deste conhecimento como nada mais que os resultantes de leis sociológicas, psicológicas ou biológicas.

Um caminho para a verdade que levasse em conta o mundo vivido teria que se desfazer do que a metafísica tinha de especulativo e do que o positivismo tinha de raciocínio objetivo. Era necessária uma via anterior ao raciocínio, que colocasse o pensador no plano da realidade das coisas mesmas. O retorno às coisas mesmas, às coisas elas mesmas, é a máxima de toda a fenomenologia que segue Husserl. Assim como o *cogito* cartesiano, o contato com as “coisas mesmas” se daria através de uma intuição originária. Tudo aquilo que é fenômeno, tudo aquilo que aparece, não se pode negar que exista. A capacidade de perceber um fenômeno que aparece, de nomear um fenômeno e de distinguir esse de um outro decorre de que através de um “fato”, sempre se entrevê um sentido deste.

Precisamos entender o que é um fenômeno para que possamos, mais tarde, considerar sua veracidade. Na visão das coisas mesmas, Husserl busca a descrição do quê, em um fenômeno, pode ser percebido, daquilo que lhe é imanente. Esta é a busca pela *essência* do fenômeno, a busca por aquilo que ele retém mesmo quando retiramos dele, por um processo intelectual, todas as características das quais ele não depende. Se pensarmos em qualquer samba-canção, vemos que ele existe nas impressões que imprime em quem o escuta, e, também na partitura da música. No chocalho que dedos fazem ao bater em uma caixa de fósforos está presente o samba, como também está presente nas ranhuras de vinil de um disco. Quebrado o disco, aposentado o

sambista, surdo o ouvinte e rasgadas as partituras, contudo, o samba persiste. Não como uma realidade, mas como pura possibilidade. A possibilidade da peça completa ainda está viva quando o disco está riscado, e pula alguma puxada de cordas do cavaquinho. A intuição da essência se distingue aí da percepção do fato: sua identificação não depende da facticidade, mas da visão do sentido ideal. A busca pelo invariável em dado fenômeno é a apreensão daquilo que se configura como sua condição de existência. Para percebermos o fenômeno do movimento, dependemos de um corpo que se move, para uma cor ser percebida, ela depende de uma extensão. O exercício da consciência nesta busca é chamado de *variação eidética*.

Conceber a essência de um fenômeno como algo diferente do que se vê não é algo novo, e soa como uma retomada do *eidōs* platônico. Mas, se a ambição é de voltar às coisas mesmas, não é possível defender que a essência habite um mundo inteligível, do qual o mundo sensível seria um derivado. Por isso, o âmbito das essências não é outro que não a própria consciência. Mas se as essências habitam na consciência, como isso se difere do psicologismo, já que a experiência seria um remeter-se às regras da consciência? A solução vem com o conceito que Brentano já havia apresentado na forma da *intencionalidade*. Esta proposta indica o caminho para a existência dos objetos que não se daria exclusivamente na consciência, tampouco na exclusividade de um mundo externo, mas na confluência do ser e do mundo.

Ser e mundo são co-originários, surgem juntos, sem primazia do objeto ou do sujeito. O estudo de um sujeito, portanto, para a fenomenologia, não será o estudo de um sujeito separado de seu mundo e de sua vivência. Nas palavras de Dartigues (2013):

O princípio da intencionalidade é que a consciência é sempre ‘consciência de alguma coisa’, que ela só é consciência estando dirigida a um objeto (sentido de intentio). Por sua vez, o objeto só pode ser definido em sua relação à consciência, ele é sempre um objeto-para-um-sujeito. (...). Se o objeto é sempre objeto-para-uma-consciência, ele não será jamais objeto em si, mas objeto-percebido ou objeto-pensado, rememorado, imaginado, etc. A análise intencional vai nos obrigar assim a conceber a relação entre a consciência e o objeto sob uma forma que poderá parecer estranha ao senso comum. Consciência e objeto não são, com efeito, duas entidades separadas na natureza que se trataria, em seguida, de pôr em relação, mas consciência e objeto se definem respectivamente a partir desta correlação que lhes é, de alguma maneira, co-original. (DARTIGUES, 2013. p. 22-23).

No sujeito, portanto, Husserl vê algo além dele mesmo: vê aquilo que ele mira. Estar no mundo é estar em uma estrutura formada pela atividade de mirar da consciência (*nóese*) e pelo objeto que essa atividade constitui (*nóema*). Para esta estrutura *nóese-nóema* seja alcançada, é necessário um movimento que subverte a *atitude natural*, o modo de ver o mundo do senso comum, aquele corroborado pelo racionalismo, de que o mundo existe independente dos sujeitos que o mire e que nele vivem, sendo que estes seriam habitantes do mundo com a mesma constituição – extensa – dos objetos.

A existência aqui passa a ser prioritária, e não acessória de um sujeito, e a consciência não mais é uma “coisa”, algo dado, em um mundo pré-existente, que dela não depende. A consciência é o movimento de sair de si mesma para mirar o mundo, e assim, constituí-lo. Ela é, portanto, uma consciência *transcendental*. A atitude fenomenológica é essa atitude que não crê que o mundo nasce com as explicações que se faz dele, e a redução fenomenológica consiste no suspender das explicações do mundo, das interpretações do homem dentro dele – já que o homem não é mais um ente intramundano – e na consideração da vivência como evidência irrecusável do existir.

O mundo só existe para alguém. Assim que se dá a abertura do mundo, instantaneamente se dá a abertura para o mundo, e um raio (*Strahl*) parte do *nóese* em direção a *nóema*. Assim que algo é visto, imaginado, sonhado, lembrado, brilha a conexão originária de mundo e sujeito. Essa concepção faz com que se lembre que não foi a ciência que pariu o mundo, mas sim, neste mundo que ela nasceu. Nasceu e renasce constantemente, mas sempre com um mundo que a sustenta. O objetivismo faz crer que a ciência tem a função de explicar o mundo inteiro e, todos os seus quesitos e, ainda, que apenas não terminou o seu esforço por não estar suficientemente avançada.

Devemos à ciência à libertação de muitos preconceitos e a dissolução de muitas ilusões. A pretensão de verdade da ciência é sempre de novo questionar os pressupostos não comprovados e deste modo conhecer melhor que antes o real. Não obstante, quanto mais amplia o procedimento da ciência sobre o real, tanto mais se nos torna questionável se os pressupostos da ciência admitem que a questão pela verdade alcance toda sua envergadura. Perguntamo-nos, preocupados: em que medida não reside no próprio procedimento da ciência o fato de haver tanto as questões que precisamos responder e que no entanto ela mesmo nos impede de fazê-lo? Ela proíbe essas questões, desacreditando-as, isto é, declarando-as absurdas. Isto porque para ela

só tem sentido o que satisfaz ao seu próprio método de intermediação e de comprovação da verdade. Esse desconforto com relação à pretensão de verdade da ciência se acentua sobretudo na religião, na filosofia e na concepção de mundo. (GADAMER, 2011, p. 58-59).

A fenomenologia não pretende negar as ciências empiristas, objetivas, ou sua validade. Entretanto, quando a objetividade se converte em objetivismo, o que temos é um discurso que diz de todos, sem ser dito por ninguém. A ciência, em seu avanço, criou uma montanha geometricamente pura, que ninguém escala, descolou do mundo vivido o seu objeto, criou uma realidade autônoma que se pretendia mais objetiva do que a realidade sensível, e, desta maneira, fala de um mundo que existe apenas em sua formulação.

A fenomenologia surge em seu momento histórico com a pretensão de dar uma resposta a um problema. Esse problema não diz respeito apenas a que o mundo que a ciência cria é um mundo inabitável, a problemática não é somente a de que tomar o método das ciências naturais para as ciências humanas se configura como um modo de pensar que limita a possibilidade de encontrar sentido no mundo vivido. Também surge o problema de que o método científico natural simplesmente não é rigoroso o suficiente, pois não olha para o fenômeno em seu se dar originário. Não alcança a verdade do montanhista ou do marinheiro, pois esta não importa como verdade. A proposta da fenomenologia husserliana aponta para a inevitabilidade do pesquisador se manter colado ao real, e, portanto, da necessidade de que o método reflita essa condição.

Buscando chegar a uma verdade mais fundamental através do afastamento da metafísica e tentando fugir das falhas do positivismo, Husserl se propõe a um positivismo superior, que não seria manchado pela metafísica tradicional, tampouco pela metafísica positivista (a crença no sujeito neutro). A proposta é de que, através da suspensão, pode-se chegar no real. Husserl, na busca por deslegitimar a existência de um real que não dependia de um sujeito que o mirasse termina por defender a existência de uma essência real nos objetos. Essa formulação nos mantém atados, contudo, a um mundo separado em sujeitos e objetos, ainda que co-origenários, ainda que dependentes uns dos outros. As consequências, para uma pesquisa que se pauta em entrevistas, é a de que a entrevista seria um instrumento que possibilita desvelar o real, no qual o pesquisador se vale desta ferramenta para tornar público um sentido íntimo, para expor à luz significados que existiam previamente.

Até aqui, expomos como é inevitável a um pesquisador estar vivendo a pesquisa, e, portanto, como o método deve levar em conta essa condição. Mas estar “colado ao real” também pressupõe que existe uma realidade compartilhada, uma, indistinta, verificável, e que podemos alcançá-la. A proposta husserliana é reconsiderada por Martin Heidegger, filósofo em cuja obra esse trabalho se pauta. Heidegger leva adiante a proposta husserliana de analisar o fenômeno em sua eclosão e de buscar descrevê-lo a partir de uma atitude antinatural, ou seja, a partir de uma atitude que busca se distanciar da tradição moderna, aquela de pressupor que os sentidos são dados pelas próprias coisas. Heidegger avança sobre essa proposta, reconhecendo que Husserl ainda fala de um sujeito, ainda que de um sujeito dinâmico e transcendental, e que o utiliza como polo de uma relação cindida com o mundo, impedindo que o pensamento sobre a intencionalidade progrida.

As considerações sobre a constituição particular do humano como existência, como um ser-aí, e como um ser-no-mundo são essenciais para a compreensão sobre a entrevista desenvolvida neste método, a entrevista que não se configura como acesso a um fenômeno, mas como o fenômeno propriamente dito.

Designar o ser como existência tem um impacto profundo na maneira de perceber como vivemos, pois a existência é o modo específico de ser da gente. A existência é específica e própria das pessoas, posto que somente elas “existem”. Apenas as pessoas existem, pois existência não diz de um simples estar no mundo, como estão as coisas, os animais e os vegetais. Estes estão, a gente existe. Estes ocorrem, enquanto a gente é. A vida não simplesmente acontece à gente, e junto com estar lançado ao mundo vem a exigência de fazer algo com a vida, no mundo. Como canta João Cabral de Mello Neto:

Aquele rio
Está na memória
Como um cão vivo
Dentro de uma sala.
Como um cão vivo
Dentro de um bolso.
Como um cão vivo
Debaixo dos lençóis,
Debaixo da camisa,
Da pele.

(...)
O que vive fere.
O homem,
Porque vive,
Choca com o que vive.
Viver
É ir entre o que vive.

O que vive
Incomoda de vida
O silêncio, o sono, o corpo
Que sonhou cortar-se
Roupas de nuvens,
O que vive choca,
Tem dentes, arestas, é espesso
Como um cão, um homem,
Como aquele rio.

João Cabral de Mello Neto

Gente se distingue por ser existência, e não ser mais uma coisa entre outras. As coisas acontecem na natureza, tem seu tempo de duração, o tempo acontece para elas e lhes deixa sua marca. Mas as coisas, em seu acontecimento, não se importam. Quanto à gente, sua vida não pode ser reduzida a leis instintivas, padrões naturais ou moldes rigidamente tradicionais, ao contrário, depende dela para que seja assumida e tocada. Depende dela, pois a vida não acontece com a gente, é vivida por ela. A discussão que importa à filosofia até então ronda questões como: o homem é regido pela natureza, ou pelo espírito (razão)? O homem é regido por leis naturais, ou seu agir é livre? A verdade se encontra nos sujeitos ou nos objetos? Heidegger aponta como todas essas discussões são maculadas por partirem de um preconceito que não discutem, por admitirem como verdade algo que não o pode ser, que seja, a ideia de que o ser humano teria o mesmo caráter das coisas. Ignorando a diferença fundamental entre a investigação do ser e a investigação de entes, considera-se “gente” como mais uma coisa dentre outras, como uma coisa pensante.

O filósofo aponta a necessidade de uma revisão ontológica das bases do pensamento sobre o ser humano, baseado na sua condição especial de existente, um ser que, vivendo, tem em jogo sua vida. Um ser que se determina por ter de ser, e que tem a sua existência como questão em aberto. Um ser que não pode ser tomado como mais uma coisa entre outras, posto que não tem um mínimo sempre constante que permita referendá-lo a partir de um conceito. A busca por

esse mínimo, seja ele a essência, a ideia ou o número, pretendia encontrar a base do humano e da humanidade, uma grande resposta às grandes perguntas do por quê estamos aqui. Essa busca, contudo, se mostra de antemão como uma busca limitada, pois leva a um resultado insuficiente. Ainda que, por exemplo, uma análise neuropsicológica encaminhe o aprofundamento da compreensão do que acontece quando se é colocado em uma situação amedrontadora, que aponte os rincões do cérebro do vaqueiro que se acendem em transmissões quando este encontra a onça no pé do lajeiro aonde ela mora, essa análise não encerra o entendimento que podemos ter sobre o medo como um fenômeno. É uma análise sem dúvida importante, mas não pode ser generalizada como o suprassumo da compreensão da vivência, pois isto não é.

O que é mínimo no humano não é um corpo, e sim a abertura. Sua determinação é ser abertura para o mundo. A peculiaridade da existência está em um jeito de se abrir para o fenômeno, a cada vez, no tempo, em cada ente que nos vem ao encontro. O humano é marcado pela possibilidade que ele é e pela reflexão de poder ser essa, dentre tantas outras das quais tem notícia.

Gente existe, e existe no mundo, mas no mundo do qual é formadora, o que salienta novamente a sua diferença de outros entes que simplesmente estão no mundo, que são *intramundanos* ao passo que a gente existe mundanamente. Acompanhamos Descartes e Comte em sua empreitada pelo entender de como o homem pode tirar razão do mundo, como pode domar a natureza. Suas filosofias criam um homem cindido do mundo, e, portanto, um homem cheio de poderes, entre eles, o de domar este mundo e sua natureza. Este homem sai de si para ver o mundo, e a seu próprio interior retorna com este ou aquele conhecimento a ser trabalhado. Cria-se um sujeito que, de início, existe por si só, sem mundo, que só posteriormente precisaria adentrar a um mundo que já existe. Para Heidegger, ao contrário, a gente existe como “ser-no-mundo”.

Ao invés de um sujeito que *tem* um mundo no qual existem também outros sujeitos, animais e objetos, “ser-no-mundo” significa a não separação entre o sujeito e o objeto, significa que a gente tem de lidar com o mundo, mas que isso não é precedido pelo acesso de um mundo interior ao exterior. Lida-se com o mundo lançado no mundo.

“Ser-no-mundo” significa que, estando no mundo com o diferencial de ser um existente, a gente não lida *com* as coisas, os outros, os animais como se estas habitassem o mundo independente do ser, como se não lhe viessem ao encontro, mas fossem acidentais. Outrossim, os entes que a gente encontra no mundo falam para ela a partir de sua fala, da fala da gente. O mundo do ser-no-mundo fala o tempo todo. Vale escutar Alice Holzhey-Kunz (2018):

Em primeiro sentido, ‘mundo’ visa ao nexo de significado e de sentido abrangente, no qual um homem vive e a partir do qual ele percebe, pensa e age. Com base em Hans-Georg Gadamer, é possível conceber o mundo nesse sentido como horizonte compreensivo. (...). Poder-se ia designar esse conceito de mundo como ‘hermenêutico’, porque ele determina o ‘mundo’, no qual os homens se mantêm, como um mundo já sempre interpretado. Tudo aquilo que vem ao encontro do homem é parte desse mundo e obtém a partir dele seu significado, o que significa, por outro lado, que tudo só se torna compreensível para o homem, inclusive ele mesmo, graças a ‘ser-em’ neste mundo. (HOLZHEY-KUNZ, 2018, p. 50-51)

A autora oferece o primeiro de três significados que elencará sobre o “mundo” do ser-no-mundo, o de estar em casa, em um mundo que habita, o que torna aquilo que vem ao encontro, familiar. Este sentimento de estar em casa, que traduz uma familiaridade com o mundo, se dá pelo motivo da gente, no lidar cotidiano com qualquer objeto que lhe vem ao encontro, antever uma visão do conjunto deste. Ao olhar um pincel, o material, o usuário, o uso e a obra fazem parte daquilo que, em uma visão simples, aparece como somente um pincel. Antes de sentar ao piano para tocar uma melodia, o pianista já adentrou o mundo da música. Quando falarmos sobre masculinidade com os entrevistados, estes já terão algum acesso ao que se trata, ainda que qualquer pergunta possa pegá-los de supetão, ainda que alguma resposta pegue de supetão o pesquisador. O conceito de masculinidade não carece de explicação para aqueles que o vivem. O trabalho da compreensão, apoiado na fenomenologia, inclui a atenção ao que dizem os entrevistados quando se referem à aspectos de sua masculinidade. Aquilo que vem ao encontro já é re-conhecido, e previamente inserido em uma trama de significados.

Dizer que a relação com o mundo é uma relação de familiaridade, e que assim está-se em casa, contudo, não tem o sentido de estar positivamente abrigado, acomodado e confortável. O habitar da gente no mundo diz de hábito, não de habitabilidade, e mesmo a hostilidade do mundo é habituada. Esta hostilidade é trazida como o segundo significado “mundo”.

Este é o mundo que Heidegger designa de “o mundo enquanto mundo”, “o mundo em sua mundaneidade”, quando fala do *nada do mundo*.

O ‘nada’ se refere aqui ao ‘sentido’ ou ‘significado’ e quer dizer que esse ‘mundo’ se encontra para além de toda dotação de sentido. Ele pode ser antes de tudo descrito como um mero campo de jogo de abertura, no qual aquilo que é se mostra pura e simplesmente em sua pura *factualidade*, em seu *puro que-ser*. Esse ‘mundo’ abarca e fundamenta todos os horizontes mundanos possíveis, nos quais os homens, compreendendo a si mesmo, se movimentam. Com a sua descoberta, Heidegger se depara com aquele fundamento último, a partir do qual o homem existe - um fundamento, com certeza, que se revela, então, como um abismo. Pois: como é que o homem pode se manter no ‘nada do mundo’? (HOLZHEY-KUNZ, 2018, p. 52)

A gente viva no planeta Terra, com os pés na terra, com as unhas sujas de terra, vive no mundo então na situação de um ser des-terrado. O mundo não conta com significações prévias ou com o aconchego de qualquer certeza. Ele não entrega compreensões prontas, e a gente vive desagasalhada destas, tendo que, essa mesma gente, encontrar seus sentidos ou deparar-se com a falta de sentido. É da condição da gente estar sempre buscando construir e habitar o mundo, em um esforço tão constante quanto inescapável. Isso aponta a impossibilidade de uma vida “geral”, reforça a inexistência do homem-médio, este, que dependeria de que o existir humano fosse fundado em sentidos prévios. Quando se diz que algo “perdeu o sentido”, o que entrevemos é este nada do mundo, a exigência factual de nos encontrarmos sem o suporte de um sentido imanente, o reconhecimento recôndito de que por trás de cada sentido está o “puro ser”.

O contraditório mundo do ser é ao mesmo tempo casa e despejo.

Daí resulta um terceiro significado de ‘ser-no-mundo’, a saber, estar decaído no mundo. ‘Decair’ não significa aqui nenhuma dependência patológica (submissão psíquica), mas visa ao movimento constante, que conduz *para além* do estar desterrado *em direção ao interior* de um mundo dotado de sentido e por meio daí vivaz. Decaindo no mundo, o homem segue a necessidade fundamental de se sentir em casa em um mundo familiar. Não obstante, também se trata neste caso de um *movimento de fuga*: na decadência, o homem foge da verdade angustiante de ser exposto ao nada do mundo. (HOLZHEY-KUNZ, 2018, pp., 53-54)

Ao vermos o estar decaído no mundo como um dos significados de ser-no-mundo, somos lembrados que “*numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, a presença está junto e no ‘mundo’ das ocupações*” (Heidegger, 2006, p.240). O humano é um ser que existe sem permissão de quem quer que seja, em circunstâncias que não escolheu, lançado em uma cultura e uma sociedade que faz suas exigências, e tendo que responder a essas exigências na construção de seu mundo. A si mesmo, por sua estrutura reflexiva, ele faz a exigência do sentido de si. Fica fácil perceber como as grandes questões do “quem sou eu?” e “qual o sentido de estar aqui?” impõem-se com tamanha força, e o humano segue sua existência sempre no sentido de dar respostas a elas, ainda que indiretamente, na maneira como se conduz no cotidiano, construindo a pessoa que quer ser, afinando aquela que seria uma resposta ao menos aceitável para a pergunta por vezes paralisante de “e então, quem é você?”.

Mas essas perguntas somem no zumbido cotidiano, que requisita demais, ou seja, somem no decair no mundo. Lembra Drummond (1998) que “*é preciso salvar o país, é preciso crer em Deus, é preciso pagar as dívidas, é preciso comprar um rádio, é preciso esquecer fulana*”... e de precisar em precisar, ficamos imprecisos. Temos um sujeito não subjetificado, que se encontra lançado em um mundo do qual não se separa, e que lhe vem ao encontro demandante de sentido. Além de um ser-no-mundo, a gente se constitui como um ser-aí. Expostas as considerações sobre “mundo”, é seguro afirmar que o “aí” do ser-aí tampouco significa qualquer determinação geográfica. “Aí” diz de estar em algum lugar, de estar lançado, de estar a todo momento em processo de lida com a condição humana, ou seja, existindo, descerrando. A gente está sempre em uma disposição, e sempre compreendendo.

A categoria da compreensão é fundamental no pensamento heideggeriano. Mais do que um entendimento de qualquer questão ou situação, compreender é fundamento do próprio estar no mundo. É da estrutura do ser-aí a compreensão imediata de que se é (de algum modo) aí (frente à vida). À compreensão soma-se a disposição como as formas de conhecimento cooriginárias. Se é verdade que sempre se compreende, também é verdade que esta compreensão não se dá solta do ser-aí, mas encontra-se, ela também, aglutinada ao mundo, na forma da disposição. Diz Heidegger que compreender é sempre compreender afinado, e a essa afinação pode-se chamar tonalidade afetiva. Diferentes dos sentimentos, por serem originárias ao invés de causadas, tonalidades afetivas são um onde/como se encontra a gente em determinado momento, um onde/como que dá mesmo o tom da compreensão e, portanto, do mundo: as pessoas são estranhas quando você está estranho, os rostos parecem feios quando você está sozinho, diz uma canção. A tonalidade afetiva, originária, faz ainda mais: traz o ser-aí pra diante de si mesmo na maneira como encontra-se afinado.

Esta é a estrutura que Heidegger apresenta de gente, um ser-no-mundo, um existente, um ser-aí. Um ser que, vivendo, tem em jogo o próprio viver. Um ser como questão em aberto, um ser como polo de possibilidades em um horizonte hermenêutico. Um ser que existe e que, como tal, lançado no desterro, está inconformado, e busca a construção. Um ser capataz, pedreiro, cimento e areia.

Essa é a única linha de base da existência, o único mínimo múltiplo comum dividido por toda a gente, e nesse sentido, se constitui como atitude privilegiada do pesquisador que tem como tema a experiência humana em qualquer de suas dimensões.

Ao estudar gênero sob uma perspectiva da fenomenologia, não haveremos de buscar um compilado de pré-requisitos biológicos, tampouco uma compilação de publicações sobre o tema, para, depois, assumir como verdade este ou aquele posicionamento. Não perseguindo uma verdade última e definidora sobre o que vem a ser a masculinidade, a atitude fenomenológica é aquela de se colocar frente ao fenômeno, no caso, a entrevista que interroga homens sobre a experiência de ser e crescer como homens em suas vidas, qualquer que seja o significado que eles dão a isto.

Essa pesquisa, assim, não tem como objetivo um ponto final, um desvelamento derradeiro do que signifique, para todos os homens do mundo, a masculinidade. Colocando-se atenta e cuidadosamente diante da fala dos entrevistados, uma pesquisa fenomenológica indica que o desvelamento auferido com o pesquisar é marcado pelo tempo, e revela a condição necessariamente temporária do fenômeno. Destacar o limite da pesquisa pode ser tão importante quanto o próprio resultado desta, pois, tratando-se de uma experiência de um ser-no-mundo, aquilo que a fala revela é indelevelmente marcado por quem fala e pelo tempo em que fala. São esses os ossos do ofício de lidarmos com a experiência.

Antes de ouvirmos os entrevistados sobre a experiência de ser-no-mundo em um corpo generificado, levantaremos considerações sobre a escuta e a narrativa, considerações que esperamos pertinentes, uma vez que são elas (escuta, narrativa, entrevista e história de vida), os alicerces que permitem a escrita deste trabalho. Somente após a demonstração do que entendemos que compõe uma entrevista, o que será feito no capítulo seguinte, que poderemos nos enveredar, nas entrevistas, nos sentidos que os entrevistados manifestam.

Esses serão os sentidos que adornam sua masculinidade. Um outro passo é necessário para que completemos a caminhada que nos leva aos relatos colhidos: uma vez que estes dizem respeito a como os entrevistados vivem cotidianamente um gênero, a própria condição de “Gênero” como uma categoria de estudos merece atenção, em especial quando o tema a ser discutido é a masculinidade. Isso porque, em contrapasso a grande parte dos estudos das ciências humanas, os estudos de gênero não nascem simplesmente de uma evolução natural das ciências ou da curiosidade, não evocam ou dão luz a pensadores a partir de inquietações presentes na sociedade difusa. Os estudos de gênero, como o conhecemos hoje, nasceram da luta de mulheres, pesquisadoras ou não, para que pudessem ter sua condição reconhecida. Assim, o estudo de masculinidades se inscreve dentro desta categoria posteriormente.

Após compreendermos os sentidos dos procedimentos metodológicos no capítulo seguinte, “*A Narrativa, a História e a Linguagem: Procedimentos Metodológicos*”, nos debruçaremos sobre como se deu a história dos estudos de masculinidade ou dos “estudos dos homens” dentro do contexto nacional, e os motivos da masculinidade não ter sido

tradicionalmente estudada por este viés, no capítulo subsequente, denominado como “*Gênero: Substantivo Feminino?*”.

3. A NARRATIVA, A HISTÓRIA E A LINGUAGEM: PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS.

Dizem que não tenho muita coisa pra dizer/ por isso eu quero, sem favor me apresentar/
Eu sou de uma escola diferente/ onde todo mundo sente que vaidade não há/
Em termos de arte negra é comigo/ faço aquilo que posso fazer/
Samba, para mim não é problema/ se você me der um tema eu faço um samba pra você/
Você sabe que eu sou quilombola e não posso negar/
Quem não é do pagode comigo não deve brincar/
Deixa de lado essa dor, para de me provocar/ e mora no meu coração, Iaiá.
(DA VIOLA, 1996)

Quando sem favor apresenta-se Paulinho da Viola, conhecemos um pouco de sua escola, da sua arte, dos cuidados que deve tomar quem não for do pagode. Em três minutos e meio, conhecemos Paulinho, através de um samba em que conta de si mesmo. Paulinho se constrói nesta apresentação, e através dela construímos aquele que para nós toma a qualidade de um sambista brasileiro.

Este samba é uma historieta na qual podemos conhecer o autor. Assim como ele, a vida de todos os que ouvem é também contada dessa maneira, ainda que (na maioria das vezes) sem repique, tamborim e agogô, em histórias, historietas, causos e relatos. É à defesa de que a linguagem é existência, e às implicações disso para a postura no uso da entrevista como instrumento de pesquisa que se dedica este capítulo.

Para tanto, voltemos ao samba de Paulinho da Viola, e para o mistério: como construímos a partir dele a figura do sambista brasileiro? O que está acontecendo quando dizemos que um livro nos transporta, quando nos sentimos dentro de uma história?

No capítulo do método deste trabalho, buscamos expor a maneira racional-positivista de compreensão do mundo. Para esta, esse se compõe de fatos, e da interlocução entre estes e nossa interpretação. Uma vez que os fatos existem por si só, a linguagem seria pouco mais do que um instrumento de designação, um algoritmo que carrega em si a junção do significado e daquilo que quer significar. A “vaidade” inexistente na escola de Paulinho é reconhecida pelo ouvinte como a qualidade do vaidoso, como a valorização que uma pessoa faz de certa qualidade sua, na

esperança que os outros a valorizem também. Ouvindo que na escola do sambista vaidade não há, o ouvinte re-conhece o termo “vaidade” e, da mesma maneira, o sambista que se canta seria a referência externa de um sambista já conhecido do ouvinte.

Com essa percepção, seguimos por um caminho que tem nas entrelinhas a seguinte proposição: aquilo que ouço ou leio, aquilo que a mim comunicam, faz sentido apenas na medida em que já possuo em mim uma significação prévia do que é comunicado. Ler um livro, ouvir a história que uma canção conta, admirar uma pintura seria, então, o processo de distinguir uma palavra da outra, uma forma da outra, e buscar, para cada uma delas, um sentido prévio acomodado em nosso arcabouço pessoal. Não encontraríamos na fala do outro alguém além de nós mesmos.

Afinal, compreendo o que me dizem porque sei de antemão o sentido das palavras que me dirigem, e enfim só compreendo o que já sabia, não me coloco outros problemas senão os que posso resolver. Dois sujeitos pensantes encerrados em suas significações - entre eles, mensagens que circulam, mas que nada contêm, e que apenas são oportunidades de cada um dar atenção ao que já sabia (...) essa teoria comum da linguagem teria por consequência ‘que tudo se passasse no final entre os dois como se não tivesse havido linguagem’.
(MERLEAU-PONTY, 2012, P.36)

Desta maneira, a linguagem seria um instrumento, uma coisa à mão a ser usada para o fim da comunicação, como um martelo é uma coisa à mão a ser usada para o fim de pregar um prego na parede. No pensamento positivista, o mundo pode ser traduzido fielmente em termos matemáticos, e a linguagem não escapa a essa lógica: ela é o instrumento utilizado para mostrar o que é verdade. A verdade morando no objeto, como defende o positivismo, seria a ocupação da linguagem buscar a maneira perfeita de descrever o objeto. Essa maneira perfeita seria como são as coisas positivamente perfeitas: matemática, e, portanto, impassível de erro. Instrumento vivo, a linguagem está sempre em movimento, lapidando as palavras na busca daquele signo que descreva inequivocamente o objeto. A linguagem positivista é viva, mas vive dentro de um projeto técnico.

A linguagem seria matemática, pois é matemática a tradução racional-positivista do mundo. Como dissemos, contudo, este capítulo se dedica a apresentar uma visão diferente desta, a visão de que a linguagem é inseparável do ser da gente, que ela é a própria existência.

Isso se dá porque, ao ouvir o samba, não fazemos uso da linguagem, participamos de seu nascimento e, junto ao autor, damos-lhe a luz. Participamos da criação do mundo que ele apresenta, e não apenas na condição de ouvintes. Pois o sambista que se apresenta não é um sambista conceito, e tampouco é conceito a imagem que temos, de antemão, do que significa esta palavra. A transposição do que se escuta ao que já se sabe é ilusória, oriunda de um pensamento que tem a linguagem como um utensílio.

Para ajudar a explicar este pensamento, nos referimos à divisão que Merleau-Ponty (2007) faz entre uma linguagem falada e uma linguagem falante. A linguagem falada é aquela massa de signos que nos coloca no mesmo mundo que o autor. Entendemos um ao outro sem maior esforço no uso cotidiano desses signos, pois existe um mundaréu de significações disponíveis relacionadas a eles, previamente acordadas entre nós, por dividirmos um idioma e um mundo. Mas a linguagem falante é mais, é um movimento, é o assalto de que nos toma o livro, a música, a boa prosa.

Ao sermos embrulhados pela linguagem falante, tem início uma transfiguração dos signos que já conhecíamos da linguagem falada, estes são alterados, tornam-se irrequietos, desafiam o que já se conhecia, e por fim repousam, quando podemos dizer que, após ouvir a música que abre este capítulo, entendemos o que é um sambista. Esta, defende Merleau-Ponty, é a linguagem funcionando verdadeiramente.

Graças aos signos sobre os quais o autor e eu concordamos, porque falamos a mesma língua, ele me fez justamente acreditar que estávamos no terreno já comum das significações adquiridas e disponíveis. Ele se instalou no meu mundo. Depois, imperceptivelmente, desviou os signos de seu sentido ordinário, e estes me arrastam como um turbilhão para um outro sentido que vou encontrar. Sei, antes de ler Stendhal, o que é um patife, e posso portanto compreender o que ele quer dizer quando diz que o fiscal Rossi é um patife. Mas

quando o fiscal Rossi começa a viver, não é mais ele que é um patife, é o patife que é o fiscal Rossi. (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 41)

Assim, a linguagem não contém uma significação, senão que é, ela mesma, uma significação. Não contém, pois não é por uma operação *a posteriori* que podemos compreendê-la, mas ela faz-se compreensão no processo de se mostrar. Apontamos anteriormente como o mundo pode ser caracterizado como um horizonte compreensivo, que aquilo que chega a nós, por ser parte de um mundo no qual estamos lançados, é sempre de alguma maneira cognoscível. Pela condição de ser-em, o mundo chega até nós como compreensão, e esta compreensão se dá por sermos, nós mesmos, pertencentes à linguagem co-originária ao mundo, que lhe dá uma espécie de forma, que permite a captação, a assimilação e o discernimento do mundo e de nós próprios.

Que pertençamos à linguagem, e não que a linguagem nos pertença, é a virada de pensamento que admite uma visão notável sobre como o fenômeno da entrevista se insere em um trabalho de pesquisa.

Entre 1957 e 1958, Heidegger realizou na Universidade de Friburgo uma série de três conferências que, segundo ele, pretendiam colocar a ele e aos ouvintes na possibilidade de fazer uma experiência com a linguagem.

Fazer uma experiência com algo, seja com uma coisa, com um ser humano, com um deus, significa que esse algo nos atropela, nos vem ao encontro, chega até nós, nos avassala e transforma. “Fazer” não diz aqui de maneira alguma que nós mesmos produzimos e operacionalizamos a experiência. Fazer tem aqui o sentido de atravessar, sofrer, receber o que nos vem ao encontro, harmonizando-nos e sintonizando-nos com ele. É esse algo que se faz, que se envia, que se articula. Fazer uma experiência com a linguagem significa portanto: deixarmo-nos tocar propriamente pela reivindicação da linguagem, a ela nos entregando e com ela nos harmonizando. (HEIDEGGER, 2015, P.121)

Fazer uma experiência com a linguagem, portanto, é diferente de adquirir conhecimentos sobre a linguagem. Estes são oportunos e essenciais à sua própria maneira, promovidos por estudos da linguística, filosofia, psicologia, e por incontáveis outras áreas do conhecimento. Essas nos provêm a possibilidade de conhecer a linguagem de maneiras diferentes e sempre novas, permitem que re-conheçamos o que significa dizer que o fiscal Rossi é um patife, por exemplo.

Mas estudar o mecanismo da linguagem é adquirir conhecimentos sobre ela, e não é o mesmo que fazer uma experiência com a linguagem. Para este fim, é necessário que se fale de sua essência, daquele ambiente no qual ela aparece tal como é.

Em uma primeira análise, podemos pensar que sempre que falamos, esbarramos na essência da linguagem, pois não seria a própria fala o momento em que fazemos uma experiência com ela? Em verdade, não, e isso posta um problema: se usamos a linguagem para falar da linguagem, como encontrar a sua gênese? Como vislumbrar uma gênese da linguagem se, ao falarmos dela, já dela própria nos utilizamos e já lidamos, portanto, com seus efeitos?

Quando falamos da essência da linguagem, o esforço é no sentido de dizer do fundamento dela, do que possibilita que ela venha à tona. Ao falarmos da linguagem, esta já está em uso, e sua origem nos escapa, como os fiapos de luz que aparecem flutuantes em nossa visão ao olhar por muito tempo o azul do céu. Ao persegui-los, nos escapam para a direita e para a esquerda, sem que consigamos focar os olhos e conhecê-los.

Buscar a essência da linguagem, portanto, talvez seja possível apenas no aquém da fala, onde as palavras ainda não surgiram, onde a gênese se encontra intocada de seu fruto.

Mas onde a linguagem como linguagem vem à palavra? Raramente, lá onde não encontramos a palavra certa para dizer o que nos concerne, o que nos provoca, oprime ou entusiasma. Nesse momento, ficamos sem dizer o que queríamos dizer e assim, sem nos darmos bem conta, a própria linguagem nos toca, de muito longe, por instantes e fugidamente com o seu vigor. Quando se trata de trazer à linguagem algo que nunca foi dito, tudo fica na dependência da linguagem conceder ou recusar a palavra apropriada. (HEIDEGGER, 2015, P.123)

Nesse momento, nesse instante, habitamos o mundo com a lembrança de nossa condição. Não somos donos da linguagem. Pertencemos à linguagem. Uma vez que entendemos o ser como ser-no-mundo, como um polo de sentido e de possibilidades lançado em um mundo que se constitui como horizonte hermenêutico, esse tal “sentido” só é possível quando aquilo que chega até nós chega, de alguma maneira e não necessariamente com palavras, tematizado. A linguagem não é nosso instrumento, mas nossa condição.

“Nenhuma coisa é onde falta a palavra”, repete Heidegger como um mote, ao analisar um poema, nas conferências que estudamos aqui. Nenhuma coisa é onde falta a palavra, pois aquilo que chega a nós, chega sempre com um sentido, e é dando-lhe um nome ou compreendendo o nome que tem, que esta coisa qualquer pode se diferenciar das outras, e é diferenciando-se das outras que se torna coisa própria, que se torna ente. Sendo uma coisa própria, distinta, esta pode agora ser conhecida em nossa relação com ela, pode ser inserida na estrutura hermenêutica do nosso existir, ela entra no mundo, ou seja, entra nessa relação co-originária sujeito-mundo, passa a existir - nenhuma coisa é onde falta a palavra.

Quando a palavra não nos vem ao socorro, quando a linguagem nega-se a nós, quando ela nos falta e nos aparece como deficiente, nós aparecemos deficientes de linguagem, e somos lembrados de nossa condição de entregues à linguagem, assim como o momento em que nos safamos por pouco de sermos atropelados atravessando a rua, aquele em que a buzina soa alta e o vento do espelho retrovisor passa gelado em nossas costas, aquele do susto, do desespero e do alívio, nos lembra de nossa condição de entregues à vida. Não somos donos da vida, não temos ela à mão como um instrumento, não é nossa como é nosso um chaveiro ou um computador, vivemos. Não dispomos da linguagem como não dispomos de mundo. A linguagem é a morada do ser.

Poderíamos assim pensar o homem enquanto um ente que, de forma totalmente ativa, concede a possibilidade de manifestação do sentido do ser das coisas. Entretanto, tal pensamento seria precipitado, pois, da mesma forma que é somente através do homem que as coisas ganham sentido, ganham mundo, também o homem somente é homem porque é requisitado, pela “consonância do

quieto” que perpassa as coisas, provocando-o a falar. Sem esta provocação, o homem não seria homem, pois, aquilo que de mais próprio lhe constitui é, justamente, a inquietação provocada por esta quietude. Esta quietude, este silêncio é, por assim dizer, o ambiente ontológico desde onde estão entrelaçados homem e o ser de todo o ente que lhe vem ao encontro. (GUIMARÃES, 2017 p.24)

Eis a concepção de linguagem enquanto existência. Pensá-la desta forma vai ao encontro daquilo que Husserl propunha como base de seu projeto filosófico, a necessidade de suspensão da atitude natural, aquela que tem o mundo como um cenário indiferente, que sempre existiu, e que não depende da mirada de seus habitantes. No que diz respeito à linguagem, a atitude natural a tem como algo presumido, como se o mundo tivesse de antemão um significado de si, e por si mesmo.

Esses significados prontos, contudo, não são presentes no mundo, tampouco presentes do mundo para nós. O mundo não é o condutor do homem, uma vez que, implicado na tarefa de viver, jogado no mundo, é tarefa do homem constituir-se tanto quanto é tarefa do mundo existir enquanto o canteiro onde esta obra há de se edificar. Esta obra constante que é a história de vida de uma pessoa se dá pela linguagem. Como dissemos anteriormente, é por conta da existência se dar em uma estrutura reflexiva típica do ser-no-mundo que somos acompanhados de uma exigência de sentido.

A maneira de responder a essa exigência talvez seja aquilo que de mais particular tenhamos cada um de nós, mas uma coisa atravessa todas as respostas, qual seja, o aspecto da história. Ainda que os existentes se constituam como polo de sentido, este não se dá fora do mundo onde se responde às exigências, atuamos no mundo, vivemos, e no compasso de viver, construímos a nossa história.

Longe de ser um simples amontoado atrapalhado dos episódios dos quais participamos à medida que vivemos, a história pessoal de cada um é costurada com uma linha de sentido, que une o dono da história a estes episódios, os sabores que deixaram e seus atores. Esta linha de sentido é composta por fibras de tecido que envolvem a imagem que se tem de si ao testemunho que os outros nos dão de nós mesmos. Logo ao estreamos no mundo, estes testemunhos nos

inundam: comparam seu nariz ao de um avô que ainda não conhece, um resmungo de bebê é tomado como um indicativo de ter o mesmo gênio do pai ou da mãe, o interesse por brincadeiras com blocos incitam os outros a apostarem que será arquiteto ou engenheiro, duas palavras difícilimas de se dizer quando ainda se brinca com blocos.

Ainda assim, essas apostas são válidas, assim como é válido que, anos e anos mais tarde, a avó de um engenheiro lhe diga: “Quando você era pequeno, já levava jeito”. São relatos válidos porque são dos outros as primeiras narrativas de nós mesmos. Vivendo com os outros, são eles que testemunham nossa vida, e podem nos dar anúncios de nós. Parte do que compõe a história pessoal são esses anúncios, essas provas de nós que vêm de fora. Existir é ser para fora de si, nossos atos atuam fora de nossas intenções, atingem os outros que, como nós, precisam dar a eles um sentido. Os outros, assim, formam um sentido de nós, podem explicar nossas ações e especular sobre nossos desejos. Não fosse a possibilidade de utilizarmos-nos da linguagem para narrarmos a nós mesmos, nos encerrariamos na situação de reféns da interpretação alheia. É o discurso próprio sobre os atos praticados que se mostra como a possibilidade que nos resgata deste cativo.

Quando alguém pode explicar aos outros o que fez, por que fez, para que fez e quais as consequências de suas ações; quando pode comparar suas intenções com o resultado de seus feitos; quando, inclusive, pode julgar seus atos e palavras certamente, terá aprendido a narrar-se. Ser narrador de si mesmo é um árduo aprendizado. (...). A narrativa é essa interpretação de nosso ser que captura compreensivamente a história que nossa vida realiza. Ela captura a personagem que temos sido, fomos e podemos ser. É a narrativa que descortina os fios de sentido que nos conduziram e motivaram e não os havíamos percebido. (CRITELLI, 2016, PP.38-39).

É legado ao ser a interpretação de si, a partir das histórias que conta de si mesmo, e mesmo do alcance de seus atos e de suas palavras. Esse alcance não é tão somente o efeito de sua atuação mas, retroativamente, confere a esta atuação as suas características. É o discurso sobre si

que permite que o ser se garanta como autor de seus atos, que se narre, e que, portanto, seja mais do que aquilo que diz o testemunho dos outros.

A defesa desse argumento é feita por Critelli (2016) em sua obra *História pessoal e sentido de vida: historiobiografia*, na qual apresenta uma abordagem terapêutica-educativa que propõe que, a partir de um olhar para o todo da experiência pessoal, é possível reencontrar os sentidos das perguntas e respostas que acompanham a busca pela compreensão de si, e intervir nestas, de modo a propiciar narrativas que reúnam significativamente os fatos da vida. Pautada no pensamento de Hannah Arendt (1906-1975) e de Heidegger, concorda com o último na medida em que defende que é a linguagem que transforma o puro que-ser em mundo, é pela linguagem que o que vem até nós recebe não apenas um nome, mas todas as suas características.

O que a autora nos lembra em seu livro é a condição de narrador do homem, a condição de autor e personagem de uma história que é escrita pelas suas mãos, mas também pela de todos os que dele lhe dão relatos. A possibilidade de narrar-se é imperativa para constituir-se, podendo por meio dela alocar-se em sua história.

A proposta é a seguinte: sendo um polo de sentido, da vida temos acesso apenas àquilo que se apresenta enquanto estamos vivendo. A atitude natural tem o homem como um relicário de tudo aquilo que pode se lembrar, de tudo o que já viveu, e de algumas coisas do que ainda não viveu também, na forma de sonhos e esperanças. Seríamos este guarda-volumes de experiências, e quando determinado assunto surge em uma entrevista ou em um pedaço de prosa, para contarmos o que se passou conosco, basta alcançar este relato no armário de experiências onde está acomodado, para que devolvamos luz a ele, rerepresentando-o tal qual o fizemos na última ocasião na qual este caso foi demandado, ou mesmo tal qual aconteceu de fato. Tim tím por tím tím. Enquanto não há serventia para essa ou aquela história, ela fica bem alojada em algum lugar de nós, esperando sua chance, como um jogador no banco de reservas.

O pensamento fenomenológico que apresentamos aqui discorda dessa conjunção. Quando contamos uma história, quando lembramos, aquilo que é falado falamos pela primeira vez, sempre. Não estamos contando a mesma “coisa” que contamos na última vez, pois que o conto não é coisa, não guarda nele as qualidades extensas que poderiam ser medidas e calculadas. Estreamos uma história a cada vez que a transmitimos, pois esta, quando não está em

pensamento ou em transmissão, não está em lugar algum. A memória não é um lugar, mas uma possibilidade de inauguração de um texto sempre inédito. A história organiza este texto em narrativa, e, segundo Arendt (2011), reconcilia a gente com sua realidade.

A história - baseada na suposição manifesta de que, não importa quão acidentais as ações isoladas possam parecer no presente e em sua singularidade, elas conduzem inevitavelmente a uma sequência de eventos que formam uma estória que pode ser expressa através de uma narrativa inteligente no momento em que os eventos se distanciarem no passado - tornou-se a grande dimensão na qual os homens se “reconciliam” com a realidade (Hegel), a realidade dos problemas humanos, isto é, das coisas que devem sua existência exclusivamente aos homens. (ARENDR, 2014, p.121)

O que é, então, uma entrevista? De maneira irrefletida, podemos pensar na entrevista como um simples encontro, no qual uma ou mais pessoas se colocam na posição de entrevistadores, e outra ou mais na de entrevistados. Cabe ao primeiro grupo fazer perguntas, buscando informações ou esclarecimentos que ainda não tem, e ao segundo responder a essas perguntas, provendo estes dados. São perguntas para as quais o entrevistador não tem resposta, ou perguntas que têm como objetivo *certa* resposta.

Corremos o risco de compreendê-la como a apresentação, pelo entrevistado, de um sentido prévio, como a retirada de um sentido interior ao exterior. Depende o entrevistador do entrevistado apenas na medida em que ele guarda algo que se quer conhecer, ele tem a chave, ele é a fechadura, do baú onde se guarda as informações desejadas. Nesse caso, pouco importa quem é o entrevistador, e o melhor dentre todos os entrevistadores possíveis seria aquele que não interfere nas informações obtidas, aquele que as relata tais quais chegaram a ele, e que faz as perguntas corretas, e as faz diretamente. O entrevistador neutro, o repórter médio.

Se a neutralidade fosse objetivo, teríamos a linguagem como coisa, e a entrevista como extração. Adotando a isenção como componente ou condição da entrevista, ignora-se o mais básico de seus elementos: a entrevista é um encontro, uma interação social.

Este é um dos pontos defendido por Szymanski (2018) na apresentação do procedimento de entrevista que desenvolveu ao longo dos anos em seus projetos e orientações de pesquisas qualitativas. Esse é o procedimento da entrevista reflexiva, na qual nos baseamos para a condução das entrevistas que integram esta dissertação.

A partir da constatação de que a entrevista é um encontro, a autora compreende a prática reflexiva como elemento indispensável para a entrevista qualitativa nas ciências humanas. Uma situação de interação humana é acompanhada de certos elementos, que não se omitem na circunstância da entrevista, tais como *“percepções do outro e de si, expectativas, sentimentos, preconceitos e interpretações para os protagonistas: entrevistador e entrevistado”* (SZYMANSKI, 2018).

Considerando que entrevistador e entrevistado podem viver em mundos social e culturalmente diferentes, e considerando que os elementos citados podem se colocar como empecilhos para a construção de uma narrativa, o projeto de uma entrevista reflexiva busca o estabelecimento de certa horizontalidade entre os participantes. A horizontalidade se mostra na postura do entrevistador, tanto na condução da entrevista quanto no contato inicial. Essa postura é aquela que não admite a entrevista como uma busca de confirmação de compreensões prévias ao encontro. Assim, a entrevista não é tida como instrumento de extração, senão como um encontro marcado pela possibilidade de construção de significados.

Busca-se a construção de um vínculo de confiança entre os participantes, que pressupõe clareza na apresentação dos propósitos da entrevista e de seus cuidados éticos. As pré-concepções do entrevistado sobre o que significa participar desta forma de um trabalho podem dar corpo à uma ideia de hierarquia, na qual o entrevistador ocuparia o lugar de um suposto saber, uma posição, portanto, superior à do entrevistado, como a de um professor ou outra figura de autoridade que analisará e avaliará as informações obtidas. Em casos análogos, os entrevistados podem adentrar em estratégias de ocultamento que comprometeriam a construção da narrativa, por se sentirem ameaçados, invadidos ou desqualificados.

É esta hierarquia que o método reflexivo busca horizontalizar, através da retidão e sinceridade citadas quanto à condução da entrevista e à exposição de seus objetivos. Retidão e sinceridade em combate à uma pretensa hierarquia não poderiam ser obtidas se a condição de

neutralidade fosse assumida. É necessário que se esteja atento à dimensão de encontro da entrevista, mantendo em mente que a construção dos questionamentos, o acolhimento do que surge, e as intervenções durante o encontro visam a construção do significado que o entrevistado dá às experiências que compartilha.

O molde da entrevista reflexiva é o de uma entrevista aberta, semidirigida, e sem roteiro prévio, baseando-se principalmente em uma questão desencadeadora, e na própria fala do entrevistado. A partir da questão desencadeadora, inicia-se a entrevista propriamente dita, na qual o entrevistador se vale de questões de esclarecimento, focalizadoras e de aprofundamento, para direcionar a narrativa, mas não induzi-la a qualquer resposta. O presente estudo visa compreender *como* os entrevistados vivem e entendem a masculinidade, e, assim, perguntas fechadas que se assemelham a um questionário foram evitadas.

Como exposto, o objetivo da entrevista é ter acesso à uma compreensão, que se apresenta na forma de narrativa, e que constrói significados no momento da entrevista. Para que se assegure que a análise da narrativa obtida é fidedigna ao que compreendia o entrevistado ao narrar sua experiência, a entrevista reflexiva se vale de uma devolutiva, na qual os participantes podem corroborar o entendimento do entrevistador, ou reconsiderar o que foi dito, esclarecendo este ou aquele ponto de sua fala. Esse momento particular desta metodologia permite que contemplemos mais uma vez como a narrativa é um fenômeno próprio, em si mesma movimento reflexivo e de construção de significados.

Há algo que o entrevistador está querendo conhecer, utilizando um tipo de interação com quem é entrevistado, possuidor de um conhecimento, mas que irá dispô-lo de forma única, naquele momento, para aquele interlocutor. Muitas vezes, esse conhecimento nunca foi exposto em uma narrativa, nunca foi tematizado. O movimento reflexivo que a narração exige acaba por colocar o entrevistado diante de um pensamento organizado de uma forma inédita até para ele mesmo. (SZYMANSKI, 2018, p. 14).

Ainda, quanto às consequências fortuitas da devolutiva, continua a autora:

Reflexividade tem aqui também o sentido de refletir sobre a fala de quem foi entrevistado, expressando a compreensão dela pelo entrevistador, e submeter tal compreensão ao entrevistado, o que é uma forma de aprimorar a fidedignidade. (...). Ao deparar-se com sua fala, na fala do pesquisador, há a possibilidade de outro movimento reflexivo: o entrevistado pode voltar à questão discutida e articulá-la de outra maneira em nova narrativa, a partir da narrativa do pesquisador. (SZYMANSKI, 2018, p. 15).

Temos então as seguintes fases da entrevista: o contato inicial, o aquecimento, a questão desencadeadora, a expressão da compreensão do entrevistador, a análise da narrativa, e, por fim, a devolução ao entrevistado do que foi trabalhado. Neste ponto, é válido informar que os participantes da entrevista são informados de início dos objetivos da pesquisa, que a gravação da entrevista depende de sua permissão, e que o acesso às gravações e análises lhes é assegurado, assim como o é seu direito ao anonimato.

A entrevista é considerada neste trabalho como um encontro de produção de significados no qual o entrevistador tem papel ativo, incitando a situação de entrevista, conduzindo-a juntamente com os participantes, e inclinando-se para a compreensão daquilo que surge. Escutando atentamente a narrativa, participando de sua composição, temos acesso à maneira como aquela pessoa se conta, se narra, como ela se apresenta em uma situação específica. É por meio desta apresentação e da concepção de que ela configura-se como dimensão da existência que acreditamos poder acessar o sentido que os entrevistados dão à masculinidade.

4. GÊNERO: SUBSTANTIVO FEMININO?

Estudar a experiência masculina sob a égide do gênero é algo relativamente novo. “Estudos de gênero” foi, por muito tempo, um sinônimo de “estudos do feminino”. Scott (1990) discute a maneira como a mudança de verbete deu-se, por um lado, pela engenhosidade de pesquisadoras feministas que tinham seus trabalhos ignorados de partida, por tratarem da experiência de mulheres e, por outro, pela percepção da necessidade de se discutir a experiência de mulheres incluindo homens, da mesma maneira que o historiador de classes não pode focar seus estudos apenas nos camponeses.

Na sua utilização recente mais simples, “gênero” é sinônimo de “mulheres”. Os livros e artigos de todos os tipos que tinham como tema a história das mulheres substituíram, nos últimos anos, nos seus títulos o termo “mulheres” por “gênero”. Em alguns casos, mesmo que essa utilização se refira vagamente a certos conceitos analíticos, ela visa, de fato, obter o reconhecimento político deste campo de pesquisas. Nessas circunstâncias, o uso do termo “gênero” visa sugerir a erudição e a seriedade de um trabalho, pois “gênero” tem uma conotação mais objetiva e neutra do que “mulheres”. (...) Este uso do termo “gênero” constitui um dos aspectos daquilo que se poderia chamar de busca de legitimidade acadêmica pelos estudos feministas, nos anos 80. Mas esse é apenas um aspecto. O termo “gênero”, além de um substituto para o termo mulheres, é também utilizado para sugerir que qualquer informação sobre as mulheres é necessariamente informação sobre os homens, que um implica o estudo do outro. (...) Esse uso rejeita a validade interpretativa da idéia das esferas separadas e sustenta que estudar as mulheres de maneira isolada perpetua o mito de que uma esfera, a experiência de um sexo, tem muito pouco ou nada a ver com o outro sexo. (SCOTT, 1990, p.72).

Considerar o gênero como categoria de análise faz mais, explicitamente rejeitando justificativas biológicas no estudo da vivência do ser-homem ou ser-mulher, justificativas implícitas no uso dos termos “sexo” ou “diferença sexual”, apontando para a ideia de que papéis masculinos/femininos não são inatos, senão que construídos social e temporalmente. Os aspectos relacionais e culturais desta construção tomam lugar de protagonismo nos estudos, discussões e considerações sobre o tema, o que implica em que os chamados “papéis sexuais”¹³ (Parsons e

¹³ PARSONS, Talcott and BALES, Robert, F., Family, Socialization and Interaction Process, New York, Free Press, 1955

Bales, 1955), tão usados na literatura acadêmica como justificativa causal do modo de funcionar de famílias, pautado nas diferenças sexuais e legitimadora da subordinação feminina, sejam, aqui, postos em cheque, e o uso de “gênero” volte a atenção dos pesquisadores ao sistema de relações.

No caso de historiadoras e historiadores, o uso desta terminologia também dizia respeito ao mapeamento de um novo terreno, explica Scott, um novo mapeamento que, por extensão, pode-se aplicar ao pensamento e produção de todas as outras áreas das ciências sociais. Incluir o gênero como categoria de análise significa não apenas que deter-se sobre essas relações merece atenção, mas que essas relações permeiam todos os âmbitos do convívio e, portanto, da própria História.

Trataria-se, então, não apenas de expor a relevância das relações de gênero na estruturação da vida em sociedade, mas de se pensar como o gênero concerne ao próprio conhecimento produzido por essas ciências. Isso, contudo, é de mais difícil aceitação pela academia, onde a categoria de gênero não parece ser aplicável a temas como guerra, política e alta diplomacia, continuando a ser vista de maneira funcionalista, maneira essa baseada, em última instância, no mesmo biologismo do qual tentava-se escapar: ainda que a utilização do termo seja adequada, afirmando que as relações entre os sexos não são inatas, esse uso não fala sobre como essas relações são construídas, tampouco sobre as minúcias da vivência do ter de ser homem ou mulher no mundo.

No seu uso descritivo, o termo “gênero” é, então, um conceito associado ao estudo de coisas relativas às mulheres. “Gênero” é um novo tema, novo domínio da pesquisa histórica, mas ele não tem poder analítico suficiente para questionar (e mudar) os paradigmas históricos existentes. (SCOTT, 1990, p.76).

Ecoando Scott, Matos (2013) aponta como a ampliação dos estudos de gênero teve um processo de emergência na década de 1970, tendo como tema principal a reintegração das mulheres à história, com o foco, no momento, no tema do trabalho feminino, em particular a presença feminina no corpo de trabalhadores fabris. O movimento segue a apontar outras possibilidades de abordagem ao se discutir o papel da mulher na história, analisando diferentes

aspectos e repensando criticamente os mitos e estereótipos contidos nos estudos historiográficos. É nesse momento que o gênero aparece como uma resposta das críticas aos “estudos de mulheres”.

O crescimento desta produção permite apontar que não se trata apenas de incorporar as mulheres no interior de uma grande narrativa pronta, quer mostrando que as mulheres atuaram tanto quanto os homens na história, quer destacando as diferenças de uma “cultura feminina”, perdendo-se, assim, a multiplicidade do ser feminino, podendo cair numa mera perspectiva essencialista. (MATOS, 2013, p.68)

O que podemos acompanhar na leitura destas autoras é a reivindicação feita no âmbito da pesquisa de que se reconheça as dimensões culturais, sociais e temporais da história. Essas exigências parecem ser feitas por dois motivos. O primeiro diz respeito à serem condições para que se estude o gênero situado em um mundo, para que este conceito não seja tomado como algo abstrato, biologizado ou naturalizado. O segundo motivo aponta para a necessidade de trilhar novos caminhos ao se pensar na produção acadêmica, um caminho que envolva o estudo da participação da mulher na história, sem que essa participação fique relegada à dicotomia da mulher como uma de duas opções: vítima das circunstâncias do patriarcado (resultado de uma análise que apresenta um processo linear, progressista e acrítico de suas lutas e vitórias), ou heroína no interior de uma pretensa rebeldia feminina.

Reconhecer a necessidade de se falar em termos situados em uma cultura e sociedade determinados no tempo é uma exigência para que se fale da participação da mulher na história como sujeito ativo, e se deixe para trás uma imagem inerte de ociosidade e confinamento ao espaço do lar. A legitimidade da mulher como autora da história, e não testemunha de uma história feita exclusivamente por homens, passa por ser reconhecida como algo mais que um personagem pitoresco de momentos específicos.

A categoria de gênero, portanto, apesar de referir-se às relações entre sexos e às construções sócio-históricas destas relações e destes pólos, nasce do esforço feminista. Se bem que juntamos, acima, as falas de uma historiadora estadunidense e de uma historiadora brasileira, condizentes em seus apontamentos sobre o tema, é válido notar com Heilborn e Sorj (1999) as particularidades dos processos nos diferentes países. Nos Estados Unidos, os estudos feministas

nascem concomitantemente aos estudos raciais, da ebulição dos anos 1960. Os mesmos verões chamados de Verão do Amor naquela terra foram as estações onde milhares de estadunidenses foram enviados como soldados para lutar na guerra colonialista do Vietnã, foram as estações em que a instituição do racismo se viu contra atacada quando, por exemplo, o reverendo Martin Luther King liderou a marcha de Selma a Montgomery, duas cidades do estado de Alabama, protestando pelos direitos civis do povo negro. De acordo com Betsy Crouch (2012):

The political climate of the late 1960s had a profound effect on female faculty and students in the academy, which formed the basis for the introduction of Women's Studies into the curriculum. As these women observed and participated in activism on behalf of the women's liberation movement, the Civil Rights movement, the antiwar movement, the antipoverty movement, and the movement for gay and lesbian equality, they became passionate about transferring this positive momentum from their communities into their classrooms.¹⁴ (CROUCH, 2012, p. 17)

As feministas estadunidenses, portanto, embarcaram no momento político que ajudaram a inflar, e buscaram levar para dentro das universidades as reivindicações que faziam nas ruas, tematizando sua luta e organizando a crítica à organização científica e profissional vigente e à seus critérios de autoridade e hierarquia, sob os quais descansavam as correntes dominantes das ciências. O que se vê, então, é um movimento que reivindica a participação de mulheres na academia, a reflexão sobre sua experiência de ser mulher e o estudo das aspirações feministas; e um movimento que teve seu início claramente nas marchas, nas ruas e avenidas, para mais tarde integrar a docência. Esta nova área, denominada de *Women's Studies*, teve seus primeiros programas fundados por professoras assistentes, trabalhando em jornada dupla para garantir a manutenção dos cursos no currículo de suas universidades e, ao fim da década de 70, registra-se mais de 300 programas de *Women's Studies* e mais de 30.000 cursos com a temática (Boxer, 1988, apud Crouch, 2012).

¹⁴ O ambiente político do fim dos anos 60 teve um efeito profundo no corpo docente e discente na academia, o que formou a base para a introdução dos Estudos de Mulheres no currículo. Como essas mulheres tinham observado e participado no ativismo em defesa do movimento de libertação das mulheres, do movimento por Direitos Civis, do movimento antiguerra, do movimento antipobreza, e do movimento por igualdade de gays e lésbicas, elas se tornaram impetuosas em seu intuito de transferir essa energia positiva de suas comunidades para dentro das salas de aula.

A institucionalização dos estudos de gênero no Brasil tem, em certa medida, origem idêntica à dos Estados Unidos, mas apenas no que diz respeito à ambas terem surgido do dinamismo dos movimentos feministas. Sobre este processo, a rememoração de Mariza Corrêa¹⁵ (CORRÊA, 2001) é pertinente. Em palestra aos alunos do Programa de Estudos sobre as Mulheres da Universidade Aberta de Lisboa, a antropóloga traz um relato pessoal sobre a instituição do campo do feminismo, e nos lembra que, no momento em que os Estados Unidos passavam por sua efervescência cultural, o Brasil amargava os piores anos da ditadura militar que assumiu o governo do país, não sem o auxílio do governo norte-americano, em 1964. À repressão às lutas da esquerda contra o governo, pontilhadas de tortura e morte, e aos atos institucionais dos militares não resistiram os canais políticos tradicionais dissidentes.

Corrêa argumenta que a Igreja foi a instituição que conseguiu se manter íntegra enquanto “dormia a nossa pátria mãe tão distraída sem perceber que era subtraída em tenebrosas transações” (Buarque e Hime, 1984), apoiando e encorajando pequenas lutas que eclodiram na articulação de movimentos sociais, dentre eles, o movimento feminista. Apesar de sua tenacidade, o movimento encarava desavenças tanto da Igreja, no tocante à questão do direito ao aborto seguro e regulamentado, e dos próprios militantes comunistas, que insistiam na prioridade à “luta mais ampla” sobre as reivindicações feministas. Ainda no relato da antropóloga, acompanhamos que apesar de serem homogeneizadas pela mídia como *as feministas*, os grupos de militantes e pesquisadoras era diversificado em suas lealdades, em relação à Igreja, ao Partido Comunista ou às universidades.

Talvez por ter tido o seu início concomitante à luta contra a ditadura militar, nascendo no mesmo seio que protestos por liberdade política, de congregação e de direitos humanos, o feminismo em nosso país não tenha se destacado como uma luta inteiramente autônoma a essas pautas, e tenha se mantido mais articulado ao discurso dominante da esquerda, como argumentam Heilborn e Sorj (1999):

Em primeiro lugar, movimento feminista brasileiro nunca teve a inspiração radical presente na contraparte norte-americana ou européia. Os problemas sociais em sociedade altamente desigual impuseram ao

¹⁵Corrêa, Mariza. Do Feminismo aos estudos de gênero no Brasil: um exemplo pessoal. *Cadernos Pagu*, (16), 67-75. <https://www.scielo.br/pdf/cpa/n16/n16a02.pdf>

feminismo brasileiro uma orientação muito mais moderada no que diz respeito ao confronto entre sexos e mais articulada ao discurso dominante nas esquerdas. Em segundo lugar, o feminismo contou desde a sua origem com expressivo grupo de acadêmicas, a tal ponto que algumas versões de sua história consideram que o feminismo apareceu primeiro na academia e, só mais tarde, teria se disseminado entre mulheres em outras inserções sociais. As acadêmicas, por sua maior exposição a ideias que circulam internacionalmente, estavam numa posição privilegiada para receber, elaborar e disseminar novas questões que o feminismo colocara já no final da década de sessenta em países capitalistas avançados. Assim, quando o movimento de mulheres no Brasil adquire visibilidade, muitas das suas ativistas ou simpatizantes já estavam inseridas e trabalhavam nas universidades. (HEILBORN e SORJ, 1999, p. 03)

As autoras seguem seu raciocínio assinalando que as acadêmicas feministas brasileiras não buscaram construir espaços alternativos, procurando em vez disso integrar-se às comunidades científicas já existentes através do reconhecimento do valor científico de suas pesquisas e suas temáticas. É assim que os *Estudos da Mulher* - denominação mais comum nos anos setenta, pretendendo apontar como aqueles trabalhos intencionavam preencher a lacuna de um saber que não levava em conta a experiência feminina, enquanto denunciavam a posição de cidadãs de segunda classe relegadas à elas - passa, a partir da década de oitenta, a dar lugar ao termo gênero. Críticas a essa transição afirmam que os estudos da mulher passam a ser mais aceitos quando recebem a alcunha de estudos de gênero, justamente porque despolitizam a problemática.

Os estudos sobre a condição feminina, portanto, situadas nos espaços de militância desde o Brasil sob ditadura militar, perseverando ao pós-ditadura, consolidam-se na academia. Diversas universidades do país criam núcleos de estudos feministas ainda na década de oitenta. No início dos anos noventa, nascem duas importantes revistas ligadas a programas de pós-graduação em ciências humanas. A Revista de Estudos Feministas, a princípio sediada na Coordenação Interdisciplinar de Estudos Contemporâneos - CIEC, da Escola de Comunicação da UFRJ, vem à luz em 1992, transferindo-se para o Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ em 1995; e a revista *Pagu*, integrada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UNICAMP, criada em

1993. A solidificação e robustecimento dos estudos de gênero primeiramente pautados na mulher é condição para que venha a surgir a área de estudos da masculinidade.

Já nos anos oitenta estudiosas feministas brasileiras se debruçam sobre a perspectiva relacional de gênero, passando a discutir desde uma perspectiva de poder as desigualdades entre homens e mulheres. A partir desta inserção do campo de estudos sobre gênero, surgem os primeiros trabalhos de uma temática sobre a masculinidade. Os “primeiros trabalhos”, diga-se, consolidados em uma área senão própria, ao menos agrupada, já que estudos sobre o tema existem pelo menos desde a década de 60. Mas é nas duas décadas finais do século XX que se consolidam e passam a dialogar com os estudos de gênero, como vistos, propostos e batalhados por pesquisadoras da condição feminina. A novidade é falar sobre o masculino em uma perspectiva relacional.

No Brasil, como aponta Karla Adrião, “*o campo de estudos sobre masculinidades inicia-se com algumas teses de mestrado, realizadas no Sudeste e no Sul do Brasil, na década de 90. Estes estudos situam-se em áreas como Antropologia (UFSC) e Psicologia Social (PUC-SP).*” (ADRIÃO, 2005, p.10). Os estudos se pautavam na discussão de um suposto “novo homem”, forjado pela necessidade de lidar com um mundo transformado que não mais tinha as suas prerrogativas patriarcais como inquestionáveis. Eram temas desses trabalhos acadêmicos e de pesquisa, por exemplo, a subjetividade deste homem, a maneira como lidava com certas normas e valores que lhe eram impostos no convívio social, a relação com a paternidade, e as angústias no tornar-se homem frente à suas relações com as mulheres, com seus corpos, com o trabalho e com a sexualidade.

A preocupação com o homem como tema é vista por muitos autores como um reflexo de uma “crise da masculinidade” teoricamente imposta aos homens a partir da década de 60, referente ao momento em que os comportamentos masculinos envolvendo violência doméstica, assédio sexual, monopólio de postos e funções no mercado de trabalho são interpelados e/ou impugnados, o momento em que mulheres emergem como agentes políticas no cenário público e também o momento em que emerge o movimento gay. Valores até então naturalizados são questionados como sendo culturalmente específicos e socialmente constituídos, e não universais, e a certeza de que certas condutas são inerentes a um dito “funcionamento masculino” não goza

mais da mesma aquiescência. O familiar ditado aparentemente inocente mas, na verdade, acobertador de abusos que defende que “garotos serão garotos” passa a ser discutido e desafiado pela sociedade.

As naturalizações de comportamentos de abuso e assédio passam a ser questionadas, é verdade, mas é importante que mantenhamos em mente o quanto ainda são comuns e aceitos, encarados com anuência jocosa e descartados como características do “mundo dos homens”. Vale, portanto, abrir um parêntese neste capítulo para um exemplo rápido mas extremamente revelador da distância a percorrer, vindo do recente ano de 2016, quando os Estados Unidos se encontravam em corrida eleitoral para a cadeira de presidente da república. Naquele ano, “boys will be boys”¹⁶ e “conversa de vestiário” foram algumas das defesas que muitos eleitores do Partido Republicano de Donald Trump fizeram do então candidato à presidência dos Estados Unidos quando, ainda em campanha, veio à tona um vídeo de Trump em que fazia comentários misóginos dentro de um trailer em uma conversa informal com um apresentador de televisão. Os dois homens esperavam no trailer por uma atriz que viria dar uma entrevista, quando Trump insinuou que seria bom ter uma bala para melhorar seu hálito, caso lhe desse vontade de beijá-la. “Quando você é famoso, elas deixam. Você pode fazer qualquer coisa. Agarre-as pela vagina”, disse Trump. O vídeo foi amplamente divulgado, dois dias antes do segundo debate presidencial. O presidente não perdeu apoio de sua base eleitoral, foi defendido pelo partido e por seus apoiadores. Melania Trump, sua esposa, deu uma entrevista à rede de notícias CNN defendendo o seu marido, e disse que meninos falam dessa maneira, mesmo (NPR, 2016). Na ocasião, Trump tinha 60 anos.

Em entrevista à BBC, Joan Scott defende que Trump não se elegeu *apesar* desse episódio, mas também por conta dele (BBC, 2019). Ainda que tenhamos atualmente uma grande lista de desrespeito às mulheres no Palácio da Alvorada, a começar pela estarrecedora apologia à tortura, crime cometido pelo então deputado Jair Bolsonaro dentro da Câmara dos Deputados, exaltando o torturador da Presidente Dilma Rousseff na votação de seu processo de impeachment de 2016, e ainda que contemos com vasto material em nosso próprio país para discutirmos o fenômeno da busca pela salvação em uma masculinidade extraordinária, isso deve ficar para

¹⁶ “Garotos serão garotos”, dito popular estadunidense, que carrega um sentido como “Meninos são assim mesmo, eles farão o que é de sua natureza”.

outro estudo. Por ora, fechamos os parênteses e retornamos às causas da emergência do masculino como objeto de reflexão.

Nesse tópico, vemos que, em adição ao próprio progresso do campo de estudos de gênero, cuja dinâmica passou da ênfase no universo feminino para os sistemas de gênero em sua relação; e em adição à supracitada “crise masculina”, outro evento que pode ser apontado como motor do estudo de masculinidades é a realização de conferências internacionais relativas aos direitos das mulheres nos anos 90, que enfatizam a necessidade de se olhar para os homens, e incorporá-los como alvos nas políticas de implementação de equidade.

A década de 90 viu o desmantelamento da União Soviética e a reunificação da Alemanha após o fim da Guerra Fria, que levou também ao fim de uma estruturação bipolarizada de se pensar as relações internacionais. Na América do Sul, Brasil e Chile passavam por processos de redemocratização, enquanto o Leste Europeu apresentava a criação de novas nações, com a dissolução das antigas pátrias da Iugoslávia e da Tchecoslováquia. A elaboração de um novo paradigma de ação para as relações internacionais se colocava como desafio urgente. Nesse contexto, a ONU convoca uma sequência de conferências internacionais com temáticas capazes de produzir uma agenda integrada de desenvolvimento. Nelas, as mulheres tomam papel de protagonismo, tanto na organização dos eventos como na confecção de Grupos Técnicos e, *“pela primeira vez, as mulheres foram chamadas a opinar sobre problemas que não diziam respeito exclusiva e diretamente sobre causas feministas”* (HADDAD, 2007, p. 80). Citaremos apenas duas destas conferências, escolhidas em razão de seu grande impacto, a Conferência Internacional sobre População e Desenvolvimento do Cairo, e a IV Conferência Mundial sobre Mulheres de Pequim.

A Conferência Internacional sobre População e Desenvolvimento do Cairo realiza-se em 1994, e aloca as questões demográficas e de direitos reprodutivos no âmbito dos direitos humanos, e faz um diagnóstico sobre a situação mundial de mulheres, terminando por apontar o empoderamento feminino, a eliminação absoluta da violência contra a mulher e a autonomia no controle de seus direitos reprodutivos como alicerces dos programas de população. O Plano de Ação do Cairo, documento resultante da Conferência, estabelece objetivos a nortear a ação dos

governos no que faz referência à melhoria da condição das mulheres e, entre eles, encontra-se o alcance da igualdade e da equidade de gênero entre homens e mulheres.

A IV Conferência Mundial sobre Mulheres, realizada em Pequim em setembro de 1995 coincidiu com os 50 anos da ONU, e trouxe como subtemas “igualdade, desenvolvimento e paz”. Reafirmando o compromisso com os Direitos Humanos das mulheres, os mais de 180 países participantes produziram os documentos da Plataforma de Ação e a Declaração de Beijing (ONU, 1995), que trouxeram um diagnóstico da situação da mulher no mundo, bem como estabeleceram medidas a serem tomadas pela comunidade internacional para a promoção e capacitação das mulheres e enfrentamento das discriminações de gênero.

Os obstáculos ao avanço da mulher, a pobreza, a violência, a desigualdade no acesso aos serviços públicos, a desigualdade no acesso à recursos e nas estruturas político-econômicas, os estereótipos, a desigualdade no acesso e participação feminina nos sistemas de comunicação foram temas, dentre outros, tratados e apontados nos documentos. De grande relevância para a consolidação dos estudos de masculinidade, a Declaração intima textualmente os homens a se envolverem e assumirem responsabilidade solidária com as mulheres para a promoção da igualdade de gênero. Diz Connell (2016) que:

A detalhada Plataforma de Ação que acompanhou a Declaração destacou e reafirmou o princípio de poder e responsabilidade compartilhados entre homens e mulheres, e argumentou que as questões das mulheres somente poderiam ser enfrentadas “em associação com os homens” para alcançar a igualdade de gênero. A Plataforma de Ação ainda especifica áreas em que a atuação de homens e meninos é necessária e possível: educação, socialização de crianças, cuidado de crianças e trabalho doméstico, saúde sexual, violência de gênero e o equilíbrio entre responsabilidade de trabalho e de família. (CONNELL, 2016, p.96-97)

Ainda, corrobora Haddad (2017):

Explicitando a importância de incentivarem os homens a participar de ações que visem a garantir a igualdade entre os sexos (Declaração de Beijing, artigo 25), a Declaração redimensiona a discussão para o âmbito do humano, nos termos das *relações* entre

homens e mulheres, admitindo, como já mencionado, a perspectiva de gênero. (HADDAD, 2017, p. 91-92)

Na década de 90, portanto, o estudo da masculinidade se mostra não apenas como uma decorrência dos estudos de gênero, mas como uma chamada às armas da comunidade internacional. Como vimos com o exemplo da “crise da masculinidade”, buscar entender e estudar o modo como os sistemas de opressão se estruturam resulta em uma revisão de privilégios.

Resta clara a importância de que o estudo de masculinidades se consolide, quer seja no interior dos estudos de gênero, quer seja como uma área autônoma, para o progresso em direção a uma sociedade mais igualitária, onde o gênero não seja determinante de hierarquia no acesso a direitos e no usufruto de um estado de bem estar social. Que os homens tomem parte nesta discussão não diz apenas de uma posição altruísta, contudo, na qual se predispõem a uma revisão crítica de seus privilégios e a um acerto de contas com sua posição de opressores dentro de um sistema que, para garantir suas benesses, depende da subjugação de metade da população do mundo, de suas companheiras e concidadãs.

Mais do que isso, o estudo de masculinidade também é impregnado da reclamação pela atenção à sua singularidade enquanto classe específica, para que seus problemas específicos tenham uma resposta, ou ao menos, atenção. Dados mundiais da Organização Mundial de Saúde (WHO, 2016) apontam que homens se suicidam em taxas quase dobradas às das mulheres e, no Brasil, no período de 2011 a 2016, representaram 79% dos casos (O GLOBO, 2017). O Atlas da Violência do IPEA (IPEA, 2019) aponta que, em 2017, 94,4% dos homicídios entre jovens de 15 a 29 anos tiveram um homem como vítima, e 75,5% dos homicídios totais no mesmo ano foram cometidos contra homens negros. A política de segurança pública no país, estruturalmente racista, e a fracassada e lucrativa guerra contra as drogas têm, por decerto, grande papel representado nos dados. Mas ao vê-los, é importante levantar o questionamento sobre o papel que desempenha neles, também, os modelos de masculinidade vigentes.

Um olhar crítico à masculinidade é também um olhar que permite outras masculinidades, que não a hegemônica, sobre a qual falaremos no capítulo seguinte. Por ora, digamos que existe uma espécie de homem total, parafraseando Heidegger, um todo-homem-nenhum. Todo homem

deve ser daquela maneira, mas olhando de perto, nenhum é. Alguns, é claro, chegam mais perto, pois o o homem total possui algumas características definidas, entre elas, ele é um jovem adulto branco, ocidental, de classe média-alta e heterossexual. “*Mesmo expondo-me ao ressentimento de meus irmãos de cor, direi que o negro não é um homem*” (FANON, 2008, p.26), Frantz Fanon expõe na introdução de *Peles Negras, Máscaras Brancas*. Em seu ensaio intitulado “*Além de preto é gay: as diásporas da bixa preta*”, o psicólogo Lucas Veiga argumenta:

O estabelecimento de um determinado modo de ser no mundo forja-se a partir da negação de outros modos de ser, que não pode se dar senão por um processo de violência. Vivemos numa sociedade constituída e constitutiva pela violência. A norma homem-branco-hétero exerce sobre as demais subjetividades um efeito colonizador e extrativista. Colonizador no sentido de impor-se violentamente sobre o outro por considerá-lo menor. Extrativista no sentido de sugar a energia vital de quem está fora da norma por meio de violentos processos de submissão. Colonizadores da subjetividade e, conseqüentemente, de toda uma geografia mundial a partir do que se convencionou chamar Expansão Marítima. A expansão para o homem-branco-hétero só é válida se incluir a diminuição da existência ou do território do outro. (VEIGA, 2019, p.77)

A masculinidade hegemônica é um conceito cunhado no início dos anos 80 (Connell, 2013), apresentando a hegemonia como uma combinação da pluralidade das masculinidades através de uma gama de ideologias populares, constituídas em processos sociais, do que significa ser um homem, um modelo de conduta masculina admirável exaltado pela cultura, invisibilizados os reajustes, tensões e resistências.

A masculinidade hegemônica não é dissociada do tempo, por ser cultural, tampouco das regiões onde se dá, e pode até mesmo ser fluida, mudando com a cultura, incorporando novas maneiras idealizadas e rejeitando maneiras antigas. As diferenças entre os personagens destemidos do cinema dos anos 50 e aqueles dos anos 80 podem nos servir de prova disso, já que as características de personalidade, e mesmo físicas, como seus cortes de cabelo e formas de apresentar o corpo, são emuladas pela audiência.

O estudo da masculinidade, de sua constituição, dos modelos em que se insere e dos modelos necessários para que ela tenha o seu suporte, então, aparece como necessário para as

considerações sobre gênero e sociedade. Nascidos das lutas feministas, os estudos de gênero exigem a participação masculina, uma participação crítica que leve em conta o gênero como parte de uma tríade da qual fazem parte raça e classe, tríade analítica imprescindível para aqueles que tentam entender e explicar os aparelhos de distribuição social, política e econômica de poder e recursos.

Essa maneira de estudar as masculinidades vem ganhando espaço e visibilidade nas últimas décadas. As implicações desse avanço estão abertas à discussão, mas o que se sabe é que aquilo que não é estudado, permanece naturalizado, em sua redoma de acrílico acrítico, com resultados perigosos. É nesse sentido que Heilborn e Carrara refletem, na introdução de um dossiê para a Revista de Estudos Feministas, de 1998:

(...) a tendência de se deixar intocado o homem parece estar sendo revertida. Ironicamente, só agora eles se tornam objeto daquelas ciências que, mesmo sem nunca terem abordado sistematicamente a masculinidade, desde há muito tempo são denominadas de “ciências dos homens”. Na verdade, nelas, como já apontara a crítica feminista dos anos 70, o homem figurava não como um objeto de reflexão, entre outros, mas como o referente implícito de seus discursos, como o representante universal de toda a espécie humana. Esses serão os momentos finais do percurso que levará os homens à completa perda dos privilégios da universalidade? Talvez. Talvez seja também o momento em que se torne claro que tais privilégios têm seu preço, pois, se o gênero masculino ou as singularidades do organismo dos homens têm sido mais dificilmente “objetificáveis” pelas diferentes ciências humanas, as soluções para os seus problemas específicos são por isso mesmo muito menos conhecidas. (HEILBORN e CARRARA, s.p. 1998).

5. CONSTITUIÇÃO DE MASCULINIDADES: A MASCULINIDADE É UMA BÚSSOLA.

5.1. A Bússola.

Ao nos propormos a retrazar o caminho que gênero percorreu e que vem percorrendo para ser reconhecido e admitido como categoria de análise indispensável, nos deparamos com determinadas nuances que compõem o pano de fundo para uma consideração sobre as masculinidades e sobre a sua constituição.

Duas dessas nuances nos chamam a atenção e parecem importantes como ponto de partida para a discussão proposta neste capítulo. Essas nuances são: a sempre presente busca pela simplificação da discussão sobre gênero, e a condição do homem como narrador natural do mundo. Iremos dividi-las por motivos de compreensão e tratar delas posteriormente, cada uma a seu tempo, mas resta claro que são faces do mesmo fenômeno, e que se retroalimentam.

Por ora, fazemos a ponderação acerca da pergunta que move este capítulo. Como se dá a constituição da masculinidade de um homem? De antemão, vejamos o que se quer dizer pela palavra “constituição”. Essa “constituição” a qual nos propomos a discutir não é aquela que tem o sentido de uma série de regras e normas já determinadas do que compõe algo. Qual o quê. Palavra polissêmica, “constituição” também carrega o sentido do ato e efeito de constituir. Podemos encarar a constituição como substantivo, ou como verbo, pois.

Consideramos que, fosse o nosso objetivo encontrar uma resposta para “o que é ser homem?”, no sentido do gênero, estaríamos subscritos à teoria de que a constituição (substantivo) da masculinidade já existe de antemão, e restaria o estudo da masculinidade como um estudo das leis desta constituição, apenas a averiguação de se esta ou aquela atitude é ou não masculina, se pode ser encaixada ou não nos quadros desta constituição, e, dessa maneira, se aquele que teve a atitude é ou não autorizado pela sociedade a se considerar e a se nomear como um homem. Rápida e imperceptivelmente escorregamos para a posição de julgadores.

Quando aqui nos propomos a discutir a constituição da masculinidade, é no significado de verbo que nos lançamos, contestando o significado substantivo da palavra e apontando seus

efeitos e suas inconveniências. Se pudéssemos responder o que é ser um homem (novamente e doravante, no sentido de um corpo generificado lançado ao mundo com os outros, e não no sentido de consciência humana), a proposta seria de que existe uma resposta pronta para essa pergunta, e, portanto, uma verdade a ser descoberta. Ao se propor que existe uma constituição pré-determinada de requisitos do ser homem, “homem” torna-se conceito, se essencializa, estratifica e se fortalece solidificado.

A fenomenologia existencial, em seu embate com a naturalização da existência, permite que coloquemos em suspensão os pressupostos para olhar a experiência, e aí mora o seu grande trunfo, na compreensão daquilo que aparece, como aparece, enquanto aparece. Este trabalho se dispõe a uma descrição dos dados obtidos em duas entrevistas, relacionando-os ao que está disponível na literatura que trata do tema da masculinidade. Assim, a proposta é a de re-apresentar o conceito de masculinidade, e desvelar a partir dos sentidos apresentados pelos entrevistados, um sentido (também temporal, marcado pelo recorte) para aquilo que estamos desafiando-nos a conhecer.

Quando oferecemos que a suspensão fenomenológica e o olhar hermenêutico podem nos prover de um ponto de vista único sobre o fenômeno, não fazemos tampouco a defesa de que a experiência relatada nas entrevistas deve ser tomada, por si só, como uma fotografia do que significa a masculinidade enquanto um conceito, mas que ela pode auxiliar em desvelar sentidos, quando analisada em conjunto com o relicário de representações culturais da masculinidade. Isto posto, as falas analisadas não são vistas aqui como a tradução de um conceito pré-determinado, mas janelas para a compreensão de uma masculinidade vivida.

Esse é o motivo pelo qual nos valem de falas de outras fontes, pelo qual unimos o que dizem os entrevistados desta pesquisa àquilo que disseram outros entrevistados em outros trabalhos. Fazemos desta maneira, pois acreditamos que aquilo o que dizem os entrevistados sobre como vivem a sua masculinidade, eles o dizem no mundo; a masculinidade de que falam é também vivida em um mundo de significações compartilhadas. Ou seja, seus dizeres integram a cultura, e são também, por esta mesma cultura, moldados. Para além de uma questão de método, a decisão de utilizar outros relatos advém de uma consideração sobre a própria maneira como se dá a constituição da masculinidade - ela se dá com o outro.

No entanto, resta a inquietação: como podemos dizer que as falas dos entrevistados têm relação com uma dita cultura da masculinidade, se isto não foi dito expressamente por eles? Podemos assumir que esta cultura, cujos contornos são incertos, influenciam sua vida? Como fazer a defesa deste ponto sem que terminemos por assumir um lugar de quem sabe mais sobre a vida dos entrevistados do que eles próprios?

Propusemos anteriormente, junto com a fenomenologia existencial, que não existe um mundo sem alguém que o perceba. Podemos presumir, portanto, que a cultura é sempre experienciada por alguém, que não existe acesso à cultura sem a experiência. Que ela não anda por si só, subsistente em uma pretensa independência. Ainda assim, a cultura chega até nós com um corpo próprio, do qual podemos conhecer mais ou conhecer menos. Um homem brasileiro, ainda que nunca tenha ouvido falar sobre a cultura do patriarcado, vive em um mundo que pode ser qualificado como tendo uma estrutura patriarcal, e sua vida será inteiramente afetada por ser vivida no interior desta estrutura. Podemos fazer tal defesa, na qualidade de pesquisadores, pois é essa a nossa abertura ao mundo. Mas e quanto aos homens a cujas falas nos referimos neste trabalho? Como entender sua relação com a cultura da masculinidade, sem que precisemos nos reportar a uma metafísica positivista que institui verdades a despeito da experiência?

Para buscar responder este enigma, apoiamo-nos novamente em Merleau-Ponty (2012), que, ao escrever sobre a percepção do outro e o diálogo, defende que o entendimento da experiência do outro virá uma vez que localizarmos o problema na descentralização de nós mesmos que tem início quando um outro emerge em nosso mundo.

Pois o milagre da percepção do outro reside primeiro no fato de que tudo o que pode valer como ser a meus olhos só ocorre tendo acesso, diretamente ou não, a meu campo, aparecendo no balanço de minha experiência, entrando em meu mundo, o que quer dizer que tudo o que é verdadeiro é meu, mas também que tudo o que é meu é verdadeiro, e reivindica como sua testemunha não apenas eu mesmo no que tenho de limitado, mas também um outro x, e no limite um espectador absoluto - se um outro, se um espectador absoluto fossem concebíveis. Tudo está preparado em mim para acolher esses testemunhos. Resta saber como eles poderão eventualmente chegar até mim. (MERLEAU-PONTY, 2012, P.222)

Os atos pelos quais acontecemos no mundo exigem, portanto, testemunho. Da mesma maneira, os outros se tornam outros, passam a se mover e a se cumprir para nós, quando deles

somos a testemunha. Nos apresentamos ao mundo com o outro, e com o outro nos verificamos mutuamente, inscritos cada um de nós em uma vasta gama de outros outros, cada um conhecedor do mundo em que vive. Figurativamente, o mundo de cada um é um círculo quase concêntrico ao mundo do próximo:

Olho esse homem imóvel no sono e que de repente desperta. Ele abre os olhos, faz um gesto em direção a seu chapéu caído ao lado dele e o pega para proteger-se do sol. O que finalmente me convence que meu sol é também dele, que ele o vê e o sente como eu, e que enfim somos dois a perceber o mundo, é precisamente aquilo que, à primeira vista, me impede de conceber o outro, a saber: que seu corpo faz parte de meus objetos, que é um deles, que ele figura em meu mundo. Quando o homem adormecido entre meus objetos começa a dirigir-lhes gestos, a usá-los, não posso duvidar por um instante que o mundo ao qual se dirige seja realmente o mesmo que percebo. (MERLEAU-PONTY, 2012, P.222)

Dessa maneira, podemos traçar o entendimento de que os dados obtidos nas entrevistas realizadas para este trabalho não dizem de uma individualidade radical, como se as experiências dos entrevistados carecessem de comunidade. Ao contrário, é na comunidade que recebem o seu sentido. Ainda que um homem ignore que sua condição de corpo generificado traz consigo uma série de consequências, dentre elas privilégios, seus atos se dão fora de si, e fora de si são acolhidos ou rejeitados. O que determinará se um ou se outro, se tal fala, gesto, idéia é bem recebida ou encontra como resposta um nariz contorcido e um olhar de incrédula rejeição é, também, a cultura.

A cultura não anda por si só, mas ela configura o mundo no qual um ato existe, a partir de suas formas. Se o existir com o outro puder ser comparado a vestir um terno, a cultura é o alfaiate e, aqui, nos lembramos que nós também vestimos, por vezes, ternos muito mal cortados, grandes ou pequenos demais. O que pretendemos dizer com essa analogia, quem sabe um pouco torta, é que a cultura faz suas exigências, mas estas podem não ser respondidas, pelo menos, não satisfatoriamente.

Alfred Schütz (1899-1959) propõe, a partir de seus estudos de Edmund Husserl e de sociologia, a ideia de uma fenomenologia sociológica, a partir da qual irá buscar a ideia de um mundo do sentido comum, e é esta a concepção que nos auxilia a pensar como o homem,

enquanto ser-no-mundo, pode dividir com o outro a criação de seu planeta, do seu cosmos de significados.

La fenomenología sociológica de Schutz distingue entre el significado «para mí» del significado «para el otro», donde estos hacen parte de un significado objetivado en la cultura. El «mundo del sentido común» es la escena de la acción social donde las personas entran en mutua relación y se entienden, cuyo significado y tipificación se da por supuesto implícitamente. Sin embargo, mi situación biográfica, la experiencia sedimentada de una vida, define el modo de interpretar mi acción y todo nuevo suceso, cuya significación están dadas en el tiempo y el espacio subjetivos. Pero es la relación entre mi significación y la de los otros lo que crea la intersubjetividad. Esto es, la configuración de significados es un acto social y no un acto individual de percepción del individuo en la conciencia, como lo postulaba la fenomenología tradicional. Así, los significados se construyen intersubjetivamente en una negociación social entre los significados «míos» con los «otros» y entre «nosotros». (QUIROZ, PINEDA DUQUE, 2009, p. 85)

Assim, no processo de escrever a presente dissertação, terminamos por encontrar sentido em pensá-la como uma dobradiça que liga porta à batente, como um artefato que pode ligar as falas (a)colhidas nas entrevistas realizadas ao conjunto de significações encontrados durante o estudo, na literatura consultada.

De onde vem, então, tal literatura? Tal qual a masculinidade não se dá sem uma história que a construiu, que acabou por constituí-la cultural, essa literatura consultada é também fruto de um longo trabalho, que hoje podemos encontrar como um compilado difuso de pensamentos e pesquisas. Como exposto no capítulo anterior, foi através da luta feminista, dentro e fora da academia, que o gênero passou a ser considerado como um fenômeno relevante, e mais tarde, vital, para a compreensão do mundo. Das reivindicações feministas nasce a luta, e dentre seus resultados, temos o também já citado holofote que foi lançado sobre as questões de gênero pela ONU em suas conferências da década de 1990, não apenas salientando a inadiável necessidade de um olhar para questões de violência de gênero, como chamando os homens para participarem da discussão, intimando-os a reconhecerem que são parte do problema e é, portanto, imprescindível que sejam parte da solução.

No Brasil, o percurso dos estudos de masculinidade pode ser encontrado relatado com detalhes no apanhado feito por Nascimento (2018), que reúne os resultados dos estudos sobre homens realizados entre academia, ativismo e políticas públicas. Segundo o autor, as décadas de

1980 e 1990 foram extremamente relevantes e profícuas para as investigações deste segmento, acompanhando o contexto da redemocratização. A atuação do psicólogo Sócrates Nolasco é destacada como pioneira, devido à publicação de seu livro, *O Mito da Masculinidade*, em 1993, e aos eventos acadêmicos organizados por ele, como o Primeiro Seminário Internacional sobre Identidade Masculina, realizado na PUC-RJ em 1992, e a segunda edição do mesmo, realizado na UFRJ em 1995.

Na mesma época e no mesmo Rio de Janeiro, realizaram-se os eventos “Mitos e Arquétipos do Homem Contemporâneo”, em 1993, pelo Instituto Junguiano do Rio de Janeiro; e o evento “Que Homem é Esse?”, pela Casa de Cultura Laura Alvim, em 1994, que “*buscava retratar a pluralidade de experiências masculinas e a chamada ‘crise do homem na atualidade’ a partir de debates e atividades artísticas*”. (NASCIMENTO, 2018, p. 18).

Neste mesmo artigo, o autor segue a elencar dissertações de mestrado em diversos programas de pós-graduação do Brasil sobre questões relacionadas aos homens no final dos anos 1990 e início dos anos 2000, bem como o impacto que esta militância teve em políticas públicas nacionais. A leitura deste artigo permite fazer buracos na ideia de que os estudos sobre masculinidade são incipientes.

Esses exemplos nos mostram que a masculinidade começava a despertar interesse no âmbito acadêmico e na sociedade, provocando discussões sobre as relações entre homens e mulheres, a paternidade, a violência, a sexualidade e a identidade masculina. É interessante observar que essas referências são a eventos realizados há pelo menos 25 anos. Contudo, muitas vezes, ainda escuto que o interesse sobre homens e masculinidades é uma novidade, algo recente, um ‘modismo’, quando temos um percurso brasileiro e internacional longo, mas nem sempre tão visível para a sociedade em geral. (NASCIMENTO, 2018, p. 18).

Fazemos coro ao pesquisador, pois isto que relata ter escutado, o escutamos também. Fica então o questionamento: se existe uma abundância de pesquisas sobre o tema, por que este pensamento dos estudos sobre masculinidade como algo novo é tão comum? Mais ainda, por que os estudos realizados parecem ser pouco difundidos, por que, na linguagem da academia, parecem não “chegar”? Não arriscaremos aqui uma resposta a essas perguntas, mas podemos levantar suposições.

Para tanto, seguimos com a análise dos dois pontos levantados no início deste capítulo, o projeto de simplificação da discussão em torno de gênero, e a condição do homem como narrador incontestado do mundo. O objetivo não é apenas o de expor o cenário da discussão da masculinidade tal qual o encontramos, mas também o de preparar o caminho para entendermos como se dá a criação de uma imagem cristalizada do que significa ser um homem no mundo, bem como para discutirmos até que ponto essa imagem é de fato una e estática.

5.1.1 O Projeto de Simplificar “Gênero”.

Os autores e autoras que tomam o gênero como seu objeto de estudo costumam compartilhar do mesmo ponto de partida ao empreender suas análises. É virtualmente de praxe iniciar um texto sobre gênero expondo a percepção de que esta discussão é tão imprescindível quanto é forte a resistência que encontra.

Por vezes nas entrelinhas, por vezes explicitamente, o que expõem as pesquisadoras é a dificuldade de construção de uma compreensão mais abrangente sobre as maneiras como vivemos o gênero na sociedade, mas, mais do que isso, a dificuldade em socializar os resultados encontrados em suas pesquisas. Em suas palavras, o senso comum aparece como sendo composto de classificações engessadas do que significa ser homem ou mulher, e a tarefa de cavucar criticamente e atravessar esses pensamentos rudimentares é recebida com oposição, e mesmo com rechaço.

À guisa de exemplo, podemos buscar Muszkat (2018) que, ao conceituar gênero, aponta que *“essa conceituação é vital para entender por que nós, homens e mulheres, tendemos a ser tratados, pelo senso comum, como grupos padronizados, verdadeiros estereótipos definidos apenas pelos nossos órgãos genitais”* (MUSZKAT, 2018, p.17). Priore e Amantino (2013) provocam a si mesmas na apresentação da coletânea História dos Homens no Brasil: *“assunto novo? Não. (...) Mas é de homens sexuais que vamos tratar. Homens cuja masculinidade, longe de ser natural, foi socialmente e historicamente construída”*.(PRIORE, 2013, p. 09).

Como dissemos, estes excertos aí estão à maneira de exemplo, alusões a um consenso existente entre pesquisadoras e pesquisadores de que aquilo que apresentam seus trabalhos

quebra paradigmas e desafia alguma espécie de ordem ao afastar o pensamento naturalizador sobre gênero, teorizando-o como a condição social pela qual somos identificados como homem ou mulher, resultado de relações que se dão no mundo e que se arrastaram pela história até chegar aos dias atuais.

Por algum motivo, parece ameaçadora a proposta de que é socialmente que constituímos-nos homens ou mulheres, que os contornos desta constituição são definidos pelo momento histórico em que vivemos, e que, portanto, as definições deste fenômeno são inerentemente culturais, intimamente ligadas ao tempo no qual se dão, e inescapavelmente mutáveis. Em oposição a isto, ser homem ou mulher parece ser encarado como algo da natureza, algo que filósofas, psicólogas, antropólogas e afins, não alcançam com seus estudos. Algo essencial, sobre o qual a investigação serviria apenas à fins escusos.

Postular que o pensamento simplista acerca de gênero corresponde apenas ao senso comum, como se fosse oriundo da pura sedimentação de significados culturais seria, contudo, um erro. Seria um erro, pois incorreríamos na mesma simplificação, propondo por fim uma análise que não leva em conta que, uma vez que se constituem como relações sociais, as relações de gênero são também relações de poder.

Esse é o argumento construído por teóricas feministas materialistas como Kergoat (2002), Cisne (2012) e Saffiotti (2015), e se a ele aludimos brevemente para iniciar essa discussão sobre a constituição de masculinidade, nos remetendo em última instância à visão marxista das relações sociais de sexo/gênero, não o fazemos por acreditar que esta visão goza de um privilégio sem-par para pensar estas relações, mas para apontar que, sendo gênero feito de relações sociais que estruturam determinada forma de poder, propô-lo como categoria essencial do ser humano não é ingenuidade, mas projeto.

“Atenção, atenção! É uma nova era no Brasil: menino veste azul, e menina veste rosa!”¹⁷. A infame declaração dada pela ministra da Mulher, Família e Direitos Humanos, em sua cerimônia de posse, no início de 2019, sintetiza a dimensão deste momento histórico. A denominada onda conservadora não quebra apenas no litoral brasileiro, mas o nosso território parece ser um exemplo primordial, seja do sucesso das táticas da extrema direita, seja do

¹⁷ <https://exame.com/brasil/menino-veste-azul-e-menina-veste-rosa-diz-damares-em-video/>

fracasso da política tradicional e das instituições cujo desígnio seria conter retrocessos na promoção de direitos humanos e bem-estar social, ideários da República. A truncada e intrincada disputa no cenário político nacional do início do milênio é grande demais para discutirmos brevemente, mas, sendo este um trabalho sobre gênero, e para tornar compreensível o porquê de defendermos a tese de que a visão simplista sobre gênero é um projeto, é válido lembrarmos-nos como este elemento foi conduzido na política nacional.

Para tanto, a leitura de Leite (2019) parece essencial. Ao propor se colocar, como indica o título de seu texto, “Refletindo sobre discursos acionados por atores religiosos ‘conservadores’ em controvérsias públicas envolvendo gênero e sexualidade”, a autora empenha-se em desvelar a sanha na mandinga por detrás do pânico moral causado pelo projeto Escola Sem Homofobia, chamado pelos seus detratores de “Kit Gay” desde 2011. Para nós, essa consideração é importante pois aponta onde mora, institucionalmente, a discussão sobre gênero no Brasil, além de denotar sentidos nas maneiras como se encara esta discussão.

O Escola Sem Homofobia foi um projeto idealizado a partir de 2004, quando a Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade (Secad) foi criada no interior do Ministério da Educação, e logo aplicou-se à formação de professores nos temas de sexualidade, diversidade sexual, e gênero, visando sensibilizar profissionais da educação que atuam no ensino público às desigualdades baseadas em gênero, raça e etnia, capacitando-os a trabalhar estas questões no cotidiano escolar. Setores “conservadores” viram no projeto uma oportunidade e um palanque, condenando-o com base no discurso de que este seria o resultado de um financiamento estatal com fins de “desvirtuar nossas crianças”. Esta foi a abertura de porteira necessária para que a terminologia “ideologia de gênero” fosse acionada, unindo setores que se opõem à direitos básicos como a equidade de gênero, o direito ao aborto livre e seguro, e o casamento entre pessoas do mesmo sexo.

No Brasil, o confronto com a “ideologia de gênero” apareceu nos debates em torno do Plano Nacional de Educação, em 2013. Os setores “conservadores” assumiram uma estratégia de apropriação de termos dos estudos de gênero e dos movimentos feministas, alterando seu sentido. A perspectiva de gênero, que vem dando base para toda a construção de um campo de estudos e produção de conhecimento, é vulgarizada e tratada como ideologia. Tendo como base uma perspectiva biológica reducionista do binarismo de gênero e articulado a uma hierarquização das orientações sexuais, o ideário da “ideologia de gênero” tem sido utilizado para defender a manutenção de uma

ordem hierárquica e desigual entre as pessoas em nome da defesa das crianças e dos jovens. (LEITE, 2019, p.130)

Chama a atenção a escolha da autora de colocar entre aspas a designação “conservadores”, quando menciona os setores que se esforçam em seu projeto, aqueles cuja faceta estratégica de assingelar de maneira falaciosa a discussão sobre gênero estamos discutindo. Seguimos a autora, concordando com sua escolha teórico-política, uma vez que o “conservadorismo à brasileira” tem particularidades que não devem ser ignoradas.

Ao invés de representar uma classe social em declínio, com valores, tradições e também riquezas em decadência; ao invés de se estruturar como uma ideologia "reacionária", isto é, que defende a volta de um passado elogiado como idílico e prodigioso; o "conservadorismo à brasileira" surge em condições históricas de profunda desigualdade social, nas quais as tarefas das classes dominantes não são as da restauração de um passado longínquo, mas a manutenção e ampliação das condições que permitem seu domínio e hegemonia de classe sobre os trabalhadores. (SOUZA, 2016, p. 230)

Este “conservadorismo” específico tem na manutenção do *status quo*, portanto, a sua razão de ser. Desta maneira, acreditamos que se fizéssemos da proposta deste trabalho fornecer uma resposta à pergunta “o que é ser homem?”, estaríamos nos submetendo ao mesmo sofismo que ora criticamos, subentendendo e apresentando o gênero não como um fenômeno múltiplo construído no mundo e na interface entre relações sociais e compreensão de si, mas como algo imposto e restrito à normas de antemão determinadas. A posição acrítica sobre a constituição de padrões de gênero acarreta na perpetuação de uma hierarquia de gênero, que tem certo homem no topo. A condição desse homem autocrata que ocupa o cume dessa organização, contudo, também é costumeiramente ignorada, assim como são ignoradas as consequências da existência desta figura de masculinidade para a constituição de outras masculinidades possíveis. No próximo subitem, pretendemos lançar luz sobre ele.

5.1.2. O Homem como Narrador Natural.

Acompanhamos no decorrer deste trabalho como a luta feminista não foi travada apenas em nome da inclusão de uma categoria de análise nos pré requisitos de pesquisas, mas em nome da legitimidade da participação das mulheres no mundo como mais do que filhas, esposas, santas

e bruxas. Essa luta precisou ser empreendida para que fosse assegurada a condição da mulher como mais do que um negativo do homem. É importante que não se esqueça que esta foi a posição mais difundida entre os estudiosos da sexualidade por séculos, como nos conta Thomas Laqueur (1992):

Durante milhares de anos acreditou-se que as mulheres tinham a mesma genitália que os homens, só que - como dizia Nemesius, bispo de Emesa, do século IV - 'a delas fica dentro do corpo, e não fora'. Galeno, que no século II d.c. desenvolveu o mais poderoso e exuberante modelo da identidade estrutural, mas não espacial, dos órgãos reprodutivos do homem e da mulher, demonstrava com detalhes que as mulheres eram essencialmente homens, nos quais a falta de calor vital - de perfeição - resultara na retenção interna das estruturas que no homem são visíveis na parte externa. (...) Nesse mundo, a vagina é vista como um pênis interno, os lábios como o prepúcio, o útero como o escroto e os ovários como os testículos (Laqueur, 1992, p. 16)

Não é necessário um grande exercício de abstração para que possamos entender como estas determinações biológicas guardam significações metafóricas, simbólicas, que justificariam certa maneira de se encarar o papel da mulher no mundo, e que deram e dão lastro à certo uso do poder que tem na dominação das mulheres um de seus alicerces. Talvez esse possa ser considerado o ponto de partida de suas reivindicações no que tange a ter o gênero feminino representado e estudado. O caminho que percorreram até se tornarem cidadãs, que ainda percorrem, foi e é longo e árduo. Se encararmos a difusão de estudos e estudiosas feministas como uma paragem neste itinerário, fica claro como não é nem mesmo semelhante ao caminho que levou aos estudos de masculinidade.

Isso porque, preliminarmente, as mulheres não faziam história, quer como personagem, quer como narradoras, e o feminino tampouco era entendido como uma dimensão da vivência masculina, e vice-e-versa, mas como um ponto de vista diferente do padrão. Quando um estudo que lida com a vivência de um sujeito que não é um homem europeu se apresenta na literatura científica, aquilo que torna esse autor ou essa autora (ou mesmo essa temática) algo diferente de um homem europeu é apresentado como um desviante da regra. O estudo da mulher, do negro, do(a) transexual, do periférico global é um estudo do diferente.

A declaração não tão velada que essa constatação histórica nos oferece é a de que a maneira natural de se estar no mundo e de estudar este mundo, é a maneira do homem.

Determinado homem é o normal, aquele que não precisa ter suas peculiaridades estudadas e discutidas, pois não são peculiares, são características neutras do narrador universal, constituem em um grupo a maneira padrão de se enxergar e de falar sobre o que se enxerga. A visão do homem é, portanto, mais fidedigna, diz mais da realidade, é colada a ela, a tradução neutra do que ocorreu. Esse é o conceito do androcentrismo, que diz desta característica histórica do mundo ocidental de ter como regra o ponto de vista masculino.

Possivelmente é este um dos motivos pelos quais o estudo sobre o que constitui a masculinidade e o que significa para um homem fazer parte dessa grande denominação pareça um estudo marginal, e um dos motivos pelos quais, ainda que não seja um estudo marginal, sejam trabalhos que parecem não receber a mesma atenção que outros temas que lidam com maneiras particulares de certo grupo estar e atuar no mundo. Por um lado, porque não se coloca questionamento sobre sua visão, se ela é ou não influenciada por ser homem, se o fato de aquilo ter sido dito por um homem traria as especificidades masculinas e, portanto, não seria a visão mais pura da realidade. Uma vez que não houve um momento em que o seu ponto de vista foi desafiado em sua legitimidade - como dito, o homem é o narrador incontestado do mundo -, as particularidades do ser-homem não se constituíam como sólido fértil à pesquisa.

Por outro lado, essa mesma garantia de veracidade de que goza o discurso masculino implica em uma não avaliação deste discurso pelos próprios homens. O interesse em estudar a masculinidade de homens, dessa forma, carecia de um outro ponto de partida que não o interesse dos próprios homens. Teriam de ser aqueles afetados pela maneira hegemônica de se atuar a masculinidade os primeiros a provocar esses estudos. A consequência de não estudar criticamente os modos singulares de ser e se dar de certo grupo, especialmente grupos que ocupam posições de poder na qual seus indivíduos detêm colocação privilegiada e se recusam a reavaliá-la, é a naturalização. As investigações de José Olavarría (2001) nos auxiliam neste pensamento.

Em seu livro “¿Hombres a la deriva?”, o sociólogo chileno reuniu entrevistas e relatos de vida realizados com oitenta e nove homens de Santiago do Chile, de 25 a 68 anos de idade, dos setores populares e de classe média. O que o autor encontra em suas entrevistas é uma visão da masculinidade como um dado biológico incontestável:

Para los varones entrevistados, en la reconstrucción biográfica que hicieron, su identidad como varones habría sido un dato de siempre. Desde que tuvieron consciencia ellos mismos se habían visto como hombres. Nunca pusieron en duda que lo fueron; inicialmente como niños, luego como adolescentes y al momento del relato, como adultos. (...) Les tocó ser hombres, fue algo de la naturaleza, venía de adentro. “*Ser hombre viene de adentro, no porque andas en pelota o andas con falda o blue jeans te vas a cambiar*” (Keko, 25 años, popular). “*¿Ser hombre? (silencio) Nunca me he puesto a pensar qué significa ser hombre, o sea ser...¿Qué significa ser hombre?, no, me tocó ser hombre, no más*” (Coto, 28 años, popular). (OLAVARRÍA, 2001, p. 28-29)

Sexo e gênero se confundem na fala dos entrevistados, e vemos que a naturalização equipara o termo “homem” ao termo “humano”, o que faz com que a pergunta “Quando foi que você se tornou homem?” seja recebida com certa perplexidade. Percebemos o fundamento desta naturalização como uma herança cultural e linguística, que confunde em sua ambiguidade o grupo com o todo, como uma metonímia amplamente aceita e raramente avaliada. O documento que hoje chamamos de Declaração dos Direitos Universais, por exemplo, tem como seu título original a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão. Percebemos que o homem, uma vez que é historicamente reconhecido como autor da história, tem dificuldades e por vezes encontra inconveniências em reconhecer-se como ator social. Também em políticas públicas contemporâneas podemos perceber certa apatia masculina em trabalhar por reivindicações de atenção pública ao homem como pertencente a um grupo específico.

Podemos demonstrar brevemente como é atual a discussão acerca da resistência do homem em se encarar como pertencente a um grupo generificado se retomarmos o ambiente no qual o Ministério da Saúde, em 2008, lançou a Política Nacional de Atenção Integral à Saúde do Homem (PNAISH). Políticas de saúde voltadas a grupos identitários específicos costumam ser gestadas de modo semelhante umas às outras, nos movimentos sociais que pressionam o poder público por atenção, que pressionam secretarias e ministérios para que estes desenvolvam planos de ação para efetivar direitos constitucionalmente garantidos. No caso da PNAISH, essa pressão nunca existiu.

O documento oferece estudos comparativos que demonstram que, apesar de os homens serem o grupo mais vulnerável à doenças crônicas e graves, e apesar de morrerem mais cedo, sua entrada no sistema de saúde não se dá pelos serviços de atenção primária, mas pela atenção ambulatorial e hospitalar de média e alta complexidades. Essa resistência é explicada no

documento pela apresentação de pesquisas qualitativas que, após apontarem diversas razões para os fenômenos, agrupam estas em dois pólos, o de “barreiras institucionais” e o de “barreiras socioculturais”.

Enquanto grupos identitários se mobilizam para fazer exigências, o grupo de homens é alvo de uma política que busca “*politizar e sensibilizar homens para o reconhecimento e a enunciação de suas condições sociais e de saúde, para que advenham sujeitos protagonistas de suas demandas, consolidando seu exercício e gozo dos direitos de cidadania*” (PNAISH, 2008). O pensamento crítico de Carrara, Faro e Russo (2009) frente ao documento e às mensagens que este traz em seu texto são de fato pertinentes para este trabalho:

O documento, de algum modo, afirma o caráter “insalubre” de certa masculinidade, sendo os homens apresentados como vítimas de sua própria masculinidade, ou seja, das crenças e valores que constituiriam as “barreiras socioculturais” que se antepõem à medicalização. O objetivo principal do programa é enfraquecer a resistência masculina à medicina de uma forma geral, ou seja, medicalizar os homens. Para tanto, uma ação educativa bem feita “modernizaria” os homens brasileiros, dissipando o pensamento mágico que os (des)orienta e que os torna presas de seus próprios preconceitos. Entretanto, a questão nos parece bastante mais complexa do que imaginam os defensores da nova política, pois essa situação paradoxal dos homens em relação a sua própria saúde e ao seu corpo (...) deriva em larga medida da posição que (ainda) ocupam na hierarquia de gênero. (CARRARA ET AL, 2009, p. 672)

A maneira como estão propostas as ações do Plano Nacional, contudo, terminam por demonstrar novamente como a naturalização da condição masculina não é tida, ela mesma, como um problema a ser encarado. A resistência masculina em encarar-se como um grupo generificado é exposta como mera consequência cultural, uma desorientação da qual resulta o pensamento mágico da invencibilidade, da imortalidade, da imunidade a doenças e infecções que atingiriam apenas os mais fracos.

Buscamos expor no início do capítulo a existência de um projeto de simplificação da discussão sobre o gênero e, na continuação do artigo agora citado, as autoras apontam como a própria naturalização do homem como narrador universal tem também seus artifícios de defesa desta posição, pois esta posição é garantidora de privilégios. O masculino gozando de um valor social positivo, desta forma, reluta em ter seu papel relativizado.

A questão não é de “cultura”, portanto, mas do modo como a cultura está imbricada ou implicada em relações de poder bem concretas, que o discurso

vitimário e paternalista incorporado à nova política contribui mais para ocultar do que revelar. Para os homens, articular reivindicações a partir de uma posição generificada e tornar-se visíveis enquanto “homens” significa colocar-se no mesmo plano que as mulheres. Perderiam assim a posição de representantes universais da espécie e arriscariam a perder também suas prerrogativas na hierarquia de gênero. Talvez seja por isso mesmo que eles não o fazem, não havendo (ainda) organizações “masculinistas”, como existem organizações “feministas”. (CARRARA ET AL, 2009, p. 672)

Vemos, então, que existem vantagens ao homem em manter uma mitologia em torno da sua figura. Desmitificando sua posição, contudo, caminhamos para enxergar homens que não são apenas reproduções do estereótipo de gênero que os acompanha. Parece inegável, entretanto, que este estereótipo exista e afete a maneira como homens reais atuam no mundo. Qual a origem, parece válido perguntamo-nos então, deste homem total, cuja existência parece ser a própria gênese das “barreiras socioculturais” que impedem outras masculinidades, da mesma maneira que impedem a tomada de ações básicas por parte dos homens, como o cuidado de sua saúde.

5.1.3. A Colonialidade do Gênero e a Masculinidade Hegemônica.

Nos vemos agora em um esforço para desfazer a metonímia que equipara todo gênero humano ao gênero masculino, negando ao mesmo tempo que esta equiparação tenha se dado de maneira natural, e que o todo humano possa ser representado pela parte masculina sem que isso acarrete em consequências que perpetuam desigualdades pautadas sob a hierarquia de gênero. Contudo, estaríamos cegos à uma outra metonímia se passássemos pela análise da constituição da masculinidade sem apontar as desigualdades estruturais existentes dentro do próprio universo dos homens.

Assim como seria falacioso tomar o todo do gênero humano por sua parte masculina, igualmente falacioso seria tomar o todo do universo masculino por sua parte hegemônica. É certo que em uma sociedade patriarcal, a liberdade masculina se sobrepõe à liberdade feminina, e o rosto do homem torna-se o rosto da liberdade. Mas quais são as feições deste rosto? É certo que ser homem no mundo está associado a uma série de privilégios estruturais, prestígio social, político e econômico. Igualmente certo, porém, é que estes privilégios são garantidos à certo homem, mas não são garantidos todos os privilégios a todos os homens. A construção do gênero

para os homens é multiforme, e isso é atravessado pela pluralidade de masculinidades de homens.

De qual homem estamos falando, então, quando dizemos que o homem é o narrador natural do mundo? Seguramente, não estamos falando de um homem encarnado, com nome e CPF, mas de uma abstração correspondente a um grupo de homens. Na verdade, essa abstração corresponde a uma posição social ocupada por um grupo privilegiado, por séculos o único grupo que tinha suas produções viabilizadas, seja na ciência, nos esportes, na literatura, na música, etc. A construção do homem narrador foi e é um processo intimamente ligado ao processo de colonialidade, que institui dizeres e atribui determinados valores a quem diz.

Mascarando a enorme complexidade da experiência de ser homem no mundo, edifica-se a figura de um homem total, performático de uma masculinidade admirável, exaltada pela cultura e emulada pelos homens. Essa masculinidade torna-se, então, modelo de conduta, receptáculo de fantasias e ideais difundidos tanto na mídia quanto no ideário popular. A imagem deste homem, que neste trabalho chamamos de homem total, e de sua masculinidade, a conhecida “masculinidade hegemônica”, é de suma importância para entendermos a constituição da masculinidade dos homens. Assim, sob o risco de naturalizar essa posição de poder, não podemos nos esquecer das origens deste homem total, origens que, junto à María Lugones (2007), localizamos no processo de colonização e colonialidade forçado à população da dita periferia global a partir do que se convencionou chamar de “expansão marítima”. Aqui, a defesa é de que uma das consequências do projeto de poder da colonialidade foi a instauração da figura do homem total. Vejamos como isso se deu.

Baseando-se no trabalho de Aníbal Quijano (2000; 2009), Lugones investiga a colonialidade do poder e a interseccionalidade das categorias de raça e gênero nessa proposição. A colonialidade do poder é uma ideia desenvolvida por Quijano, que busca entender as estratégias de poder incluídas no exercício da colonialidade, ou seja, busca entender como se dá a dominação de povos em um ordenamento que retêm o *modus operandi* do período da colonização imperial nas Américas e do neocolonialismo que repartiu África e Ásia no final do século XIX. Este é o modo de operar do controle da autoridade política, do controle do trabalho, e dos recursos de produção de uma população determinada por uma outra população, de

diferente identidade e de diferente etnia, localizada em um território diferente do povo conquistado, na metrópole.

Quijano defende que a colonialidade do poder introduz uma classificação ao mundo, categorizando e separando pessoas em termos de raça, para modo substituir a justificativa dos papéis de superioridade e inferioridade, os papéis de opressor e oprimido, necessários ao capitalismo. Estes, outrora amparados pela dominação prática e concreta de povos conquistados em guerra, são agora justificados em termos ficcionalmente biológicos, alicerçados em uma teoria histórica e eurocêntrica de classificação social, que mascara a maneira violenta como de fato se fez a dominação de povos e a imposição de valores.

A construção das hierarquias raciais, de gênero e de modos de apropriação dos recursos naturais, pode ser vista como simultânea e contemporânea à constituição de uma divisão internacional do trabalho e dos territórios, marcada por relações assimétricas entre economias cênicas e periféricas. Na perspectiva da colonialidade, as antigas hierarquias coloniais, que foram agrupadas na relação europeu versus não europeu, continuaram arraigadas e enredadas na divisão internacional do trabalho e na acumulação do capital à escala global. O mesmo poderia ser dito do estabelecimento de relações sociais cujo modo operativo favorece tanto a constituição quanto a perpetuação da existência de sujeitos subalternizados nas esferas intra e interestatais. (ASSIS, 2014, p.614).

A colonialidade do poder então, inaugura certa maneira de classificar socialmente e universalmente a população em termos da ideia de raça. Quijano faz a defesa de que gênero e raça, na maneira como entendemos hoje, são modos europeus de se estar com o outro, particularmente, modos europeus de lidar objetivamente com suas colônias. Tais modos de classificação são historicamente prescritos aos povos tornados súditos, e são por esses, de uma maneira ou de outra, “internalizados”, ou seja, a própria organização desses povos se orienta nessa estrutura. A partir destes eixos, o poder goteja, instituindo e marcando a diferença entre aqueles que dele gozam, e aqueles que a ele são sujeitados. Ao pensarmos a constituição da masculinidade de homens e a maneira como esta é ligada à imagem de um homem total, se faz relevante atentarmos a essa classificação que pode ser vista como um primórdio da hierarquia de gênero tal como a conhecemos nos dias atuais.

Essa classificação é “a mais profunda e mais duradoura expressão da dominação colonial” (2001-2002, 1). Com a expansão do colonialismo Europeu,

a classificação foi imposta à população do planeta. Desde então, ela permeou toda área da existência social, constituindo a mais efetiva maneira de dominação material e de dominação social intersubjetiva. Dessa forma, *colonialidade* não se refere apenas à classificação racial. É um fenômeno aglutinador, uma vez que é um dos eixos do sistema de poder e, assim, permeia todo o controle do acesso sexual, da autoridade coletiva, do labor, da subjetividade/intersubjetividade e da produção do conhecimento do interior destas relações intersubjetivas. Ou, dizendo de outra forma, todo o controle sobre o sexo, subjetividade, autoridade e labor são articulados à sua volta. (LUGONES, 2007, p.191, Tradução nossa).

Sendo essa classificação tão “profunda e duradoura”, é válido ponderar sobre os artificios que endossam a classificação como uma maneira natural de se pensar as relações, e não apenas as relações pautadas no gênero. Com isso em mente e considerando a formulação de Lugones exposta acima no que se refere às formas como a colonialidade tem efeitos na produção do conhecimento, podemos retornar brevemente ao método deste trabalho, quando discutimos o método racionalista de Descartes.

Como exposto então, o método cartesiano promove uma geometrização do vivido, ou seja, aponta a medida e a quantificação da existência como a maneira natural de desvendar e descrever a vida de pessoas no mundo. Essa maneira de propor o mundo e a vida humana no mundo se fazia necessária como base epistemológica para o capitalismo e para a expansão colonial. Um de seus efeitos é a naturalização das relações de colonialidade e da distribuição do poder capitalista ao redor do globo. Para que assim seja, é necessário que gênero, raça, classe social, faixa etária, posição geográfica, sejam vistos como categorias separadas, cada qual com sua bula. É necessário que sejam tidas como categorias a-históricas, anteriores aos processos que as constituíram. É necessária a percepção de que a Europa, através da colonização, teria importado uma maneira de ser menos primitiva aos povos colonizados, uma configuração a qual aquele bloco socioeconômico sempre teria seguido desde os seus primórdios, como se, mitologicamente, esses padrões de poder não tivessem sido instituídos, mas existissem intocados e inalterados desde a origem da organização social, retirando a historicidade da constituição destes padrões.

Como apontamos anteriormente, no “penso, logo existo” de Descartes, vislumbramos que o mundo é também povoado por aqueles que não pensam, posto que não tem no racionalismo a sua compreensão de mundo, e portanto, não existem. Essa categoria, a dos que não existem, remete à discussão que Hannah Arendt trava acerca dos apátridas em sua obra “*As Origens do*

Totalitarismo” (2004), um contingente humano que perde seu direito a ter direitos, quando perdem um estado nacional que por eles zelaria. Sobre o racionalismo, é a concepção de Quijano e Lugones a de que a consideração da existência de um povo racional pressupõe a existência dos irracionais, dos incautos, e a percepção da selvageria desses povos não civilizados é necessária para justificar a expansão colonial, uma vez que a dominação desses povos se torna lícita, e até mesmo uma obrigação moral, como foi defendida pela igreja católica a catequização dos povos indígenas ameríndios.

Essas considerações são importantes para a nossa análise da constituição da masculinidade pois temos que ali, na expansão do capitalismo eurocêntrico, todos passam a ser generificados e racializados, mas não são todos vitimizados e dominados nos termos de raça e gênero.

Quando nos propomos a pensar quais as origens do homem total, do narrador universal, seguimos este caminho, que nos leva a perceber que o que a naturalização das relações de gênero implica é que as categorias de gênero são precedentes à sua categorização. Dessa maneira, as considerações sobre as desigualdades de gênero passam a ser consideradas como uma questão de dominação existente no interior de cada categoria, e não atravessada pelas outras dimensões da vida em conjunto. Subentende-se o dominador no interior de cada uma delas, e este é apresentado como a norma, como o universal, pelo simples motivo de sê-lo.

Somente ignorando que a categorização da população é um produto histórico da colonialidade podemos pensar em cada categoria como dissociada das outras. Assim, uma proposta de pensar a constituição da masculinidade que não leve em conta a intersecção de gênero com raça e classe social será uma proposta míope.

É a partir do entroncamento de todas essas dimensões que as relações da masculinidade de homens podem ser pensadas como um fenômeno mais complexo do que o de uma dominação que se dá no interior de uma categoria isolada. É aqui que começamos a desafiar com embasamento a ideia de um homem natural, que naturalmente ocupa lugar de prestígio e domínio de outrem na sociedade. É aqui também que percebemos a profundidade necessária para um estudo das masculinidades dos homens, pois gênero permeia todas as outras categorizações sociais do sujeito, e, nesse sentido, tem a aparência de uma linha de base, uma característica

pré-existente, não constituída por processos sociais, assumida, já pronta antes mesmo de sair do forno.

Retomando o que já fora dito anteriormente, gênero, de maneira um tanto particular, apresenta a propriedade de permear todas as outras categorizações de identidade social do sujeito. Significa uma categoria social de apreensão do mundo real e assim como tempo e espaço funciona como um princípio classificatório capaz de conferir significado ao sensível e, assim sendo, trespassa os outros níveis da identidade: etnia, religião, faixa etária, etc.; desta feita, as propostas de investigação científica que giram em torno do gênero representam um desafio, por proporem uma incursão nos interstícios da masculinidade com outras variáveis socioculturais. Dizendo de outro modo: ao se buscar compreender como ocorre o processo dinâmico de construção, desconstrução e reconstrução da(s) masculinidade(s) no Ocidente moderno, devemos estar atentos/as para as interferências e determinações de ordem etária, étnica, de classe, de grau de escolaridade, orientação sexual, entre outras tantas. (ALMEIDA FREITAS, 2002, p. 33)

Atentando-nos então a todos os atravessamentos que um homem tem na sua vida, podemos pensar a constituição da masculinidade como um processo que se dá inevitavelmente ligado a todas essas dimensões, e não separadamente de cada uma delas. Localizamos na colonialidade, contudo, a criação da categoria homem, que dá a luz a um homem modelo, que não leva em conta esses atravessamentos, um homem da verdade. Para se dizer a verdade, como vimos, não pode ser a verdade de José, de Ribamar ou de Cláudia, mas a verdade que não depende deles.

Quem é o homem que veste os trajes do homem da verdade? Qual o ator que o representa no cinema, qual é o personagem que a ele dá vida em qual livro? São perguntas de difícil resposta, pois o homem total pode ser diferentes homens para diferentes pessoas, e mesmo para uma pessoa só, a figura do homem total é fluida, ele pode estar em diferentes momentos tanto no salão de sinuca como em escritórios espelhados em um andar alto de um prédio moderno da Avenida Faria Lima. Podemos nos aproximar desse homem, contudo, pois a sua condição de homem “total” mantém algumas características intactas.

A masculinidade hegemônica, portanto, antes de um compêndio de maneiras de ser a serem seguidas por um homem que almeja o topo da hierarquia de gênero, é um encadeamento de ideologias populares que compõem os verdadeiros atributos daquilo que um homem deve ser, que compõem o fantasma de um homem puro. Esse encadeamento se dá tanto no nível social,

quando pensamos a sociedade de maneira mais abrangente, quanto no nível regional, quando pensamos em comunidades. Em cada um desses níveis, e por vezes dialogando, esse fantasmagórico homem é inscrito em ideais, baseado no homem total, e na sua posição de privilégio. Para que essa posição possa ser devidamente mantida, é necessária a subjugação e dominação não apenas da mulher, mas das outras formas de ser homem. O homem total se mantém através da dominação, e as normas da hegemonia definem posições do sujeito no discurso da hegemonia.

A masculinidade hegemônica, nesse sentido, tem múltiplos significados, uma vez que o que um homem “deve ser” muda de acordo com o local, o tempo e a cultura em que certo homem está inserido, é condicional a esses outros enfoques da vida vivida. A masculinidade hegemônica, então, não diz de um tipo específico de homem, mas da maneira como um homem se posiciona em sua vida com os outros, em suas práticas discursivas. Ao lançarmos um olhar a um homem específico, não buscamos então a comparação deste com um homem total que já temos em mente, mas devemos buscar entender quem, em seu contexto e em sua história, tem a forma de um homem total, e a maneira como este homem específico se posiciona frente ao fantasma do homem total, seja este um posicionamento de embate ou de convivência. A masculinidade sendo definida como “*uma configuração de práticas organizadas em relação à estrutura das relações de gênero*” (Connell e Messerschmidt, 2013), resta a um estudo da constituição da masculinidade a compreensão dessas práticas no contexto em que se dão, bem como a compreensão do próprio contexto, uma vez que a hegemonia de um padrão de masculinidade não se dá sem o engajamento, intencional ou não, de toda a comunidade.

Isso porque a masculinidade hegemônica não é um autômato, mas se sustenta através da reprodução de práticas que terminam por assujeitar tanto homens quanto mulheres à imagem do padrão. Essas práticas são reforçadas e estimuladas pela sociedade, a partir do momento em que o homem total é referenciado no discurso de cada um. A cada sentença que se inicia com “homem que é homem” e termina com uma prescrição, o homem total é fortalecido. Ele ao mesmo tempo em que é o elemento que cria essa frase, posto que essa frase nasce de uma concepção cultural, é também gestado e nutrido por essas sentenças. Em comum, todos os homens totais têm a posição de poder, e a condição de inatingível.

A posição de poder porque, sendo o homem total empresário ou caminhoneiro, ele é total por estar em uma situação de prestígio, na qual é respeitado pelos outros homens, admirado pelas mulheres, e um tanto quanto temido por todos. Aos que gozam de uma posição de poder, é sabido, o melhor é ser amado e temido, mas se não puder reunir as duas condições, ser temido provém seu poder de maior segurança. Para tanto, os padrões de hegemonia tem artifícios de manutenção. Quando dizemos “admirado pelas mulheres”, já aludimos a um destes artifícios. O homem total tem como característica, na cultura brasileira, a de ser galanteador e promíscuo, o conhecido mulherengo. Ele é, portanto, heterossexual, e tem nas mulheres um objeto de conquista e afirmação de sua posição.

A exclusão e o descrédito dos homossexuais - necessária para a manutenção da hegemonia, posto que essa se deu através dos séculos pautada na subjugação da mulher - se dá por vezes por práticas de homofobia violentas (comumente práticas de extermínio), mas, por vezes, amigável e delicadamente, como por exemplo, na maneira como jovens homens tratam seus amigos pelo termo “veado”, mesmo quando o assunto passa longe da sexualidade e dos padrões de gênero. Veremos em uma das entrevistas analisadas como o “veado” substitui em alguns círculos o “cara”, o “mano” e o “meu velho”, como uma simples maneira de iniciar uma conversa com um conhecido. Escondido na maneira cordial e até simpática de conversar, contudo, está a determinação clara de que a cisheterossexualidade é a regra a ser seguida por aqueles que buscam evitar o assédio, assédio este que é seu próprio artifício de manutenção da masculinidade hegemônica, na medida em que determina as fronteiras do grupo de homens. Quem está dentro do grupo, é reconhecido como um sócio da masculinidade, e sobre quem está fora recairão as medidas de subjugação que fortalecem o grupo.

Os padrões de hegemonia também provém o homem total de uma cor. Se estamos falando de uma posição de prestígio ocupada por um homem total instituído pelos processos de colonialidade, e se estamos falando deste homem nos contornos da cultura brasileira, marcada desde o seu nascimento pela exclusão em termos de classe e cor, pela escravização, eliminação física e subjetiva do outro e pelo racismo estrutural, temos que o homem garantido pela sociedade na condição de narrador natural do mundo é o homem branco. A masculinidade hegemônica, como dissemos, é fluida e apropriada por cada homem de fato, mas essa

apropriação é feita em conjunto com as expectativas de uma sociedade, no caso, de uma sociedade profundamente racista. Mesmo que o homem total seja incorporado por comunidades negras e passe a ser mais ligado com uma figura de descendência africana do que com a figura do homem branco europeu, essa incorporação é indissociada da branquitude que é a marca da sociedade e de suas expectativas.

Com Connell (1995, 2016) sabemos que as masculinidades são comunidades imaginadas, marcadas por discursos e pertencimentos. Neste sentido, elas se constituem-se em fronteiras, regras e normas que disciplinam os corpos de homens a partir de essencialidades biológicas e raciais que foram se naturalizando ao longo das relações sociais. Assim, as masculinidades são construídas e reconstruídas, não podendo ser tomadas como realidades imutáveis e objetivas, estando sempre mudando de acordo com a história e a cultura e sujeitas às relações de poder. (...) Ainda que exista uma ideia hegemônica de masculinidade, diversos tipos de masculinidades coexistem e são produzidas simultaneamente referenciada por um modelo imaginário criado a partir dos pressupostos possibilitados pela colonialidade do gênero. Connell (2000), nos apresenta as masculinidades subordinadas ou marginalizadas como aquelas que são produzidas na exploração e opressão de grupos e minorias. Essas identidades são construídas com base em estereótipos e os sujeitos são marcados como abjetos, sem brilho, valores e simplificados ao marcador racial. (SILVA JÚNIOR, CAETANO, 2018, p. 193)

O que Silva Júnior e Caetano nos mostram no trecho acima é que a masculinidade do homem narrador natural do mundo, ou seja, a masculinidade hegemônica tal qual a encontramos em um nível social (e não regional), tem embutida em seu modo de ser a subalternização de outras masculinidades. No caso de homens negros, somos testemunhas da construção social de seu corpo como fetiche, sexualizando a existência de homens e mulheres negras como condição de reconhecimento e pertencimento, enquanto justificam com base nessa mesma sexualização uma pretensa animalidade da pessoa negra, animalidade que é bem vinda ao colonizador que busca desumanizar as vítimas de seu sequestro.

O homem negro, sobretudo aquele descrito como “o negão”, é construído como “o ativão”, ou seja, aquele que está a todo o momento pronto para o ato sexual. Sua lógica ampara-se no aumentativo da existência. Sobre ele recai a necessidade da força, e sua respeitabilidade está condicionada à proteção de si, dos(as) filhos(as) e da mulher. Contudo, se por um lado operam os discursos hegemônicos com os quais homens negros negociam, por outro, existem diversas possibilidades performáticas de homens negros que ao descobrirem ou explorarem modelos alternativos negociam sua autoridade e existência nos modos de ser homem mais genericamente. De acordo com

Connell (2016), homens e meninos podem usar estrategicamente definições convencionais de masculinidade, em vez de ser rigidamente dominados por elas. (SILVA JÚNIOR, CAETANO, 2018, p. 193-194)

O homem narrador universal, performático da masculinidade hegemônica a nível social tem como requisitos prévios, portanto, ser um homem branco, heterossexual e cisgênero. Esse homem responde às expectativas da sociedade sobre aquilo que um homem deve ser. Nós temos, então, que o processo de constituição da masculinidade está intimamente ligado com as expectativas, tanto as próprias quanto as do outro, referentes ao significado do ser homem e ao pertencimento a esse grupo.

Essas expectativas podem ser atendidas ou não, podem ser ignoradas e desafiadas, mas em algum momento (ou a todo o momento), são impostas aos homens. O homem se depara com essas expectativas nas instituições às quais atende, no trato com o outro, na construção de si, em seu cotidiano e especialmente nos ritos de passagem de sua vida. Constantemente acossado por dizeres sociais do que significa ser um homem, e de qual homem deve ser, bem como qual homem não pode ser de maneira alguma, cada homem tem na sua masculinidade a maneira de responder a estes questionamentos, a essas importunações.

A masculinidade, ao mesmo tempo em que se faz existir em atos cotidianos, existe também fora do homem, apontando o caminho que um homem deve seguir para ser respeitado, amado, para pertencer, seja ocupando ou rechaçando a posição de prestígio de que certos homens gozam. É nesse sentido que defendemos que a masculinidade é uma bússola. Mais do que algo que se constrói enquanto o homem vive, ela é um instrumento compartilhado que aponta caminhos a seguir. Fazemos a ressalva de que os pólos magnéticos que condicionam essa bússola - as maneiras culturalmente aceitas de performar a masculinidade - podem ser contestadas por um homem, que pode escolher seguir seu próprio caminho, guiando-se pelas estrelas que reconhece em seu céu, mas a bússola continua em seu bolso, pois que o homem não é seu único dono. A masculinidade de um homem diz respeito tanto à maneira como vive a sua vida, como à maneira que se espera que ele a viva. Assim, se reconhecemos com Heidegger que o humano é indelévelmente um ser-com-o-outro, é na mesma direção que apontamos que a masculinidade de homens não pertence unicamente a si, mas às expectativas sociais às quais a performance dessa masculinidade é dada como resposta.

Padrões hegemônicos de masculinidade são tanto envolvidos como contestados, à medida que as crianças crescem. O gênero é produzido nas escolas e nas vizinhanças através de estrutura de grupos de pares, controle do espaço escolar, padrões de encontros afetivossexuais, discursos homofóbicos e assédio. Em nenhum desses casos esperaríamos que a masculinidade hegemônica se sobressaísse como um padrão nitidamente definido separado de todos os outros. Um grau de sobreposição e indefinição entre as masculinidades hegemônica e cúmplice é extremamente provável se a hegemonia é efetiva. (CONNELL e MESSERSCHMIDT, 2013, p. 253)

Por fim, outra característica do homem total é a sua condição de posição inatingível em sua totalidade. Como apontamos, esse é um homem fantasmagórico, pois não tem contornos sólidos, muda constantemente, e faz sombra aos homens lançados na vida vivida. Ainda que um homem se empenhe em atingir a posição hegemônica, essa é fluida e multifacetada, se encontra tanto na impecável elegância de um James Bond quanto na rusticidade e falta de modos de um Jece Valadão. Noel Rosa, com a destreza de cronista que lhe é particular, brinca com a impossibilidade de atingir o status de homem total quando conta a história de um homem que, sendo o filho do alfaiate, veste ternos que o apresentam ao mundo como forte, brigão e destemido. Até o momento em que tira o paletó. Podemos acompanhar no samba o descompasso entre aquilo que ele deve ser, que é aceito e exaltado, e aquilo que de fato se mostra como a vida deste homem.

Quem foi que disse que eu era forte?
Nunca pratiquei esporte, nem conheço o futebol...
O meu parceiro sempre foi o travesseiro
E eu passo o ano inteiro sem ver um raio de sol.
A minha força bruta reside
Em um clássico cabide, já cansado de sofrer
Minha armadura é de casimira dura
Que me dá musculatura, mas que aperta e faz doer

Eu poso pros fotografos e distribuo autógrafos
À todas as pequenas lá na praia de manhã
Um argentino disse me vendo em Copacabana
“No hay fuerza sobrehumana que detenga este Tarzã”

De lutas não entendo abacate
Pois o meu pobre alfaiate não faz roupas pra brigar
Sou incapaz de machucar uma formiga
Não há homem que consiga nos meus músculos pegar
Cheguei até a ser contratado
Pra subir em um tablado pra vencer um campeão
Mas a imprensa pra evitar assassinato

Rasgou logo meu contrato quando me viu sem roupão.
(ROSA e VADICO, 1936)

5.2. Os Navegantes.

Agora que esperamos ter conseguido expor a nossa percepção sobre uma das possibilidades de conceber o gênero como dimensão da existência, é chegado o momento de apresentarmos os homens de vida vivida que dão sentido a este trabalho, aqueles que, se aceitarmos a nossa tese de que a masculinidade é uma bússola, podem ser pensados como os navegantes que carregam consigo este mecanismo no caminho que seguem sendo homens no mundo. É essa dimensão de sua vida que buscamos vislumbrar e compreender com a análise das entrevistas que faremos neste subcapítulo.

Nos meses em que se aproximava o fim de 2020, foram entrevistados dois homens moradores da região da Brasilândia, distrito da zona norte de São Paulo. As entrevistas foram realizadas por meio de videochamadas do aplicativo de troca de mensagens Whatsapp, e tiveram duração aproximada de uma hora, durante a qual os entrevistados foram informados dos intuítos da pesquisa antes que se iniciasse uma conversa de tom informal, apesar da formalidade inerente a uma entrevista.

A partir das entrevistas, acreditamos ser possível uma entrada no mundo da masculinidade, não apenas da vivida pelos homens entrevistados, mas da masculinidade cultural a qual eles têm acesso e que permeiam a sua maneira de ser homem (ou seja, que também vivem). Essas maneiras de ser, particulares aos entrevistados, não seguem uma cartilha, que lhes determinaria certa maneira de pensar e agir. Contudo, como discutimos, uma cartilha cultural se faz presente na vida de cada um de nós. Embora não seja o intuito deste subcapítulo enquadrar as falas (a)colhidas nas entrevistas em molduras pré-estabelecidas, a maneira como nossos entrevistados encaram certas encruzilhadas de suas masculinidades tem respaldo naquilo que foi dito e pensado anteriormente por pesquisadores de gênero. Aqui, seguiremos a nossa divagação que pensa a masculinidade como uma bússola, lançando agora o olhar aos navegantes.

Além de se identificarem com o gênero masculino e de morarem na mesma região da mesma cidade, os entrevistados demonstraram outro aspecto em comum na maneira como se

apresentaram à pesquisa: ambos pareciam satisfeitos em participar do estudo e contentes em dividir a sua experiência. Não é comum que nos encontremos, qualquer um, em uma situação de entrevista, onde nossas considerações são recebidas com especial atenção. Ainda, o tema da masculinidade não parece ser, pelos motivos que expomos nesta dissertação, habitualmente discutido. Esses podem ser motivos que impulsionaram o bom acolhimento que o pesquisador encontrou nos participantes.

Uma breve caracterização do distrito da Brasilândia se faz necessária, uma vez que este possui particularidades que importam à maneira como encontramos nossos entrevistados. A partir da cartografia do território construída por Zaneratto (2016), é possível acompanhar o surgimento e o crescimento deste distrito. Nela, encontramos dados da prefeitura e do Censo IBGE 2010 que apontam a região da Brasilândia e da Freguesia do Ó como um dos distritos com maior porcentagem de população negra, que totalizam 27.539 pessoas que se declaram pretas, às quais se soma um contingente de 106.520 pessoas que se declaram pardas. Apesar de ser o 4º distrito mais populoso de São Paulo, a região concentra apenas 0.21% dos empregos da cidade, o que a coloca como um dos distritos de pior relação entre trabalho e renda.

A desigualdade social que marca a vida na cidade de São Paulo é reproduzida na Brasilândia, onde pode-se encontrar grande disparidade de renda e de acesso à serviços. A vexaminosa vulnerabilidade social facilmente constatada ao se analisar o território se torna ainda mais gritante em tempos de pandemia, quando identifica-se na Brasilândia o maior número de óbitos causados por complicações decorrentes da contaminação por COVID-19. Na região, o vírus mata quase dez vezes mais do que consegue matar no bairro do Morumbi. É difícil propor que a região seja esquecida pelo poder público, pois, para tanto, deveria ser feita a proposta de que em algum momento do passado o território já constou nos planos da cidade para desenvolvimento e garantias de acesso à direitos de sua população. Contudo, esse não parece ser o caso:

Na Brasilândia, cuja área corresponde a 21 km², concentra-se 264.918 habitantes, ou seja, pouco mais de 65% da população da região (2010). A ocupação do território teve início próximo aos limites do distrito da Freguesia do Ó, inicialmente por meio de loteamentos regulares para a população de média

renda. Essa ocupação se expandiu para o norte de forma desordenada, a partir de processos migratórios de pessoas de outros estados, que se intensificaram com o fluxo de migrantes do nordeste do país nas décadas de 1950 e 1960, constituindo-se uma população predominantemente de baixa renda. O território passa, assim, a ficar caracterizado por invasões de mananciais e superpopulação. (ZANERATTO, 2016, p. 178).

Para nós, fica sublinhado o contingente de população negra no território e o papel dos migrantes em sua constituição. Apontamos anteriormente como nossos participantes se identificam com o mesmo gênero e moram na mesma região da cidade. As semelhanças iniciais entre eles, contudo, param por aí. Denis é um jovem negro, que tinha treze anos no momento da entrevista, enquanto Jorge se declara branco “*Tô entre os brancos, acho, branco meio escurinho, pardo*”. Originário do Ceará, Jorge veio jovem à São Paulo em busca de emprego, e foi entrevistado para este trabalho contando com quarenta e dois anos vividos. Já no Ceará havia sido forçado a abandonar a escola para conseguir trabalho remunerado e ajudar a família. A evasão escolar se mostra como um problema persistente na educação brasileira, e Jorge integra um quadro populoso, como demonstram estatísticas calculadas pelo Inep a partir dos registros de 2010 a 2016 do Censo Escolar.

Considerando apenas os jovens do sexo masculino, menos da metade (49,3%) conseguiu seguir o percurso regular até o final do ensino médio; um em cada três apresentava defasagem idade-série, e 18% haviam já evadido. Entre as meninas, 61,3% cursavam o 3º ano e os índices de atraso (23,2%) e evasão (15,5%) eram inferiores em relação aos deles. O levantamento também encontrou a mesma tendência entre o 2º e o 9º anos do Ensino Fundamental entre 2009 e 2016. Os dados revelam, portanto, que as meninas se sobressaem em termos de fluxo escolar desde os anos iniciais e seguem na dianteira até o fim da educação básica. Os dados do Censo Escolar 2018 confirmam a taxa de distorção idade-série mais acentuada entre os meninos. A maior diferença no índice encontra-se no 6º ano do Ensino Fundamental, onde a taxa é de 31,6% para o sexo masculino e 19,2% para o sexo feminino.(INSTITUTO UNIBANCO, 2019).

São esses os homens que encontramos no início das entrevistas, Denis e Jorge, cujos nomes, é claro, são nomes fictícios criados por nós, para preservar a identidade e a privacidade dos participantes. Nos excertos de entrevista citados no presente subcapítulo, identificaremos suas falas por suas iniciais, D e J, e as falas do pesquisador por sua inicial, R.

Nos moldes de uma entrevista reflexiva, o encontro com os participantes não foi intermediado por uma série de perguntas fechadas em uma estrutura de questionário. Em troca desse modelo, uma mesma pergunta desencadeadora foi feita aos dois participantes, para que a entrevista tivesse o seu início. A partir de então, a maneira como se desenrolaram os encontros foi única a cada um deles, sendo os participantes a guiar a entrevista, enquanto o entrevistador contava com uma série de perguntas focalizadoras, que traziam a interação de volta ao tema da vivência da masculinidade dos entrevistados. A entrevista aberta e semidirigida utilizada aqui permite que possamos nos aproximar mais de *como* os entrevistados entendem suas experiências, ao invés de focarmos-nos em qualquer espécie de explicação do *por que* de algo ser como é ou ter sido como foi.

Ponderando sobre a escolha da pergunta desencadeadora das entrevistas, percebemos que não foi por acaso que dedicamos, no subitem anterior, uma seção dedicada à simplificação da discussão de gênero. Ao longo do processo de preparação e realização deste trabalho, seja nas leituras dos textos sobre gênero, seja em conversas com professores e colegas, ficou claro que a atitude natural, para nos apropriarmos do termo de Husserl, frente ao gênero é de que este se dá espontaneamente, que o gênero é presumido. Isso motivou a formulação da seguinte pergunta: quando foi que você se reconheceu como homem?

A escolha desta dentre tantas outras possíveis questões de abertura foi estratégica, dado que serve a uma dupla função. Em primeiro lugar, é uma pergunta aberta o bastante para convocar uma resposta semelhantemente aberta, ao invés de uma réplica pronta. Na pergunta, não existe antecipação possível, não há maneira de saber de antemão qual a abertura que a indagação iria nos proporcionar e, assim, ela se assemelha mais a um convite à reflexão do que a uma inquirição. Em segundo lugar, na própria pergunta oferecemos a oportunidade dos participantes considerarem a maneira como são homens como algo próprio, pertencente à sua história pessoal.

Ao escolhermos uma pergunta abrangente para iniciar as entrevistas, permitimos o surgimento de respostas muito diferentes, muito particulares a cada participante. Permitimos respostas cuja elucubração que as acompanha se torna até mesmo mais expressiva do que as respostas em si. Ainda mais, a opção por essa pergunta chama para colocar em questão esse aspecto-gênero tão colado à existência cotidiana, abre para que os entrevistados possam falar sobre qualquer aspecto de sua masculinidade. Quais sentidos podemos desvelar, então, quando à pergunta desencadeadora, à pergunta que indaga sobre o reconhecimento do pertencimento ao mundo dos homens, recebemos duas respostas semelhantes?

J: Cara, é... isso aí todo homem tem que passar por isso né, então... A gente querendo ou não o homem vai ter que se conhecer de um modo geral assim né, um ponto de partida mesmo, ‘eu sou homem a partir de agora’, assim eu tinha uns doze, treze anos, e falei ‘opa, agora eu sou homem mesmo’, sabe? Eu até costumo brincar com meu filho que tem doze anos, a gente conversa muito com relação a isso, foi a partir desse momento que eu entendi que ‘agora eu sou homem, agora eu posso fazer’, aquele negócio de poder fazer as coisas, poder fazer tudo, mas lógico que não né, só por conta mesmo do conhecimento ali no momento...

R: O que aconteceu com doze, treze anos?

J: Aquele negócio né, de você se tocar, de você pegar nas suas coisas e tal, “opa, agora vai acontecer outras coisas que eu nunca tinha visto” a partir daquele momento já começa outros pensamentos na sua mente.

D: Mano, de um ano pra cá, mais ou menos...

R: É mesmo?

D: Sério.

R: Me conta disso aí.

D: Ah cara, eu vi que tava desenvolvendo minha voz, já tava começando a engrossar... o... tava querendo já... (risos)... é... (risos)... Aqueles negócio lá, aqueles balangolango lá, né? Aí eu vi que eu tava... eu tava evoluído, eu já imaginei que eu era homem, né.

Ao longo deste trabalho, buscamos compartilhar a nossa maneira de entender o que significa dizer que gênero se constrói com os outros, que é uma condição social pela qual somos identificados. Ao apostarmos na visão não naturalista do gênero e da sexualidade, confirmamos

nossa posição de que as relações de gênero são construídas na cultura e na história. O que as falas dos entrevistados citadas acima podem nos ajudar a compreender é que existe uma entrada para o mundo dos homens, “*um ponto de partida mesmo*”, que ambos situam, de alguma forma, em seus corpos.

O marco inicial que citam nossos entrevistados é um marco que diz da idade e dos efeitos da puberdade, e entre estes efeitos, está colocado o desejo sexual. Foi algo que aconteceu *com* eles, como se o desejo que lhes tivesse acometido fosse um novo mundo lhes batendo à porta, “*opa, agora vai acontecer outras coisas que eu nunca tinha visto*”.

O desejo é apontado como sendo da natureza do homem, “*isso aí todo homem vai ter que passar por isso, né?*”, e começa a se fazer presente no momento da puberdade e do início da adolescência. Os entrevistados se reconhecem homens quando percebem mudanças em seu corpo, em sua voz (na voz que os outros ouvem, que os identifica para o mundo) e em seus interesses, mudanças advindas de outro lugar que não a sua vontade. O corpo se mostra pronto para algo novo, e a masculinidade é corporificada, aproximando meninos de seus modelos adultos, aproximando seus corpos aos corpos de pais, atletas, aos corpos de homens que podem encarar o mundo. Nesse corpo, ou contra ele, o desejo se impõe, como se tivesse vida própria. Ele assinala que o corpo está preparado para as relações sexuais, e que os meninos estão preparados para uma nova fase da vida.

De acuerdo a los testimonios el deseo sexual tiene su origen en la “naturaleza” de los hombres, los que al igual que todos los animales, tienen “instintos”, entre ellos el de reproducirse. Las vivencias que los hombres tienen de su sexualidad son interpretadas, así, a partir de esta suerte de “teoría” que atribuye un rol central a la existencia de este “instinto sexual masculino” que se expresa en un deseo irrefrenable y permite la reproducción de la especie. Todo hombre (y los hombres son heterosexuales) deben poseerlo. (OLAVARRÍA 2001, p., 45)

O que faz, então, que o desejo sexual seja entendido como o tal ponto de partida para ser um homem? É verdade que podemos aqui estar diante de uma outra concepção da palavra “homem”, que tem mais a ver com a adulez do que com o gênero propriamente dito. “Neste momento me tornei homem” serviria para dizer, então, “neste momento deixei de ser criança”. Contudo, entendemos que, ao deixar de ser criança, o homem não é jogado no vazio, mas no

grupo “homens”, ou seja, mesmo se estivermos falando de “homem” como sinônimo de “adulto”, ainda falamos de gênero e de pertencimento a um grupo generificado. Talvez pudéssemos buscar a resposta no que está dito e não dito quando dizem “*balangolango*”, “*aquele negócio, né?*”.

Por trás dessas, que são maneiras populares de se referenciar a algo, quase gírias, símbolos um tanto quanto vagos, por trás da hesitação em encontrar um jeito próprio de falar sobre masturbação, podemos enxergar que não existem outras palavras para falar do *balangolango*. Jorge recorre ao compadrio do entrevistador: “*Aquele negócio, né?*”, né? Não é? Hein? Confirme que sabe do que falo, por favor.

En el caso de los varones de sectores populares existe, además, un problema de lenguaje. Es un tema del que se habla poco y faltan palabras adecuadas. La precariedad de palabras, el desconocimiento de un lenguaje que exprese de manera más válida lo que han vivenciado, es una de las cuestiones que queda en evidencia. (OLAVARRÍA, 2001, p. 42)

Em suas entrevistas, Olavarría (2001) identifica que a vivência da sexualidade pubescente de seus entrevistados foi um processo solitário, e passa a explorar quais são os motivos que possam explicar que tenha sido assim. Ele localiza na falta de preparo, costume e/ou interesse de escolas e pais/mães em tratar do assunto com seus alunos/filhos. Nem colégio e nem núcleo familiar ensinam o jovem homem a interpretar seu corpo e seu desejo. Ainda que a biologia dos corpos seja uma matéria comum, o prazer não é, e nestes lugares a sexualidade é um tema sobre o qual não se deve falar. Estes assuntos são tratados apenas na intimidade dos grupos de iguais, de amigos e de outros homens.

São anedóticas as cenas de meninos que, quando na escola devem se utilizar de um dicionário, correm ao P para procurar “pênis” e ao V para procurar “vagina”, rindo e se divertindo com as definições e os sinônimos. Com uma calculadora em mãos, escrevem 50.135, viram a maquininha de ponta cabeça, e mostram ao colega os “seios” que apareceram no leitor. A professora não pode ver. É uma clandestinidade viver em um corpo sexuado.

Assim, a aparição desta sorte de desejo, que não é tão individual e privado quanto poderia se achar em um primeiro momento, dá entrada a esse grupo e a esse reconhecimento mútuo: o grupo entende o indivíduo como um dos seus, o indivíduo entende o grupo como o seu lugar.

Esse lugar provê o homem dos atributos e mandados do modelo de referência de masculinidade, da forma aceitável de ser e atuar seu gênero, e a observância a esses mandados os faz sentir-se como dignos frente a si mesmos e aos outros. Antes de ter permissão para ter seus próprios interesses, o homem tem de cumprir o seu dever-ser.

Esse dever-ser não é um pedágio solitário na estrada do homem, que uma vez atravessado, não mais se apresenta. São diversas as tarifas a serem pagas para que o homem possa trafegar na estrada de seu gênero. Nesse sentido, podemos entender o desejo e a masturbação como um ritual de passagem.

A ideia de rituais de passagem é essencial para compreendermos a constituição da masculinidade. Ora, se há um ponto de partida para ser homem, ser homem então não vem pronto, é mediado por um incessante processo de tornar-se homem, de atingir e atravessar marcos históricos, cerimônias informais que, uma vez experienciadas, garantem ao navegante o seu pertencimento ao grupo de homens.

Esses ritos de passagem são identificados na literatura como as cancelas que se abrem para o menino ingressar e integrar o mundo masculino. O pertencimento ao grupo dos homens deve ser conquistado, chancelado pelo grupo e pelo próprio ingressante.

Os “rituais de passagem” são um bom exemplo de processo de passagem da infância para a idade adulta com ênfase na diferenciação entre os sexos. Toda “tribo” tem os seus rituais, até mesmo nossas tribos urbanas, sempre marcados por um sistema binário que pressupõe a heteronormatividade, desde a infância até a vida adulta de seus integrantes. Com isso, visam garantir a diferenciação “natural” entre os sexos, ditada pela anatomia.

Os rituais voltados para os grupos masculinos se distinguem dos destinados às mulheres, pois costumam impor, mais comumente, expectativas de força e coragem por meio de provas que demandam heroísmo e resistência à dor. Na tribo amazonense sateré-mawé, por exemplo, os jovens devem colocar as mãos numa espécie de luva cheia de formigas-bala, espécie cuja mordida é mais dolorida que a das vespas e cujo efeito chega a durar até 24 horas. Com as mãos na luva, os garotos devem dançar durante dez minutos, sendo a intensidade da dor de tal ordem que pode provocar convulsões. (MUSZKAT, 2018, p.21-22)

Longe de serem tradições exclusivas à povos originários, os rituais de passagem constituem parte integral da experiência de ser e tornar-se homem. São o material de construção do mundo dos homens, posto que a partir da elaboração de seus corpos e da interpretação de

seus desejos, os homens constroem o mundo dos homens e o mundo das mulheres. Aqui encontramos mais uma dimensão de como a masturbação e o desejo podem ser encarados como uma entrada no mundo masculino. Quando o mundo do menino passa a ser um mundo sexualizado, simultaneamente a maneira como este mundo é (cis-hetero)sexuado é profundamente transformada.

As referências culturais ensinam que, aos homens, o desejo arremata. O aspecto espontâneo das ereções em meninos cuida que eles o entendam dessa forma. Para Badinter (1993), a virilidade deve ser fabricada, o que o faz conceber o homem como uma espécie de artefato. É na cultura que o masculino é criado como ativo, destemido e forte, e o feminino como passivo, temeroso e fraco. É pela cultura que o homem recebe a justificativa de uma pretensa animalidade. O desejo, tirânico e incontrolável, se concentra no pênis, órgão que tem vida própria, que faz escolhas próprias, como se cada pênis tivesse o seu homem como refém. Os outros homens, companheiros de desejo e de bravatas, tornam-se competidores, e o mundo das mulheres é dividido entre aquelas das quais se pode fazer uso, que aos homens servem, e aquelas que devem ser protegidas dos outros, dos mesmos homens com os quais se comemoram conquistas sexuais.

O mundo das mulheres, ao contrário do mundo dos homens, não é mediado pela irracionalidade socialmente aceita do desejo. Seu corpo não é fragmentado como é o do homem, entre racionalidade superior e irracionalidade permitida, e nem é um corpo incontrolável. É o que justifica o desconcerto masculino quando deparado com uma mulher que toma iniciativas sexuais. Essa não pode ser uma das mulheres que devem ser protegidas - mães, irmãs e esposas - e, portanto, só pode ser uma das outras, daquelas de que se faz uso, uma das “fáceis”, uma das “putas”.

A integridade do corpo feminino, sua passividade e domesticidade é, também, o que determina que são elas as responsáveis pelo sexo seguro. Ao homem, cabe apenas a sedução e a penetração. Na transposição do modelo de hierarquia heterossexual para relações homossexuais, permanecem asseguradas as prerrogativas associadas ao papel masculino, sendo este atribuído ao homem que penetra, enquanto o papel da mulher é atribuído ao homem passivo, que ocupa o lugar designado à mulher em uma relação heterossexual: *“En realidad, solo uno de los dos es*

considerado de hecho como homosexual y desviado [déviant]: el que no tiene (no tendría) el « rol », o la « sicología », o el comportamiento sexual (por ejemplo en la oposición jerárquica « activo/pasivo ») —es decir, el género de su sexo.» (MATHIEU, 2005)

Nessa construção de mundo, os modos referentes de ser homem se mostram como controle daqueles que podem e daqueles que não podem adentrar ao grupo, ou, ao menos, daqueles que integram o grupo na posição hegemônica e daqueles que o integram na condição de subalternos. Se o desejo abre caminho ao mundo dos homens, a cis-heteronormatividade é uma porteira.

D: Ah, tem aqueles bagulho, nós num faz, mas fica zoando o bagulho de broderagem, sabe? Aí a gente fica zuando né, que nem, tem um amigo lá que eu ficava junto, é que agora também eu não saio de casa, aí na época da escola lá antes da quarentena, eu ficava com uns amigos e a gente tipo, a gente sempre zuava né, tem muita coisa que a gente zuava no grupinho, que quando ia pra escola, ficava entre nós. Tipo brincadeira de “Você é viado!”, eu nunca gostei, mas eu sempre falei.

R: Você nunca curtiu, mas rola muito?

D: É.

R: Como são essas brincadeiras?

D: Ah, tipo... nós tá assim, do nada, e fala... e é um jeito de falar também “e ae, viado”, um jeito de cumprimentar, também.

R: Saquei. E o que é a broderagem, que você falou?

D: (risos) Isso aí eu num curto não, isso aí eu nem... é coisa de amigo ficar pegando amigo, isso aí eu nunca gostei.

R: Mas é um negócio que acontece?

D: Nos outros grupos pode ser que acontece, a gente vê também esses negócios mais no instagram, né. Falam “na broderagem, mano. Na broderagem, parça.” Eu não curto, não.

R: Você me falou que tem aquele cara da tua escola, que é gay e sua sala toda respeitava ele. Mas, e aí, quando tá nos grupinhos, a galera aceita mesmo, ele faz parte?

D: Ele ficava mais com as meninas, né.

R: Por que você acha que era assim?

D: Até porque ele não gostava de jogar bola, era outro assunto né, ele não gostava de ficar com nós, mas a gente respeitava, ele ficava com as meninas lá.

R: Então na escola rola uma divisão, tem o grupo dos meninos e o grupo das meninas.

D: Tem, ou tá misturado, também... no grupo mesmo lá, tinha umas meninas que ficava com nós, tinha os moleque...

No acesso ao mundo dos homens, os meninos devem se afastar de tudo aquilo que faça referência ao mundo das mulheres, tudo aquilo que carregam que poderia ser associado com o feminino, do que é tido como o oposto do homem. Para ser homem de verdade, há de ser viril, de corpo e comportamento endurecidos. “*O inimigo central é o feminino ou tudo que é ligado a ele. A pior regra, a pior lei a ser quebrada, é a possibilidade de aproximação ao feminino*” (AMARAL, 2019).

Paradoxalmente, enquanto a homossexualidade é censurada com veemência no mundo dos homens, espaços de homosociabilidade entre homens são protagonistas na estruturação do masculino. Welzer-Lang (2001) expõe essa contradição na forma do que elabora como a *casa-dos-homens*, inspirado no trabalho de Maurice Godelier (1982). Essa *casa* diz respeito à lugares onde pessoas do sexo masculino se encontram e outorgam, os mais experientes aos iniciantes, o código varonil, as regras da virilidade.

Em nossas sociedades, quando as crianças do sexo masculino deixam, de certo modo, o mundo das mulheres, quando começam a se reagrupar com outros meninos de sua idade, elas atravessam uma fase de homosociabilidade na qual emergem fortes tendências e/ou grandes pressões para viver momentos de homossexualidade. Competições de pintos, maratonas de punhetas (masturbação), brincar de quem mija (urina) o mais longe, excitações sexuais coletivas a partir de pornografia olhada em grupo (...). Escondidos do olhar das mulheres e dos homens de outras gerações, os pequenos homens se iniciam mutuamente nos jogos de erotismo. Eles utilizam para isso estratégias e perguntas (o tamanho do pênis, as capacidades sexuais) legadas pelas gerações precedentes. Eles aprendem e reproduzem os mesmos modelos sexuais, tanto pela forma de aproximação quanto pela forma de expressão do desejo. (WELZER LANG, 2001, p. 462)

Eis o contraditório da constituição da masculinidade. Ainda que a homosociabilidade sensualizada desempenhe um papel em sua construção, a permanência de homossexuais na casa dos homens é incompatível com suas regras. Todos os homens vivem sob constante vigilância social, e aqueles julgados “maricas”, “viados” e “afeminados” ou encontram um ambiente hostil

que os faz se retirar e buscar refúgio em outros grupos, ou são violentamente expulsos, “até porque ele não gostava de jogar bola, era outro assunto né, ele não gostava de ficar com nós, mas a gente respeitava, ele ficava com as meninas lá.”.

São os ritos de passagem que se mostram como testes de permanência na casa dos homens. Aqueles que não aderem às regras da casa são, digamos, “convidados a se retirar”. Como dissemos, o processo de fazer-se homem é constante e carece de renovação frequente, e dessa forma, é um erro pensar que a *casa dos homens* se faz presente apenas na passagem da infância à adolescência. Ela subsiste em sua vigilância, impondo aos homens provas cotidianas de sua virilidade, que deve ser provada no atender aos preceitos daquilo que torna o homem, homem de verdade, um homem total.

Gostar de futebol e saber jogar, continuar jogando mesmo se tiver se machucado durante o jogo, não chorar ou se emocionar com facilidade, ser um conquistador de mulheres e penetrá-las, não levar desaforo pra casa, são regras conhecidas da sociabilidade masculina, e a pena por não segui-las é severa. Assim, para atender a essas regras, os homens se moldam à figura do homem total, vestindo-se dele, mostrando-se como um duplo deste.

Isso se dá em uma articulação de prazer e sofrimento. Prazer, por integrar um grupo e por ter um grupo para chamar de seu, além de desfrutar dos dividendos patriarcais que essa agregação providencia. Sofrimento, pois a validação de sua agremiação se dá mediante suportar dores, tanto as físicas quanto as imateriais, sem a possibilidade de pleitear cuidado, além de ter de vestir-se do homem total mesmo que isso signifique a subjugação de suas vontades e/ou de sua “personalidade”.

R: E você já sentiu pressão pra fazer alguma coisa pra provar que você é homem?

J: Acho que já... já... inclusive quando eu era ainda bem jovem, uns dezoito anos, tinha umas meninas né, que ficava, sabe aquela menina que quer te namorar e tal, fica ficando ali, aí a menina fala “ah, esse cara parece que é veado, e tal”, mandando recado, bilhetinho, e você tem que ficar com aquela pessoa às vezes pra você provar que você realmente é homem, você não é o que ela tá pensando que você é, então assim, já passou por mim e tive que fazer isso, pra realmente, realmente provar que eu sou homem, num sou... que eu sou homem, mas num foi muito

agradável não, você às vezes ter que ficar com uma pessoa só por conta disso.

Analisando entrevistas com homens em idade escolar, Santos (2015) identifica o jovem em um campo de forças, “*em que a objetivação exercida sobre ele/a pode enquadrá-lo/a como sendo diferente do esperado ou não*” (SANTOS, 2015). São os pólos magnéticos da bússola que o homem leva no bolso, que resistem e apontam fortemente para a maneira hegemônica de ser homem.

Afirmativas como: *o julgamento do outro, o medo dos resultados desses julgamentos, ser diferente daquilo que podem achar que eu sou, ser excluído do grupo, deixar de fazer parte dos populares* podem pressupor que existam campos de forças onde tanto objetivação quanto subjetivação ocorram e, ao mesmo tempo, são questões que mostram potencialidades tanto de poder quanto de resistir, existentes nesse campo. Daí, fazer e falar o que se espera são consequências e nisso se percebem a ética e a estruturação de modalidades de relação consigo e que permitem aos indivíduos constituírem-se como sujeitos de comportamento moral. (SANTOS, 2015, p. 111)

É assim que são transmitidas as regras de conduta masculina, e assim se constrói os limites da atuação de um homem, o cenário em que pode existir a sua masculinidade. Nele, os homens encenam a performatividade daquilo que compreendem como a maneira masculina de atuar.

Podemos entender, contudo, que houve significativo avanço à caminho da igualdade de gênero e da reconsideração por parte dos homens da rigidez do papel do homem total. Estudos referentes ao autocuidado (Castro, 2015), à sexualidade (Cunha, Rebello e Gomes, 2011) e ao descontentamento com os papéis tradicionais relegados aos homens (Valdés e Olavarría, 1998) apontam para tanto. Segundo Connell (2016), existem motivos para se ter otimismo no que diz respeito à participação masculina na luta por igualdade de gênero:

As discussões públicas sobre homens e meninos são, muitas vezes, inconclusivas. Mas elas já avançaram muito, junto a pesquisas, para dismantellar uma crença muito propagada que impediu o avanço de uma reforma de gênero. Essa crença é a de que homens não *conseguem* mudar, de que são “assim mesmo”, de que estupro, machismo, brutalidade e egoísmo são características naturais dos homens. (CONNELL, 2016, p. 102)

Curiosamente, é comum que a crença de que homens são essencialmente opressores seja difundida em espaços que lutam por igualdade de gênero. Isso, que pode ser visto como uma reação à opressão e ao domínio masculino-patriarcal, termina por reforçar papéis de gênero e colaborar para a manutenção do engessamento de identidades, escamoteando e afastando da esfera pública a discussão sobre outras masculinidades possíveis. Fala-se aqui de uma “*lógica binária, que se apoia no critério último da diferenciação sexual e que coloca o feminismo como algo de mulheres e o antifeminismo ou não-feminismo como algo de homens*”. (AZEVEDO, 2012, p.40).

Em nossas entrevistas é possível enxergar, também, resistência à masculinidade hegemônica como regra. Podemos identificar que aquilo que citamos como o fantasma do homem total, essa cobrança simbólica para que os homens se comportem de acordo com determinados preceitos, está presente nas representações de nossos entrevistados.

R: E Denis, deixa eu te perguntar (...) tem alguma situação em que você se sentiu menos homem já?

D: Hum... Pior que, tipo... uma vez só.

R: Hum...

D: Tipo, porque eu gostava de uma menina, e a menina também gostava de mim, só que eu comecei a tratar ela muito mal, e eu não tava certo, e eu falei “mano”, e essa mina começou a entrar na minha mente e falar “você não é homem de verdade” “você não é isso”, “você é um criançao”, e foi nessa hora que desceu tudo, tipo, acabou, foi a única vez que eu fiquei triste por menina, né. Aí acabou com tudo.

R: Quê aconteceu?

D: Entre eu e ela?

R: É..

D: Por causa das amigas dela, né. Por causa... tipo, as amigas dela queriam ficar comigo, e eu ficava dando bola, entendeu, e eu tava tratando ela mal, né.

J: Não, eu nunca pensei assim, apesar de ser a cultura hereditária do pessoal do nordeste, essa coisa de homem autoridade, “sou eu que mando”, pra mim isso nunca funcionou assim... Para mim o homem tem o mesmo direito das mulheres, são direitos iguais. Eu até costume brincar com a minha mulher, “olha, eu sou homem, mas eu lavo louça, eu varro a

casa, eu lavo roupa...”. Pra mim não faz muita diferença, pra mim o homem é um ser humano, e a mulher é um ser humano também... Só muda o sexo.

A devassidão, marca tradicional do homem total, é desafiada por Denis. “*Eu sou homem*”, Jorge brinca com a mulher, “*mas eu lavo louça*”. Apesar de ser homem, Jorge cuida da casa em que mora com sua esposa e filhos. Parece existir um reconhecimento de que, tradicionalmente, homens não se ocupam de tarefas domésticas, relegadas à mulher. Chamamos atenção anteriormente aos riscos de encarar o quadro das relações de gênero como uma simples sedimentação de valores historicamente estabelecidos, e o fazemos novamente. É certo que podemos encarar essa posição masculina, que identifica trabalhos domésticos como obrigação feminina, como resultado de uma sociedade construída sobre opressiva e persistente hierarquia de gênero.

Contudo, se analisarmos qualquer dimensão das relações de gênero como simples resultado de um processo, não estaríamos nos identificando com uma visão estática destas mesmas relações? Entendemos que sim, que se olharmos a conhecida dupla jornada da mulher e a isenção de trabalhos domésticos com a qual os homens tradicionalmente se presenteiam e enxergarmos nada mais do que dividendos patriarcais, deixaremos de ver os aspectos da constituição ativa das masculinidades em tela quando desse fenômeno. O que podemos desenredar, então, da fala de Jorge e da divisão sexual do trabalho que essa fala, com a mesma intensidade, confronta e naturaliza?

De antemão, um dos aspectos desta fala já foi exposto. Podemos nela identificar uma resistência ao homem total. Aquele não lava louça e não varre a casa e Jorge, mesmo sendo homem, o faz. Ele relativiza o papel que a influência do homem total tem sobre ele, como quem trai as ordens de um superior. Ele teria o direito de não se ocupar de tais tarefas, mas abdica dele. Se a bússola aponta, nesse momento, para o norte da desresponsabilização doméstica, aqui Jorge reconhece a direção, mas escolhe outro caminho.

Outro aspecto ao qual temos acesso na fala de Jorge, é o de que a casa é o ambiente feminino. O homem é da rua, o espaço público no qual não interferem os cuidados da mãe e onde a autoridade maior não é a do pai. É na rua que o menino pode se provar homem, entre os seus,

sem a companhia de ninguém, a qual não aceitaria, pois isso o tornaria mais feminino. As restrições de horários e a necessidade de sair acompanhado, são características das mulheres, que precisam ser protegidas, que têm horários mais rígidos e que devem ir apenas a lugares conhecidos, dada a sua fragilidade e seu preciosismo.

En la medida en que la adolescencia es el período en el cual los adolescentes se están separando simbólicamente del espacio doméstico, la cultura juvenil despliega diversas estrategias por las cuales se establecen cortes simbólicos que permitan a los varones vivir y circular en la casa (que es finalmente el lugar de dormir comer e intercambiar con la familia) sin contaminarse con lo femenino y marcando distancia frente a este orden. Durante ese período la calle será el ámbito privilegiado de acción de los jóvenes ya que ésta representa al mundo de lo inesperado, lo accidental y desorbitado, en tanto que el hogar se refiere a un universo controlado donde todo está en su lugar. En él todos los varones se encuentran en el mismo plan. (FULLER, 2003, p. 75)

Sendo da rua, a casa aborrece o homem. Se ocupar dos trabalhos de casa o feminiliza, faz com que seja menos aos olhos do grupo. Menos viril, menos autoritário, menos parecido com o homem total. “Sou homem, mas lavo a louça” pode ser lido, através dessa lente, como “sou homem, mas faço o trabalho da mulher”. No arranjo das diversas masculinidades permitidas, o homem que faz o trabalho da mulher termina por ser enquadrado como detentor de uma masculinidade subalterna.

Mostrar precariedad y comportarse como y/o realizar actividades “de mujeres”, infantiliza y feminiza a los varones y los subordina a otros, como poco hombres, débiles y menos importantes. Una forma de feminizar a un varón es hacerle hacer “cosas” de mujer, y/o decir que las hace. En la feminización del otro está la constitución de masculinidades dominantes y subalternas y por tanto los recursos de poder implícitos. (OLAVARRÍA, 2001, p. 34)

Dessa forma, a prescrição de que o homem constrói sua masculinidade no âmbito público desempenha um papel estruturante na divisão sexual do trabalho. É algo que acompanha o homem desde a infância. Para o menino, a rua é a arena onde sua masculinidade pode ser encenada de maneira desimpedida. Em nossa entrevista com Denis, ele tenciona que a rua tem, também, um limite de idade. Na rua se brinca, o que serve para as crianças, e é inapropriado para o jovem, já que a criança que brinca é diferente de um homem. Para o homem, a rua é o lugar

onde vai buscar os recursos para prover à sua família. À rua, o homem deve sair para trabalhar ou encontrar trabalho.

R: E aí, o que você tá achando dessa época?

D: Tô gostando. Mas tipo, tem muita coisa que eu penso, “nossa, mano”. Tipo, eu até posso brincar, mas num é mais tão legal assim, ter quatorze anos e estar brincando na rua. Tipo, não é mais aquele negócio, sabe?

R: Lá no Ceará é forte o negócio do homem autoritário?

J: É, lá é assim, principalmente ali na região do interior mesmo, o homem tem aquela autoridade de falar, eu vou trabalhar, você vai ficar em casa, cuidar dos filhos, fazer comida, acabou. E ele não pega nada das coisas de casa pra cuidar. O homem é trabalhar, e a mulher é casa.

Trabalhar é outra incumbência indispensável do homem. É sua obrigação e sua responsabilidade, e fundamenta o seu lugar de poder no molde da família nuclear baseada no poder patriarcal. A condição de maturidade do homem só é alcançada quando ele trabalha, a capacidade de manter uma família depende de seus meios de sustentá-la, e do mesmo sustento depende o reconhecimento social do homem. O trabalho dá ao homem autonomia, o trabalho lhe dá dinheiro e o poder que o dinheiro carrega. A masculinidade hegemônica tem em sua matriz antiquada e tenaz o homem como o provedor exclusivo da família, e, nessa fantasia conservadora, reafirma a justeza da divisão sexual do trabalho e o poder do chefe de família sobre a casa e sobre a delegação das tarefas necessárias para a sua manutenção.

Em que pese ser visto como uma imposição e uma obrigação, o trabalho tem também a face de um espaço livre para o homem provar que o é, laborando e vendendo sua força em troca do bem estar daqueles que, por vezes mais ideologicamente do que materialmente, dependem dele. No trabalho, o homem recebe a sua identidade, e pode se mostrar aos outros apoiando-se naquilo que faz, justificando suas posses e seu divertimento.

R: Entendi. Você acha que um homem tem obrigação, tem coisa que ele tem que fazer?

D: A única obrigação é estudar pra ser alguém na vida. Não tem obrigação tipo “o homem tem obrigação”. Minha obrigação é estudar pra ser alguém na vida, não adianta eu ser um vagabundo e ficar vagabundando por aí,

indo pra festa só, e coisa assim... eu penso nos estudos, porque... Eu tava te falando, não adianta eu ser um vagabundo, porque eu penso, puta, eu quero ser alguém na vida, assim, e eu queria trabalhar com T.I., ou ser bombeiro, né, e aí esse era o meu sonho, e agora como eu não posso trabalhar, eu vou, eu quero fazer cursos. Sabe, to esperando fazer quatorze anos, porque a... a maioria dos cursos, tipo, a idade mínima é catorze anos, aí... dá uma... ainda bem que eu vou poder fazer.

J: Cara, eu diria que na verdade, a obrigação do homem é cumprir seu papel como um ser humano, como um ser humano, como um chefe de família, cuidar da família, trabalhar, e ter suas obrigações ali né, diária, mensal, anual, e assim vai. Pra mim é isso... isso é ali o foco do homem, a obrigação dele é essa, ser o homem da família e seguir.

R: E o que é ser o homem da família?

J: É nesse sentido, de ser o cabeça da família, lá os caras falam, eu sou o homem, eu vou administrar a família, o homem da família no caso, não dizendo que a mulher não tenha também essa autoridade, a mulher também é o chefe da família, os dois ali é chefe, quando o homem não tá na presença, a mulher tem que tomar conta da família, então pra mim é assim, os dois ali tem que ser alinhado, nesse sentido de família e de obrigação familiar

Ao homem cabe ser o chefe da família, e é o trabalho que lhe permite tanto. Contudo, *quando o homem não tá na presença, a mulher tem que tomar conta da família*. Na divisão sexual do trabalho, a mulher não é colocada como uma contraparte ao masculino, um oposto do homem imbuída de menor valor, mas como uma trabalhadora complementar. Enquanto o homem trabalha, é dever da mulher cuidar da casa e dos filhos (mesmo que ela tenha um emprego remunerado fora de casa), e enquanto o homem não está em casa, nesse momento sim, sua autoridade pode ser a referência.

A família nuclear patriarcal é alicerçada em certa maneira de viver relações que estabelece um papel para cada um dos membros da família. Ainda que se possa fazer o argumento de que o papel da mulher nessa estrutura familiar é cada vez mais semelhante e equivalente ao do homem como “chefe de família”, permanece marcado pela noção de uma trabalhadora auxiliar ao homem, coadjuvante e subalterna. Essa condição tende a ser

invisibilizada quando se propaga o ideal de que a mulher já adquiriu status de igualdade ao homem no arranjo familiar.

J: Ser homem no meu pensamento não é autoridade, ser mais que ninguém, é um ser humano como qualquer outro, homem é homem, mulher é mulher, mas tudo se resume numa pessoa só. Algumas pessoas ainda insistem em falar que o homem é mais que a mulher, que homem que tem dinheiro é mais que o outro, mas o meu pensamento é totalmente diferente, o homem branco, negro, a mulher, é um ser humano igual a qualquer outro.

Apesar da posição humanista de Jorge, é sabido que homens brancos, homens negros, mulheres brancas e negras, pessoas transsexuais, e pessoas homossexuais não são “*uma pessoa só*”, no que se refere a maneira como podem existir e exercer direitos básicos como, por exemplo, o direito à cidade, o direito à ter seu corpo e sua segurança preservados e o direito de ir e vir.

Apesar da ideologia da igualdade, as condições sociais se impõem, o que é reconhecido por Jorge, como mostraremos a seguir, não sem antes oferecermos a provocação: o que faz com que essa ideologia se sobreponha às evidências verificáveis de que não, no encontro com o mundo, não se pode defender que “*tudo se resume numa pessoa só*”?

R: (...) mas você acha que tem alguma coisa que deixa a sua vida mais fácil, por ser homem?

J: Acho que tem, viu... tem... é que o homem ele tem... aí já vem uma questão de você ser homem, você pode entrar e sair de qualquer lugar assim, quase que sem acontecer nada, pra mulheres é diferente, já rola o preconceito, já rola as coisas ali, então pra ser homem... você entra, e sai, e ninguém tá nem aí pra você. Mas quando você é um homem que veste saia por exemplo, você entra num lugar com saia, fica todo mundo olhando pra você atravessado, você... é um negócio mais difícil. Homem, nesse sentido é bem mais fácil as coisas.

R: O homem tem mais liberdade então?

J: Uhum.

O homem deve gozar de liberdade, não apenas como resultado de condições sociais, mas como condição para que se constitua a sua masculinidade. Às mulheres, essa liberdade é negada, mas não apenas à elas. “*Quando você é um homem que veste saia por exemplo, você entra num lugar com saia, fica todo mundo olhando pra você atravessado.*”. A fala nos mostra como os “homens que vestem saia” não possuem a mesma condição daqueles que vestem calças. São homens aqueles a quem Jorge se refere, ainda que vistam os trajes femininos, mas “*é um negócio mais difícil. Homem, nesse sentido é bem mais fácil as coisas.*”. Dois estratos do ser homem parecem ser referenciados por Jorge, um que tem a vida mais fácil, por seguir certa maneira de ser, e outro - aquele que ousa se assemelhar a mulher - tem a vida mais difícil, menor liberdade, maior exposição ao perigo e ao julgamento de outros.

Ser o referencial de autoridade e ser da rua, do mundo, do perigo e dos confrontos dá ao homem o seu status de homem hegemônico. As ameaças a essa autoridade, o empurram para a condição subalterna, para o ser menos. O empurram para a condição das mulheres e dos homens inferiores, subjugados. Fere o homem e o faz com que se sinta menos.

J: Teve momentos, tem momento em que a gente se sente [menos homem], aqueles momentos mais assim, tipo, como eu vou dizer... de humilhação, quando o cara dá uma humilhada em você ali, você pensa porra, to me sentindo um zé ninguém mesmo, porque o cara não é mais que eu e tá pisando em cima de mim, e tal, naquele momento você se sente mais rebaixado mesmo...

R: Quando o povo vai pra humilhação, você se sente menos homem, zé ninguém?

J: Sim, nesse ponto de vista, pra mim o cara quer ser mais homem que eu, sendo que um homem é igual ao outro, né. Então, nesse ponto de vista, a gente se sente muito menor que o outro.

Sendo a autoridade a marca do homem, ela deve ser preservada, e os desafios a ela são desafios ao próprio tecido da masculinidade. Quando essa autoridade é afrontada ou posta em teste, assumir condutas agressivas ou condutas de risco servem para confirmar a virilidade através da qual se identifica um homem. O homem total é corajoso, e sabe impor as suas vontades. Machado (2001) aponta que identidades masculinas parecem ser caracterizadas por

“um roteiro performático em que o modo de se apresentar e se fazer reconhecer socialmente passa pelo exercício espetacular de ações agressivas que mostrem sua capacidade de desafiar e enfrentar, não importa quem.” (MACHADO, 2001, p.19-20).

A demonstração de força e autoridade colocaria o homem na sua posição por excelência, no topo da hierarquia de gênero, enquanto o homem faz aquilo que tem o direito de fazer, colocar cada pessoa de seu entorno em seu devido lugar.

D: Tipo, às vezes eu me estresso bastante, quando vou pra casa das minhas tias...aí eu sinto que, por eu me estressar muito, eu me sinto mais evoluído, entendeu?

R: Mais evoluído?

D: Mais velho, sabe, mais homem, que nem você tava falando... que tipo, eu começo a falar de um jeito assim, que não é o jeito que eu falo.

R: E por que você se sente mais homem?

D: Ah, minha mente assim, tipo.. Parece que ela sobe, assim, aí eu me sinto mais o machão, entendeu?

R: Hm... e como é, se sentir mais o machão?

D: (risos) Ah, eu me sinto o melhor de todos, o zica.

O “zica” é o melhor de todos, e para que alguém atinja a posição de melhor de todos, todos devem estar abaixo do soberano. Para Denis, a fala dura, presumivelmente mais ríspida e autoritária do que a que costuma ter, o eleva a esse lugar. Estar no topo é uma sensação fugidia, e podemos pensar nela como a sensação de reconhecer-se como o homem total, de se identificar como aquele que tem todas as características de um homem, e que ocupa o lugar designado aos homens na estrutura social. Se a autoridade é marca do homem, essa só pode ser plenamente atingida quando exercida sobre alguém, seja a família, seja um outro, indiscriminado.

Sendo a autoridade indispensável ao exercício do gênero masculino, a violência se justifica quando é necessária para preservá-la. A autoridade, por sua vez, é justificada pela moralidade e sabedoria do homem. Ele deve cuidar da família, pois sabe o que é melhor para ela. Essa responsabilidade sobre os outros e sobre os destinos de sua família é, concomitantemente, o gozo do homem e sua obrigação. Uma obrigação moral, já que o sustento da família e sua proteção determinam o respeito que o homem recebe de seus pares.

Exercer o gênero, para o homem, pode se assemelhar a uma missão de moralidade. Não é apenas o cuidado com a sua família que torna um homem ético, posto que o brio e o caráter são também preceitos do homem total.

El hombre debe ser recto, responsable, está obligado a comportarse correctamente. A los varones se les exige atributos de un alto contenido moral. “*No ser mentiroso ni ladrón...*” (Mauricio, 32 años, medio alto). Ser digno y solidario, especialmente con su familia, sus amigos y con los más débiles. Protector de los débiles - niños, mujeres y ancianos - , los que están bajo su dominio. El hombre empeña su palabra, la “palabra de hombre” y para demostrar que es de fiar debe sostener su palabra. (...). No cumplir con estas pautas de conducta es ser “poco hombre”. (OLAVARRÍA, 2001, p., 15).

Novamente encontramos um pressuposto da masculinidade que exige certa conduta do homem, a exigência de moralidade que pede do homem uma atitude correta e ética para com o mundo à sua volta, ao mesmo tempo em que o uso e abuso da autoridade como instrumento de manutenção da ordem hierárquica lhe é preconizado. Na maneira como vive a sua vida, o homem deve organizar não apenas os seus afazeres, mas organizar todo o mundo à sua volta, para que este corresponda a um mundo que o tem como chefe, da família e de si. Esse é o homem de verdade, o homem falso é aquele que não segue os preceitos morais, que foi fraco e irracional, e que não teve para com os outros e o mundo a atitude esperada, a atitude correta, que não teve “postura”.

R: E o que um cara precisa ter pra ser homem, então?

D:Postura!

R:Postura? Fala aí disso pra mim.

D: É que não adianta você pagar de machão, falar que é homem, é aquele negócio, que nem: eu tinha um colega, tipo, ele é muito, como eu posso dizer, ele não era sério, ele não era verdadeiro. E pra mim não era um homem de verdade, ele ficava mentindo, que nem: ele ficava com a menina, e ficava dando em cima de outra menina, pra mim isso não é certo né. Então pra mim não é homem, essa é a minha opinião, entendeu? Eu também, que nem: não sei se tá no momento certo de falar, mas eu não bato de frente com meu pai. Eu acho que ele não foi homem de verdade, entendeu? Até porque, quando eu era pequeno, eu me lembro de algumas cenas, (...). E tipo, depois que eu cresci, eu não entendia muito, depois que

eu fui começar a entender, mesmo sem ela me falar, que ela não falava, quem me falou uma vez foi o meu tio, e depois agora, depois de grande que ela veio falar pra mim, mas ela nunca... eu sempre guardei pra mim, aí... eu não trato ele mal, falo com ele tudo normal, como se fosse meu pai, mas meu pai mesmo era o pai da minha mãe, era o meu avô, ele me criou, pra mim quem é pai é quem cria, né. Então... pra mim não era homem de verdade.

R: Então um homem que bate em mulher, e um homem que mente, esses não são homens de verdade?

D: Pra mim não, né. Falso que fala.

R: É um homem falso?

D: É

Tal qual vimos Jorge fazer com o “homem que usa saia”, que não é tido exatamente como um homem tal qual os outros, Denis confirma a possibilidade da existência de um homem falso. Mais uma vez encontramos na fala de nossos entrevistados a convicção de que a biologia não determina o gênero. Curioso, contudo, é o quanto essa convicção se mistura com o senso comum, do “homem é homem, mulher é mulher”. Buscando uma maneira de conceituar identidades no que se referem à gênero e sexualidade, Mathieu (1985) aponta três maneiras de compreender essa relação:

Tomando un atajo cómodo aunque simplificador, nombré estos tres modos de conceptualización a partir de la problemática de la identidad personal a la que cada uno remite: • Modo I: Identidad « sexual », basada en una consciencia individualista del sexo. Correspondencia homológica entre sexo y género: el género traduce el sexo • Modo II: Identidad « sexuada », basada en una consciencia de grupo. Correspondencia analógica entre sexo y género : el género simboliza el sexo (y viceversa) • Modo III: Identidad « de sexo », basada en una consciencia de clase. Correspondencia socio-lógica entre sexo y género: el género construye el sexo.

Reproduzimos aqui a categorização de que se vale a antropóloga para apontarmos como a ideia de gênero e da própria masculinidade que fazem os participantes dessa pesquisa é uma ideia que transita com fluidez entre estes três modos. A ideia de que homens se fazem no mundo, e não nascem prontos (como preconiza o modo I) é por vezes desafiada, e em outros momentos, aceita como verdade. Em determinados momentos, os entrevistados parecem concordar que é na

consciência de grupo que um gênero se constrói (modo II). Da mesma maneira, nas falas das entrevistas encontramos concordância sobre a identidade “de sexo” (modo III), marcada pela noção de que aquilo que “gênero” significa muda com o tempo e, notadamente, de geração em geração.

A seguir, reproduzimos falas dos entrevistados que apontam como sua compreensão de gênero é intercalada entre as elencadas por Mathieu. Entre tantas perguntas que poderiam começar nossas entrevistas, contamos no início deste subcapítulo, escolhemos uma que pudesse abrir o mundo em reflexões, e não que o fechasse em respostas. Da mesma maneira, terminamos o capítulo, em reflexões dos entrevistados que nos deixam com a possibilidade de mais perguntas, impregnados da possibilidade de posteriores investigações.

D: Ser homem? Mano... pra mim é como... pra mim é só um... como eu posso te dizer, é só um sexo né.

D: Pra mim nada, não tem isso... que nem: falar de brinquedo ou de uma boneca. É a mesma coisa, entendeu? Não tem aquela divisão. Lógico que tem coisa, tipo... a única coisa que tem pra mim que é de homem e de mulher, é cueca. A minha prima pegava as cuecas do meu primo pra ficar usando, que é mais confortável. Mas tipo, a única coisa que tem que muda, é isso.

R: Isso o quê?

D: Roupa, pra mim, é... num adianta um homem usar um croppedzinho, assim, não tem como. Um shortinhos curto... mas se ele quiser usar, também, aí já é com ele.

R: Aí já é com ele... ele fica menos homem, se usa?

D: Não, por mim...

R: Você acha que o homem de hoje é muito diferente da época do teu pai?

J: É, tem mais diferença... Hoje tá mais moderno as coisas né, modernizou, modernizou num sentido. Na nossa época lá, do meu pai... Aquele negócio, né, preto no preto, branco no branco, hoje a gente tem mais sensibilidade, tá tudo mais avançado ali, então... é... mudou demais.

R: O que quer dizer isso, de modernizou?

J: Eu vou te dar um exemplo aqui de um caso que aconteceu lá na minha cidade. Tinha um rapaz lá que ele tinha um filho, e depois de um certo

tempo, ele descobriu que o filho dele era gay. Aí o que acontece, o pai simplesmente não falou mais com ele, falou “ó, a partir de hoje você não é mais o meu filho”, não falou com essas palavras, falou “ó, você fica na sua e eu fico na minha, acabou”, quando eu falo “modernizou” eu digo que a maioria das pessoas conseguem superar isso, de ter um filho gay, você tem uma filha que é lésbica, você consegue ter a sensibilidade de aceitar, não todo mundo, mas naquela época ninguém aceitava simplesmente.

R: Um homem gay é igual um homem hétero?

J: É a mesma coisa, um homem normal. Pode trabalhar, pode... pode estudar, pode entrar e sair de onde ele quiser... ele é um homem normal, só muda a parte psicológica, o pensamento ali, ele tá pensando em outras coisas, mas pra mim é a mesma coisa.

6. POR FIM...

É comum que nos utilizemos da filosofia para entender a vida, que nos utilizemos de textos de psicologia para entender as atitudes de outrem. Contudo, frequentemente encontramos estudos que partem da filosofia e da psicologia para dar sentido à vida, como um leitor que busca no dicionário uma palavra que nunca leu em um livro ou que nunca ouviu sendo usada em uma discussão no ponto de ônibus. Neste trabalho, nos esforçamos para que o dado primeiro fosse aquele que encontramos nas falas de Jorge e de Denis para, partindo daquilo que relatam, da experiência que lhes forma, retornarmos à fenomenologia com humildade, e buscarmos nela o grafite para o lápis com o qual essa dissertação foi escrita.

Quem encontramos nesse processo onde buscamos entender a masculinidade? Compreendemos que encontramos mil homens em cada um de nossos entrevistados, e mil maneiras de cada um desses homens atuarem no mundo enquanto homens. Sobre todas essas maneiras, sobre todos esses homens, e sobre todas essas possibilidades, existe uma sombra comum.

Essa é a sombra do homem total, cuja masculinidade dominante forma os referentes que cada homem tem do que deve fazer para corresponder a uma imagem que muitas vezes não distingue da imagem que tem de si. Homens e meninos caminham lado a lado com a expectativa do homem total no processo de sua formação e socialização. Os atributos e as ordens do homem total, entretanto, quando se vêem cara a cara com a vida vivida dos homens, se tornam quiméricos. Assim como o homem total é um fantasma, no que tem de imaterial e de constante assombração, as suas determinações são semelhantemente espectrais quando analisadas frente ao cotidiano dos homens. Nas experiências compartilhadas conosco, averiguamos essa condição, múltiplas vivências da masculinidade coexistem com um referente do masculino que pode ser desafiado, mas nunca ignorado por completo.

Em que pese o nosso fantasma ser imaginoso e abstrato, os efeitos que causa no mundo material não o são. A alguns homens, sua existência outorga possantes recursos de poder. A outros, impõe a subjugação. Durante este trabalho, fizemos esforço para dar um rosto e apontar as características destes “uns e outros”. Reconhecemos que a afirmação e a identificação dos que

gozam de poder e dos que são pelo poder violentados é uma obrigação de um estudo que enfoca o gênero no Brasil.

Homens e mulheres são profundamente impactados pelo homem total e pela tentativa de todos os homens em alcançar essa posição. A própria busca por ela subentende violências e impossibilita qualquer progresso das lutas por igualdade de gênero quando reprime a diversidade de masculinidades. Essa repressão é a entrada de um labirinto, em cujo final encontramos a frustração e a violência masculina, coladas aos altos índices de feminicídio e assassinatos de homossexuais e transsexuais no Brasil. Não buscamos nesse momento a qualidade de diagnóstico para este trabalho, mas seríamos ingênuos se não apontássemos as ligações facilmente reconhecidas entre estes problemas sociais.

A referência de masculinidade ao qual os homens são sujeitos parece hoje descompassada com o mundo que homens encontram quando abrem a porta de casa e saem para o mundo social. Representações do papel da mulher em suas vidas, especificamente, não encontram reflexo em como o mundo as enxerga. O homem que corre atrás de vestir os mantos de um homem total corre em direção ao passado. Ainda assim, é nesse homem total que se encontra a linha de chegada, o que coloca os homens em uma condição impossível, que só pode ser superada com a transformação dos referenciais de masculinidade.

7. ENTREVISTAS

7.1. Transcrição da Entrevista com Jorge.

R: Vamos lá, então. Primeiro umas coisinhas básicas, quantos anos você tem?

J: Eu tenho quarenta e dois.

R: Quarenta e dois... Você é de São Paulo, não?

J: Não.

R: Conta aí da tua história pra mim, cara, como tá tua vida?

J: Então, cara, eu nasci no Nordeste né, sou nordestino, lá da região de Jericoacoara no Ceará, e vim pra São Paulo né, bem novo, com dezenove anos, e... to com quarenta e dois né, tenho aí mais da metade da minha vida já aqui em São Paulo, sou de uma família bem humilde assim, e a gente... é uma família grande, onze irmãos, e a gente veio pra cidade grande pra tentar dar uma melhorada na família, e tal, e a gente constrói família, acaba construindo família, e acaba se adaptando, vai lá de vez em quando, tudo mais, e vai vivendo.

R: Veio tudo os onze pra cá?

J: Não, vem um, depois vem o outro, e todo mundo vai fazendo família, cada um no seu lugar, ou seja, a família vai expandindo, assim. Mas tem uma parte aqui e uma parte lá, entendeu? Uma família bem grande, mas bem unida. Uma família de união mesmo.

R: Você fez família aqui, é casado, tem filhos?

J: Casado, casado e tenho filhos.

R: Quantos filhos você tem?

J: Na verdade tenho três filhos, mas é dois do primeiro casamento e um do segundo.

R: E o que você faz de profissão Jorge?

J: Cara, eu trabalho na área de bares e restaurantes hoje, atualmente eu to chefiando uma cozinha de um bar, liderando a cozinha de um bar mesmo.

R: Olha só, você cozinha então, é o mestre cuca!

J: É, eu queimo umas panelas (risos).

R: E como é que tá com a pandemia, vocês voltaram já?

J: A pandemia lascou a gente tudo, mas tá voltando aos poucos, os bares já tão abrindo, já tá em funcionamento, mas em horário meio reduzido ainda.

R: Mas você conseguiu manter o emprego no meio de tudo.

J: Consegui, a empresa é grande, mandou algumas pessoas embora, aquelas mais, pra eles, entre aspas assim, sem fundamento muito, e seguraram aquelas pessoas mais de confiança deles, e ficou com uns 200 funcionários ainda, e conseguiram ficar pagando entre empresa e governo, agora tá voltando e vai contratar mais gente de novo.

R: Ah, que bom. Fizeram aquilo de o governo pagar metade do salário, é?

J: Isso.

R: Pô, 200 funcionarios, é grande hein?

J: Então, a gente tava com quase 500 funcionários, a empresa tem onze, doze bares. São doze bares, e cada bar tem uma equipe grande, de RH e tal, então acaba sendo uma equipe muito grande.

R: Entendi.

J: Eles têm bar fora de São Paulo e tudo, então a empresa tá crescendo bastante.

R: E o bar que você trabalha é na Brasilândia?

J: Não, é na região ali da Faria Lima.

R: Hm, é uma caminhada pra chegar lá né?

J: É uma caminhadinha, eu sempre trabalhei por ali, Faria Lima, Morumbi, aquela região ali né... Moema, Vila Olímpia...

R: Entendi.

J: Mas é uma região muito boa de trabalhar.

R: É bom de trabalhar lá, você acha?

J: Eu gosto, eu gosto de trabalhar ali porque... não que seja uma coisa assim... mas você trabalha com um povo né, aquele povo que gasta dinheiro, que tem dinheiro pra gastar, então você não vai tirar dinheiro de um pobre coitado né? O cara senta lá, toma... gasta dois, três mil reais, numa mesa, é o mesmo que num gastar nada né, então assim, você sabe que ele tem dinheiro pra gastar, então tudo bem.

R: Boa, legal. Muito bom Jorge, eu ia te lançar aqui uma pergunta pra gente começar a conversa, e você fala tudo o que você pensar, pode ser?

J: ‘Bora

R: Pergunta meio estranha: quando foi que você se reconheceu como homem? Olhou assim e falou “putz, eu sou homem”.

J: Cara, é... isso aí todo homem tem que passar por isso né, então... A gente querendo ou não o homem vai ter que se conhecer de um modo geral assim né, um ponto de partida mesmo, eu sou homem a partir de agora, assim eu tinha uns doze, treze anos, e falei ‘opa, agora eu sou homem mesmo’, sabe? Eu até costumo brincar com meu filho que tem doze anos, a gente conversa muito com relação a isso, foi a partir desse momento que eu entendi que ‘agora eu sou homem, agora eu posso fazer’, aquele negócio de poder fazer as coisas, poder fazer tudo, mas lógico que não né, só por conta mesmo do conhecimento ali no momento.

R: O que aconteceu com doze, treze anos, que você falou aí?

J: Aquele negócio né, de você se tocar, de você pegar nas suas coisas e tal, “opa, agora vai acontecer outras coisas que eu nunca tinha visto” a partir daquele momento já começa outros pensamentos na sua mente.

R: Entendi, e mais tarde quando é que aparece a mulher na sua vida?

J: Ah, já veio na sequência, porque a partir desse momento o seu pensamento já começa a mudar, não começa a pensar mais só em se tocar, começa a pensar em conhecer uma mulher, namorar, beijar, e fazer... né? Já acontece outras coisas no decorrer desse meio período ali, né? Eu diria que é o ponto de partida.

R: E o que significa ser homem pra você?

J: O que significa ser homem... ser homem... tem vários significados, né. Pra mim ser homem é uma coisa... sei lá, cara, pra mim ser homem significa que... deixa eu ver como eu falo... pra muitos homens, pra mim é diferente, pra muitos homens ser homem é uma autoridade né, pra mim não, pra mim ser homem é ser um ser humano normal, como ser uma mulher até, só muda o sexo, pra mim o homem é um ser humano normal como se fosse uma mulher, só muda o sexo ali, pra muitos homens ‘ah, sou homem, sou uma autoridade’, pra mim não, esse é o meu ponto de vista.

R: E nunca foi assim pra você.

J: Não, eu nunca pensei assim, apesar de ser a cultura hereditária do pessoal do nordeste, essa coisa de homem autoridade, sou eu que mando, pra mim isso nunca funcionou assim, pra mim o homem tem o mesmo direito das mulheres, são direitos iguais, até costume brincar com minha mulher, 'eu sou homem mas eu lavo louça'. Eu varro a casa, eu lavo roupa, pra mim não faz muita diferença, pra mim o homem é um ser humano e a mulher é um ser humano também... Só muda o sexo.

R: Lá no Ceará é forte o negócio do homem autoritário?

J: É, lá é assim, principalmente ali na região do interior mesmo, o homem tem aquela autoridade de falar, 'eu vou trabalhar, você vai ficar em casa, cuidar dos filhos, fazer comida, acabou'. E ele não pega nada das coisas de casa pra cuidar. O homem é trabalhar, e a mulher é casa.

R: Sim... e você, com onze irmãos? Como é, a maioria é homem, a maioria é mulher?

J: A gente somos seis homens e cinco mulheres

R: É dividido né?

J: É dividido, é.

R: Como foi ser criança com todo mundo lá?

J: Cara, foi... foi uma situação que teve um período meio difícil que a gente é de uma família muito pobre, nesse começo de conhecimento assim, de adolescência, todo mundo junto ali, os irmãos mais velhos cuidando dos mais novos, os pais indo trabalhar e tal, ou seja, os irmãos mais velhos são responsáveis por cuidar dos mais novos, é assim no nordeste, acho que no Brasil todo. E assim, eu fiquei responsável muito cedo, cuidando de irmãos e tudo, até por conta disso eu fui pra São Paulo, vim pra São Paulo pra trabalhar, pra ajudar meu pai a criar meus outros irmãos, e isso aconteceu realmente, cheguei aqui e comecei a trabalhar e mandando dinheiro pra lá, pra eles comprarem alimentos que era o mais essencial no momento ali, a alimentação, aí depois de seis anos eu voltei lá, já tinha vinte e três anos eu acho, vinte e quatro, e já tava meus irmãos tudo crescidinho.. Cara, mas foi muito bom demais! E assim, a família, no geral, a gente é muito unido até hoje, e foi muito bom passar por esse período assim, né.

R: Você é da turma dos mais velhos, então.

J: Eu sou, eu sou, o terceiro mais velho.

R: É bastante gente pra cuidar então, pra baixo de você?

J: É verdade, é bastante... nossa, eu tinha umas responsabilidades, desde cedo. Por conta disso eu nem estudei, cara, foi um dos pontos que fez eu não estudar foi esse, quando era pra estudar eu tava cuidando dos irmãos, tava trabalhando, então é um pouco estranho, né. Então cheguei em São Paulo, era pra eu ter estudado quando eu cheguei, mas ao invés de estudar eu fui trabalhar de novo. Mas eu pensava, 'um dia vou começar a estudar, um dia eu vou'. E foi quando eu comecei a estudar, dez anos atrás eu entrei no CIEJA pra estudar, olha aí que história louca, aí minha mulher engravidou desse meu filho mais novo aqui, e ela vivia doente, aí eu acabei faltando muito na escola, e saí...

R: Uhum.

J: E saí, aí eu falei, 'caramba, tá difícil, mas quando meu filho ficar grande, ficar de boa, aí eu vou começar a estudar', e foi quando eu voltei, agora.

R: Legal, você voltou agora, começo do ano?

J: Não, voltei já tem dois anos. To finalizando no CIEJA lá esse ano.

R: Esse ano finaliza.

J: É.

R: Que legal. E vem cá, Jorge, deixa eu te perguntar. Tem algum momento em que você se sente mais homem?

J: Se algum momento que eu me sinto mais homem? Cara, eu diria que não, viu? Diria que não, eu sempre sou uma pessoa... eu acho que sou uma pessoa ali numa linha só, acho que não tem aquele momento em que eu posso ter milhões, posso ter autoridade... eu sou uma autoridade no meu trabalho, por exemplo, às vezes a gente briga assim, com colegas de trabalho, eu falo 'meu, eu sou o encarregado de vocês, mas assim, pra mim não significa muita coisa, pra mim é apenas um cargo, e isso no trabalho, em casa, pra mim em qualquer lugar, então não tem aquele negócio assim, porque eu ganho mais que você, porque eu tenho um carro melhor que eu sou mais homem que você, pra mim sou uma pessoa normal.

R: Uhum.

J: Então nesse ponto de vista, cara, não sobre muito pra cabeça não.

R: Entendi, mas você acha que pra maioria dos homens sobe, esse negócio de autoridade, se pode mandar em alguém...?

J: Sobe, sobe à cabeça.

R: E como é isso daí?

J: A gente já identifica isso automaticamente, quando você vê o ser humano, você já percebe que ele tá com autoridade, o cara já fica com o nariz pra frente, peito pra fora... então, assim você já identifica que o cara tá com autoridade ali. Mas eu, me autoconhecendo assim, eu acho que não tenho isso não.

R: E já teve um momento em que você se sentiu menos homem?

J: Teve momentos, tem momento em que a gente se sente, aqueles momentos mais assim, tipo, como eu vou dizer... de humilhação, quando o cara dá uma humilhada em você ali, você pensa, ‘porra, to me sentindo um zé ninguém mesmo, porque o cara não é mais que eu e tá pisando em cima de mim’, e tal, naquele momento você se sente mais rebaixado mesmo...

R: Quando o povo vai pra humilhação, você se sente menos homem, zé ninguém.

J: Sim, nesse ponto de vista, pra mim o cara quer ser mais homem que eu, sendo que um homem é igual ao outro, né. Então, nesse ponto de vista, a gente se sente muito menor que o outro.

R: E o que você sente, o que você pensa, quando isso acontece?

J: Ah, a gente tenta superar, a gente tenta... pensamento de posição, de ter um foco, falar “meu, eu não sou menor que ninguém, ninguém é maior que eu”, então você tem que manter o foco ali, de superação mesmo.

R: E tem momentos em que você se sente menos masculino?

J: Menos masculino eu diria que não...

R: E você já sentiu pressão pra fazer alguma coisa pra provar que você é homem?

J: Acho que já... já... inclusive quando eu era ainda bem jovem, uns dezoito anos, tinha umas meninas né, que ficava, sabe aquela menina que quer te namorar e tal, fica ficando ali, aí a menina fala “ah, esse cara parece que é veado, e tal”, mandando recado, bilhetinho, e você tem que ficar com aquela pessoa às vezes pra você provar que você realmente é homem, você não é o que ela tá pensando que você é, então assim, já passou por mim e tive que fazer isso, pra

realmente, realmente provar que eu sou homem, num sou... que eu sou homem, mas num foi muito agradável não, você às vezes ter que ficar com uma pessoa só por conta disso.

R: Aí é pra provar pra ela, e pros amigos? Tinham grupos que faziam pressão?

J: Também tinham grupos de amigos que faziam pressão, rolava brincadeiras nesse sentido, falavam “cara, você é veado, não gosta de mulher”, mas não, nada disso, é que às vezes a pessoa não faz muito o seu tipo e tal.

R: E rolava briga com os homens, trocar soco, essas coisas?

J: Briga não, briga nunca tive...

R: Isso você me falou que foi algo que você teve que fazer pra provar que era homem, teve alguma coisa que você deixou de fazer? Algo que você queria fazer, mas que pensou “se eu fizer isso, o pessoal vai mangar de mim”

J: Não, não fazer pra... não. Não passei por isso, não.

R: Você acha que um homem tem obrigação, algumas coisas que tem que fazer pra ser homem, responsabilidades?

J: Cara, eu diria que na verdade, a obrigação do homem é cumprir seu papel como um ser humano, como um ser humano, como um chefe de família, cuidar da família, trabalhar, e ter suas obrigações ali né, diária, mensal, anual, e assim vai. Pra mim é isso... isso é ali o foco do homem, a obrigação dele é essa, ser o homem da família e seguir.

R: E o que é ser o homem da família?

J: É nesse sentido, de ser o cabeça da família, lá os caras falam, eu sou o homem, eu vou administrar a família, o homem da família no caso, não dizendo que a mulher não tenha também essa autoridade, a mulher também é o chefe da família, os dois ali é chefe, quando o homem não tá na presença, a mulher tem que tomar conta da família, então pra mim é assim, os dois ali tem que ser alinhado, nesse sentido de família e de obrigação familiar

R: Você falou administrar a família, o que é isso?

J: Administrar mesmo, educar, por na escola, pegar o menino na escola, trabalhar, fazer ali, dividir as tarefas ali, né.

R: O que muda na sua vida quando você vira pai? Mudou o homem que você é?

J: Quando nasceu minha filha, tive minha filha com vinte e três anos, e eu era uma pessoa que eu me achava muito irresponsável. Me achava irresponsável no sentido de não estar nem aí pra vida, sabe? Aí a partir do momento em que eu tive uma filha, falei “opa, agora tenho uma filha, tenho responsabilidade dobrada, então ao invés de eu pegar esse dinheiro e tomar uma cerveja, eu vou comprar um litro de leite pra minha filha”, então veio automaticamente esse pensamento de família, mesmo. Muda o homem que eu sou quando eu viro pai.

R: Quais você acha que são as partes difíceis de ser homem?

J: Como?

R: As partes difíceis de ser homem.

J: Eu não encontro, partes da minha vida que são difíceis por eu ser homem, eu não encontro, porque o ser humano no geral vai ter que estudar, vai ter que trabalhar, vai ter responsabilidade, então ser homem ou ser mulher, nesse ponto de vista não vai significar muito, é tudo a mesma coisa ali.

R: Você acha que o homem de hoje é muito diferente da época do teu pai?

J: É, tem mais diferença... Hoje tá mais moderno as coisas né, modernizou, modernizou num sentido. Na nossa época lá, do meu pai... Aquele negócio, né, preto no preto, branco no branco, hoje a gente tem mais sensibilidade, tá tudo mais avançado ali, então... é... mudou demais.

R: O que quer dizer isso, de modernizou?

J: Eu vou te dar um exemplo aqui de um caso que aconteceu lá na minha cidade. Tinha um rapaz lá que ele tinha um filho, e depois de um certo tempo, ele descobriu que o filho dele era gay. Aí o que acontece, o pai simplesmente não falou mais com ele, falou “ó, a partir de hoje você não é mais o meu filho”, não falou com essas palavras, falou “ó, você fica na sua e eu fico na minha, acabou”, quando eu falo “modernizou” eu digo que a maioria das pessoas conseguem superar isso, de ter um filho gay, você tem uma filha que é lésbica, você consegue ter a sensibilidade de aceitar, não todo mundo, mas naquela época ninguém aceitava simplesmente.

R: Um homem gay é igual um homem hétero?

J: É a mesma coisa, um homem normal. Pode trabalhar, pode... pode estudar, pode entrar e sair de onde ele quiser... ele é um homem normal, só muda a parte psicológica, o pensamento ali, ele tá pensando em outras coisas, mas pra mim é a mesma coisa.

R: Eu te perguntei se tem alguma coisa difícil de ser homem, mas você acha que tem alguma coisa que deixa a sua vida mais fácil, por ser homem?

J: Acho que tem, viu... tem... é que o homem ele tem... aí já vem uma questão de você se homem, você pode entrar e sair de qualquer lugar assim, quase que sem acontecer nada, pra mulheres é diferente, já rola o preconceito, já rola as coisas ali, então pra ser homem... você entra, e sai, e ninguém tá nem aí pra você. Mas quando você é um homem que veste saia por exemplo, você entra num lugar com saia, fica todo mundo olhando pra você atravessado, você... é um negócio mais difícil. Homem, nesse sentido é bem mais fácil as coisas

R: O homem tem mais liberdade então?

J: Uhum.

R: E nesse momento de pandemia, como foi pra você? Você conseguiu ficar em casa, usar máscara?

J: Sim, a gente usou quarentena, máscara, fez tudo o que tinha que fazer. Só sai mesmo pra fazer o essencial, fazer compras, e tal. E eu também, depois de um tempo, comecei a fazer entrega, de moto, não fiquei muito em casa por conta disso.

R: Você se inspira em algum homem?

J: Não

R: Tem algum homem de modelo?

J: Tem algumas pessoas que eu gosto no sentido de profissionalismo, mas eu procuro não me espelhar em ninguém, eu sempre procuro ser eu mesmo, não procuro assim, ah, porque o cara é malhado eu vou malhar pra ficar igual ele, não, eu prefiro ser eu mesmo.

R: Você começou a trabalhar muito cedo, né?

J: Muito cedo, principalmente na roça, comecei a trabalhar com dez anos. Oito, por aí, eu já trabalhava na roça. Aí dali pra cá comecei né, nessa linha de trabalho, cara, assim, sem parar, às vezes quase sem férias, mas é difícil viu? Porque você deixa de... eu fiquei muito pensando... muitas coisas que eu deixei de aprender, de viver, porque o que a gente mais leva de nossa vida é o aprendizado, eu me cobro muito em relação a isso, por isso hoje eu estudo quase que sem parar, eu estudo bastante, hoje em dia eu sempre to com uma hora vaga pra estudar, porque eu

quero repor o que já perdi, a única coisa que vou levar quando eu morrer é o que eu aprendo, mas nunca é tarde pra você estar ali focando no que você quer.

R: E aí você começa a trabalhar com dez anos de idade, você acha que quando você começa a trabalhar você se sente homem, adulto?

J: Eu diria que não, velho, até porque quando você tem dez anos você é uma criança, você nem tem esse pensamento de ser homem porque está trabalhando, eu não lembro muito bem, mas eu não pensava muito não, o que eu queria mesmo era estar com a barriga cheia, comer e estar ali com os irmãos, não rolava muito esses pensamentos.

R: E como era seus grupos de amigos, quando você era adolescente, o que vocês faziam, eram só amigos homens, todos trabalhavam, como era?

J: Então, a gente tinha bastante amigo, ficava junto, trabalhava cada qual nos seus lugares, à tarde ia jogar bola, a noite ficava junto, conversando em volta da fogueira, aqueles negócios, época de São João, ficava todo mundo junto ali na amizade, tanto homens quanto mulheres.

R: O que você pensava da vida, quando era adolescente? O que pensava que ia fazer?

J: Meu pensamento de vir pra São Paulo foi quando eu tinha dezesseis, dezessete anos, por aí, já era, já tinha a cabeça bem focada no que queria, vendo as dificuldades que a gente vivia, foi a época que eu comecei a pensar, e eu vim com dezenove anos.

R: E quando chegou, você foi direto pra Brasilândia?

J: Eu moro na divisa com a Freguesia do Ó, né. Quando eu vim pra cá, eu morava com minha irmã aqui perto, mas eu já morei em outros lugares em São Paulo, zona sul, zona leste, mas eu moro na mesma casa já há doze anos, mas já morei em outras regiões também.

J: Ser homem no meu pensamento não é autoridade, ser mais que ninguém, é um ser humano como qualquer outro, homem é homem, mulher é mulher, mas tudo se resume numa pessoa só. Algumas pessoas ainda insistem em falar que o homem é mais que a mulher, que homem que tem dinheiro é mais que o outro, mas o meu pensamento é totalmente diferente, o homem branco, negro, a mulher, é um ser humano igual a qualquer outro

R: Falando nisso, você se considera um homem branco, negro?

J: To entre os brancos, acho, branco meio escurinho, pardo

R: E o que você pensa pros seus filhos, como homens? Como é criar um homem?

J: Cara, eu já conversei bastante com eles, principalmente porque eu tenho um de quinze anos. Um de quinze anos e um de doze. E a gente conversa muito com relação a ser um ser humano, né. A vida da pessoa, a pessoa que escolhe, o que quer ser, o que você quer seguir, apenas você dá umas orientações ali, do que é o mais certo, e o que é mais errado, aí você vai, conforme vai tendo um entendimento, vai seguir o que você quer, infelizmente a gente não pode mudar, falar assim, você vai ser isso, você vai ser isso, você vai vestir uma roupa preta ou uma roupa branca, você vai usar o que você quer, você vai ter a sua liberdade

R: Uhum

J: Você que vai ser o ser humano que você quer ser, nesse ponto de vista, cara, não tem muito o que se fazer. É diferente da criação lá do nordeste, lá você é o que seu pai e sua mãe querem, por isso às vezes o cara é gay e ninguém sabe. Porque ele tem medo de falar pra família, de falar pra mãe e pro pai, rola esse negócio aí de preconceito, de te expulso de casa e tal. Então esse ponto eu já vejo diferente, pra mim a pessoa tem que ser o que é e ter a liberdade de ser o que você quer ser.

R: Lá então o chefe da família decide tudo?

J: Lá o chefe é quem decide, o pai que fala o que você quer ser, é um negócio assim, cara, surreal. É um negócio que não dá pra você... mas eles lá rola uma ignorância assim, o pessoal lá, pros caras lá é isso aqui tem que ficar aqui e ninguém tira, é ignorância mesmo ali.

R: Uma autoridade?

J: Rola uma autoridade.

7.2. Transcrição da Entrevista com Denis.

R: Quantos anos você tem?

D: Vou fazer quatorze agora, no fim do ano.

R: Aê, tá chegando, cara. Massa. Então, a minha pesquisa é essa, o que significa pra gente ser homem... Mas diz aí, como tá sua vida na pandemia?

D: Ah mano, vivo dentro de casa né... mas aí agora o meu padrasto comprou uma motinha, e aí eu pego no sábado pra dar uma volta, só pra distrair a mente... Porque eu fico o dia inteiro no

jogo, aí eu ajudo minha mãe em casa, quando termino de ajudar eu vou pro jogo, fico lá o dia inteiro. Aí ficou assim minha rotina.

R: Da hora, e que que você tá jogando?

D: Free fire, Among us, Call of Duty.

R: Among us é o novo né, aquele que tem o impostor?

D: É!

R: Nunca joguei, é legal?

D: É, e dizem que é baseado em fatos reais, né?

R: Como que é a história?

D: Do jogo?

R: É.

D: No jogo tem dez pessoas, aí você pode escolher ter três impostores, dois impostores ou um. Eu jogo com dois impostores. Aí tem duas pessoas que tem que matar a gente, mas ninguém pode descobrir, é tudo no sigilo!

R: Caraca!

D: Mano, esse jogo é muito viciante, eu adorei quando eu joguei a primeira vez.

R: Legal, e tu joga com os amigos?

D: Jogo, a gente baixa o discord, aí joga todos nós, a gente entra no discord, a gente criou a sala no discord, e cria a sala lá no jogo, aí a gente fica jogando, se comunicando, mas quando entra na partida, ninguém pode falar nada!

R: Aham.

D: Tem que ficar quieto!

R: Da hora, e você curte mais ser o impostor ou quando você não é o impostor?

D: Direto eu saio como impostor, eu prefiro ser o impostor né, porque eu já to ficando “pro player” no jogo, aí eu mato os caras, já entro nas tubulações e fico escondido, aí quando vem alguém eu reporto, ou mato, aí os caras ficam bravos.

R: Você tem que fingir que é os outros caras que são o impostor.

D: É, você tem que fingir que tá tudo bem, não vai mostrar que você é o impostor, só vai ter eu e meu parceiro que é o impostor também. Mas aí fica lá, eu tenho que fingir que eu sou uma

pessoa normal, fazer as missões, mas eu mesmo, quando eu sou impostor, eu tiro o oxigênio das pessoas, corto a luz.

R: Que legal mano, que jogo legal... e no seu grupo, é tudo homem, ou as mulheres jogam também?

D: Não, no nosso grupo tem quatro meninas, ao total é dezesseis pessoas, porque não é todo dia que todo mundo tá jogando, aí são quatro meninas e doze meninos.

R: Legal... boa, Denis... cara, eu ia te fazer uma pergunta, meio abertona, você fala tudo o que você quiser, beleza? Cara, quando foi que você percebeu que você era homem?

D: Mano, de um ano pra cá, mais ou menos...

R: É mesmo?

D: Sério.

R: Me fala disso aí.

D: Ah cara, eu vi que tava desenvolvendo minha voz, já tava começando a engrossar... o... tava querendo já... (risos)...é... (risos)... Aqueles negócio lá, aqueles balangolango lá, né? Aí eu vi que eu tava... eu tava evoluído, eu já imaginei que eu era homem, né.

R: E que significa isso, de ser homem?

D: Oi?

R: O que significa ser homem, o que ser homem é?

D: Ser homem? Mano... pra mim é como... pra mim é só um... como eu posso te dizer, é só um sexo, né. Tipo, porque tem muito homem que diria que quer ser mulher, e tem homem que quer continuar com seu sexo, você tem que entender. Vamos supor, meu amigo mesmo, eu tenho um amigo da escola que eu não falo mais com ele, por causa da quarentena agora, e ele não tem celular. Ele era gay, e todo mundo respeitava ele, ele sofria bullying na escola por causa disso, mas na minha sala todo mundo respeitava ele, por ele ser gay, ninguém nunca zoou dele, entendeu?

R: Saquei... então um homem pode gostar de homem ou mulher.

D: É, vai da opinião da pessoa.

R: Então não tem a ver com quem você gosta, então o que é ser homem?

D: Ah, tem também, lógico... porque uma mulher pra ter filho ela precisa de um homem, entendeu? Não tem como ter um filho dois homens, assim, ou duas mulheres, não tem... cabimento.

R: Biologicamente não dá?

D: É!

R: E o que um cara precisa ter pra ser homem, então?

D: Postura!

R: Postura? Fala aí disso pra mim.

D: Que não adianta você pagar de machão, falar que é homem, é aquele negócio, que nem: eu tinha um colega, tipo, ele é muito, como eu posso dizer, ele não era sério, ele não era verdadeiro. E pra mim não era um homem de verdade, ele fica mentindo, que nem: ele ficava com a menina, e ficava dando em cima de outra menina, pra mim isso não é certo né. Então pra mim não é homem, essa é a minha opinião, entendeu? Eu também, que nem: não sei se tá no momento certo de falar, mas eu não bato de frente com meu pai. Eu acho que ele não foi homem de verdade, entendeu? Até porque, quando eu era pequeno, eu me lembro de algumas cenas, ele agredia minha mãe né, quando eles eram casados ainda. E tipo, depois que eu cresci, eu não entendia muito, depois que eu fui começar a entender, mesmo sem ela me falar, que ela não falava, quem me falou uma vez foi o meu tio, e depois agora, depois de grande que ela veio falar pra mim, mas ela nunca... eu sempre guardei pra mim, aí... eu não trato ele mal, falo com ele tudo normal, como se fosse meu pai, mas meu pai mesmo era o pai da minha mãe, era o meu avô, ele me criou, pra mim quem é pai é quem cria, né. Então... pra mim não era homem de verdade.

R: Então um homem que bate em mulher, e um homem que mente, esses não são homens de verdade

D: Pra mim não, né. Falso que fala.

R: É um homem falso?

D: É

R: Ok. o que mais um homem não pode fazer?

D: Como eu posso dizer... (longa pausa). Sumiu!

R: Haha. Pensa aí. Olha, o cara da sua escola, quando descobriu que ele mentia pra namorada, ele virou menos homem pra você. Quando você descobriu que seu pai agredia sua mãe, você falou, “isso não é um homem”. Que mais?

D: Pra mim, acho que só.

R: Beleza, boa. E cara, tem coisa que você acha que, isso é coisa de homem, e isso é coisa de mulher?

D: Pra mim nada, não tem isso... que nem: falar de brinquedo ou de uma boneca. É a mesma coisa, entendeu? Não tem aquela divisa. Lógico que tem coisa, tipo... a única coisa que tem pra mim que é de homem e de mulher, é cueca. A minha prima pegava as cueca do meu primo pra ficar usando, que é mais confortável. Mas tipo, a única coisa que tem que muda, é isso.

R: Isso o que, as roupas?

D: Roupa, pra mim, é... num adianta um homem usar um croppedzinho, assim, não tem como. Um shortinhos curto... mas se ele quiser usar, também, aí já é com ele.

R: Aí já é com ele... ele fica menos homem, se usa?

D: Não, por mim...

R: Entendi... e Denis, tem algum momento em que você se sente mais homem?

D: Tipo, às vezes eu me estresso bastante, quando vou pra casa das minhas tias...aí eu sinto que, por eu me estressar muito, eu me sinto mais evoluído, entendeu?

R: Mais evoluído?

D: Mais velho, sabe, mais homem, que nem você tava falando... que tipo, eu começo a falar de um jeito assim, que não é o jeito que eu falo.

R: E por que você se sente mais homem?

D: Ah, minha mente assim, tipo.. Parece que ela sobe, assim, aí eu me sinto mais o machão, entendeu?

R: Hm... e como é, se sentir mais o machão?

D: (risos), ah, eu me sinto o melhor de todos, o zica.

R: Você se sente o zica. Tipo, poderoso.

D: É!

R: Saquei. E tem algum outro momento, em que você se sente mais homem? Que você faz alguma coisa e fala “Tô me sentindo homem, mesmo”.

D: Então, nessa quarentena né, o meu estilo assim mudou bastante, no começo lá, no começo das aulas assim, a minha voz... Eu tenho uns vídeos que eu gravei assim, porque eu queria criar um canal no youtube, e eu gravei minha voz, e assim, tipo, não tinha nada a ver, nada, tinha nada, minha voz era fina, chata, e irritante. Tipo, do nada assim, eu mudei, entendeu? Minha voz, meu estilo. Eu nunca gostei de usar boné, do nada, eu quis usar boné. Nunca gostei de usar camiseta assim, e do nada eu mudei. Minha voz engrossou...Aí falei com minha mãe, “nossa mãe, to virando hominho, hein?”. Minha vó brincando comigo “tá virando homem já” e eu, ‘é’, a voz engrossou, tá virando mais homem, virou homem agora.

R: E porque que você mudou de estilo, o que você acha que aconteceu? Que tu começou a curtir usar boné...

D: Quando eu era mais novo, tinha uns oito anos de idade, eu usava boné, só que era aba reta, aí eu usava, e do nada eu parei de gostar, não queria mais usar, aí eu queria fazer aqueles pintado no cabelo, e tal, aí eu falei ‘mano, acho que eu quero um boné’, aí eu dei um jeito e comprei um, aí foi indo, aí eu tipo, comecei a ver que eu tava ficando mais... minha voz engrossou, aí eu tava ficando mais bonitinho, aí eu falei “é, agora eu to gatão”

R: Aham

D: Aí esse mês passado eu comprei esse boné aqui, da lacoste.

R: Maneiro. E aí, teus amigos tão tudo nessa fase, também?

D: Eu não tenho muito contato, faz tempo que eu não tenho tantos amigos, pra mim todos são colegas, e eu não tenho muito contato com eles. Teve um amigo meu, que eu chamei ele pra jogar among us, né, falei ‘vamos entrar num grupo’ aí ele do nada, eu falei com ele era em junho, julho ou junho, ele ‘mano! Como faz pra engrossar a voz assim tão rápido?’ aí, oxe, não sei, foi evoluindo né, ele “nossa, cê mudou, até seu estilo, mano cê tá diferente”, tipo... o único que eu troquei essa ideia assim foi mais esse, e o do among us lá, não conheço pessoalmente, sabe? A maioria são todos “web”.

R: Saquei, você conheceu por lá já

D: É. Eu fui jogar free fire, mas aí free fire tava dando uma caída e fui jogar among us.

R: Saquei.. E aí, você tá se achando mais bonito, a mulherada tá te achando mais bonito também?

D: Tá ligado!

R: (risos) Tá saindo com uma menina? Tá mudando isso na sua vida, seu contato com mulheres?

D: Nunca mudou, eu sempre tive contato com meninas e tipo... isso sempre foi normal. Não é porque eu deixei de pegar ou peguei uma menina, ficar né, que eu sou o zica ou o pior. Eu não vou deixar de ser eu por causa de uma menina. Então eu não sinto nada novo.

R: Uhum

D: Claro, tem umas meninas assim que eu já fiquei, que eu falo “nossa, aquela mina ali... fui zica!”. Mas a maior parte das vezes, não.

R: E Denis, deixa eu te perguntar, eu perguntei pra você se tinha alguma situação que você se sentia mais homem, né? Tem alguma situação em que você se sentiu menos homem já?

D: Hum... Pior que, tipo... uma vez só.

R: Hum...

D: Tipo, porque eu gostava de uma menina, e a menina também gostava de mim, só que eu comecei a tratar ela muito mal, e eu não tava certo, e eu falei “mano”, e essa mina começou a entrar na minha mente e falar “você não é homem de verdade” “você não é isso”, “você é um criança”, e foi nessa hora que desceu tudo, tipo, acabou, foi a única vez que eu fiquei triste por menina, né. Aí acabou com tudo.

R: Quê aconteceu?

D: Entre eu e ela?

R: É...

D: Por causa das amigas dela, né. Por causa... tipo, as amigas dela queriam ficar comigo, e eu ficava dando bola, entendeu, e eu tava tratando ela mal, né.

R: Entendi. E cara, você já sentiu pressão pra fazer alguma coisa pra provar que você é homem?

D: Não.

R: Não? E já teve alguma coisa que você queria fazer, mas você não fez porque não era coisa de homem?

D: Não também...

R: O que você acha desse estilo masculino, da masculinidade?

D: Acho legal, eu curto.

R: Fala mais.

D: Tipo, pra mim tem estilo que eu num gosto, ficar usando calça apertada, uns negócio assim, já não é mais a minha praia. Eu gosto de roupa larga... qualquer lugar que eu vou, a maioria das vezes é só de chinelo, porque eu não tenho frescura. É isso, né? O estilo, pra mim, de um homem é tudo. Porque não adianta um homem ser bonito se não saber se vestir. Eu mesmo, assim, não sou tão bonito, mas eu me visto bem e fico...

R: Entendi. Você acha que um homem tem obrigação, tem coisa que ele tem que fazer?

D: A única obrigação é estudar pra ser alguém na vida. Não tem obrigação tipo “o homem tem obrigação”. Minha obrigação é estudar pra ser alguém na vida, não adianta eu ser um vagabundo e ficar vagabundando por aí, indo pra festa só, e coisa assim... eu penso nos estudos, porque. Eu tava te falando, não adianta eu ser um vagabundo, porque eu penso, puta, eu quero ser alguém na vida, assim, e eu queria trabalhar com T.I. Ou ser bombeiro, né, e aí esse era o meu sonho, e agora como eu não posso trabalhar, eu vou, eu quero fazer cursos. Sabe, to esperando fazer quatorze anos, porque a... a maioria dos cursos, tipo, a idade mínima é catorze anos, aí... dá uma... ainda bem que eu vou poder fazer.

R: Boa, agora no fim do ano você faz treze ou catorze?

D: Catorze.

R: Boa, ah, tá aí já, né/ ano que vem você vai poder fazer, então. E aí, o que você pensa do futuro, que você pensa sobre o que quer fazer?

D: Então, tipo, eu quero trabalhar com T.I. Ou ser bombeiro, daí eu posso escolher faculdade de engenharia civil, ou o negócio de T.I., né?

R: Uhum... e olha, sei que vai demorar muito, mas você gostaria de ser pai?

D: Quero.

R: Você acha que um homem, pra ser homem, tem que ter filho?

D: Não.

R: O que você acha que muda na vida do cara, quando ele tem filho?

D: Ele só vai ser pai, pra mim é isso.

R: Mas pelo o que você tá falando, cara, não adianta ficar vagabundeando por aí, então um homem tem que ter um trabalho?

D: É, trabalho. Ou então estar fazendo uma faculdade, uns negócio assim, né. Tem que correr atrás de tudo.

R: Tem que correr atrás

D: Uhum.

R: Bom, então não tem um jeito certo de ser homem?

D: É.

R: Boa. Bom, agora você tá achando que está na época de deixar de ser menino e virar homem, é isso?

D: É!

R: E aí, o que você tá achando dessa época?

D: To gostando. Mas tipo, tem muita coisa que eu penso, nossa mano. Tipo, eu até posso brincar, mas num é mais tão legal assim, ter catorze anos e estar brincando na rua. Tipo, não é mais aquele negócio, sabe. Que nem, eu não gostava de sair de casa, quando eu ia mais pra rua, né. Aí... que nem, esse sábado agora, sem ser esse o outro, eu acho que eu vou entrar na escolinha de futebol. Ali eu acho que vou me divertir um pouco mais, porque com esse negócio da quarentena, eu tô me afastando bastante, e tem que estar um pouco fora de casa pra distrair a mente. E é na escola que eu tenho que me virar, né. Aí tipo, às vezes, eu mesmo assim, pego, arrumo um dinheiro com a minha vó, com a minha mãe, e vou sair, vou tomar um sorvete, só pra não ficar dentro de casa, porque acaba ficando chato, né...

R: É, sim... e você acha então que você tá saindo mais de casa, ficando mais velho você vai sair mais de casa?

D: Não, eu tô é menos fora de casa...

R: Por causa da quarentena.

D: é... Deu uma afastada.

R: Você joga bola?

D: Jogo, eu curto.

R: Como é? Aí no pianoro tem uma quadra massa, né? Você joga com a galera daí?

D: Tem. Eu não jogo com eles, onde eu vou começar a escolinha é acho que uns vinte minutos de casa.

R: E como é, a galera que joga contigo, você já jogou com eles?

D: Só tem um... é... como fala, padrinho tem... afilhado né? Isso, tem um afilhado do meu tio lá. Aí eu só conheço ele. Aí vai eu e ele pra escolinha, aí a gente vai decidir lá o que a gente vai fazer.

R: O que você acha dos grupinhos de homem, Denis?

D: Tipo de amizade, esses negócio assim, grupinho que anda junto de lá e pra cá?

R: É, como é esses grupinhos? Tem umas conversas que vocês só tem lá?

D: Ah, tem aqueles bagulho, nós num faz, mas fica zoando o bagulho de broderagem, sabe? Aí a gente fica zuando né, que nem, tem um amigo lá que eu ficava junto, é que agora também eu não saio de casa, aí na época da escola lá antes da quarentena, eu ficava com uns amigos e a gente tipo, a gente sempre zuava né, tem muita coisa que a gente zuava no grupinho, que quando ia pra escola, ficava entre nós. Tipo brincadeira de “Você é viado!”, eu nunca gostei, mas eu sempre falei.

R: Você nunca curtiu, mas rola muito?

D: É.

R: Como são essas brincadeiras?

D: Ah, tipo... nós tá assim, do nada, e fala... e é um jeito de falar também “e ae, viado”, um jeito de cumprimentar, também.

R: Saquei. E o que é a broderagem, que você falou?

D: (risos) Isso aí eu num curto não, isso aí eu nem... é coisa de amigo ficar pegando amigo, isso aí eu nunca gostei.

R: Você nunca curtiu, mas é um negócio que acontece?

D: Nos outros grupos pode ser que acontece, a gente vê também esses negócios mais no instagram, né. Falam “na broderagem, mano. Na broderagem, parça.” Eu não curto, não.

R: E aí, você falou que tem aquele cara da tua escola, que é gay e sua sala toda respeitava. Mas e aí, quando tá nos grupinhos, a galera aceita mesmo, ele faz parte?

D: Ele ficava mais com as meninas, né.

R: Por que você acha que era assim?

D: Até porque ele não gostava de jogar bola, era outro assunto né, ele não gostava de ficar com nós, mas a gente respeitava, ele ficava com as meninas lá

R: Então na escola rola uma divisão, tem o grupo dos meninos e o grupo das meninas.

D: Tem, ou tá misturado, também... no grupo mesmo lá, tinha umas meninas que ficava com nós, tinha os moleque.

R: E vem cá, cara, você acha que tem umas partes difíceis de ser homem?

D: Eu acho que não, pelo que eu vivi... não.

R: E você acha que tem umas partes de ser homem que é mais fácil do que ser mulher?

D: depende... Em negócio de trabalho, assim, não tem muito. Na verdade não tem nada a ver. É mais em esporte, assim... é o que eu acho, o que eu vejo...

R: O que é?

D: Pra mim, mulher... as meninas da minha sala não gostavam de futebol, pra mim é mais fácil a gente jogar futebol do que elas. Educação física nenhuma gostava, era só os moleques, e o professor era um puxa saco, acontece. Não tem divisão, entre homem e mulher, é tudo normal, igual, mas tem muita coisa que homens gostam mais do que mulheres, né.

R: Mas tem coisas, tipo, cuidar da casa, é coisa de homem e mulher?

D: Os dois, eu mesmo cuido de casa...

R: O que você faz lá?

D: Ah, eu varro o chão... só num lavo o banheiro, porque eu não gosto, lavei uma vez só, e eu não gostei, que mexe com cândida, num curto muito esse negócio, eu fico com o nariz atacado, mas tipo eu varro o chão, lavo louça, arrumo as camas...

R: É, você cuida da casa. Que série você tá, denis?

D: Tô na oitava.

R: E aí, como tá a escola?

D: Tipo... num teve muito não, né, porque foi só um mês, dois meses de aula. Mas as lições, assim, eu acho que... eu não achei difícil, pra mim é muito fácil.

R: E rolou, na pandemia, você conseguiu ter aulas ou não rolou?

D: Tem aula todo dia, todo dia os professores mandam lição

R: E aí, tá dando pra fazer?

D: Tá. Tem umas que eu não dou conta não, aí eu peço ajuda pra minha mãe.

R: E assistir aula, tem aula pra assistir?

D: Só da professora de inglês, que é nossa coordenadora de sala, que ela que passa o... os exercícios. Ela que faz aula no google sala de aula, google meet eu acho. Aí fica várias pessoas, ali fica as câmeras, e você não pode desligar a câmera, eu mesmo não gosto de ficar muito mostrando o rosto, mas com ela tem que deixar a câmera ligada, senão ela fica brava, todas as quartas feiras, das 15 às 16.

R: Caramba!

D: Teve uns dias que ela não participou porque ela tava doente, mas a maioria ela participou.

R: E aí, você ficou assustado com a pandemia?

D: No começo as coisas tavam pressionando né tipo, porque tava lá 1000 mortes, e aí toda vez que morria uma pessoa ficava lá, mil e um, mil e dois, mil e três, tava pressionando. Nossa, eu ficava em choque, aí depois eu falei ‘mano’...

R: Normalizou?

D: É!

R: Então Denis, você me falou que, então... eu te perguntei se você ach que sua vida é mais fácil em algum sentido por você ser homem. Você acha que só no futebol, que te deu facilidade pra jogar bola?

D: Sim.

R: E você não conseguiu pensar em alguma coisa que deixe a vida mais difícil, por você ser homem.

D: Pra mim, se eu tiver capacidade, tiver vontade, eu posso tudo, né

R: Você sente cobrança por ser mais homem em algum lugar? Cobrança de fazer algo pra provar que é homem?

D: Não.

R: E aí, você tem mais alguma coisa pra me falar sobre o que é ser homem pra você?

D: Pra mim... não tem muito...

R: Dá uma resumidona aí pra mim, o que significa pro Denis ser homem?

D: Pra começar, como eu te falei, ter postura. E seguir a sua opinião.

R: Seguir o quê?

D: Seguir a sua opinião. Se você gosta de alguma coisa, não adianta. Que nem ser gay, meu amigo falava que não queria se assumir porque ele dizia “eu sou um moleque, eu não posso ser gay”, mas tipo, se ele quer ser, pra que ele não vai ser? Ele não tem que se preocupar por causa disso.

R: É ter postura, e é seguir quem você é.

D: É, não tenho que mudar pra ser outras pessoas. Pela opinião das outras pessoas, eu tenho que ser eu mesmo.

R: Acho que é isso aí que eu queria falar contigo cara. Po, brigadão por bater esse papo comigo, foi legal te conhecer.

D: Beleza, mano.

R: E daqui um tempo eu vou querer fazer um outro papo, aí eu posso marcar com você no whatsapp? Eu vou anotar tudo o que a gente conversou hoje, aí eu vou ver o que eu entendi, aí eu vou te falar o que eu entendi e você me fala se tá certo, e aí a gente bate mais um papo, beleza?

D: Fechou.

R: E uma última coisa, como foi passar a quarentena pra você? Conseguiu ficar em casa, usar a máscara, essas coisas?

D: Não tava precisando usar máscara, logo na primeira semana eu sai, fui no shopping, eu até marquei, mas no começo assim, aí tava começando aquela pressão, aí a gente marcou, mas foi bem difícil, ficar no mercado sempre de máscara...comprei umas máscaras das que eu gostei, porque teve umas que eu puxo, e ela gruda na cara, parece que tá me sufocando. Aí tem umas que eu acho mais confortável, até me acostumei já, qualquer lugar que eu vou, eu vou com a máscara.

R: Cara, outra última coisa, quando você se sente mal, triste, pra baixo, meio puto, você fala com alguém, ou você guarda mais pra você?

D: Eu guardo pra mim.

R: Por que?

D: Porque eu acho que tem muita gente... minha mãe mesma, ela se importa bastante comigo, mas eu penso que é coisa pra guardar pra mim, não sei como tá a vida da pessoa, como tá a mente dela, eu prefiro guardar pra mim.

R: Então é mais raro você pedir ajuda.

D: É.

R: Em que situações você pede?

D: Tipo, agora eu tava conversando com uma menina, e eu fui viajar pra praia agora nesse feriado que teve, e eu passei muita raiva lá com as minhas tias, aí eu passei muita raiva, e nessas semanas aí eu tô muito... qualquer coisa eu me estresso, aí já fico bravo, já começo a chorar... é meio assim.

R: Cara, você falou pra mim, que quando você levantou a voz, peitou suas tias, você se sentiu mais macho, né?

D: Foi.

R: Por que você acha que aconteceu assim?

D: Também porque eu tinha medo, medo de menina assim. Elas queriam beijar, na escola, e eu tinha medo “será que eu consigo” “será que eu vou saber”, eu ficava nessa dúvida, né. Aí tem uma hora que eu falei “mano, vou ter que desencalhar uma hora, né”, foi quando eu tive coragem e fui, e deu tudo certo.

R: Saquei.

D: Foi quando eu falei, agora perdi o medo, e já era.

R: Como foi com seus amigos, você chegou e contou pra eles?

D: Eu nunca contei pra eles que eu sabia beijar.

R: Mas aí depois que você beijou a menina, você entrou no grupo?

D: Não, sempre foi meu grupo, o dos meninos, mas eu quando fico com uma menina que nem eu já fiquei, eu nunca conto, fica pra mim e pra ela, se ela quiser contar, eu vou lá e falo, agora, eu guardo pra mim, entendeu? É melhor assim, né.

R: E aí, tá animado com fazer 14 anos?

D: Fico feliz de estar ficando mais velho, até porque quero muito fazer os cursos né. Eu quero fazer logo dezesseis porque eu quero fazer curso de mecânica.

R: Massa, você conhece alguém que faz?

D: Meu padrasto,

R: Ah é? massa.

D: Ele tem uma oficina. Aí agora com 14 anos eu quero fazer informática, inglês, e com dezesseis eu faço mecânica e, tipo, pra mim ganhar um dinheirinho a mais assim, eu trabalho com ele, né.

R: É uma boa, né.

D: Trabalhar em família!

R: Cara, tem algum cara em quem você se inspira?

D: Pior que não, mano, eu me inspiro muito na minha mãe, pelo jeito dela ser, ela nunca dependeu de ninguém, ela engravidou com 15 anos de idade, e tipo, ela nunca deixou eu passar necessidade, sempre foi lá em cima, entendeu? Ela sempre trabalhou pra conquistar, sempre teve os altos e baixos, né, e ela sempre esteve ali, ela é uma mulher batalhadora, então eu me inspiro bastante nela.

R: Boa. Legal Denis, é isso aí, mano. Valeu!

D: Beleza.

8. BIBLIOGRAFIA

ADRIÃO, Karla Galvão. Sobre os estudos em masculinidades no Brasil: revisitando o campo. Cadernos de Gênero e Tecnologia, Curitiba, PR, v.1, n.3, p.09-20. 2005.

ALMEIDA FREITAS, Marcel de. A masculinidade hegemônica na cultura brasileira.. Revista de psicologia, fortaleza, v.20(1), p.28-41, jan/jun. 2002)

AMARAL, Marcos Martins do. Dimensão Subjetiva da Masculinidade: Significações de Homens Gays sobre o Papel da Escola no Processod e Constituição da Masculinidade/ Marcos Martins do Amaral - São Paulo, 2019.

ANDERY, Maria Amália Pie Abib, et al. Para compreender a ciência. Rio de Janeiro: Garamond, 2012.

ANDRADE, Carlos Drummond de. Sentimento do Mundo. Rio de Janeiro: Record, 1998.

ARENDDT, Hannah. Origens do totalitarismo. Tradução Roberto Raposo. São Paulo: Companhia de Bolso, 2013.

ARENDDT, Hannah. Entre o passado e o futuro. São Paulo, Perspectiva, 2014

ASSIS, Wendell Ficher Teixeira. Do colonialismo à colonialidade: expropriação territorial na periferia do capitalismo. Cad. CRH [online]. 2014, vol.27, n.72, pp.613-627. ISSN 0103-4979.

AZEVEDO, Mariana. Homens feministas : a emergência de um sujeito político entre fronteiras contingentes / Mariana Azevedo. – Recife : O autor, 2012

BADINTER, Elisabeth. XY: sobre a identidade masculina. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.

BBC. Pessoas buscam 'salvação' na 'masculinidade extraordinária' de homens como Trump e Bolsonaro, diz historiadora dos EUA. Ingrid Fagundez. Jun 2019. Disponível em:

<<https://www.bbc.com/portuguese/brasil-48504880>> Acessado em: jun. 2020.

BRASIL. Ministério da Saúde. Política Nacional de Atenção Integral à Saúde do Homem (princípios e diretrizes). Disponível em: <http://dtr2001.saude.gov.br/sas/PORTARIAS/Port2008/PT-09-CONS.pdf> Acesso em: novembro 2020.

BRITO, Antonio Carlos de. Lero-lero. São Paulo: Cosac Naify, 2012

BUARQUE, Chico; HIME, Francis. Vai Passar. Rio de Janeiro: Barclay/Polygram/Philips, 1984.

CAETANO, Márcio. SILVA JUNIOR, Paulo Melgaço de, Rodas de Homens negros: masculinidades, mulheres e religião. IN CAETANO, Márcio. SILVA JUNIOR, Paulo Melgaço de, (Org). De guri a cabra macho: Masculinidades no Brasil. Rio de Janeiro, Lamparina, 2018.

CAMASMIE, Ana Tereza. Psicoterapia de grupo na abordagem fenomenológico-existencial: contribuições heideggerianas. Rio de Janeiro, Via Verita, 2014.

CARRARA, Sérgio; RUSSO, Jane A. and FARO, Livi. A política de atenção à saúde do homem no Brasil: os paradoxos da medicalização do corpo masculino. Physis [online]. 2009, vol.19, n.3, pp.659-678. ISSN 1809-4481. <https://doi.org/10.1590/S0103-73312009000300006>.

CASTRO, Marcelo Augusto Ainda somos os mesmos? [manuscrito]: masculinidades e produção de cuidados entre duas gerações de homens. / Marcelo Augusto de Castro. - - Belo Horizonte: 2015.

CISNE, Mirla. Gênero: uma análise histórico-crítica em torno de suas abordagens teóricas. In: _____. Gênero: Divisão sexual do trabalho e Serviço Social. 1. ed. São Paulo: Outras Expressões, 2012. p. 77-108.

COMTE, Augusto. Curso de filosofia positiva. São Paulo, Abril Cultural, 1983

COMTE, Augusto. Discurso sobre o espírito positivo. São Paulo, Abril Cultural, 1983b

CONNELL, Raewyn. Gênero em termos reais.. Tradução de Marília Moschkovich. São Paulo: nVersos, 2016.

CONNELL, Robert W.; MESSERSCHMIDT, James W. "Masculinidade hegemônica. Repensando o conceito". Revista Estudos Feministas, v. 21, n. 1, p. 424, jan./abr. 2013.

CORRÊA, Mariza. Do feminismo aos estudos de gênero no Brasil: um exemplo pessoal. Cadernos Pagu, Campinas, n.16, p.13-30. 2001.

CRITELLI, Dulce. História pessoal e sentido de vida: historiobiografia. São Paulo: EDUC: FAPESP, 2016.

CROUCH, Betsy. "Finding a Voice in the Academy: The History of Women's Studies in Higher Education," The Vermont Connection: v. 33, n.3. P.16-23. 2012. Disponível em:

<https://scholarworks.uvm.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1071&context=tv>

CUNHA, Rosane Berlinsky.; REBELLO, Lúcia Emmilia Figueiredo de Souza. E GOMES, Rromeu. Como nossos pais? Gerações, sexualidade masculina e autocuidado. Physis Revista de Saúde Coletiva, Rio de Janeiro, 22 [4]: 1419-1437, 2012.

DA VIOLA, Paulinho. Não posso negar. Zumbido. Rio de Janeiro: EMI, 1996.

DARTIGUES, André. O que é a Fenomenologia, Ed. Centauro, São Paulo, 2003.

DESCARTES, René. Meditações Metafísicas. Trad. Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2011

EXAME. Menino veste azul e menina veste rosa, diz Damares em video. Disponível em <<https://exame.com/brasil/menino-veste-azul-e-menina-veste-rosa-diz-damares-em-video/>>.

Acessado em Dez. 2020.

FANON, Frantz. Pele negra, máscaras brancas. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FEIJOO, Ana Maria Lopes Calvo de. A existência para além do sujeito – A crise da subjetividade moderna e suas repercussões para a possibilidade de uma clínica psicológica com fundamentos fenomenológico-existenciais. Rio de Janeiro: Edições IFEN; Via Verita, 2011.

FONTES FILHO, Osvaldo. Merleau-Ponty na trama da experiência sensível. São Paulo: Editora Fap-Unifesp, 2012

FULLER, Norma. Adolescencia y riesgo: refelexiones desde la antropologia y los estudios de género. IN: OLAVARRÍA, José. Red de Masculinidad/es Varones adolescentes: género, identidades y sexualidades en América Latina. Santiago, Chile: FLACSO, 2003

GADAMER, Hans Georg. Verdade e Método II: Complementos e índices. São Paulo, Vozes, 2011.

GUIMARÃES, Carlos Roberto. AUFKLÄRUNG, João Pessoa, v.4, p.2330, setembro, 2017, Edição Especial.

HADDAD, Tathiana Machado Araújo. Diplomacia pública: a política externa brasileira e as ONGs na Conferência de Beijing (1995). Rio de Janeiro: PUC-Rio, Instituto de Relações Internacionais, 2007. Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Instituto de Relações Internacionais.

HEILBORN, Maria Luiza; CARRARA, Sérgio. Em Cena, os Homens.... Revista Estudos Feministas, Florianópolis, v. 6, n. 2, p. 370, jan. 1998. ISSN 1806-9584. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/12013>>. Acesso em: jun. 2020.

HEILBORN, Maria Luiza e SORJ, Bila. “Estudos de gênero no Brasil”, in: MICELI, Sérgio (org.) O que ler na ciência social brasileira (1970-1995), ANPOCS/CAPES. São Paulo: Editora Sumaré, 1999, p. 183-221.

http://www.clam.org.br/bibliotecadigital/uploads/publicacoes/102_653_EstudosdeGeneronoBrasil.pdf

HEIDEGGER, Martin. A caminho da linguagem. São Paulo: Vozes, 2015.

HEIDEGGER, Martin. Ser e Tempo. São Paulo: Vozes, 2016.

HOLZHEY-KUNZ, Alice. Daseinsanalyse: o olhar filosófico-existencial sobre o sofrimento psíquico. Rio de Janeiro, Via Verita, 2018.

HOUNTONDI, Paulin J. Knowledge appropriation in a post-colonial context. In. HOPPERS, Catherina A. Odora (org).. Indigenous Knowledge and the integration of knowledge systems: towards a philosophy of articulation. (pp. 24-25). Claremont, New African Education, 2002.

INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA; FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA (Org.). Atlas da Violência, 2019. Brasília: Rio de Janeiro: São Paulo: Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada; Fórum Brasileiro de Segurança Pública.

INSTITUTO UNIBANCO. Periódico Aprendizagem em foco. Evasão maior entre meninos requer atenção. Outubro de 2019. São Paulo. Disponível em:

<https://www.institutounibanco.org.br/aprendizagem-em-foco/56/>

KERGOAT, Danièle. A Relação social de sexo da reprodução das relações sociais à sua subversão. Pro-posições, v.13, n.1, p.47-59. 2002.

LAQUEUR, Thomas Walter. Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud. Tradução Vera Whately. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

LARROSA, Jorge. Tremores: escritos sobre experiência. Belo Horizonte: Autêntica, 2015. Coleção: Experiência e Sentido.

LEITE, Vanessa. “Em defesa das crianças e da família”: Refletindo sobre discursos acionados por atores religiosos “conservadores” em controvérsias públicas envolvendo gênero e sexualidade. *Sex., Salud Soc. (Rio J.)* [online]. 2019, n.32, pp.119-142. Epub Sep 09, 2019. ISSN 1984-6487. <http://dx.doi.org/10.1590/1984-6487.sess.2019.32.07.a>.

LUGONES, Maria. Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System. *Hypatia*, Volume 22, N. 1, pp. 186-209 (Article). Indiana University Press, 2007.

MACHADO, Lia Zanotta. Masculinidades e Violências. Gênero e mal-estar na sociedade contemporânea. 2001. Disponível em:
<http://www.dan.unb.br/images/doc/Serie290empdf.pdf>

MATHIEU, Nicole-Claude. Identidad sexual/sexuada/de sexo? Tres modos de conceptualización de la relación entre sexo y genero. In CURIEL, Ochy; FALQUET, Jules (org). *El patriarcado al desnudo: Tres feministas materialistas*. Buenos Aires: Brecha Lésbica, 2005. P. 130-175.

MATOS, Maria Izilda S. De. Estudos de gênero: percursos e possibilidades na historiografia contemporânea. *Cadernos Pagu*, n. 11, p. 67-75, 1 jan. 2013.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *A prosa do mundo*. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

MUSZKAT, Malvina. *O homem subjugado: o dilema das masculinidades no mundo contemporâneo*. São Paulo: Summus, 2018.

NASCIMENTO, Marcos. Essa história de ser homem, in CAETANO, Márcio. SILVA JUNIOR, Paulo Melgaço de (Org). *De guri a cabra macho: Masculinidades no Brasil*. Rio de Janeiro, Lamparina, 2018.

NOLASCO, Sócrates. *O mito da masculinidade*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

NPR. Melania Trump stands by her husband, dismisses comments as 'boy talk'. Jessica Taylor. Out. 2016. Disponível em: <<https://www.npr.org/2016/10/17/498325590/melania-trump-stands-by-her-husband-dismisses-comments-as-boy-talk>> Acessado em: jun. 2020.

O GLOBO. Brasil registra cerca de 11 mil suicídios por ano. Renata Mariz. Set. 2017. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/sociedade/saude/brasil-registra-cerca-de-11-mil-suicidios-por-ano-1-21850474>> Acessado em jun. 2020.

OLAVARRIA A., José. ¿Hombres a la deriva? Poder, trabajo y sexo. Santiago Chile: FLACSO - Chile, 2001.

ONU. Declaração e plataforma de ação da IV Conferência Mundial sobre a Mulher. 1995.

PRIORE, Mary Del e AMANTINO, Marcia. História dos homens no Brasil. São Paulo: Editora UNESP, 2013.

QUIJANO, Aníbal. “Colonialidad y modernidad/racionalidad”. Perú Indígena, vol. 13, no. 29, Lima, 1992

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do Poder e classificação social. In SOUSA SANTOS, Boaventura, MENESES, Maria Paula (org). Epistemologias do Sul. Coimbra, Edições Almedina, 2009.

QUIROZ, Francisco. PINEDA DUQUE, Javier. Subjetividade, identidade e violência: masculinidades encruzilhadas. univ.humanist. [online]. 2009, n.67, pp.81-103. ISSN 0120-4807.

ROCHA, José Lourenço da. A educação matemática na visão de Augusto Comte. Rio de Janeiro, PUC-Rio, 2006.

SAFFIOTI, Heleieth. Gênero, Patriarcado e Violência. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular e Fundação Perseu Abramo, 2015.

SANTANA, Selma Pereira de. A sociedade de risco e a repercussão das capacidades individuais do sujeito para a culpa não imputável. Cadernos do Programa de Pós Graduação em Direito UFRGS. Vol. 8, n.3, 2013.

SCOTT, Joan. Gênero: Uma Categoria Útil de Análise. Educação e Realidade, Rio Grande do Sul, v.20, n.3, p.71-99, jul/dez. 1995.

SILVA, Franklin Leopoldo e. Descartes: a metafísica da modernidade. São Paulo, Moderna, 1996.

SOUZA, Jamerson Murillo Anunciação de Tendências ideológicas do conservadorismo / Jamerson Murillo Anunciação de Souza, 2016. Orientadora: Prof^ª. Dra. Ângela Santana do Amaral. Tese (Doutorado em Serviço Social) – Universidade Federal de Pernambuco. CCSA, 2016.

STEVENS, Stanley Smith. Edwyn Garrigues Boring, 1886-1968, a biographical memoir. National Academy of Sciences, 1973. Disponível em:

<http://www.nasonline.org/publications/biographical-memoirs/memoir-pdfs/boring-edwin-g.pdf>

SZYMANSKI, Heloísa (Org.). A entrevista na pesquisa em educação: a prática reflexiva. Campinas, SP: Autores Associados, 2018.

VEIGA, Lucas. Além de preto é gay: as diásporas da bicha preta, in RESTIER, Henrique e SOUZA, Rolf Malungo de (Org). Diálogos Contemporâneos sobre Homens Negros e Masculinidades. São Paulo: Ciclo Contínuo Editorial, 2019.

WORLD HEALTH ORGANIZATION. World Health Statistics 2019: Monitoring health for the SDGs. Disponível em: < <https://apps.who.int/gho/data/node.sdg.3-4-viz-2?lang=en> > Acessado em: jun. 2020.

ZOLA, Émile. Germinal. Tradução Mauro Pinheiro. São Paulo: Estação Liberdade, 2012.

9. ANEXOS.

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO AOS PARTICIPANTES

Prezado (a) Senhor (a),

As pesquisas científicas do Brasil devem ser submetidas ao Comitê de Ética com finalidade de serem avaliadas e acompanhadas quanto aos aspectos éticos, envolvendo seres humanos de forma direta e indiretamente, com questões relacionadas aos diferentes contextos, seja culturalmente, socialmente ou atrelado ao meio ambiente.

Esta pesquisa é intitulada como “Ser-Homem no Mundo: Uma Vista d’Olhos da Fenomenologia Existencial para Masculinidades” e está sendo desenvolvida por Rodrigo Coelho de Magalhães do Curso de Psicologia da Educação, no Programa de Estudos Pós-Graduados em Educação da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, sob a orientação da Prof.^a Luciana Szymanski.

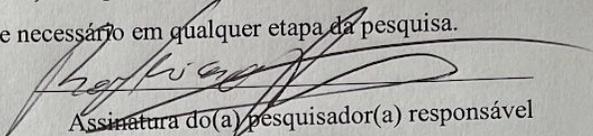
Os objetivos do estudo são: Compreender como se constituem masculinidades no Brasil; propor um entendimento sobre como a fenomenologia existencial pode contribuir para a discussão sobre gênero; desvelar sentidos da masculinidade para os participantes entrevistados.

Solicitamos a sua colaboração para coleta dos dados, que ocorrerá por meio de uma Entrevista Reflexiva (SZYMANSKI; 2014) com duração de uma hora, sendo a entrevista gravada, transcrita e organizada em categorias de análise denominadas Unidades de Sentido que por sua vez formarão as “Constelações”(SZYMANSKI; SZYMANSKI, 2018); como também sua autorização para apresentar os resultados deste estudo em eventos da área de Educação e publicar em revista científica nacional e/ou internacional.

Por ocasião da publicação dos resultados, seu nome será mantido em sigilo absoluto. Informamos que essa pesquisa oferece baixo risco as/aos participantes da pesquisa, visto que a coleta de dados ocorrerá num espaço de extensão aos equipamentos educacionais e utilizado no cotidiano das/dos educadoras. Não há risco aparente, na medida em que a pesquisa é fruto da demanda das próprias instituições envolvidas.

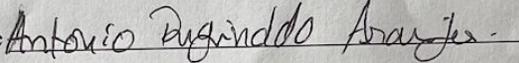
Esclarecemos que sua participação no estudo é voluntária e, portanto, o(a) senhor(a) não é obrigado(a) a fornecer as informações e/ou colaborar com as atividades solicitadas pelo Pesquisador(a). Se depois de consentir em sua participação o Sr (a) desistir de continuar participando, tem o direito e a liberdade de retirar seu consentimento

em qualquer fase da pesquisa, seja antes ou depois da coleta de dados, independente do motivo e sem nenhum prejuízo a sua pessoa. O (a) Sr (a) não terá nenhuma despesa e também não receberá nenhuma remuneração. A pesquisadora estará a sua disposição para qualquer esclarecimento que considere necessário em qualquer etapa da pesquisa.


Assinatura do(a) pesquisador(a) responsável

Considerando, que fui informado(a) dos objetivos e da relevância do estudo proposto, de como será minha participação, dos procedimentos e riscos decorrentes deste estudo, declaro o meu consentimento em participar da pesquisa, como também concordo que os dados obtidos na investigação sejam utilizados para fins científicos (divulgação em eventos e publicações). Estou ciente que receberei uma via desse documento.

São Paulo, 25 de Novembro de 2020.

Assinatura do participante 

Contato com o Pesquisador (a) Responsável:

Caso necessite de maiores informações sobre o presente estudo, favor entrar em contato com Rodrigo Magalhães, Telefone: (11) 99932-8353 ou para a Secretaria do CEP-PUC/SP Monte Alegre, que está localizada no térreo do Edifício Reitor Bandeira de Mello (Prédio Novo), na sala 63-C, na Rua Ministro Godói, 969 - Perdizes São Paulo - SP - CEP: 05015-001

Tel./FAX: (11) 3670-8466 | e-mail: cometica@pucsp.br. O horário de atendimento é realizado de 2ª a 6ª feira, das 9h às 18h.

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO AOS PARTICIPANTES

Prezado (a) Senhor (a),

As pesquisas científicas do Brasil devem ser submetidas ao Comitê de Ética com finalidade de serem avaliadas e acompanhadas quanto aos aspectos éticos, envolvendo seres humanos de forma direta e indiretamente, com questões relacionadas aos diferentes contextos, seja culturalmente, socialmente ou atrelado ao meio ambiente.

Esta pesquisa é intitulada como “Ser-Homem no Mundo: Uma Vista d’Olhos da Fenomenologia Existencial para Masculinidades” e está sendo desenvolvida por Rodrigo Coelho de Magalhães do Curso de Psicologia da Educação, no Programa de Estudos Pós-Graduados em Educação da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, sob a orientação da Prof.^a Luciana Szymanski.

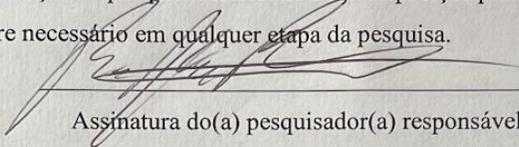
Os objetivos do estudo são: Compreender como se constituem masculinidades no Brasil; propor um entendimento sobre como a fenomenologia existencial pode contribuir para a discussão sobre gênero; desvelar sentidos da masculinidade para os participantes entrevistados.

Solicitamos a sua colaboração para coleta dos dados, que ocorrerá por meio de uma Entrevista Reflexiva (SZYMANSKI; 2014) com duração de uma hora, sendo a entrevista gravada, transcrita e organizada em categorias de análise denominadas Unidades de Sentido que por sua vez formarão as “Constelações”(SZYMANSKI; SZYMANSKI, 2018); como também sua autorização para apresentar os resultados deste estudo em eventos da área de Educação e publicar em revista científica nacional e/ou internacional.

Por ocasião da publicação dos resultados, seu nome será mantido em sigilo absoluto. Informamos que essa pesquisa oferece baixo risco as/aos participantes da pesquisa, visto que a coleta de dados ocorrerá num espaço de extensão aos equipamentos educacionais e utilizado no cotidiano das/dos educadoras. Não há risco aparente, na medida em que a pesquisa é fruto da demanda das próprias instituições envolvidas.

Esclarecemos que sua participação no estudo é voluntária e, portanto, o(a) senhor(a) não é obrigado(a) a fornecer as informações e/ou colaborar com as atividades solicitadas pelo Pesquisador(a). Se depois de consentir em sua participação o Sr (a) desistir de continuar participando, tem o direito e a liberdade de retirar seu consentimento

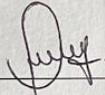
em qualquer fase da pesquisa, seja antes ou depois da coleta de dados, independente do motivo e sem nenhum prejuízo a sua pessoa. O (a) Sr (a) não terá nenhuma despesa e também não receberá nenhuma remuneração. A pesquisadora estará a sua disposição para qualquer esclarecimento que considere necessário em qualquer etapa da pesquisa.


Assinatura do(a) pesquisador(a) responsável

Considerando, que fui informado(a) dos objetivos e da relevância do estudo proposto, de como será minha participação, dos procedimentos e riscos decorrentes deste estudo, declaro o meu consentimento em participar da pesquisa, como também concordo que os dados obtidos na investigação sejam utilizados para fins científicos (divulgação em eventos e publicações). Estou ciente que receberei uma via desse documento.

São Paulo, 25 de Novembro de 2020.

Assinatura do participante



Contato com o Pesquisador (a) Responsável:

Caso necessite de maiores informações sobre o presente estudo, favor entrar em contato com Rodrigo Magalhães, Telefone: (11) 99932-8353 ou para a Secretaria do CEP-PUC/SP Monte Alegre, que está localizada no térreo do Edifício Reitor Bandeira de Mello (Prédio Novo), na sala 63-C, na Rua Ministro Godói, 969 - Perdizes São Paulo - SP - CEP: 05015-001

Tel./FAX: (11) 3670-8466 | e-mail: cometica@pucsp.br. O horário de atendimento é realizado de 2ª a 6ª feira, das 9h às 18h.