

Masculinidades: uma revisão teórica

*Miriam Pillar Grossi**

RESUMO

Este artigo é fruto do seminário sobre masculinidade organizado pelo Centro Nordestino de Animação Popular (Cenap), em parceria com o Fages-UFPE – Núcleo de Família, Gênero e Sexualidade do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco, em Recife, no mês de abril de 2001, e resultado do processo conjunto de crescimento intelectual proporcionado nesse evento no diálogo com os interlocutores. As principais discussões teóricas que estabeleceremos estão relacionadas à interdependência entre gênero, masculinidade e feminilidade. Para isso discutiremos a questão do trabalho como constituinte da identidade masculina, a relação entre honra e violência e a noção de paternidade, sem desconsiderar a força cultural que a religião exerce sobre os sujeitos e suas práticas.

Palavras-chave: Gênero; Masculinidade; Feminilidade; Identidade; Cultura; Violência.

Masculinities: a theoretical review

ABSTRACT

This article is a fruit of the Seminary on Masculinity organized by Centro Nordestino de Animação Popular (Cenap) in partnership

* Graduada em Ciências Sociais pela UFRGS, mestre e doutora em Antropologia Social e Cultural pela Université de Paris V (René Descartes), é professora da UFSC desde 1989. Foi representante da Área de Antropologia na Capes (2001-2004) e presidente da Associação Brasileira de Antropologia (2004-2006). Trabalha principalmente os seguintes temas: gênero, violência contra mulheres, homossexualidades e parentesco, ensino de antropologia, história da antropologia francesa e da antropologia brasileira. E-mail: miriamgrossi@aol.com

with FAGES (UFPE) in Recife, in April, 2001, and a result of the joint process of intellectual growth that this event proportionated through the dialogue with the interlocutors. The main theoretical discussions that we will establish are related to the interdependence between gender, masculinity and femininity. We will discuss the question of work as constitutive for masculine identity, the relation between honor and violence, and the notion of paternity, without disconsidering the cultural force that religion exercises on subjects and their praxis. *Keywords:* Gender; Masculinity; Femininity; Identity; Culture; Violence.

Masculinidades: una revisión teórica

RESUMEN

Este artículo es el resultado del seminario sobre Masculinidad organizado por el Centro Nordestino de Animação Popular (Cenap) en convenio con FAGES (UFPE) en Recife, en el mes del abril de 2001; y el resultado del proceso conjunto del crecimiento intelectual proporcionado en ese evento en diálogo con los participantes. Las principales discusiones teóricas que establecemos están relacionadas con la interrelación entre género, masculinidad y feminidad. Para eso se discute la pregunta sobre el trabajo como un componente de la identidad masculina, la relación entre el honor y violencia y la noción de paternidad, sin dejar de lado la fuerza cultural que la religión ejerce en los sujetos y su prácticas.

Palabras clave: Género; Masculinidad; Feminilidade; Identidad; Cultura; Violencia.

Introdução

Em abril de 2001, a convite do grupo O Outro Lado do Sol, ministrei em Recife um curso sobre Masculinidade, promovido pelo Centro Nordestino de Animação Popular (Cenap), em parceria com o Fages-UFPE - Núcleo de Família, Gênero e Sexualidade do Programa de Pós-Graduação em

Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco. Esse curso me permitiu sistematizar algumas idéias sobre a temática da masculinidade que venho desenvolvendo nos últimos anos.

Também foram muito valiosos para meu trabalho os diálogos estabelecidos com minha colega de ensino Maria Regina Lisboa e meus ex-orientandos Juliana Cavilha Mendes e Flávio Luiz Tarnovski, bem como com os alunos das disciplinas de Relações de Gênero e Tópicos Especiais sobre Masculinidade que ofereci na Universidade Federal de Santa Catarina entre 2000 e 2002. Além disso, contribuíram muito os questionamentos das participantes do curso sobre Masculinidade e Religião promovido, em outubro de 1999 pela ONG Católicas pelo Direito de Decidir, uma organização feminista, de caráter ecumênico, que tem por objetivo buscar a justiça social e a mudança de padrões culturais e religiosos vigentes na sociedade.

O presente texto, resgatando apontamentos desses cursos, seminários e diálogos, retrata o crescimento intelectual que me foi proporcionado pelas interlocuções mantidas com tantos colaboradores. Busquei manter um tom oral no texto, uma vez que o objetivo da revista *Mandrágora* é relatar o que refletimos conjuntamente nessas iniciativas, permitindo a outras pessoas o acesso a essas idéias e à forma como elas foram elaboradas.

1. O gênero, a masculinidade e a feminilidade

Dentro da vasta tradição dos estudos de gênero, tradição que remonta aos estudos pioneiros da antropologia européia e norte-americana, existem hoje diferentes correntes teóricas estudando o gênero. Estes estudos vêem o gênero não apenas como um objeto de investigação, mas, sobretudo, como uma categoria de análise que ultrapassa mulheres e homens como objetos de análise. Resumirei aqui os argumentos de duas principais correntes teóricas, argumentos que me parecem essenciais para entender o que estamos estudando neste curso, ou seja, a masculinidade.

Para a corrente pós-estruturalista, o gênero se constitui pela linguagem, por aquilo que muitas

autoras identificadas com a corrente pós-estruturalista definem como discurso. Escreve uma das importantes teóricas norte americanas, Joan Scott (1990): "O discurso é um instrumento de orientação do mundo, mesmo se não é anterior à orientação da diferença sexual". O que ela quer dar a entender com isso? É uma passagem difícil e complexa, onde ela diz que o discurso é um instrumento de orientação do mundo, ou seja, tudo que vivemos é permeado pela linguagem, por discursos. As pós-estruturalistas pensam que discursos não são apenas palavras, mas linguagem, atos que têm significado. Por exemplo, o vestido que eu escolho para dar uma palestra é uma linguagem, ou seja, é um discurso, está produzindo significados para mim e para os(as) ouvintes, e é isso que significa discurso. Para estas autoras, o discurso permeia toda a questão do gênero.

Neste ponto, as pós-modernas pensam diferentemente. Para elas o gênero pode ser mutável; elas pensam que existem múltiplos gêneros, e não apenas o masculino e o feminino. Esta corrente tem estudado particularmente os indivíduos que mudaram de sexo, os transgêneros, e tem refletido de forma sistemática sobre a forma como indivíduos não-heterossexuais se vêem no mundo. Para elas, o fato de haver machos e fêmeas biológicos é só uma questão de contingência, contingência que pode ser mudada graças às novas tecnologias médicas que permitem subverter a ordem "natural" este corpo. Operações de mudança de sexo permitem tirar ou pôr seios, fazer ou tirar um pênis, construir uma vagina etc. Da mesma forma, operações plásticas e ingestão de hormônios podem criar caracteres sexuais, produzir homens e mulheres, mais ou menos femininos ou masculinos.

a) *É a atividade que faz o masculino?*

Uma das principais definições da masculinidade na cultura ocidental para o gênero é que o masculino é ativo. Ser ativo, no senso comum a respeito de gênero, significa ser ativo sexualmente, o que para muitos significa penetrar o corpo da(o) outra(o). Num dos modelos tradicionais de gênero no Brasil, estudado por Peter Fry (1982), homem é aquele que "come", ou seja, que penetra com seu sexo não apenas mulheres mas também outros

homens, feminilizados na categoria de "bichas". Este autor mostra em seu texto que em outros lugares, como na Inglaterra e nos Estados Unidos, não é a atividade sexual que caracteriza a identidade de gênero masculina, mas sim o fato de que a sexualidade seja exercida apenas com parceiras do sexo feminino. Na cultura anglo-saxã, dois homens que praticam relações afetivas e sexuais são considerados homossexuais, enquanto que no Brasil não: um homem que é homem deve mesmo "comer" uns "veados", pois o que o faz ser considerado homem é a posição de atividade sexual, de penetração.

Na nossa cultura, a atitude considerada ativa é a penetração sexual. O antropólogo brasileiro Roberto da Matta (1997) conta uma brincadeira que era feita quando ele era jovem, no interior de Minas Gerais, onde um jovem perguntava para o outro: "Tem pente aí?", passando a mão nas nádegas do amigo para ver se havia um pente no bolso da calça. A ação que um homem verdadeiro tinha que fazer era dar um salto e não deixar que tocasse nas suas nádegas. A partir deste exemplo, ele reflete sobre o que significa para um homem brasileiro controlar as suas nádegas para não ser penetrado. Porque, se o cara deixar que toque ali, já é um indício que ele gosta de ser tocado por outro homem. É incrível como as nádegas no Brasil são poderosas nesse lugar para um homem ser o passivo.

Mas, para a constituição do modelo de masculinidade hegemônica em nossa cultura, atividade não diz respeito apenas à sexualidade; ela é também percebida positivamente como agressividade. Já na constituição da identidade de gênero na infância, observamos como o masculino se constitui pela hiperatividade dos meninos, que se confunde seguidamente com agressividade.

É muito forte esta ligação de atividade com agressividade. Na frente do local onde eu trabalho existe uma escola infantil, e eu fico escutando da minha sala o que acontece no pátio da escola. É impressionante observar como os meninos são vistos como agressivos (e olha que é uma escola infantil; a criança entra ali com 3 meses de idade e sai com 6/7 anos). Parece que se reforça nas práticas cotidianas a crença de que os meninos são hiperativos e, por sua vez, agressivos, batem nas

meninas etc. Isto é um problema na escola infantil; os meninos são vistos como hiperativos, hiperagressivos, e parece que este não é um problema das meninas. Evidentemente que as professoras (e os pais) acreditam seriamente que aqueles meninos são hiperativos porque nasceram assim, que isto é uma característica natural (inata) do sexo masculino e não que se trata de um comportamento esperado e estimulado de meninos, que devem deste a tenra infância se comportar como pequenos homens.

Elizabeth Badinter (1993), em seu livro *X, Y: sobre a identidade masculina*, desenvolve a tese de que o gênero masculino se constitui universalmente por uma necessidade de separação dos meninos da relação com a mãe, que, por sua vez, representa o mundo feminino. Ela dá vários exemplos de rituais de separação do menino da mãe, ou seja, do mundo das mulheres que muitas vezes é o mundo da casa, pois o menino vai ser separado deste feminino para se constituir como masculino. Os rituais servem para ajudar a sociedade a repassar seus valores.

Vários antropólogos, como, por exemplo, Pierre Clastres (1990), Victor Turner (1974), Maurice Godelier (1996), Françoise Héritier (1996) e Georges Balandier (1985), têm se dedicado a descrever estes rituais de iniciação, mostrando como é pela violência e pela separação dos iniciados do mundo onde vivem que se constrói uma identidade grupal de gênero. Estes antropólogos mostraram como há uma diferença radical entre os rituais de iniciação femininos e masculinos, sendo estes últimos marcados pela violência física e pela inculcação nos meninos da crença de que eles são detentores de segredos que não podem ser revelados às mulheres.

Em geral, nesses rituais de sociedades tribais, os homens mais velhos pegam os meninos e os levam para florestas, onde são feitas inúmeras provas para que os meninos se tornem adultos. Aqui no Brasil, nas tribos indígenas do Alto Xingu, onde as mulheres não podem ver as flautas porque as flautas são sagradas, os meninos aprendem, nesses rituais de iniciação, mitos associados a esse poder masculino representado pelo uso das flautas e aprendem a punir, pela violência do estupro, as mulheres que ousarem olhar para estes objetos

sagrados. Além de inúmeras situações de violência, há também, nestes rituais, situações que estão diretamente ligadas à sexualidade como constituidora da masculinidade. O sêmen é o fluido corporal que representa simbolicamente a masculinidade, pois só os homens o produzem. Por isto, por exemplo, em alguns grupos, como os Baruya da Nova Guiné, a masculinidade se constitui também pela ingestão de sêmen de homens mais velhos, pois eles pensam que, bebendo o sêmen, os meninos vão se tornar mais homens por terem incorporado a substância masculina.

O corpo é, portanto, o suporte no qual são produzidas as diferenças simbólicas de gênero. Pierre Clastres (1990) mostrou, em seu livro *A sociedade contra o Estado*, que a violência corporal nos rituais de iniciação tem o poder de igualar todos os membros da sociedade. No caso dos meninos, os rituais mostram que é necessário marcar no corpo a masculinidade, marca que se faz geralmente com muito sofrimento. Por exemplo, nas culturas islâmica e judaica, existe a circuncisão, que é um corte no pênis, uma forma de imprimir no órgão sexual masculino a marca da cultura. Alguns autores, como Françoise Héritier (1999), dizem que a circuncisão significa, para algumas culturas africanas, tirar a marca do feminino no corpo do menino, pois para estes grupos aquele pedacinho que se tira do pênis é o resto de feminino no corpo do homem. O ritual inverso para o feminino, nestes grupos africanos, é o corte do clitóris, prática tradicional que tem sido muito combatida pelo movimento feminista na África.

Pelo fato de estes rituais masculinos serem sempre marcados por violência corporal, os meninos pegam os hábitos da tribo e têm muito medo. É o medo que há nesses rituais que vai ensinar aos homens o que é ser homem.

Saindo de exemplos tribais e voltando para as sociedades ocidentais, lembremos que também existem inúmeros rituais de iniciação do gênero masculino que se dão pela separação do mundo das mulheres. Daniel Welzer-Lang (2001) dá inúmeros exemplos de como na França os meninos são iniciados na violência pelos mais velhos. Ele compara as sociedades tribais com as ocidentais no que se refere à violência como constituidora da

masculinidade, a partir do que ele chama de "casa dos homens", lugar que existe no centro das aldeias tribais só freqüentado pelos homens, o qual os meninos começam a freqüentar no decorrer do seu crescimento. Para o autor, as casas dos homens da cultura ocidental são inúmeros lugares onde "se aprende a masculinidade", como os lugares de práticas de esportes masculinos, pois o esporte é um desses lugares centrais da constituição da masculinidade. A análise de Carmen Rial (1998) a partir dos exemplos da prática de *rugby* e de judô no Brasil vai, no entanto, noutro sentido: o de mostrar como é pelo sofrimento corporal que se constitui o jovem desportista; que é pela violência contra si mesmo que se faz a masculinidade.

Quando se pensa em masculinidade e violência hoje no Brasil, é inevitável que não se pense na exclusão social e nos processos de constituição de identidades masculinas. A exclusão social atinge uma parcela significativa de jovens: favelados, desempregados, com pouca educação formal etc. Esta significativa parcela da população jovem masculina excluída tem no tráfico de drogas e na criminalidade um *locus* privilegiado de afirmação de identidade masculina, marcada pelo uso da violência. Muitos destes rapazes passam por experiências de reclusão em *Febem's* e prisões, lugares profundamente marcados pelo uso ritual de violência tanto por parte da instituição como por parte dos outros presos. As recentes rebeliões nestas instituições nos revelam a complexidade da situação de exclusão social, ao mesmo tempo em que nos mostram que valores tradicionais de masculinidade associados à violência continuam a ser reativados nestas circunstâncias dramáticas.

Uma das formas mais humilhantes de violência nas instituições carcerárias é a violência sexual, à qual são submetidos grande parte dos prisioneiros, sobretudo por parte dos outros presos, companheiros de cela. O uso de violência sexual é fundamental no processo ritual de incorporação de um novo preso à instituição, porque ela ensina aos novos a hierarquia da cela através da feminilização que o ato sexual com penetração anal sugere. A violência sexual atinge o sujeito no âmago mais profundo do que ele imagina, do que ele aprendeu, do que ele sabe que é ser homem.

Como já vimos no início, um homem de verdade no Brasil tem que controlar as suas nádegas para não ser penetrado, pois a penetração é significativa de passividade, portanto de feminilidade. Este processo de feminilização do novo preso pela penetração anal faz com que ele se feminilize também, pois ele é obrigado a assumir tarefas consideradas femininas dentro da cela, como limpar, lavar e cozinhar para os "homens" da cela. Só escapam a esta violência aqueles que se protegem pela uso da violência (ou seja, pela comprovação de sua "macheza"), ou, o que é mais comum hoje nas prisões, pela pertinência a uma organização de presos temida por sua violência contra os parentes fora da prisão.

O modelo de sexualidade predadora masculina é, para Daniel Welzer-Lang, um ponto nodal da constituição do gênero masculino; uma sexualidade que é formada na visão de que as mulheres devem ser consumidas tal como se dá o aprendizado da sexualidade pela pornografia. Em uma recente palestra que eu assisti dele, ele perguntava para os rapazes da platéia quando eles tinham visto pela primeira vez uma foto pornográfica, e ele desenvolveu, a partir dos depoimentos feitos ali, a idéia de que a pornografia é uma coisa que se aprende a ver em grupo. Ele estudou como num grupo de meninos um deles traz escondido uma revistinha, uma *Playboy*, e que a compartilha com os amigos. Para ele, a pornografia é um aprendizado da sexualidade que se dá coletivamente, que não se faz individualmente. O próprio fato de se tratar de fotos de mulheres, de "mulheres de papel", as quais se toca pelo papel, permite que o olhar masculino sobre as mulheres se transforme num objeto, que é um papel que se pode consumir.

Inúmeros estudos sobre a sexualidade masculina vêm refletindo sobre a fragilidade do modelo de masculinidade predatória, quando os homens são confrontados ora com situações de impotência, ora com a epidemia da aids. É bem verdade que parcela significativa dos estudos sobre o impacto da aids na sexualidade masculina no Brasil foram feitos a partir dos homossexuais, grupo inicialmente mais atingido pela epidemia. Hoje, no entanto, com a mudança dos padrões epidemiológicos da doença, são os homens heterossexuais e bissexuais os mais atingidos e

também aqueles que têm demonstrado maior resistência às campanhas de prevenção.

b) É pelo corpo que se constrói o feminino?

O gênero se constitui em cada ato da nossa vida, seja no plano das idéias, seja no plano das ações. O tempo inteiro a gente está constituindo o gênero no nosso próprio cotidiano. Falamos em vários rituais de masculinidade e vamos pensar agora nos rituais de construção de feminilidade, que, como já falamos, são menos violentos que os masculinos, pois eles não precisam separar as mulheres do mundo feminino, mas sim reforçar este vínculo pelo aprendizado das regras deste mundo.

Há vários estudos brasileiros sobre este aprendizado do feminino, como o trabalho de Alice Inês Silva sobre o ritual mineiro de coroação de Nossa Senhora, ritual obrigatório até recentemente para a maior parte das meninas que se vestiam de anjo em festas religiosas. Rituais similares vinculados a festas religiosas e/ou populares existem em outras regiões do Brasil, mas ainda não foram suficientemente estudados, como o ritual do *début*, baile no qual participam jovens de quinze anos de famílias de elite em clubes, na maior parte das cidades brasileiras.

Além destes momentos únicos ritualizados que localizamos como constituidores da feminilidade, podemos pensar em práticas coletivas e regulares às quais as mulheres se dedicam em determinados momentos históricos e que se tornam, de alguma forma, rituais obrigatórios de constituição e reafirmação de feminilidade. Há algumas décadas, por exemplo, o lugar aonde se ia regularmente era o salão de beleza. Uma mulher "normal" ia ao cabeleireiro pelo menos uma vez por semana para passar uma tarde fazendo *bobs* no cabelo, penteando, fazendo as unhas, se depilando etc. — atos que poderíamos dizer que constituíam um ritual de feminilidade. Não que não se vá mais ao cabeleireiro; hoje as pessoas vão ao cabeleireiro mais rapidamente do que antigamente, pois as mulheres "não têm mais tempo" de ficar uma tarde no cabeleireiro.

O salão de beleza era também um espaço da construção do corpo, construção que naquele momento era muito marcada pelo penteado —

lembramo-nos dos coques, toucas e cabelos laqueados, processos demoradíssimos de constituição da imagem feminina. A ida ao cabeleireiro e a arrumação das mulheres correspondia de alguma forma a um imaginário de complementaridade feminino/masculino do casal tradicional de classe média, que tinha como ideal que a mulher cuidasse dos filhos e da casa e que o marido fosse o provedor. Neste modelo, quando o marido chegava do trabalho, a casa devia estar arrumada, os filhos de banho tomado, a mulher perfumada esperando o marido para o jantar.

Atualmente, por exemplo, são as academias de ginástica que constituem, para muitas mulheres, um espaço ritualizado da construção do "ser mulher". O(a) leior(a) certamente deve conhecer pessoas jovens que freqüentam academias todos os dias, que devem passar ali duas ou três horas por dia malhando e produzindo seu corpo. Há estudos muito interessantes sobre o culto ao corpo no Brasil, como os trabalhos da equipe de pesquisa de Mirian Goldenberg (2000) a respeito do que se faz nas academias, do que se conversa ali, o que se fala, o que se produz, o que se diz sobre o corpo. Para estes pesquisadores, o corpo tem um papel crucial na constituição da identidade de gênero contemporânea, sendo um elemento central na constituição do sujeito. Assim como no modelo tradicional era necessário que a mulher se produzisse regularmente no cabeleireiro, hoje a mulher deve se produzir na academia, tal como mostram os exemplos paradigmáticos das modelos, mulheres cobiçadas pelos homens poderosos, como os esportistas. Basta ler uma revista tipo *Caras* para saber que o tenista Guga só namora modelos ou que Adriane Galisteu passa várias horas por dia malhando para ter o corpo perfeito que conquistou o falecido ídolo da fórmula 1, Ayrton Senna.

A beleza é um dos elementos centrais da constituição da feminilidade no modelo ocidental moderno, pois é ela que permitirá à mulher se sentir desejada pelo homem. A cada momento histórico são constituídos modelos específicos de beleza. Várias historiadoras brasileiras têm estudado as formas como foram se constituindo os modelos ideais de feminilidade que são determinados pela beleza desde o final do século XIX.

Os concursos de *miss* tiveram um papel superimportante na constituição do ideal de feminilidade no Brasil dos anos 1950/1960.

Apesar de a beleza ser vista como um dom natural, os tratados e conselhos dados às mulheres sugerem que ela deve ser preservada através de muito esforço e autocontrole. Se antes as horas passadas nos salões de beleza bastavam para produzir esta beleza, hoje é necessário um esforço cotidiano em esteiras e aparelhos de musculação, mas também no recurso regular a regimes e cirurgias plásticas, nas quais se acrescenta um pouco de silicone ou se retira através de lipoaspiração excessos em partes do corpo. Adequar-se aos modelos ideais de gênero implica, necessariamente, a submissão a estes procedimentos, que, por sua vez, não devem ser escondidos e sim tomados públicos, tal como ficamos sabendo regularmente nas páginas das revistas.

2. Teorias sobre honra, masculinidade e violência

Na antropologia se tende a pensar que haveria na Europa dois grandes modelos de valores e de ética, que seriam um para o lado do Mediterrâneo e outro o modelo da Europa do Norte. Ao falar destes dois modelos, sempre me lembro do exemplo dado por Eric Wolf (1976), em seu estudo sobre as sociedades camponesas na Europa, que é a distinção entre modelos espaciais de moradia no sul e no norte da Europa. Na Europa do Norte, onde não há divisão entre as casas, os vizinhos são os maiores aliados, diferentemente do modelo mediterrâneo onde são os parentes os principais aliados e os vizinhos são os inimigos. Um exemplo disto são os bairros e cemitérios norte-americanos que vemos em filmes, onde as casas não têm muros, só jardins que vão de uma casa até a outra, e nos cemitérios americanos só há cruces num imenso gramado; enquanto que aqui no Brasil o modelo de organização espacial é de casas com muros altos, cacos de vidros em cima dos muros, problemas de violência na vizinhança; nossos cemitérios são segmentados, temos túmulos que atualmente se transformaram em pequenas casinhas. Ou seja, temos dois modelos bastante

diferentes: um que parece aberto e outro que parece fechado. Briga de vizinhos – um tipo de briga bastante corrente no Brasil – em que até morte dá e muros são, de alguma forma, testemunhas vivas nas cidades mediterrâneas dessa necessidade de delimitação da fronteira daquilo que é o doméstico, daquilo que é a casa, o núcleo familiar.

Os sentimentos definidores das relações de gênero no mundo mediterrâneo se dão em torno do complexo moral da honra e da vergonha, sentimentos estudados por vários autores para diferentes regiões do Mediterrâneo como a Andaluzia (Pitt-Rivers), Grécia (Campbell), Cabilia (Bourdieu), Aurès (Tillion)¹.

Inúmeras sociedades se constroem em cima valores de honra. Um dos clássicos da antropologia é o livro de Ruth Benedict (1972), *O crisântemo e a espada*, no qual ela reflete sobre o valor da honra para os japoneses. Vários autores têm estudado a temática da honra na sociedade brasileira. Para nossa cultura, um homem honrado é aquele que tem uma mulher de respeito, ou seja, uma mulher recatada, controlada, pura etc. É a mulher quem detém o poder de manter a honra do marido, pois se um homem não tem uma mulher virtuosa ele perde a sua honra.

O que é um homem honrado? Há inúmeros personagens, na nossa literatura, de homens honrados, homens de palavra, homens de caráter, homens íntegros, homens respeitados por seus pares. Na tradição do coronelismo do Nordeste, na literatura, nas novelas etc., é muito presente este modelo do grande proprietário de terras que é um homem honrado e que lava a sua honra com sangue. O que significa lavar a honra com sangue? Se for enganado, se levar gaia, mata a mulher, mata o amante da mulher. Recentemente, num livro que fiz com a Casa Renascer, *Histórias para contar*

(Grossi e Brazão, 1999), onde se trabalhou com processos de crimes do Rio Grande do Norte, era impressionante o número de processos em tramitação nas varas desse Estado, de casos de maridos que mataram suas mulheres alegando que estavam lavando a honra e que ganharam só dois anos de prisão com sursis e logo saíram da prisão. Ainda hoje se mata a mulher por honra e a justiça considera o argumento da honra verdadeiro e legítimo, tanto que praticamente absolvem os homens que matam suas mulheres.

Claudia Fonseca (1991) tem um texto fundamental para estudar a questão da honra no Brasil, “Cavalo amarrado também pasta”. A autora usa o modelo teórico sobre a honra mediterrânea, mostrando como ele é muito mais complexo, porque, no modelo tradicional, a mulher traiu e o cara vai lá e mata por motivo de honra. Como a honra masculina depende exclusivamente das mulheres, os homens precisam controlar as mulheres: um pai tem que controlar suas filhas; um marido tem que controlar sua mulher. Claudia mostra que as mulheres também são capazes de manipular a honra dos maridos porque é a mulher que pode pôr a honra do homem em risco. Ela conta das estratégias que as mulheres usam para trair os maridos caso estes não cumpram o papel que é esperado deles, o de provedores. A fofoca, neste caso, é um instrumento poderoso de pôr em dúvida o valor masculino: a honra.

Um outro modelo de honra diz respeito ao poder econômico que um homem tem para sustentar sua família. O exemplo da fuga estudado por Marineide Silva (1994) é ilustrativo das estratégias sociais para manter a honra do pai de família. Em Santa Catarina, em camadas populares, é prática corrente que, em vez de se casar na igreja, os jovens fogem – existe aquilo muito relatado na literatura antropológica que é o rapto da noiva. Marineide mostrou, em seu texto, que só quem não sabe oficialmente da fuga da filha é o pai, porque a mãe da noiva sabe com antecedência que eles vão fugir. O rapaz constrói uma casa e um belo dia, depois de um baile, a moça não volta para casa porque vai para a casa do futuro marido, transa com ele e depois o pai fica furioso e obriga a filha a casar no cartório. A autora constatou no seu trabalho que, no

¹ Podemos ver um modelo clássico no livro do Peristiany (1988). Este livro tem artigos maravilhosos e fundamentais sobre a questão da honra e da vergonha. Por exemplo, há um do famoso Campbell, que estuda a Grécia; outro do Peristiany, sobre os cipriotas de Chipre, perto da Grécia; um do Pierre Bourdieu, sobre o sentimento da honra na sociedade de Kabile, uma cidade do interior da Argélia; outro do Ahmed; sobre o Egito; além de outros sobre vários grupos do mundo mediterrâneo.

fundo, essa era uma estratégia que beneficiava o pai da noiva, e por quê? Porque, nessa comunidade, uma festa de casamento tem que ser uma festa grande, deve-se convidar toda a comunidade, e sai bem caro, fora ter que comprar o vestido de noiva, terno, gravata etc.; ou seja, a fuga resolve a questão da honra. O que parecia desonrar o pai, porque ele não controlou sua filha, acaba resultando na manutenção de sua face, uma vez que ele não passa por incapaz de pagar uma grande festa de casamento à filha e, por extensão, a toda a comunidade pesqueira.

Há inúmeros filmes que tratam da questão da honra e que podem ser usados para esta reflexão. Entre os que mais uso, sugiro *Antes da chuva*, um filme da Macedônia que fala da *vendetta*, ou seja, da necessidade de matar para proteger o sangue da família; *Yol*, um filme turco que conta a história de quatro prisioneiros que têm um fim de semana de folga e, ao reencontrarem suas mulheres, precisam agir “segundo a honra”; *Crônica de uma morte anunciada*, filme baseado no romance de Gabriel García Marquez, que conta a história de um assassinato pela suspeita de traição da noiva. Como este último, baseado em um romance, está também em filmagem, ambientado no Nordeste, um filme de Walter Salles baseado no romance do Ismail Kadaré, *Abril despedaçado*.

Como vimos, são as mulheres (mãe, filhas, irmãs) as responsáveis pela honra familiar. Cabe portanto aos homens (pai, filhos, irmãos) o controle sobre a virtude feminina. Virtude que é reconhecida publicamente pela categoria respeito. Uma mulher de respeito é, portanto, uma mulher que está adequada aos comportamentos reconhecidos socialmente como femininos. Para as mulheres casadas, ser uma mulher de respeito está associado à capacidade de reprodução e de controle de sua prole. Vários exemplos foram dados no curso sobre a imagem que temos desta mulher de respeito; todos eles remetendo ao modelo de mãe sofrida e digna. Estes exemplos nos remetem à *mater dolorosa*, um modelo muito poderoso na sociedade cristã, que é aquela mãe sacrificada pelos filhos, aquela mulher que morreu de dor no parto, que passa a vida inteira cobrando dos filhos todo o sacrifício que ela fez por eles. Este ideal de

comportamento feminino marcado pelo sofrimento materno é conhecido na literatura da área como marianismo². Num texto clássico, Marit Melhus dá exemplos de como as mulheres mexicanas de um pequeno povoado estudado por ela constroem o seu modelo ideal de respeito e virtude sobre o modelo da Virgem Maria, que, como sabemos, era tão pura que nunca teve relações sexuais na sua vida e até mesmo engravidou sendo virgem.

Vários autores estudaram as formas que este modelo assume no Brasil, país marcado pela influência de várias levas de imigração mediterrânea (espanhóis, italianos, gregos, libaneses, judeus do Magreb etc.³). Um dos textos de referência é o de Luiz Tarley de Aragão (1983), que reflete sobre a contradição emocional que este modelo de mãe venerado pelos filhos – sobretudo pelos filhos homens – traz para as relações de gênero no Brasil. O autor explica esta contradição contando a seguinte história: quando um rapaz, um jovem casado, vai procurar uma companheira, uma mulher para acasalar-se, ele vai se guiar pelo desejo sexual; no início do casamento, o amor é marcado pela sexualidade, mas, logo que ocorre a primeira gravidez, esta mulher passa a ocupar simbolicamente outro lugar para este homem. Quando ela se torna mãe, o homem vai deixar de vê-la como uma mulher jovem, desejável, companheira, e vai passar a vê-la como uma mulher sagrada, porque ela se tornou mãe como sua própria mãe, que ocupa no seu imaginário um lugar sagrado, intocável⁴. A mãe deste modelo é assexuada como a Virgem Maria. E o que acontece com este homem? Ele vai se defrontar com sua mulher tornada mãe e para ele isso se torna um problema complexo. Uma das formas pelas quais os homens lidam com isso é transformando a mulher, ex-companheira, na “mãezinha”.

² Sobre o marianismo ver Melhus (1990) e Ary (1990).

³ Para não entrar em longo debate, não faço referência aos portugueses, uma vez que acato as críticas ao modelo mediterrâneo feitas, entre outras, por João Leal (2001).

⁴ Existem vários tabus na nossa cultura que mostram como a maternidade ocupa um lugar de sacralidade. A quarentena do pós-parto é um deles, que exige que a mulher fique quarenta dias sem sexo, fato que se remete a esses valores, neste lugar onde a mulher é colocada.

Não sei se no Nordeste, mas no Sul é muito comum casais com filhos se chamarem de “mãezinha” e “paizinho”. Percebe-se que as palavras são um canal poderoso para se entender as relações; neste campo temos que ficar muito atentos às palavras que são usadas. Quando o casal se trata assim, evidentemente está sendo articulado este modelo em que não se trata mais da mulher sexualmente desejada, mas daquela mulher transformada em sagrada, em mãe, com a qual provavelmente não se pode fazer sexo – e é uma das razões que os homens casados alegam ao procurar prostitutas ou prostitutos. Isto é o que se conceitua dentro do campo da honra, de dupla moralidade, ou seja, para um homem é perfeitamente possível ter uma mulher em casa e procurar outras na rua, sem que ele se sinta traindo ninguém. É justamente porque ele “respeita” sua mulher que ele vai procurar na rua outra, a prostituta, que é paga para o sexo. A própria ofensa “filho da p...” ou “filho da mãe” reflete esta dicotomia nos papéis associados ao feminino.

Para o modelo mediterrâneo, é justamente no parto e na dor do parto que a mulher se constrói como mais mulher, e o sofrimento acaba se tornando uma questão central para a construção da feminilidade. Em minhas pesquisas sobre violência contra a mulher, tenho percebido que a queixa feminina é muito marcada por esta noção de sofrimento, uma necessidade das mulheres de expressar e envolver outras pessoas no sofrimento – algo muito parecido com o marianismo, esse valor do sofrimento da Virgem Maria –, como aquilo que vai ser um pano de fundo para as nossas relações sociais.

A linguagem atua num plano inconsciente. Os mitos têm o poder de reatualizar valores da cultura que são ensinados em diferentes momentos de nossa vida. Basta dizer a alguém “não coma essa maçã porque você vai ser amaldiçoado”. Do que se está falando? Alguém não pensou em Eva? Não é preciso contar para o(a) leitor(a) esta história que todos conhecem, pois ela é nosso mito fundador, a história do início da humanidade, de um momento onde o único casal de humanos que existia vivia próximo de Deus no paraíso. Mas talvez o que não tenha sido contado para nós é que o mito da

criação é um mito que fala da dominação masculina. Em outras culturas existem outros mitos que falam da mesma coisa, que havia um mundo harmônico, onde deuses, homens e mulheres viviam juntos, mas, de repente, por culpa das mulheres, os deuses decidiram separar os dois mundos: o humano e o divino. Adão e Eva viviam num lugar maravilhoso, onde não havia nenhum mal, existiam frutas, alimento à vontade. Todos sabemos que é porque Eva comeu a maçã que nós – humanos – fomos expulsos do paraíso e fomos jogados aqui na Terra. Eva é, portanto, a culpada do nosso sofrimento como humanos e o mito, ao contar isto, mostra que as mulheres não são confiáveis, que os homens devem controlá-las, dominá-las.

Este mito é tão forte que outras personagens femininas do Antigo Testamento foram esquecidas em nossa tradição, como é o caso de Lilith, uma figura muito poderosa estudada hoje por algumas teólogas que tentam buscar fazer novas leituras da Bíblia com a finalidade de transformar, no plano do simbólico, as relações de gênero, permitindo que as mulheres possam se espelhar em mitos positivos do poder feminino.

A questão da dominação masculina é uma das questões teóricas-chave das reflexões teóricas feministas sobre o gênero. No final da década de 1970, havia a opinião geral de que a dominação masculina era universal, ou seja, de que em todas as culturas do mundo os homens dominavam as mulheres simbolicamente, politicamente e economicamente. Algumas teóricas da época sustentavam que, antes do patriarcado, havia um período matriarcal no qual as mulheres mandavam na sociedade. Muitos autores hoje acham que isso é um mito, que não houve nenhuma cultura no mundo em que as mulheres tenham realmente dominado, tal como se pensava então⁵. Hoje, a maior parte dos autores concorda com a idéia de que a dominação masculina existe na maior parte

⁵ Ver Moita (1980). Sobre a existência ou não do matriarcado, alguns autores citam alguns lugares no mundo, como as tribos iroquesas no norte do Canadá, onde as mulheres teriam o mesmo poder dos homens, fazendo parte até da instância máxima de poder: o conselho de guerra. Mas, para ter este poder, as iroquesas precisavam estar na menopausa, ou seja, fora do período reprodutivo.

das culturas do planeta. Françoise Héritier (1996), ao explicar isto que ela chama de “valência diferencial dos sexos”, diz que a dominação masculina existe por causa do mistério da reprodução humana. Uma mulher pode ter filhos independentemente da relação estável com um homem, mas um homem, sem uma mulher sob seu controle, não, pois o tempo da reprodução da espécie humana exige alguns anos de intensa relação mãe/filho.

O binômio dominação masculina/submissão feminina tem sofrido uma série de questionamentos quando se estudam relações de gênero. Muitos homens, quando questionados a respeito da dominação masculina, costumam dizer que não têm poder nenhum em casa – o que não deixa de ser verdade quando pensamos nas culturas marcadas por uma forte dicotomia entre casa e rua, privado e público. Como explicaríamos o fato de que em nossa cultura brasileira são as mães que mandam em casa? No modelo familiar mediterrâneo, as mães são poderosíssimas; elas mandam e desmandam nos maridos, elas fazem e bordam em relação aos homens. Este é um dos elementos estruturais de nossa cultura, o fato de que há uma divisão de poderes sociais, cabendo aos homens o poder sobre a instância pública e às mulheres o privado.

3. O trabalho e a masculinidade

É com o advento da Revolução Industrial que se consolida, no século XIX, essa separação que seria a política e o trabalho associados ao plano masculino, em oposição ao complementar, que aqui seria o lar, o doméstico, coisas do feminino. Sabemos que este modelo que vai localizar o homem na rua e a mulher dentro de casa é algo que só vai servir a uma classe social, a burguesia. Isto nunca aconteceu, e só existe como modelo ideal para as classes trabalhadoras, porque o século industrial é o século onde mulheres e crianças das classes trabalhadoras trabalham até dezesseis horas por dia nas fábricas, nas minas – elas até dormiam nas fábricas –, e uma das grandes conquistas do movimento sindical é a redução do tempo de trabalho para quarenta horas semanais, que hoje na Europa, por exemplo, já são 35 horas. Então o

processo que vamos ver é um modelo burguês, que mostra que o homem é um homem de posses, quando a mulher não precisa trabalhar e o homem é o provedor, que tem dinheiro etc.

Nas sociedades tradicionais, o gênero é marcado por tarefas exclusivas de homens e mulheres. Assim, no mundo industrial, os homens estavam ligados à esfera da produção e as mulheres, à esfera da reprodução (no que se refere tanto aos filhos, quanto aos trabalhos domésticos necessários à reprodução da força de trabalho). Nas sociedades camponesas, as tarefas são divididas em trabalho de mulher e em trabalho de homem. A divisão sexual do trabalho é transmitida de geração em geração pelo aprendizado dos meninos com os homens e das meninas com as mulheres. Entre os textos clássicos sobre a divisão sexual do trabalho como representação do mundo, lembramos os trabalhos de Pierre Bourdieu sobre a Cabília e também inúmeros trabalhos brasileiros sobre o mundo camponês, entre eles os de Ellen Woortman (1995) e Maria Ignez Paulilo (1990).

Tradicionalmente na sociedade ocidental, a masculinidade se constituía pelo papel que o trabalho tinha na vida dos homens. O trabalho, fosse ele camponês ou industrial, envolvia o corpo masculino, que se distinguia do feminino pela força física. No final do século XX e início do século XXI, este paradigma do valor do trabalho masculino associado à força vem sendo substituído no mundo do trabalho pelo paradigma da *competência*, que está associado ao conhecimento de tecnologia, particularmente de informática.

A pesquisa de Juliana Cavilha Mendes (2002) sobre os militares na terceira idade é ilustrativa a respeito do lugar que o trabalho tem na constituição da identidade masculina tradicional. Os militares são homens poderosos para quem o trabalho, o cargo de autoridade no Exército, marca quem eles são e se reflete em todas as instâncias da vida deles. É em torno do trabalho do militar que se organiza toda a vida familiar.

Vejam como isto vem ocorrendo no mundo industrial. O que era uma montadora de carros no tempo em que o Lula perdeu o seu dedo trabalhando na cadeia de montagem? Era uma máquina mesmo, onde o operário tinha que ter

força física para pegar nas peças do carro para montá-lo. Hoje, isso não é mais necessário pois as montadoras usam robôs, comandados por operários extremamente especializados. Recentemente, fiz, com meus alunos, uma visita a uma indústria têxtil em Santa Catarina, na qual pudemos observar como estes dois modelos fabris ainda são utilizados. Na parte têxtil antiga, onde trabalham só mulheres com pouquíssima educação formal, o barulho das máquinas é assustador, há muita poeira e graxa pelo chão e todo o trabalho exige muito esforço corporal. Na parte nova da fábrica, é tudo muito limpo, um silêncio total, os operários são jovens, com no mínimo segundo grau, que controlam grandes computadores que produzem o tecido. Muitos autores e as lutas sindicais têm mostrado que este novo modelo de produção industrial se, por um lado, melhora a qualidade de vida do trabalhador, é fonte também de grande desemprego, uma vez que a automatização do mundo fabril obriga à diminuição da força de trabalho, assim como exige operários cada vez mais qualificados em termos de educação. Este é, portanto, um dos paradoxos do mundo do trabalho que têm influído diretamente nas identidades contemporâneas, pois neste processo parte significativa dos trabalhadores não-qualificados perde seus empregos e, por conseguinte, o lugar tradicional de provedor que é esperado e reconhecido como um dos valores centrais da masculinidade.

A temática do desemprego masculino tem ocupado importante espaço de reflexão atualmente na Europa, por parte não apenas de pesquisadores, mas também de artistas e cineastas, como é possível constatar no filme inglês *Ou tudo ou nada*, onde um grupo de operários metalúrgicos desempregados decide criar um grupo de *strip-tease* masculino como forma de enfrentar o desemprego e a humilhação de serem "sustentados por suas mulheres".

Há pouquíssimos trabalhos sobre desemprego no Brasil que levem em conta o recorte gênero. Entre eles, destaco alguns recentes trabalhos que vêm sendo desenvolvidos na Universidade Federal de Santa Catarina. Ari Sartori (1999), em sua dissertação sobre gênero no mundo sindical, percebeu que o desemprego é um fator de desestabilização

da militância sindical de esquerda. Déborah Sayão (2001), que trabalha com professoras em Santa Catarina, tem observado que há inúmeros casais de classes médias nos quais as mulheres, professoras, estão sustentando a casa, face ao desemprego crescente masculino no setor bancário.

Na divisão sexual do trabalho tradicional, o homem está ligado ao mundo público do trabalho e a mulher, ao mundo privado – a casa, o lar, os filhos. Com este modelo ideal, mesmo quando a mulher tem um emprego remunerado, a gestão do mundo doméstico continua sob sua responsabilidade. O que acontece no momento do desemprego masculino em camadas médias? As mulheres que acreditam no modelo igualitário de relações de gênero passam a reivindicar que os homens se responsabilizem pelas tarefas domésticas, com o seguinte argumento: "enquanto eu trabalho o dia inteiro, tu ficas em casa; tu estás desempregado, tu tens de cuidar das coisas de casa como eu sempre fiz quando tu trabalhavas mais do que eu". O que poderia ser uma equação simples de divisão de tarefas e responsabilidades acaba tendo um impacto profundo na identidade desses homens, que se sentem, de alguma forma, "feminilizados" ao terem de assumir tarefas domésticas.

A aposentadoria masculina também começa a ser estudada à luz dos estudos de gênero. Uma pesquisa recente de Rita Machado (2001) nos ajuda a refletir sobre o significado que as mudanças no mundo do trabalho podem ter numa situação particular brasileira: as aposentadorias precoces nas empresas estatais. Sua dissertação trata da aposentadoria precoce de engenheiros de uma grande central elétrica que foram estimulados a se aposentar devido a esse processo de privatização ligado à globalização na qual o Brasil está inserido. A maior parte dessas famílias vivia numa situação em que o homem ganhava super bem, pois era um dos empregos mais bem pagos de Florianópolis, o que fazia com que as mulheres não precisassem trabalhar para ajudar no sustento da casa. Ao se aposentarem com menos de cinquenta anos, estes homens vão para casa e isto provoca muitas crises familiares, pois o salário baixa pela metade, os filhos já cresceram e o homem fica dentro de casa. Casais que eram harmônicos, que nunca brigaram,

começam a se separar. Um dos entrevistados é encontrado num supermercado, enchendo sacos e sacos de cebolas e batatas; ela [pesquisadora] pergunta se vai haver uma festa – para quê tanta cebola e tanta batata? –, ele responde que a mulher disse que ele não serve para nada, só para comprar cebolas e batatas, então, quando ele vai ao supermercado, só compra cebola e batata. O cara estava louco para sair de casa e nem ir para o supermercado ele podia, por estar atuando naquele espaço de poder feminino. Não é, portanto, falso pensar que o neoliberalismo, a globalização e a privatização tenham influência direta na vida privada das pessoas. Como vimos nos exemplos acima, o desemprego do marido vai tocar no cerne das relações de gênero de um casal.

Richard Sennet (1999), em seu recente livro, *A corrosão do caráter*, reflete sobre o significado do desemprego para altos executivos norte-americanos a partir de alguns exemplos de pesquisa. Ele inicia o livro contando que havia sentado numa viagem de avião ao lado do filho de um informante operário de uma pesquisa que ele fizera vinte/trinta anos antes. Este filho era um jovem que subiu na vida, um executivo. Na viagem, vão conversando e ele vai percebendo que se, por um lado, esse filho fez o que o pai queria, porque estudou e cresceu na vida, por outro lado esse filho não tinha consciência de que, ao ter um lugar diferente do lugar do pai, havia rompido com sua identidade de origem. A partir deste exemplo, ele vai mostrar como hoje, na pós-modernidade, a vida ativa de homens como ele é extremamente fragmentada, pois é necessário mudar o tempo todo de emprego e de cidade. O pai do informante passara trinta anos de sua vida dentro de uma fábrica, o filho tinha de mudar de emprego o tempo inteiro. Ele amplia sua reflexão a partir do exemplo que encontra inicialmente, por acaso, em um bar de elite de Chicago, com um grupo de engenheiros norte-americanos da IBM. Como sabemos, os bares são lugares masculinos institucionalizados na nossa cultura, lugares onde se consome álcool – uma das características da masculinidade tradicional, segundo Miguel Vale do Almeida (1995), é a de aprender a beber, a suportar bebida. A partir deste encontro casual, ele passa a acompanhar a

trajetória deste grupo de desempregados que têm um salário de desemprego e não conseguem outro emprego. A vida dessas pessoas não é como a desses desempregados que não têm o que comer. Esses executivos da IBM têm propriedades, têm renda, têm dinheiro aplicado na bolsa, no entanto sua vida se tornou sem sentido uma vez findo o trabalho. Eles discutiam no bar onde haviam errado, porque sua vida inteira havia sido entregue para a IBM; eles eram o modelo do empregado ideal.

Eu mesma, certo dia, na universidade, estava discutindo com uns colegas de engenharia sobre algo que está sendo pouco pensado, justamente na formação das elites masculinas nas universidades, que é a forte possibilidade de desemprego, de homens treinados para tarefas extremamente competentes que vão ficar desligados; isto é, de alguma forma, aquilo que poderíamos chamar de um dos momentos de ruptura. O indivíduo teve toda sua vida planejada – “eu vou me casar com uma mulher assim, vou ter filhos, ter uma casa, vou ter um emprego, vai estar tudo organizado” – e, de repente, esse engenheiro, executivo, perde seu emprego, ele fica desnorteado, ele não tem mais onde se colocar. Dá para desenvolver muito esta questão do desemprego, e me parece que é central hoje pensar na questão do desemprego com urgência; esta questão é crescente.

A questão da competência também está presente nas empresas paulistas que se informatizaram e onde a mão de obra feminina já ultrapassa a mão de obra masculina nos setores informatizados da indústria. Existem mais mulheres hoje qualificadas em informática e cursos de línguas do que homens, provocando fortes mudanças nas relações de gênero das classes trabalhadoras. Durante muito tempo, os filhos homens de camada populares foram chamados a ajudar em casa desde muito cedo. Nesse meio tempo, por razões de ordem prática, as meninas, em geral, ficam cuidando dos irmãos menores, ao mesmo tempo em que são estimuladas a estudar mais tempo, e, assim, as mulheres no Brasil são mais escolarizadas estatisticamente do que os homens.

Mas se, por um lado, espaços de trabalho masculino começam a ser invadidos por mulheres, outros espaços tradicionalmente femininos, como

m enfermagem e educação, passam a ser fortemente
FO ocupados por homens. Esta mudança nos padrões
2S de emprego são contaminadas também pelo plano
2S do simbólico do gênero. A tese de Álvaro Pereira
n (1999) sobre o homem da enfermagem mostra
e como todos os homens enfermeiros vão se cons-
S tituindo na idéia de que eles são muito machos. Ele
a observou que auxiliares de enfermagem carregam
S macas e ficam naquela parte da emergência onde se
faz necessária a força física. Por outro lado, os
enfermeiros com curso superior raramente exercem
tarefas de cuidado, que são tarefas que
caracterizam a profissão. Pode-se ter mil
enfermeiras num hospital, mas quando se tem um
enfermeiro, é este que vai ter um lugar de
coordenação de chefia.

4. Novos modelos de paternidade

Hoje não se pode mais falar na reprodução humana como se falava nos estudos clássicos da antropologia, nos quais era central o estudo de parentesco. Nas sociedades tradicionais, a fertilidade tinha uma papel central na reprodução social. A Igreja construiu toda sua história nessa articulação entre sexo e reprodução, em cima da noção de que há o amor conjugal romântico. Esta questão, até então vista como óbvia e natural, hoje é mais complexa. Primeiro porque, até o século XIX, a taxa de mortalidade de crianças era muito alta e a taxa de reprodução, também. Pegando apenas um exemplo familiar: minha bisavó teve dezoito filhos e minha avó, onze; alguns destes filhos morreram no parto ou por doença – esse era o padrão de reprodução no Brasil até a metade do século XX. Graças a inúmeros fatores, entre os quais a queda da mortalidade infantil, houve uma diminuição drástica nas taxas de reprodução. Hoje, a média por casal não chega a três filhos no Brasil. Muitas mulheres jovens, com dois filhos, já fizeram a ligadura de trompas, porque pensam que não querem enfrentar o mesmo trabalho por que suas mães passaram. A esterilização e a diminuição do número de filhos é um desejo individual das pessoas, ligado não só à questão econômica, mas também a novos valores sociais.

Ao lado da drástica diminuição da taxa de natalidade observamos, por outro, que continua sendo muito importante para as pessoas a reprodução. Graças aos avanços das tecnologias médicas de reprodução, tornou-se acessível a muitos casais a busca pela reprodução *in vitro*. As novas tecnologias de reprodução nos mostram que estamos nos encaminhando rumo a um momento tecnológico no qual para reproduzir-se não é mais necessário o intercuro sexual. A sexualidade heterossexual não é mais a única forma de se ter filhos. Agora, casais homossexuais podem fazer filhos em laboratórios, com a ajuda dos médicos. Basta ter um óvulo e esperma e se pode fazer um bebê de proveta. Com a descoberta científica da clonagem em 1998, realizada até o presente com ovelhas, especula-se também que será possível que indivíduos se reproduzam em laboratórios sem a necessidade de um parceiro. Neste caminho, as mulheres seriam as privilegiadas, pois para fazer a clonagem é indispensável um óvulo. Ou seja, o avanço tecnológico no campo da reprodução e da vida humana certamente nos abrem inúmeras possibilidades epistemológicas no campo da reflexão sobre o gênero e, particularmente, sobre a paternidade.

Hoje, parte da literatura que estuda a temática da família, da maternidade e da paternidade trabalha com o conceito de *parentalidade*. Este conceito serve para explicar as mudanças ocorridas na família urbana contemporânea, que cada vez mais está adequada ao modelo clássico de família nuclear com pai, mãe e filhos biológicos deste casal vivendo sob o mesmo teto. Em camadas médias urbanas, é muito comum termos hoje *famílias recompostas*, que são grupos familiares com filhos de diferentes uniões dos pais. Neste modelo de família, as crianças aprendem desde pequenas que existem vários tipos de irmãos: consangüíneos de pai e mãe, consangüíneos apenas por parte de um dos genitores e irmãos por aliança (aqueles que são filhos dos novos companheiros do pai e da mãe). O mesmo acontece com outras pessoas ligadas por parentesco, como os avós e os tios, pois seguidamente as crianças criadas nestas famílias recompostas convivem com um grupo

maior de parentes por aliança. É comum nestes novos modelos que em situações rituais, como as festas de Natal, as crianças circulem por inúmeras festas familiares. Nestas famílias recompostas, as crianças vão aprendendo a conviver com diferentes indivíduos adultos que cumprem o papel de pai ou de mãe, independentemente do vínculo biológico que tenham com elas. Como se trata de novos modelos de parentesco, ainda não existem termos consensuais para estes "novos" parentes. Por exemplo, o termo *madrasta*, que serve para se referir à segunda mulher do pai, é um termo carregado pelo estereótipo da figura má, como na história da Branca de Neve.

Sobre esses novos modelos de parentalidade, uma autora que traz uma contribuição importante é Suzana Funck (1998), que pesquisa a literatura utópica norte-americana, na qual são propostos novos modelos de paternidade e maternidade. Um destes romances fala de uma sociedade utópica onde a parentalidade é obrigatoriamente composta por um trio – dois homens e uma mulher ou duas mulheres e um homem – porque nessa sociedade a criança não pode ter somente dois adultos como pais; tem que ter pelo menos três pessoas para cuidar dela e os três adultos vão circular pelos papéis de pai e mãe (independentemente do sexo deles).

Em camadas populares, um homem que cria os filhos de outro é considerado um "trouxa", porque ele vai trabalhar para sustentar um filho que não é dele, e isso é uma coisa impensável em Porto Alegre, não sei se no Nordeste. O que se tem observado agora é que é muito grande o número de homens de classe média que tem criado os filhos dos outros, o que seria inconcebível no modelo tradicional. Esse homem que vai criar filhos de outro e vai ter seus filhos criados por outro, o novo companheiro de sua ex-mulher. Nas culturas contemporâneas urbanas, parece que esse é o tipo de família que começa a se constituir, o das crianças que ficam com a mãe biológica e com pais sociais. O pai biológico se acasala com outra, por sua vez vai criar filhos, filhos da outra. Como isso vai constituir a relação homem e mulher, uma das formas que vem se pensando muito hoje?

Mas nem todos os homens de classes populares seguem este modelo, como mostrou Maria Juracy

Siqueira (1998) em estudo sobre homens de classe populares em Florianópolis. Neste trabalho, ela encontrou o "pãe", homem que é o pai-mãe, que cumpre muito mais a função materna do que o pai dos modelos tradicionais, e serve como ilustração para esta questão. Em sua pesquisa, ela constata, chocada, que o pãe pode ser aquela figura muito legal, liberal, moderna, mas pode ser também aquele que trai a mulher, que tem dupla moral, o mesmo cara que vai bater na mulher. Portanto, essa questão da nova masculinidade não é um pacote em que vem tudo junto, não significa que o cara não vai ter ciúmes, vai cuidar dos filhos, vai lavar a louça, vai ser bom de cama; enfim, o modelo ideal de homem. Ela observa que nas novas paternidades há também uma fragmentação de modelos: o homem pode ser várias outras coisas ao mesmo tempo. Ou seja, a paternidade é essencial para esse sentimento de ser homem, mas ela não é o único elemento que constitui a identidade masculina.

Outra nova forma de paternidade que começa a ser estudada são casos de pais *gays*, que se configuram como um movimento muito forte hoje em países do primeiro mundo. Na França, eu acompanhei, recentemente, a criação da associação dos pais e futuros pais *gays* e lésbicas. Faz dois anos que a associação começou e já tem mais de mil associados. Esta associação é muito forte, muito poderosa e está fazendo um grande *lobby* pelo reconhecimento do direito à parentalidade de homossexuais, que eles vêem como plural. Há muitas formas de um homem homossexual viver a paternidade, a partir da literatura produzida na França e nos Estados Unidos. O primeiro tipo, mais comum, é o de pais homossexuais que tiveram filhos numa relação heterossexual. O segundo tipo de filiação é por adoção, o que em geral é um processo muito complicado para homens sozinhos. Uma terceira forma, mais rara, é o uso do ventre de aluguel, quando um homem paga uma mulher para ter a criança para ele (ou para um casal de *gays*). Finalmente, uma última possibilidade, que me parece a mais rica como modelo teórico, é o caso de parentalidade envolvendo no mínimo três adultos. Em alguns casos, trata-se de dois casais (dois homens e duas mulheres) que resolvem ter filhos juntos, resultando numa família que tem duas mães

e dois pais. As crianças são criadas entre duas casas, onde em uma tem dois pais e na outra duas mães. Um outro tipo de arranjo é um casal, e aí pode ser ou um casal de duas mulheres ou um casal de dois homens, com mais um indivíduo do outro sexo. O casal escolhe aquele que vai reproduzir com uma das mulheres e que vão ter um filho; essa criança vai ter três adultos que vão criar.

Há vários estudos de como as crianças convivem com duas mães ou com dois pais. Estes estudos investigam desde os efeitos da homossexualidade dos pais sobre sua identidade sexual até a inserção desta criança no mundo familiar e social. Uma das questões abordadas nestes trabalhos é, por exemplo, a forma como as crianças percebem o pai e seu companheiro, se os dois são chamados de pai ou se há duas designações como pai João, pai Inácio, pai e padrinho ou pai e tio. Pode ser também "painho" e pai, como me foi sugerido em Recife.

Ainda há poucos estudos sobre a temática da paternidade homossexual no Brasil. Um dos primeiros pesquisadores a se debruçar sobre o tema, Flávio Tarnovski (2001), encontrou uma fórmula de adoção usado por homossexuais no Brasil que é um tipo de adoção que não passa pelo sistema judiciário, sistema que sabemos que é marcado por representações homofóbicas, tal como já vem apontando Claudia Fonseca⁶. Seus informantes [na pesquisa de Tarnovski] contam que, após a decisão de terem um filho, encontram por acaso uma mulher grávida que não deseja ficar com a criança. Eles passam a dar toda a assistência material e médica à mãe e, quando a criança nasce, eles pedem a guarda da criança. Alguns registram o filho como se ele fosse pai biológico, outros conseguem uma guarda informal. No Brasil, parece que a paternidade homossexual é mais um projeto individual; mesmo que este homem esteja em conjugalidade, é sempre um que adota, mesmo que os dois o criem. Na França e nos Estados Unidos,

é muito mais claro o projeto de dois indivíduos que buscam ter um filho juntos, e a criança tende a ser entendida como uma criança daquele casal, que constitui assim uma família. A grande luta nos países de primeiro mundo que já têm leis de pacto civil é a do reconhecimento ao direito de filiação dos homossexuais e à adoção conjunta, porque, se morre o homem que adotou, o companheiro não tem nenhum direito à guarda da criança, o mesmo acontecendo em casos de separação conjugal, pois nada assegura o direito de visita daquele que não ficou com a guarda das crianças.

5. O amor e as emoções no masculino

Para finalizar esta exposição, abordaremos duas questões ligadas à emoção: a temática do amor romântico e a forma como os homens lidam com as emoções, uma vez que uma das características tradicionais da masculinidade é justamente a negação de qualquer sensibilidade ao homem. Este tema tem sido objeto particular dos pesquisadores homens que têm se interessado pela temática do gênero.

Os sentimentos, assim como todos os comportamentos humanos, não são naturais, eles são aprendidos em nosso processo de socialização. Um dos fundadores da antropologia, Marcel Mauss (1974), já tinha se interessado pela questão num texto publicado nos anos 1930, "A expressão obrigatória do sentimento", no qual ele dá exemplos de como emoções como alegria, dor, sofrimento, são expressões de sentimentos culturalmente determinados.

"Homem não chora" é uma das afirmações mais recorrentes na formação dos meninos; modelo de gênero que obriga os homens a controlarem suas emoções, a não chorarem. Mas o que faz a gente chorar? Há coisas e motivos que nos fazem chorar, mas de onde vem o choro? Às vezes vem da barriga, às vezes do peito, às vezes as lágrimas vêm sem a gente controlar. Evidentemente, nas lágrimas há um elemento fisiológico que provoca a lágrima, mas não é nesse ponto que eu estou interessada. O que nos interessa aqui é saber quais são as razões que nos fazem chorar em determinadas situações e em outras, não. Um dos textos que nos ajuda a pensar neste sentido é um livro de Vincent-Buffault (1998), *História das*

⁶ Agradeço à minha eterna mestra e inspiradora Claudia Fonseca pelas importantes informações que tem me dado informalmente sobre os preconceitos dos operadores de Justiça e das assistentes sociais no Brasil em relação à adoção de crianças por gays e lésbicas, assim como em relação à adoção internacional e suas regras. Para conhecer melhor seus argumentos sugiro a leitura de Fonseca (2001).

lágrimas, no qual ela reflete sobre por que, no século XIX, há essa exclusão do masculino daquilo que hoje a gente considera como mundo das emoções. Para desenvolver seu argumento, ela conta como até o século XVIII no teatro as lágrimas eram obrigatórias, pois a estrutura narrativa das histórias obrigava homens e mulheres a chorarem. Você ia ao teatro e via toda a platéia aos prantos, ou seja, até o século XVIII, as lágrimas não tinham gênero na França, as lágrimas eram emoções exigidas em determinadas circunstâncias consideradas dramáticas. A partir do século XIX, com o romantismo, as lágrimas vão deixar de ser uma coisa bem vista para os homens, e elas vão ser apenas estimuladas para as mulheres.

Esse período do século XIX, do romantismo, é um momento em que passa a ser muito difícil ver um homem chorando; as lágrimas passam a ser algo exclusivo das mulheres, e é nesse momento que vão surgir modelos que até hoje estão presentes nas nossas novelas, nos nossos filmes, que é justamente esse modelo do famoso amor romântico. Todo mundo aqui já se apaixonou e já teve essa ilusão de que a gente encontra a alma gêmea, uma pessoa que vai completar a gente para sempre. Um livro clássico sobre esta temática é o *O amor e o ocidente*, de Dennis de Rougemont (1985).

Seu argumento neste livro é que o amor é um valor, uma crença moderna. Este sentimento que a gente acredita que é incontrollável, que quando menos se espera se apaixonou, "cai de quatro" por alguém, é, para ele, um sentimento que foi sendo construído desde a Idade Média.

O amor medieval, que era o amor cortês, era um modelo totalmente diferente, também conhecido como amor platônico. Não sei se o(a) leitor(a) já viu esses filmes medievais, já leru *As brumas de Avalon*, um romance envolvente de Marion Bradley (1985), que segue sempre aquele modelo que tem uma princesa, uma rainha em cima da sua torre, e os cavaleiros vão para as cruzadas até o Oriente Médio, até a Palestina, Jerusalém, para pegar um pedacinho do manto de Cristo para trazer para a sua rainha, mostrando o seu amor inconfesso. Quando eles chegam, eles se ajoelham e entregam para a rainha, e aí ela manda um beijo, dá um aceno para o cavaleiro e o cavaleiro se desmancha

e acaba a estória. Não existe, no modelo do amor cortês, o projeto de sexualidade, o desejo de que os corpos se encontrem; o que vale mesmo, o grande barato deste modelo, é justamente que seja um amor impossível, irrealizável. No modelo do amor cortês, isso não existe, é um modelo em que ele é, por si só, um amor que mostra a desigualdade de uma mulher poderosa, a rainha, e de cavaleiros; em que, se a rainha jogar uma rosa, já é tudo para esse cavaleiro. Esse modelo é, de alguma forma, uma base para o que vai se constituir num amor romântico, este que é tão presente até hoje. Este amor implica necessariamente corpos que vão se encontrar mostrando sexualidade e sexo.

Todos nós conhecemos a história de Romeu e Julieta, uma história que conta uma união impossível, pois eles eram filhos de famílias inimigas. Eduardo Viveiros de Castro e Ricardo Benzaquem de Araújo (1977) refletem sobre esta história como um mito da cultura ocidental individualista moderna, mostrando que Romeu e Julieta são paradigmas daquilo que somos hoje, indivíduos que crêem que são livres para se unirem com quem desejam, totalmente independentes dos projetos familiares mais globais. O mito fala da emergência de um sentimento que é individualista moderno. O que é este sentimento? É o sentimento de que "eu sou uma pessoa única, não há mais ninguém igual a mim no planeta".

O amor romântico, a paixão como um sentimento tão forte que extrapola nossa vontade é, segundo Anthony Giddens (1993), um sentimento que vai se consolidar no século XIX como um sentimento engendrado. Para ele, no amor romântico, homens e mulheres não se colocam da mesma forma na relação, cabendo às mulheres o compromisso com a manutenção do sentimento, a garantia da troca emocional, enquanto que aos homens bastaria o encontro sexual. Para Giddens, atualmente nós estaríamos vivendo a emergência de um novo projeto amoroso, que ele chama de amor confluyente ou plástico. Ele reflete sobre este amor que exige o encontro de corpos, que é no sexo que a gente vai ter essa fusão corporal, que complete a fusão emocional, espiritual, das almas de duas pessoas que se encontram. O amor romântico é, de

alguma forma, um amor que implica, na sua essência, desigualdade de gênero. Por quê? No amor romântico se trata da construção de uma narrativa, de um discurso da história do encontro de dois indivíduos. Mas essa narrativa é desigual, porque quem vai se entregar totalmente à relação é a mulher; o homem vai, na medida do possível, garantir sua vida sexual também fora do casamento. Tanto que um casamento, dentro deste modelo, é visto como um problema para o homem, pois o homem vai perder a sua liberdade, vai ficar amarrado a uma mulher para sempre.

No modelo do amor romântico, a mulher tem que ter apenas um homem, porque, quando se apaixona, se apaixona por um, vai se casar com aquele, vai ficar com aquele para o resto da vida, apaixonada, envolvida, entregando o seu amor.

No entanto, para os homens, o amor romântico é como aquele exemplo dado por Luiz Tarley de Aragão, sobre aquela dicotomia do homem brasileiro, onde cada mulher que ele deseja sexualmente depois se torna uma “mãezinha”, e, portanto, ela se torna proibida emocionalmente para ele, porque a mãe é sagrada. Nada impede a um homem casado de ter uma amante, duas ou três. Aqui este é modelo, cabe à mulher segurar o tranco emocional, afetivo, pelos filhos, pelo marido, que cede, que consente etc. – enquanto o homem, dentro do modelo romântico, é de alguma forma incapaz emocionalmente, ele é um atrapalhado, ele não consegue expressar sua emoção. Por isso, para alguns que trabalham muito com esta questão da violência, uma das formas que resulta do amor romântico é justamente a violência doméstica, porque o homem atrapalha o modelo emocional dessa mulher que é sagrada; não conseguindo expressar o seu conflito, a sua raiva, a expressa numa linguagem que é a linguagem da força, do bater na mulher. Este é um modelo de amor muito forte, o mesmo modelo que vai impedir os homens de expressar suas emoções.

No curso de Recife, escutamos vários depoimentos masculinos segundo os quais se pode perceber que este modelo romântico parece não estar tão introjetado nas novas masculinidades. O que são esses modelos românticos? Há um autor francês, o Michel Feher (1997), que tem estudado

muito as formas de encontro, de expressão do desejo de outra pessoa ao longo de vários séculos.

Há, hoje, nos Estados Unidos, novos rituais de encontro e de romantismo. São regras, como por exemplo entrega de flores, que, no Brasil, ninguém estudou ainda, mas valeria estudar (como o dia dos namorados, por exemplo, e o tipo de coisas que são obrigatórias). Se estamos namorando alguém, o que é obrigatório no dia dos namorados? Caixa de bombons, flores, jóias, sair para jantar fora... No dia dos namorados, quem dá mais presente, os homens ou as mulheres?

Um novo modelo de expressão masculina é a expressão emocional obrigatória. Hoje os homens já podem começar a chorar, já podem expressar os sentimentos justamente. No romantismo, parece que os homens estão sempre apaixonados, sofrendo loucamente por suas mulheres, são capazes de matar e morrer.

Há uma grande volta desse romantismo, que vários autores estão investigando neste momento. Alguns vão nos dizer que junto com este amor romântico há um outro modelo, que é o famoso modelo de amor confluyente. Poderíamos definir o amor romântico com a famosa frase que acaba os contos de fada – “casaram-se e foram felizes para sempre” – e o amor confluyente, com o poema de Vinícius de Moraes – “eterno enquanto dure”.

No amor romântico, o casamento dura porque a mulher sustenta emocionalmente o casamento, enquanto que o amor confluyente é igualitário, os dois tem que sustentar a relação. Para isto, é essencial haver troca emocional e sexual, ou seja, o parâmetro do modelo de relacionamento moderno tem que ser esta entrega igual dos dois parceiros.

Giddens sustenta que é justamente nas relações homoeróticas, ou seja, entre indivíduos do mesmo sexo, que este amor confluyente se realiza de forma mais acabada, mais pura. Isto porque estes indivíduos estão à margem do projeto de casamento como desejo familiar de reprodução social e humana.

As relações afetivo-sexuais entre pessoas do mesmo sexo vão trazer modelos inovadores para as práticas afetivas, sexuais e emocionais contemporâneas, não apenas homoeróticas mas também heterossexuais. Uma recente pesquisa sobre esta temática feita no Brasil é o livro de Marlise Matos

(2000), *Reinvenções do vínculo amoroso*, onde a autora estuda heterossexuais, homossexuais e bissexuais refletindo justamente sobre a constituição das suas identidades a partir do vínculo afetivo conjugal. Ela percebe que os valores emocionais e afetivos idealizados são os mesmos para homens e mulheres, independentemente da opção sexual. Em seu livro, ela mostra como a emoção é algo presente também para os homens, sobretudo no que se refere às relações afetivas.

Retomando a temática da expressão masculina dos sentimentos, que de alguma forma se perde com o desenvolvimento da sociedade moderna, tal como a fórmula Vincent-Buffault, observamos que, hoje, os indivíduos do sexo masculino apenas podem chorar em determinadas ocasiões, como a morte de familiares. O filho deve chorar a morte do pai, ou o pai a do filho, porque é uma situação reconhecida socialmente como de extremo sofrimento. Um bom exemplo deste choro masculino obrigatório foi dado por Tânia Ramos (1999) num texto intitulado "Os brutos também choram", no qual ela reflete o choro dos políticos brasileiros no velório do deputado Luiz Eduardo Magalhães.

Fora da situação de morte, um dos raros momentos onde o homem pode chorar é na música. Há inúmeros exemplos da emoção masculina na música popular brasileira, mas ainda há relativamente poucos estudos sobre a temática. Ruben Oliven (1987) e Maria Izilda Matos (2001) estudaram as músicas do Lupiscínio Rodrigues e de outros sambistas dos anos 1930, 1940 e 1950. Nestas músicas, o homem está desesperado, chorando, se lamentando de que as mulheres são todas traidoras, infiéis. Tradicionalmente, no Brasil, a música popular tem sido um espaço permitido à emoção masculina. De Teixeira até Chitãozinho e Xororó, passando por Gil e Caetano Veloso, vemos homens em todo tipo de sofrimento.

Além da música, a poesia é outro campo de expressão de sentimentos permitido aos homens. Miguel Vale de Almeida, no último capítulo de *Os senhores de si*, dá o exemplo de um lugar de Portugal onde um poeta declama um poema muito emocionado e a platéia composta por homens chora. Um pesquisador da Universidade Federal de Santa Catarina fez um trabalho muito interessante

sobre a produção masculina de décimas, um tipo de literatura oral feita apenas por homens de uma comunidade de imigrantes italianos⁷. Estas poesias expressam os sentimentos de impotência masculinos ao falarem de honra e morte, de tragédias e catástrofes.

A reflexão sobre sentimentos masculinos nos leva a um novo modelo de masculinidade muito presente nas camadas médias urbanas, o "homem sensível". Mas quem é o homem sensível? Uma das primeiras investigadoras a se debruçar sobre o tema, Roseli Buffon (1992), em sua pesquisa com jovens que moravam sozinhos, constatou que este era um homem que gostava de música, de cozinhar, de cinema, de expressar seus sentimentos etc. Sua pesquisa mostrou que uma parte muito importante da casa era a parte onde havia som e o computador. Este som, quanto melhor fosse, mais cheio de aparelhos e tal, mais os rapazes mostravam os detalhes: "olha aqui, esse aparelho tem o equalizador não-sei-o-quê..."; e explicavam como funcionava aquilo, mostrando o valor que a tecnologia tinha para eles. Eles também valorizavam muito uma prateleira, que às vezes estava na cozinha, outras vezes na sala, que era a prateleira só de produtos de alimentação importados (chás ingleses, azeites de oliva gregos, vinagre balsâmico, massas italianas, temperos indianos, chineses etc.). Essa era uma prateleira muito importante, porque eles se achavam ótimos cozinheiros e esses rapazes faziam questão de convidá-la para jantar, um jantar que eles faziam para ela. Ela comeu jantares maravilhosos. A Roseli vai analisar que, ao mesmo tempo em que esses rapazes mostram que são femininos ao fazer algo que seria de mulher, na cozinha, eles transformam este ato de cozinhar, tornando-o masculino. Assim, o homem é o grande cozinheiro, faz todas as receitas, japonesas, francesas, italianas. Então, esse homem na cozinha não vai cozinhar qualquer coisa, um feijão com arroz, uma carne assada; isto é coisa para a mulher cozinhar, e mesmo eles tinham empregadas, que faziam e deixavam no congelador. Este é o momento de reconfiguração da masculinidade. Na cozinha, que era tradicionalmente

⁷ Ver Souza (2001).

do sexo feminino, é possível transformar um traço da feminilidade tradicional num traço neutro primeiro ou masculino, porque eles começam a mostrar que, no fundo, eles se acham muito maravilhosos e poderosos. Por exemplo, eles fazem uma massa e dizem: "coma essa massa, nem minha mãe faz uma massa igual a essa"; "mulher nenhuma vai conhecer vinhos franceses como eu conheço".

Muitos deles tentaram seduzi-la com vinho e luz de vela. Perguntavam: "mas tu és solteira? Tens namorado?" Ela conta, mesmo, como teve que lidar com esses rapazes, homens, que se sentiram muito fragilizados na condição de pesquisados, o que não deixa de ser simbolicamente uma inversão da relação tradicional de gênero: uma pesquisadora ativa que entrevista um homem passivo que é o objeto de investigação⁸. Estes homens, na situação de entrevista, buscavam reconfigurar a relação de passividade na qual eles se sentiam, tentando seduzi-la: "sim tudo bem, tu és pesquisadora, tu mandas na tua pesquisa, mas na nossa relação eu ainda sou homem e vou te conquistar, ainda sou capaz disso". Esta reflexão é muito legal, porque a Roseli observa que ela também se encantou com alguns e como lidou com isso. Porque uma das regras que se segue na antropologia é a de não se poder ter relações sexuais com os informantes; é uma regra ética central da nossa pesquisa⁹. Roseli justamente passou por uma reflexão sobre essa regra da antropologia, porque é inevitável que em qualquer trabalho de campo existam as paixões e decepções.

Conclusões: masculinidades em crise?

Muitos autores têm apontado para uma "crise da masculinidade", crise que seria fruto do desconforto masculino face às conquistas das mulheres no mundo contemporâneo. Eu acho que esta crise é de alguma forma algo estrutural do indivíduo moderno. Assim como o feminismo trouxe uma crise na vida das mulheres, trouxe na vida dos homens. A categoria "processo de mudança" me parece mais adequada para pensar o momento pelo qual estão passando homens e mulheres em suas relações e constituições de processos identitários.

⁸ Ver Buffon (1992).

⁹ Ver Laraia (1998).

Ao pensar nas relações de gênero e no processo de constituição de identidade masculina, torna-se inevitável abordar a temática da dominação masculina e a conseqüente subordinação feminina. Vimos, no entanto, aqui, que a questão é muito mais complexa do que os discursos militantes apontam, pois há múltiplos modelos de masculinidade hoje no Brasil: homens honrados, homens sensíveis, novos pais, homens desempregados etc. Algumas destas "novas" masculinidades se afastam do modelo tradicional de força que definia o homem. Nestes novos modelos seria valorizada a inteligência, a sensibilidade e a capacidade de lidar com novas tecnologias. Alguns se perguntam se os "novos" homens seriam menos machistas? A resposta é complexa pois ela exige, mais uma vez, contextualização das diferentes relações sociais nas quais as identidades de gênero são produzidas. Se pegamos o exemplo dos "homens hegemônicos", estes que estão no topo, no alto da escala de sucesso social, observamos que eles são extremamente competentes profissionalmente, mas muitos deles continuam sendo machistas, pela própria forma pela qual percebem as mulheres como um objeto de exposição que os auxilia na imagem de poder. Os próprios empresários globalizados continuam com a ilusão, e a publicidade é poderosíssima neste sentido, de que vão continuar tendo uma mulher em casa, uma família, um lar que não deixa de ser construído nos mesmos modelos que a gente chamaria no Brasil de modelos tradicionais. O mesmo se pode observar nos principais ídolos do esporte brasileiro, sempre acasalados com "modelos", mulheres que correspondem totalmente ao modelo ideal de feminilidade contemporâneo.

Mas gostaria de salientar a sugestão dos participantes do grupo do curso de Recife, de que a dicotomia masculinidades hegemônica/subalterna talvez não seja a melhor para pensar os diferentes modelos identitários vividos pelos homens brasileiros. Para alguns dos participantes, a noção de "masculinidades subalternas" não seria a mais adequada para pensar as masculinidades não-hegemônicas, sobretudo pelo peso negativo da categoria subalterno. Deixo ao(à) leitor(a) esta reflexão, que me parece de grande valia.

Pelas diferentes intervenções e pelos trabalhos de pesquisa apresentados pelos participantes do curso, Recife está na vanguarda dos estudos sobre masculinidade no Brasil. Isto se deve, certamente, aos trabalhos pioneiros de Russel Parry Scott sobre a paternidade e a masculinidade em classes populares. A reunião de três grupos que trabalham sobre masculinidade em Recife (Fages, O Outro Lado do Sol e Papai) nesse curso foi extremamente rica, pois cada um deles tem uma reflexão particular sobre a temática. No diálogo entre pesquisadores e militantes foi possível perceber como os campos científicos, acadêmicos, militantes, se influenciam mutuamente. A inter-relação entre teoria e militância é uma das características do campo de estudos de gênero e ela me pareceu particularmente profícua no encontro de Recife, que reuniu durante três dias pesquisadores(as), militantes e simpatizantes das causas feministas e de gênero.

Referências

- ALMEIDA, Miguel Vale de. *Senhores de si: uma interpretação antropológica da masculinidade*. Lisboa: Fim de Século, 1995. 264p.
- ARAGÃO, Luiz Tarley de. Em nome da mãe: posição estrutural e disposições sociais que envolvem a categoria mãe na civilização mediterrânea e na sociedade brasileira. In: *Perspectivas Antropológicas da Mulher*, n. 3. Rio de Janeiro: Zahar, 1983. p. 109-145.
- ARY, Zaira. El marianismo como "culto" de la superioridad espiritual de la mujer: algunas indicaciones de la presencia de este lugar común en el Brasil. In: PALMA, Milagros (org.). *Simbólica de la feminidad: la mujer en el imaginario mítico-religioso de las sociedades indias y mestizas*. Quito: Abya-Yala, 1990. p. 73-96.
- BADINTER, Elizabeth. *XY: sobre a identidade masculina*. 2a. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993. 314 p.
- BALANDIER, Georges. *Anthropologiques*. Paris: Librairie Générale Française, 1985. 317 p.
- BENEDICT, Ruth. *O crisântemo e a espada: padrões da cultura japonesa*. São Paulo: Perspectiva, 1972. 277 p.
- BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.
- _____. O sentimento da honra na sociedade cabília. In: PERISTIANY, John G. (org.). *Honra e vergonha: valores das sociedades mediterrânicas*. 2a. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1988. p. 157-195.
- BRADLEY, Marion Zimmer. *As brumas de Avalon*. Rio de Janeiro: Imago, 1985. 246p.
- BUFFON, Roseli. *Encontrando o "homem sensível"? Reconstruções da imagem masculina em grupo de camadas médias intelectualizadas*. 1992. 246 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Santa Catarina / Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Florianópolis, 1992.
- _____. Encontrando uma tribo masculina de camadas médias. In: GROSSI, Miriam Pillar (org.). *Trabalho de campo e subjetividade*, n. 1. Florianópolis: PPGAS/UFSC, 1992. p. 53-70.
- CAMPBELL, J. K. A honra e o diabo. In: PERISTIANY, John G. (org.). *Honra e vergonha: valores das sociedades mediterrânicas*. 2a. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1988. p. 111-137.
- CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. 5a. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990. 152 p.
- DA MATTA, Roberto. "Tem pente aí?" Reflexões sobre a identidade masculina. In: CALDAS, Dario (org.). *Homens*. São Paulo: Senac, 1997.
- FEHER, Michel. Aula assistida no Seminário da École Normale Supérieure. Paris: 1997. [Notas de curso].
- FONSECA, Claudia. *A vingança de Capitu: DNA, escolha e destino na família brasileira contemporânea*. XXIV ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS. Caxambu: 2001. [Paper].
- _____. Cavalo amarrado também pasta: honra e humor em um grupo popular brasileiro. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, a. 6, n.15, p. 27-39, 1991.
- FRY, Peter. *Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982. 135 p.
- FUNCK, Susana Bornéo. *A maternidade como determinante social nas utopias feministas de Marge Percy e Margaret Atwood*. XXI ENCONTRO NACIONAL DA ANPOCS. Rio de Janeiro, 1998. [Paper].
- GIDDENS, Anthony. *A transformação da intimidade: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas*. São Paulo: Unesp, 1993. 228 p.
- GODELIER, Maurice. *L'énigme du don*. [Paris]: Fayard, 1996. 315 p.
- _____. *La production des grands hommes*. Paris: Fayard, 1982.
- GOLDENBERG, Mirian (org.). *Os novos desejos*. Rio de Janeiro / São Paulo: Record, 2000.
- _____. A crise do masculino: um tema em debate dentro e fora da academia. In: *Lugar Primeiro*. Rio de Janeiro: IFCS/ UFRJ. 20 p.
- GROSSI, Miriam Pillar e BRAZÃO, Analba Teixeira (orgs.). *Histórias para contar: retrato da violência física e sexual contra o sexo feminino na cidade de Natal*. Natal: Casa Renascer; Florianópolis: NIGS, 2000. 150 p.

- GROSSI, Miriam Pillar, HEILBORN, Maria Luiza e RIAL, Carmen. Entrevista com Joan Wallach Scott. *Revista de Estudos Feministas*. Rio de Janeiro: IFCS/UERJ, v. 6, n. 1, p. 114-124, 1998.
- HÉRITIER, Françoise. *De la violence - II*. Paris: Odile Jacob, 1999. 350 p.
- _____. *De la violence*. Paris: Odile Jacob, 1996. 400 p.
- _____. *Masculin/Féminin: la pensée de la différence*. Paris: Odile Jacob, 1996. 332 p.
- LARAIA, Roque de Barros. Ética e antropologia. In: LEITE, Ilka Boaventura (org.). *Ética e estética na antropologia*. Florianópolis: PPGAS-UFSC / CNPq, 1998. p. 59-98.
- LEAL, João. Palestra apresentada no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSC. Florianópolis: 2001. [Mimeo].
- MACHADO, Rita Maria Xavier. "Homem em casa vira Maria": aposentadoria e relações conjugais. 2001. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Santa Catarina / Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Florianópolis, 2001.
- MATOS, Maria Izilda S de. Comunicação apresentada no III ENCONTRO NACIONAL DA REDEFEM. Niterói: UFF, 2001. [Paper].
- MATOS, Marlise. *Reinvenções do vínculo amoroso: cultura e identidade de gênero na modernidade tardia*. Belo Horizonte: UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2000. 332 p.
- MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: EPU, Editora da USP, 1974. 2 v.
- MELHUS, Marit. Una vergüenza para el honor, una vergüenza para el sufrimiento. In: PALMA, Milagros (org.). *Simbólica de la feminidad: la mujer en el imaginario mítico-religioso de las sociedades indias y mestizas*. Quito: Abya-Yala, 1990. p. 39-72.
- MENDES, Juliana Cavilha. *Histórias de quartel: um estudo de masculinidade com oficiais fora da ativa*. Florianópolis: 2002. 240 fl. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Santa Catarina / Centro de Filosofia e Ciências Humanas Florianópolis, 2002.
- MOTTA, Clarice Novaes. Por uma antropologia da mulher. In: *Encontros com a Civilização Brasileira*, vol. 26. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980. p. 31-48.
- OLIVEN, Ruben George. A mulher faz e desfaz o homem. In: *Ciência Hoje*. Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência, v. 7, n. 37, p. 56-61, 1987.
- PAULILO, Maria Ignez Silveira. *Terra à vista... e ao longe*. 2a. ed. Florianópolis: Editora da UFSC, 1998. 171 p.
- _____. *Produtor e agroindústria: consensos e dissensos, o caso de Santa Catarina*. Florianópolis: Editora da UFSC / Secretaria de Estado da Cultura e do Esporte, 1990. 182 p.
- PEREIRA, Álvaro. *O cotidiano profissional do enfermeiro: das aparências às diferenças de gênero*. 1999. 173 f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Santa Catarina / Centro de Ciências da Saúde, Florianópolis, 1999.
- PERISTIANY, John G. Honra e vergonha numa aldeia cipriota de montanha. In: PERISTIANY, John G. (org.). *Honra e vergonha: valores das sociedades mediterrânicas*. 2a. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1988. p. 139-156.
- PITT-RIVERS, Julian. Honra e posição social. In: PERISTIANY, John G. (org.). *Honra e vergonha: valores das sociedades mediterrânicas*. 2a. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1988. p. 11-60.
- RAMOS, Tânia Regina Oliveira. Os brutos também choram: dores e refletos. In: SILVA, Alcione Leite da, LAGO, Mara Coelho de Souza e RAMOS, Tânia Regina Oliveira (orgs.). *Falas de gênero: teorias, análises, leituras*. Florianópolis: Mulheres, 1999. p. 319-328.
- RIAL, Carmen Silvia. Rúgbi e judô: esporte e masculinidade. In: PEDRO, Joana Maria e GROSSI, Miriam Pillar (orgs.). *Masculino, feminino, plural: gênero na interdisciplinaridade*. Florianópolis: Mulheres, 1998. p. 229-258.
- ROUGEMONT, Dennis de. *L'amour et l'occident*. Rio de Janeiro: Imago, 1985. 246 p.
- SARTORI, Ari. *Homens e as políticas de "empoderamento" das mulheres: a emergência do gênero entre sindicalistas de esquerda em Florianópolis*. 1999. 267 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Santa Catarina / Centro de Filosofia e Ciências Humanas Florianópolis, 1999.
- SAYÃO, Deborah. *Cuidado-educação e relações de gênero na creche*. In: VI CONGRESSO ESTADUAL PAULISTA SOBRE FORMAÇÃO DE EDUCADORES. Águas de Lindóia, MG, 2001. [Paper].
- SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Revista Educação e Realidade*. Porto Alegre, v. 2, n. 16, p. 05-22, 1990.
- SENNET, Richard. *A corrosão do caráter: conseqüências pessoais do trabalho no novo capitalismo*. Rio de Janeiro: Record, 1999. 204 p.
- SILVA, Marineide Maria. "Isso é feio", "isso é bonito": casamento, fuga e honra em Ponta das Canas. 1994. 59 f. Trabalho de Conclusão de Curso (graduação) – Universidade Federal de Santa Catarina / Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Florianópolis, 1994.
- SIQUEIRA, Maria Juracy Toneli. A constituição da identidade masculina: homens das classes populares em Florianópolis. In: PEDRO, Joana Maria e GROSSI, Miriam Pillar (orgs.). *Masculino, feminino, plural: gênero na interdisciplinaridade*. Florianópolis: Mulheres, 1998. p. 209-227.

- SOUZA, Tarciso Costa de. *Tragédia rimada, masculinidade desvelada: uma análise antropológica da masculinidade*. In: II ENCONTRO DE ESTUDOS DE GÊNERO DA UFPR. Curitiba, 2001. [Paper].
- TARNOVSKI, Flávio Luiz. *Pais assumidos: estudo da paternidade homossexual a partir de três casos de adoção*. 2002. 119 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Santa Catarina / Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Florianópolis, 2002.
- TILLION, Germaine. *Le harem et les cousins*. Paris: Éditions du Seuil, 1996. 212 p.
- TURNER, Victor W. *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974. 245 p.
- VINCENT-BUFFAULT, Anne. *História das lágrimas: séculos XVIII-XIX*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988. 314 p.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo ARAUJO, Ricardo Benzaquem. *Romeu e Julieta e a origem do Estado*. In: VELHO, Gilberto (org.). *Arte e sociedade: ensaios de sociologia da arte*. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.
- WELZER-LANG, Daniel. *A construção do masculino: dominação das mulheres e homofobia*. *Revista de Estudos Feministas*. Florianópolis: CFH/CCE/UFSC, v. 9, n. 2, p. 460-482, 2001.
- WOLF, Eric Robert. *Sociedades camponesas*. 2a. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1976. 150 p.
- WOORTMAN, Ellen F. *Herdeiros, parentes e compadres: colonos do sul e sitiante do nordeste*. São Paulo: Hucitec; Brasília: Edunb, 1995. 336 p.