



**PUC**  
**RIO**

**SÓCRATES ALVARES NOLASCO**

**DE TARZAN A HOMER SIMPSON: BANALIZAÇÃO E VIOLÊNCIA  
MASCULINA EM SOCIEDADES CONTEMPORÂNEAS**

**TESE DE DOUTORADO**

**VOL. I**

**Departamento de Psicologia**

**Rio de Janeiro, Agosto de 2000**

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA  
DO RIO DE JANEIRO**

**Rua Marquês de São Vicente, 225 - Gávea  
CEP 22453-900 Rio de Janeiro RJ Brasil  
<http://www.puc-rio.br>**

**N.Cham. 150 N789d TESE UC**  
**Título De Tarzan a Homer Simpson**



V. 1 Ex.1 PUC-Rio - PUCB

00150117

SÓCRATES ALVARES NOLASCO

DE TARZAN A HOMER SIMPSON: BANALIZAÇÃO E  
VIOLÊNCIA MASCULINA EM SOCIEDADES  
CONTEMPORÂNEAS OCIDENTAIS

Tese apresentada ao Departamento de  
Psicologia da Pontifícia Universidade Católica  
do Rio de Janeiro como parte dos requisitos  
para obtenção do título de Doutor em  
Psicologia Clínica.

Orientadora: Júnia de Vilhena

**Departamento de Psicologia**

**Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro**

Rio de Janeiro, 30 de dezembro de 1999.

101.663

*pp/kl*



*TV*



*150  
N789d  
TESE UC  
v.1*



SÓCRATES ALVARES NOLASCO

DE TARZAN A HOMER SIMPSON: BANALIZAÇÃO E  
VIOLÊNCIA MASCULINA EM SOCIEDADES  
CONTEMPORÂNEAS OCIDENTAIS

TESE DE DOUTORADO

VOL.1

Departamento de Psicologia

SÓCRATES ALVARES NOLASCO

DE TARZAN A HOMER SIMPSON: BANALIZAÇÃO E  
VIOLÊNCIA MASCULINA EM SOCIEDADES  
CONTEMPORÂNEAS OCIDENTAIS

TESE DE DOUTORADO

Departamento de Psicologia

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro, 30 de dezembro de 1999

**À Leila Cohn,**

esposa-amante,  
companheira  
e cúmplice

## AGRADECIMENTOS

Algumas Instituições contribuíram diretamente para realização deste trabalho gostaria de agradecer-las em especial a International Association for Studies of Man (Oslo); Divisão 51 da APA, a qual sou filiado; Center for Energetic Studies (Berkeley) e ao Centro de Psicologia Formativa (Rio de Janeiro)

À Stanley Keleman interlocutor atento e comprometido.

Ao Prof. David Gilmore, da New York University, pela disponibilidade e contribuição teórica dada a minha pesquisa

À Jorge Paulo Leman pela bolsa DESEMPENHO ACADÊMICO concedida para realização de parte deste trabalho.

Ao Prof. Augusto Sampaio e a Vice-reitoria Comunitária da PUC/RJ pela credibilidade e apoio para a finalização do texto da tese.

Ao Prof. Luiz Cesar Tardin, Coordenador da Central de Estágios da PUC/RJ

À minha filha Luísa Nolasco pela graça, espontaneidade e paciência.

À Altamirando Andrade pelo empenho, parceria e apoio como Analista.

À Nathan e Feyga Cohn presença confiante e generosa.

À Aniela Improta pelas contribuições e recomendações de leitura

Ao Prof. Thomas Gallop, Departamento de Genética da USP, pelo apoio discreto e contínuo.

À Mônica M. Monte pela revisão competente, cuidadosa e séria.

À Marise Lira de Sousa profissionalíssima.

Aos meus pais pelo acesso ao conhecimento

## RESUMO

Este trabalho investiga a relação entre representação masculina e violência em sociedades contemporâneas, contextualizando-a a partir das transformações sociais pelas quais passaram estas sociedades na transição para o individualismo moderno.

Neste percurso, para caracterizar o impacto gerado sobre tal representação, foram utilizados mitos gregos e modernos paralelamente à análise sobre a condição moderna. Percorrendo a crítica da cultura elaborada por Baudrillard e Foucault, procuro ainda identificar os fatores que acentuam as situações de violência, a exemplo do que ocorreu com a representação do outro nestas sociedades.

A violência neste trabalho foi inicialmente caracterizada por acidentes de trânsito, homicídios, violência doméstica e suicídio. Porém, não me limito a estas formas e investigo de que modo o fenômeno da *banalização da masculinidade* as promove, acentuando o envolvimento dos homens com a mesma. Neste sentido, adoto as perspectivas de Keleman e Girard para pensar o que acontece com o sujeito quando ele incorpora a experiência da banalização e que alternativas de saída existem para ele.

## ABSTRACT

This dissertation investigates the relationship between male representation and violence in contemporary societies in the context of the social transformations they have undergone during the transition to modern individualism. In order to characterize the impact these transformations had on male representation during such transition, I talked about Greek and modern myths as I made the analysis of the modern condition.

I examine the culture critique of Baudrillard and Foucault, and search to identify the factors that contribute to the occurrence of violent situations, drawing a parallel to what happened to the representation of *the other* in modern society.

I initially characterize violence as traffic accidents, homicides, domestic violence and suicide. However, I proceed to explore other forms of violence and link them to the phenomenon of the *banalization of masculinity*, the last being a promoting factor to men's engagement in those situations.

Then, I adopt Keleman's and Girard's perspectives to think about what happens to the individual as he incorporates the experience of *banalization*, and what possible alternatives exist for him.

## Eu, Tarzan?

Eu era Tarzan, você era Jane, e pronto. Não precisávamos saber ou dizer mais nada. Sabíamos quem éramos e o que éramos, para sempre. Eu homem macaco, você minha fêmea. Eu Rei da Jangal, você e os negros meus adoradores. Eu caçar e matar bicho, você cozinhar bicho. E a nossa água era límpida e o nosso ar era puro e à noite nos amávamos. E as estrelas eram fixas no céu, pois assim seria para sempre.

Aí vieram os outros, com aquelas histórias.

Eles eram brancos, e em vez de me adorarem, como você e os negros, me explicaram. Eu era lorde inglês! E você não tinha saído de um casulo para me servir como eu sempre pensara, era a filha de um missionário que se perdera na floresta e me encontrara por acaso. Que história era aquela? Eu não era mais só Tarzan, você não era mais só Jane. De repente, tínhamos parentes, tínhamos biografias. Os brancos nos infectaram com as nossas próprias histórias. Os brancos conspurcaram nossa clareira com o passado. Pois ter uma história para trás significava ter uma história para frente, significava ter um fim, significava velhice e morte. Pela primeira vez, à noite, você disse “Hoje não, bem” e eu disse “Que história é essa?” Foram as nossas primeiras palavras civilizadas. De repente até as estrelas estavam em movimento no céu, nascendo e morrendo diante dos nossos olhos atônitos. Até as estrelas tinham história!

Depois veio o problema com os negros. Não adiantou eu dizer que nada mudara, que se não me deviam obediência por eu ser Rei da Jangal, deviam por eu ser um lorde inglês. Me vaiaram. Me chamaram de símbolo da mentalidade colonial, e ainda fizeram pouco da minha tanga. A Cheeta, cuja lealdade eterna se baseava na presunção de que éramos meio parentes, também me repeliu. Se eu era inglês, era intruso – e que história era aquela de caçar e matar bichos sem qualquer consideração ecológica, como se a Jangal fosse o meu reino, só porque eu era branco? E Jane não ajudava na minha crise de identidade.

Eu, quem?

E eu sei?

E chegamos a isto, Jane, ou como quer que você se chame agora. Eu uma entidade ontológica em trânsito, um ser perplexo de tanga a caminho do fim de todas as histórias, procurando um sentido nas estrelas e só vendo o silêncio piscando, você fazendo administração de empresas em algum lugar, insistindo para eu ter e-mail para, pelo menos, mantermos contato. E a água não é mais limpa, e o ar não é mais puro, e ando sentindo umas pontadas aqui do lado.

Veríssimo (1999)



## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
<b>CAPÍTULO 1</b>	
<b>MASCULINIDADE CONTEMPORÂNEA</b>	
1.1 – UMA NOTA INTRODUTÓRIA	12
1.2 – FUNDAMENTOS TEÓRICOS E METODOLÓGICOS	31
1.2.1- CONSIDERAÇÕES SOBRE O MÉTODO DE INVESTIGAÇÃO	31
1.2.2- SOBRE OS SUJEITOS, AS ENTREVISTAS E ALGUNS DADOS – EMPÍRICOS E TEÓRICOS	44
1.3- SOBRE A FAMÍLIA SIMPSON	55
1.3.1- ALGUNS PERSONAGENS DA SÉRIE	57
<b>CAPÍTULO 2</b>	
<b>O PRIMEIRO SEXO</b>	
2.1 – A REPRESENTAÇÃO MASCULINA	65
2.1.1 – DADOS ESTATÍSTICOS E PATRIARCADO	65
2.1.2 – PATRIARCADO E VIOLÊNCIA	72
2.1.3 – A CRISE MASCULINA	89
2.1.4 – O <i>HOMEM DE VERDADE</i>	97
2.2 – APRENDENDO A SER HOMEM	110
2.3 – A BANALIZAÇÃO DA MASCULINIDADE	137
2.4 – VIOLÊNCIA MASCULINA	157
<b>CAPÍTULO 3</b>	
<b>A CULTURA: MODERNIDADE E SUBJETIVIDADE</b>	
3.1 – MODERNIDADE E INDIVIDUALISMO	165
3.1.1 – CONTORNOS DA MODERNIDADE	167
3.1.2 – SOBRE O INDIVIDUALISMO	186
3.2 – INDIVIDUALISMO E SUBJETIVIDADE: FOUCAULT, BAUDRILLARD E KELEMAN	204
3.2.1 – O PROBLEMA DA IDENTIDADE PARA UM SUJEITO SEM CORPO	204
3.2.2 – CONSCIÊNCIA E IDENTIDADE	210
3.2.3 – CONTEMPORANEIDADE E SUBJETIVIDADE	222
3.2.4 – FOUCAULT: A CRÍTICA DA CULTURA COMO DISCURSO CONTRA A CULTURA	225
3.2.5 – BAUDRILLARD: A CRÍTICA DA CULTURA COMO DISCURSO A FAVOR DA CULTURA	237
3.2.6 – KELEMAN: A CULTURA COMO EXPERIÊNCIA CORPORIFICADA	267

<b>CAPÍTULO 4</b>	
<b>OS OPERADORES DE CULTURA: SUBJETIVIDADE E MITO</b>	
<b>4.1 – A SUBJETIVIDADE E OS MITOS GREGOS</b>	<b>281</b>
<b>4.1.1 – AS CARACTERÍSTICAS DO MITO</b>	<b>288</b>
<b>4.1.2 – OS MITOS FUNDADORES</b>	<b>304</b>
<b>A) HÉRACLES: O PATRONÍMIO MASCULINO</b>	<b>307</b>
<b>B) TESEU: A REPRESENTAÇÃO DA FORÇA</b>	<b>314</b>
<b>C) AQUILES: O GUERREIRO IDEAL</b>	<b>317</b>
<b>D) ULISSES: FORÇA, ASTÚCIA E SABEDORIA</b>	<b>322</b>
<b>E) A PATERNIDADE FUNDADORA:</b>	
<b>OS DEUSES, O SAGRADO E A VIOLÊNCIA</b>	<b>328</b>
<b>4.2 – OS MITOS MASCULINOS MODERNOS</b>	<b>335</b>
<b>4.2.1 – FAUSTO: O HOMEM DIVIDIDO E COMPROMETIDO</b>	
<b>CONSIGO MESMO</b>	<b>353</b>
<b>4.2.2 – DOM QUIXOTE: AS MARCAS DA BANALIZAÇÃO</b>	<b>357</b>
<b>4.2.3 – DOM JUAN: QUANDO O HOMEM NÃO PRESTA</b>	<b>365</b>
<b>4.2.4 – CRUSOÉ: TRABALHO E SOLIDÃO</b>	<b>372</b>
<b>4.3 – CONSTRUINDO O SUJEITO DA <i>MINORIA</i></b>	<b>376</b>
<b>4.4 – MITOS NA MODERNIDADE TARDIA: AS <i>MINORIAS</i></b>	<b>381</b>
<b>4.4.1 – O FEMINISMO COMO UM DISCURSO DE <i>MINORIA</i></b>	<b>391</b>
<b>CAPÍTULO 5</b>	
<b>PARA ALÉM DE TARZAN E HOMER SIMPSON:</b>	
<b>A CULTURA EM TRANSFORMAÇÃO</b>	<b>400</b>
<b>CONCLUSÃO</b>	<b>412</b>
<b>BIBLIOGRAFIA</b>	<b>429</b>
<b>ANEXO 1</b>	
<b>O MÉTODO DE ENTREVISTAS EM GRUPO</b>	<b>454</b>
<b>ANEXO 2</b>	
<b>ASSOCIAÇÃO DE MULHERES VIOLENTAS</b>	<b>484</b>
<b>ANEXO 3</b>	
<b>O ORGULHO BRANCO</b>	<b>486</b>

## Introdução

Na passagem das sociedades tradicionais para as sociedades modernas identifico e analiso um fenômeno em torno do qual é possível pensar o envolvimento dos homens em situação de violência em sociedades complexas contemporâneas e ocidentais (SCCO). Este fenômeno pode ser caracterizado por três variáveis a saber: a mudança do eixo do valor social da hierarquia para o indivíduo; a diminuição dos níveis de responsabilidade das sociedades modernas e individualistas na regulação dos modos de reconhecimento e inserção social do sujeito e por fim, o impacto gerado por ambos no processo de subjetivação.

Deste modo, considero que esta passagem promoveu um processo de mudança na construção da subjetividade e nos processos de subjetivação dos indivíduos do sexo masculino (e feminino) e nos elementos que fundam a representação social do masculino nas sociedades egressas à era moderna qual se mantém em andamento nas sociedades contemporâneas.

Para executar o estudo desta idéia central inicio uma análise em torno de quatro questões:

- 1- A função do mito nas sociedades egressas à era moderna e sua relação com os padrões de organização social;
- 2- A função do coletivo nas sociedades complexas contemporâneas ocidentais;

- 3- O desgaste da noção de representação enquanto um dos princípios operadores da cultura moderna;
- 4- As articulações entre subjetividade, cultura e natureza ou ainda entre subjetividade, o biológico e o adquirido nas SCCO.

A partir das questões acima defino minha hipótese de trabalho: considero que o envolvimento dos homens em situação de violência está relacionado ao esforço empreendido pelo sujeito para manter sua forma de homem dentro da cultura da qual ele faz parte. Ela será examinada ao longo de todo o texto da Tese. Esta hipótese busca investigar o envolvimento crescente dos homens em situações de violência e se funda em dois pressupostos.

O primeiro deles se refere a reconfiguração do sagrado e do divino no âmbito dos (e devido aos) processos modernos de representação social e encontra-se na base mesma de uma emergente representação social do masculino na qual a violência perde de modo irreversível sua originária associação com o sagrado.

O segundo apresenta o exercício das *minorias* como uma nova “dinâmica sacrificial” (Girard, 1972) que, porém, não é mais sagrada, nem expressão do vínculo coletivo com o divino e onde o masculino aparece como a nova “vítima emissária” (ibid.).

Assim sendo, a mudança no eixo de orientação social ocorrida no percurso entre as sociedades tradicionais e aquelas fundadas no direito, na

política e no mercado acarreta uma alteração no modo como a representação social masculina era até então definida. O vigor, a força física e a lealdade deixam de ser para o herói moderno uma referência de identidade<sup>1</sup>.

A diminuição da responsabilidade das culturas modernas e individualistas, no papel de gerentes dos modos de reconhecimento, visibilidade e inserção social da representação social do sujeito, tal e qual acontecia nas sociedades tradicionais, levou a uma diminuição da matriz simbólica que assegurava a adesão e coesão do sujeito à comunidade da qual fazia parte. Na medida em que esta responsabilidade se desloca para a esfera individual, afastando-se cada vez mais do coletivo, foram emergindo grupos sociais comprometidos com a recodificação de suas representações sociais as quais não lhes conferiam reconhecimento e valor: feministas; negros e homossexuais.

Pensando no envolvimento dos homens com as guerras encontramos desde a época dos gladiadores até a era atual do soldado a violência como uma marca comum que aproxima estes dois sujeitos. A formação dos exércitos atravessa durante séculos a história da humanidade e sinaliza um consentimento dado ao homem para o uso da força e da violência. Mais que um consentimento, morrer com honra para um homem grego era morrer pelo gládio. Na história das sociedades, portanto, encontramos a violência

---

<sup>1</sup> Este aspecto será mais analisado no capítulo sobre mitos onde os heróis gregos são exemplo de vigor, força e lealdade.

associada a masculinidade, violência esta que posteriormente não ficou inscrita exclusivamente nas guerras, mas que perpassa a vida cotidiana do sujeito empírico e funciona como um indicador de masculinidade. É o que encontramos por exemplo, na narrativa do herói.

Por outro lado, uma das dificuldades que temos hoje para pensarmos a correlação entre masculinidade e violência decorre da falta de trabalhos acadêmicos sobre o assunto ou ainda da falta de consenso teórico sobre os conceitos de masculinidade, feminilidade e violência no campo das ciências humanas e sociais.

A este respeito Krüger ( 1986) afirma que:

Se no estudo do altruísmo encontramos um campo teórico rarefeito, o mesmo não se poderá dizer da pesquisa da conduta agressiva, sem embargo da inexistência de uma teoria geral e amplamente confirmada da agressividade humana. (...) Embora não haja definições de aceitação consensual ou unânime na Psicologia, o que de *per se* já acarreta graves dificuldades terminológicas e semânticas aos especialistas, verifica-se, entretanto, um pronunciado acordo entre os psicólogos sociais, no sentido de que a intencionalidade do agente deva ser admitida como fator indispensável à caracterização da conduta agressiva.(60:61)

A falta de consenso em Psicologia sobre as causas da agressividade humana levaram Stoner (1976) a dizer que

embora exista pouca concordância quanto às causas da agressão e quanto a melhor maneira de controlá-la, existe concordância de que a agressão constitui um problema social de considerável magnitude(*apud*. Menandro, 1982: p.3)

Diante disto Menandro (ibid) comenta que “um exame de investigações sobre agressão e violência realizadas em áreas formalmente

distintas em Psicologia corrobora a constatação de Stoner (ibid)”. Ele complementa ainda apontando que “amplas divergências surgem quanto à própria definição de agressão e violência”(p.3) em Psicologia.

Partindo da formulação de meu objeto de estudo, as considerações acima me levaram a ratificar minha hipótese de trabalho. O que me interessa é definir um plano de trabalho orientado para o problema de minha Tese ao invés de outro voltado para a disciplina violência. Meu esforço está comprometido com uma perspectiva de análise que se coloca fora da segurança do especialista, que já tem muitos problemas para resolver, a exemplo de encontrar algum consenso nas definições de violência e agressão.

No que tange as definições de agressão e violência, Menandro (ibid) inicia seu trabalho citando uma passagem das análises de Ades que muito embora não fale especificamente sobre estes dois conceitos, considera que

subjacente a cada área de psicologia está um problema de uso da linguagem. A ciência psicológica parece que se edifica sobre um conjunto de conceitos nucleares, cuja definição é vaga, ou ambígua, ou variável, de acordo com o contexto de pressupostos epistemológicos. Concebe-se que este seja um estado de coisas inevitável, no atual momento da história da pesquisa, e que uma certa tolerância à ‘flexibilidade’ semântica se impõe, como recurso para a abordagem de temas complexos, e como medida preventiva contra definições cujo rigor é acompanhado de uma drástica restrição de relevância(1980: 1595).

A pesquisa realizada por Menandro(ibid.) me permitiu decidir pelo uso do termo violência, haja visto que nos textos produzidos em Psicologia sobre violência e agressão(Menandro,1978; Buss,1961; Bandura,1975; Scott,

1972; Johnson,1979); Stonner,1976; Boice,1976; Tedeschi&Smith e Brown,1974), estes termos são por vezes empregados como sinônimos e de modo intermutável. A este respeito ele diz que:

Quase todos os textos gerais produzidos em Psicologia sobre agressão e violência usam estes dois termos da mesma forma: formando um par, sem maiores discussões. Em certos pontos, cada um destes termos surge isolado, em contextos semelhantes, sugerindo que são sinônimos e que podem ser usados de maneira intercambiável(1982:4)

Como não é meu interesse neste trabalho desenvolver uma revisão destes termos em psicologia, optei por definir violência como uma ação contrária à ordem moral, jurídica ou política. E deste modo, pode-se falar em “cometer” ou “sofrer” violência. Dentro deste panorama uso as denominações violência e agressão como similares.

Considero portanto a banalização como um tipo de violência dirigida contra a representação social masculina em SCCO, exemplificada pela figura de Homer Simpson. Este tipo de violência guarda em si uma certa ambiguidade na medida em que é ao mesmo tempo o que se pede do “novo homem”: ser um pai carinhoso e um marido envolvido com as questões domésticas e o que não se deseja dele (ser um fracassado, inseguro, medíocre e atrapalhado). Homer é um retrato da hostilidade dirigida contra a representação masculina.

Sabemos que o mito nomeia simbolicamente a falta essencial da “morte da alma”. Esta falta, como menciono no capítulo I, define-se como o esquecimento da profundidade misteriosa de toda a vida, o mistério sendo



uma das marcas do Espírito humano, aquilo que o coloca como parte da criação.

Assim sendo, identifico no mito uma tensão entre a aspiração ao encontro desta Essência-Mistério e a necessidade de satisfazer os apelos exclusivos da terra-mãe. O mito serve como um instrumento de evitação desta falta quando a nomeia simbolicamente impedindo a “morte da alma”. A significação psicológica deste simbolismo é a banalização, este rebaixamento individual que abandona o sujeito de seu esforço evolutivo (Diel, 1966). A banalização portanto, é a própria violência, na medida em que destitui a representação masculina de seu vigor e virilidade, a exemplo de Homer, fundando tal personagem no fracasso, contextualizando-o segundo o mito do eterno vencido que é a expressão do mal. Um mal menor que o próprio Mal: o Diabo. Temido e venerado, o Diabo mantém em si uma vitalidade que Homer não tem.

Considerando os pontos acima mencionados, para que fosse possível realizar este trabalho foi necessário identificar autores contemporâneos com os quais eu pudesse dialogar tendo por meta a hipótese da Tese, mas que também tivessem desenvolvido modelos próprios que me dariam subsídios para pensar o envolvimento dos homens com situações de violência segundo a relação entre subjetividade e corpo e cultura e indivíduo. Deste modo, cheguei aos trabalhos de Keleman, Edelman, Girard, Baudrillard e Gilmore, e por meio de suas análises construí o percurso do meu texto. Quero destacar

que com Keleman e Gilmore mantenho um diálogo contínuo, muito importante para o encaminhamento e formulação deste trabalho.

Atualmente, as atribuições do papel social masculino não correspondem àquelas pertencentes às sociedades tradicionais, mesmo que tenham permanecido nas SCCO como indicadores de masculinidade. No percurso entre as sociedades tradicionais e contemporâneas, a representação social muda de status e definição. Se altera a relação do homem com seu corpo, o modo como percebe a si mesmo, bem como o uso que faz da força física e do sexo. Tudo isto não elimina o impacto causado sobre o sujeito pelo confronto entre experiência e memória de saber-se homem ao longo da história humana, e de ter que se ajustar a um outro papel exigido pelas SCCO.

Compreendo que ao abrir mão das marcas da fisicalidade e do sexo e se denominarem como sociedades do desejo, as SCCO negligenciaram as organizações simbólicas e culturais que coíbiam a emergência da violência, prescindindo dos elementos através dos quais se instituía o sagrado nas sociedades tradicionais. Como decorrência disto, as SCCO deixaram de investir na manutenção e promoção das organizações coletivas e sua respectiva relação com o divino, rompendo as conexões com o mesmo.

Este processo acentua ainda mais o processo de descaracterização do patriarcado e seus respectivos valores, bem como da representação social masculina a ele associada. Na transição para o individualismo moderno,

identifico a redução da importância dos argumentos teóricos que relacionam o sexo biológico às práticas sociais, revelando que o sujeito empírico se esvazia para ceder lugar ao sujeito do desejo. A emergência de discursos sobre a subjetividade que prescindem do corpo e se apoiam na linguagem e no desejo, apresentam para o sujeito uma formulação sobre si que não concebe o sexo como um acidente que impõe marcas à subjetividade. Deste modo, a força física e o poder a ela associado deixam de ser um traço de reconhecimento e visibilidade social para os homens pertencentes às SCCO, que passaram a vê-los não mais segundo as prerrogativas míticas mas como um recurso a serviço da violência.

O envolvimento dos homens em situações de violência pode ser compreendido como expressão de um complexo emocional masculino retratado pelos sentimentos de angústia, medo e insegurança. Através da jornada do herói descrita em diferentes mitos percebo que estes funcionam no interior das culturas como um gerenciador deste complexo. A violência masculina é aqui pensada como decorrente da dissonância do sentimento de identidade gerada pela perda dos modos de reconhecimento social, provenientes das insígnias masculinas determinadas pelas sociedades tradicionais.

Desde os tempos anteriores à era judaico-cristã, encontramos parâmetros norteadores para evitar a violência e o crime a ela associado. “Olho por olho” ou ainda “não matarás” são leis que ao mesmo tempo

determinavam padrões de comportamento e fundavam uma cultura. No ocidente a relação entre crime e cultura são tênues e muito antigas. Ao evocar o sagrado, o patriarca concebia para si poderes sobre a comunidade e uma ação rigorosa e rígida sobre ela. A questão do sacrifício, o primogênito e as leis delimitavam a proximidade das culturas com o crime e suas implicações.

Por sua vez, nos dias de hoje, múltiplas visões com recortes diferenciados analisam a violência de acordo com o campo conceitual onde esta se situa, seja este psíquico, social ou biológico. Contudo, só recentemente encontramos trabalhos que pensam algumas possibilidades de articulação entre violência e masculinidade segundo a perspectiva dos homens. Inicialmente, esta correlação aparece nos estudos de gênero particularmente como a violência doméstica do homem contra a mulher. O homem como agressor passou a ser um personagem recorrente nestas análises, que o identificam como herdeiro exclusivo do sistema patriarcal e único representante da prerrogativa sexista e autoritária.

Diante do cenário anteriormente apresentado, considero que o envolvimento dos homens com situações de violência está relacionado ao esforço empreendido pelo sujeito para manter sua forma de homem. Esta forma, na visão de Keleman (1999) contém o sentimento de identidade e se assemelha ao que os gregos denominavam espírito. A masculinidade é uma forma definida nas sociedades tradicionais segundo uma lógica binária, por meio dos binômios verificação-individação; individuação-resistência e

verificação-resistência presentes nas diferentes narrativas míticas e apresentadas no capítulo cinco.

A perda desta forma de homem estimula o sujeito a recorrer a violência como um modo de restituí-la. Por fim, as estatísticas apresentadas nesta Tese sobre o envolvimento dos homens com situações de violência me serviram como parâmetro para pensar esta perda de forma como sendo um fenômeno pertencente tanto ao sujeito, quanto a cultura da qual ele faz parte.

## Capítulo 1

### Masculinidade contemporânea

#### 1.1- Uma nota introdutória

*Me sinto homem e atualmente ousou ser um.*

(Goethe)

Abordo neste texto a relação entre violência e representação masculina, pensando de que maneira a transição para o individualismo e os fenômenos de transformação social pertencentes à modernidade contribuíram preponderantemente para a emergência deste fato. Abordo também a narrativa dos mitos para, por seu intermédio, apresentar aqueles que considero relevantes à caracterização da representação social masculina em diferentes culturas no ocidente.

Examino também o conceito de representação como sendo um dos operadores da cultura moderna mais intensamente desgastado nas últimas décadas deste século. A intensidade deste fenômeno no plano da filosofia corresponde ao esvaziamento do sentido e valor dado ao coletivo pelas culturas contemporâneas do ocidente. Por sua vez, a crítica contundente aos grandes sistemas metafísicos e o questionamento sobre a função que estes desempenham na organização da cultura favoreceram o aparecimento de um outro problema para as sociedades contemporâneas: de que maneira

estruturar a vida social sem se submeter ao princípio da hierarquia e classe social? Quais seriam as implicações deste fato para a organização das sociedades e para a vida dos sujeitos?

Os metadiscursos apontavam como os conceitos de diferença e poder estavam substituindo os de hierarquia e classe no seio das culturas individualistas, sem que isto comprometesse os procedimentos necessários para garantir a harmonia da vida social. Dentre estes procedimentos, identifica-se o investimento na produção de identidades. Nestas sociedades, o sentimento de identidade experimentado pelo sujeito assume uma prioridade diante da vida coletiva e de sua inserção nas práticas sociais. Para que fosse possível manter este sentido seria necessário definir representações sociais dos sujeitos de modo que suas demandas tenham um correspondente na vida social. Assim, uma sociedade belicosa precisa ter em alta estima no seu sistema de valores a representação do guerreiro e também deve desprezar características como covardia, falta de vigor e assertividade. Os mitos desempenham este papel; eles dizem o que o sujeito deve e não deve fazer, com a diferença de que nas sociedades tradicionais esta ação é expressão do coletivo. As narrativas míticas definem uma escala de evolução para o herói; ele deve ascender nessa escala, gradativamente, até o encontro com sua alma/psique. Coletividade e mito têm estreita relação entre si – uma relação que foi sendo transformada ao longo dos séculos. Através de um estudo comparado entre mitos gregos e mitos modernos, apresento um pouco destas

mudanças e também as implicações que promoveram sobre a representação do herói. A astúcia e sabedoria de Ulisses a serviço do compromisso assumido junto ao amigo o levam a Tróia e o fazem partir de Ítaca deixando mulher e filho. O percurso de evolução do herói é marcado pela relação entre a sua contribuição à comunidade da qual fazia parte e a escala de valores que esta última definia como insígnias masculinas. Na visão de Eliade (1957), o homem só se torna verdadeiro homem quando conforma-se aos ensinamentos dos mitos, imitando deus. Diferente desta perspectiva encontramos Crusoé, um representante do mundo utilitário que tem como parâmetro de valor para si vencer a natureza e submetê-la ao seu domínio. É o mito do homem solitário, sem mulher, família ou filhos.

A crise das instituições, um fenômeno da modernidade, já se encontra presente na narrativa deste herói moderno. Se comparado ao herói grego, é possível identificar uma diminuição da importância dada à dimensão coletiva enquanto uma preocupação do herói. Nesta passagem, percebe-se que as grandes batalhas não estão mais representadas como nos tempos da *Odisséia* ou *Iliada* – lutas públicas que, segundo o engajamento do herói, produziam sobre ele um efeito de elevação de seu sentimento de identidade. Hércules e Teseu são exemplos disto. A alteração do eixo social de orientação social para uma sociedade mecânica, organizada em torno da política, do direito e do mercado foram gradativamente minimizando o impacto sobre a identidade sexual do sujeito no que diz respeito à sua representação de homem.



Defender as causas democráticas deixou de ter uma conotação que reforça o sentimento de identidade sexual.

Este aspecto ganha destaque nas culturas modernas, que adotam como eixo de orientação o investimento no material em detrimento do coletivo, definindo identidade como um problema do sujeito a ser tratada como exclusivamente da ordem do privado. Portanto, este tipo de investimento traz como consequência a diminuição das formas de coletivização, na medida em que isenta tais culturas da responsabilidade de agenciadoras dos modos de reconhecimento, da visibilidade e inserção social da representação social do sujeito, a exemplo das sociedades tradicionais que articulavam mitos e organização social. Estas últimas investiram na produção de matrizes simbólicas que propiciavam adesão e coesão do sujeito à comunidade da qual faz parte.

Por outro lado, na medida em que esta responsabilidade se deslocou para a esfera individual, afastando-se cada vez mais da coletiva, foram emergindo grupos sociais que buscaram recodificar suas representações sociais, uma vez que estas não lhes conferiam o reconhecimento e valor desejado. As representações de mulher, negro e homossexual encontraram neste deslocamento um porto para reformulação de suas representações sociais, bem como o redimensionamento de seu valor na esfera pública.

Identifico portanto, através das alterações do perfil do herói uma mudança nas representações sociais masculinas e no modo como se estas se

articulavam às práticas sociais tanto nas sociedades tradicionais quanto nas SCCO.

Nas sociedades tradicionais havia um contínuo que relacionava representação masculina e nele a representação social masculina era positivada. Este contínuo caracterizado pelas formulações pré-cartesianas não se valiam do dualismo ou ainda da dissensão entre saber e dever, e favorecendo por consequência o engendramento das representações sociais masculinas com as práticas sociais.

Nas sociedades tradicionais encontramos presente na figura do herói a interseção entre o religioso, a ordem natural e social. A exemplo disto, temos o discurso mítico que relaciona estas três dimensões. A representação social masculina presente em tal figura é positivada quando funciona como agenciadora dos esforços empreendidos pelo herói na direção dos ideais sociais ou coletivos, tal e qual encontramos na Odisséia e Ilíada. Nelas a representação do herói corresponde a uma das manifestações do divino. E o divino, segundo Girard (1972), como uma expressão do sagrado, deve ser acompanhado e revisitado continuamente pelo herói – a descida aos infernos, as provas, o renascimento das cinzas, são movimentos atestam sua mobilidade para transitar na esfera do sagrado e inventar o coletivo.

Na passagem para o individualismo moderno encontramos um distanciamento do sentido e significado conferido ao que era considerado sagrado. O homem religioso, segundo Eliade (1957), não é dado: faz-se a si

próprio ao aproximar-se dos modelos divinos, sendo que estes modelos são conservados pelos mitos, pela história das proezas divinas. As sociedades contemporâneas abrem mão desta perspectiva passando a configurar o sujeito como um solitário e abandonado.

As representações sociais dos sexos estiveram durante muitos séculos ligadas à prerrogativa divina, a exemplo de Adão e Eva. Como representantes da divindade, têm certas características inerentes a Ele, a saber, a androginia. Conta-se que Adão e Eva eram ligados pelas costas e então Deus os separou com uma machadada, cortando-os em dois. Em algumas versões Adão (o primeiro homem) era metade homem, metade mulher, porém Deus o rachou ao meio e fez dele homem e mulher.

Também encontramos uma situação semelhante nas representações do Mal. Certas narrativas conferem ao Diabo uma origem divina. Segundo elas, para deixar de se sentir só, para ter uma companhia, Deus fez o Diabo. Ele que era conselheiro de Deus, que tinha por ele alguma estima, semelhante à que o Criador mantinha por Mefistófeles.

Nestas manifestações do divino encontramos suas criações marcadas pela violência: a machadada de Deus em Adão; o fato de o Diabo ter sido feito do escarro divino e ter se tornado seu escravo, enfim, são aspectos que apontam para o que Girard (1972) caracterizou como “expressão entre a violência e o sagrado”. Neste ponto, faço a primeira articulação entre masculinidade e violência. Em diferentes culturas, como nos mostra

Gilmore (1990), encontramos ritos de passagem pelos quais passam os meninos. Estes têm como função aproximá-los do sagrado propriamente dito; torná-los guerreiros, caçadores, chefes ou sacerdotes.

Nestes ritos, apresentados no decorrer da tese, identifico expressão de violência e dor que os meninos não podem demonstrar sentir, que devem suportar, a preço de não serem reconhecidos, valorizados e aceitos socialmente. Nestes casos, a morte empírica tinha menos valor que a morte da alma/psique, ou do sujeito. O sacrifício e a crise sacrificial correspondiam a esta marca subjetiva no plano sociológico. Matar por meio do sacrifício é um modo de assegurar a coesão e a harmonia da vida comunitária. O crime funda a ordem coletiva e com ela a representação social masculina. Por meio de Édipo, Orfeu e Midas podemos pensar o que deve ser monitorado pelo herói; com Hércules, Teseu e Prometeu encontramos o herói lutando contra a banalização e observamos seu esforço em manter a conexão com o espírito.

São estas conexões que gradativamente vão desaparecendo do bojo do processo de construção da sociedade moderna e individualista. Um distanciamento que se tornou estratégico para que fosse possível criticar as diferentes representações sociais circulantes nas sociedades tradicionais. Quando Deus se separa do Diabo ele se isenta do Mal, do mesmo modo quando parte Adão ao meio isenta a mulher do envolvimento com o crime.

(Cf. dados apresentados no relatório ABRAPIA sobre violência contra criança e também os dados que são omitidos sobre violência entre mulheres).

O embranquecimento do Mal<sup>2</sup> é decorrente da atitude adotada pelas sociedades modernas diante eliminação do que Girard (*op. cit.*) denominou de “crise sacrificial”. Articuladas em torno do eixo do consumo, do hedonismo, do materialismo e do niilismo encontramos estas sociedades avessas à possibilidade de reconhecer a dor e o sofrimento como dimensões inerentes à natureza humana. Era esta dimensão que as crises sacrificiais reconheciam, ao mesmo tempo que ofereciam ao sujeito uma possibilidade de lidar coletivamente com elas. Os rituais descritos por Gilmore (*op. cit.*) informam-nos que estes podem ser considerados como ritos sacrificiais. Neles, os meninos de algum modo experimentam um sacrifício impetrado sobre eles pela comunidade, com o objetivo de conquistar reconhecimento social e, por meio deste, a gratidão necessária para defendê-la e lutar por ela.

Como será apresentado no Capítulo 4, nas sociedades contemporâneas a representação do soldado é uma inversão deste percurso de aquisição de masculinidade. Anteriormente, nas sociedade tradicionais, um menino era primeiro reconhecido como homem para depois tornar-se guerreiro. Nas

---

<sup>2</sup> Esta denominação é usada por Baudrillard (1992) em seu ensaio sobre a questão “Para onde foi o Mal?” Nele, o autor afirma que numa sociedade em que à força de profilaxia, de extinção das referências naturais, de embranquecimento da violência, de extermínio dos germes e de todas as partes malditas, de cirurgia estética do negativo, só se quer tratar com a gestão calculada e com o discurso do Bem (do politicamente correto), uma sociedade em que já não há possibilidade de enunciar o Mal. O embranquecimento do Mal significa sua diluição e respectivo uso pelos discursos do Bem, que se isentam do Mesmo por se denominarem representantes dos ideais democráticos. Todavia, para que possam se

Academias Militares o credo é outro. Inicialmente, um sujeito só se sentirá reconhecido como homem depois que se tornar um soldado.

Nas sociedades contemporâneas, o envolvimento dos homens em situações de violência pode ser também pensado como decorrente do distanciamento estabelecido por essas sociedades do que nelas representava o sagrado. A banalização da violência é expressão da banalização da representação social masculina e da rede simbólica que a articulava às várias representações sociais situando-as uma em relação às outras, compondo assim os elementos de uma “teogonia social”. O sagrado como revelação do religioso foi substituído por um outro princípio de organização social que adotava a ciência como vetor organizador. Um certo desarranjo mítico se estabeleceu entre as sociedades primitivas e mecânicas, na concepção de Lévi-Strauss (1957).

O individualismo acentuou um tipo de conflito que é bastante comum nessas sociedades em que o sujeito encontra-se ao mesmo tempo atormentado pelo próprio destino e em conflito com a sociedade da qual faz parte (Eliade, 1962). Esta relação pode ser encontrada na história de Fausto, ou ainda na de Dom Quixote. Uma das características do herói moderno é decorrente da polarização e da sistemática oposição entre indivíduo e sociedade, presente nas sociedades individualistas. Isto promoveu um

esvaziamento de qualquer possibilidade de criação e operacionalização de redes simbólicas coletivas, a exemplo das sociedades míticas. O esvaziamento do coletivo é pensado como um desdobramento do percurso pelo qual passou o sagrado nas sociedades contemporâneas. Deste modo, encontra-se uma sociedade que não reatualizou o sagrado como parte de sua matriz social; pelo contrário, após adotar a ciência como vetor norteador de sentido, passou a atribuir ao sagrado um valor menor.

Rumo às sociedades científicas, no plano filosófico observamos as reflexões de Kant (1781) e Hegel (1807). Para Kant, a idéia se eleva ao estatuto divino e toma o seu lugar. Mesmo que seja apoiada por ele, a idéia nos coloca diante da representação de um sistema especulativo, em que a religião é considerada metáfora da especulação. Ele atribui ao pensamento o grande valor humano, afirmando que este prescinde da existência e do funcionamento de um cérebro, mas, na verdade, é o cérebro que, entre outras representações, não existiria nem funcionaria sem o pensamento. Segundo Hegel, a especulação é a identidade do sujeito e do objeto. E o sujeito é espírito, que é idéia. O pensamento produz tudo, e é no sujeito que ele se manifesta, constituindo um argumento para a consolidação do credo individualista. Este credo está presente nas narrativas de três dos mitos modernos: Dom Quixote, Fausto e Crusoé. A combinação entre Idéia e História oferece ao pensamento especulativo uma possibilidade para criar e

alterar o modo como estão definidas socialmente as diferentes representações do sujeito.

Na modernidade encontramos múltiplas possibilidades de representação do sujeito que, a partir do século XIX, cada vez mais se distanciam do empírico e orgânico. Isto fortalece o argumento de que a ordem da cultura se opõe à da natureza, tendo sobre esta uma ascendência. O sagrado originariamente articulado ao cosmo e à natureza fica sem relevância diante da tese de autonomia da Idéia. Com Hegel assistimos à desvalorização do corpo enquanto um organismo vivo, bem como a tudo aquilo a ele associado. Posteriormente, será a vez do corpo social (coletividade) ser ponderado como um obstáculo ao projeto individualista. Sem estes “dois corpos” a representação do sagrado deixou de se materializar e, juntamente com ela, aquela representação do sujeito que lhe conferia suporte. Contudo, as tensões sociais representadas pelo sagrado nas sociedades primitivas continuam existindo nas sociedades modernas, só que, enquanto sociedades mecânicas, estas perderam o continente simbólico que o ancorava. De algum modo, a representação social do guerreiro e do caçador serviam de suporte à esta materialização.

Quando me refiro à dialética do esclarecimento, bem como às implicações na construção dos discursos de emancipação, através dos quais se expressam as *minorias*, sinalizo para o fato de que culturas individualistas e modernas funcionam segundo determinados operadores. Nas culturas



primitivas temos os mitos e na contemporânea temos os movimentos sociais, o valor dado ao indivíduo e o investimento destas na promoção da autonomia do sujeito.

Por este viés promoveu-se a redefinição da representação social da mulher, do negro e do homossexual; mas para tal se valeu durante algum tempo da situação de vitimização que estes sujeitos viviam nas sociedades tradicionais. Parafraseando Sartre, Beauvoir (1949) afirma que a mulher, como todo mundo, é metade vítima metade cúmplice. O feminismo enquanto um discurso de emancipação vem retirá-la desta situação, restituindo seu *status* e dignidade.

Pode-se também pensar que a denominação “vítima” nos transpõe para as sociedades que operavam por meio do sacrifício e das vítimas expiatórias. Nelas a vítima desempenhava um papel importante. Ela “deixava-se imolar para que pudessem brotar de seu corpo tubérculos ou árvores frutíferas” (Eliade, 1957:84). A função do sacrifício é apaziguar as violências internas e impedir a explosão de conflitos (Girard, 1972). O corpo da divindade imolada tornou-se alimento, e a recordação reatualizada pelo rito (representação do assassinato fundador) desempenha um papel importante na medida em que lembra o sujeito daquilo que não deve esquecer, do que aconteceu no tempo primordial.

Na visão de Girard (*op. cit.*) o sacrifício funciona para a comunidade como um instrumento de prevenção na luta contra violência; o sacrifício

funciona como um controle da violência. Nas sociedades desprovidas de um sistema judiciário, o sacrifício e o rito têm um papel essencial. O que não quer dizer que o sacrifício “substitui” o sistema judiciário, mas este se faz valer segundo modos violentos. O princípio da justiça por vezes se aproxima do princípio da vingança, do mesmo modo que, assim como a violência, a masculinidade se revelou como algo eminentemente comunitário.

Vale lembrar que, mesmo com todas as transformações sociais pelas quais passaram as sociedades, nem os primitivos nem os modernos conseguem conter a disseminação da violência. Contudo, há a percepção de que as sociedades contemporâneas têm lidado com ela de modo extremamente superficial e banal. Nos dias de hoje, a banalização das representações sociais tornou-se uma expressão da violência; por seu intermédio se autoriza o uso da “boa violência” diante do que é considerado uma “má violência”. A representação social tem sido um operador através do qual se expressam as sociedades contemporâneas e as de tradição escrita. Estas se alimentam deste operador para construir seu sistema político, jurídico e histórico.

Neste trabalho não analiso as sociedades de tradição oral onde o conceito de representação social deixa de ser um operador relevante.

A partir destas considerações, é interessante pensar como se constituem os discursos de *minoría*. Pode-se pensar a crítica sistemática ao patriarcado como um sistema que produz uma má violência e que, portanto, deve ser

eliminado. Um sistema identificado como promotor de identidades sociais ditas hegemônicas que, enquanto subproduto seu, também devem ser eliminadas. Uma noção de justiça social permeia a composição destes discursos que, para agruparem força necessária à sua manutenção, lançam mão de uma dinâmica semelhante àquela presente nas crises sacrificiais. Estes discursos não se alimentam de animais ou plantas como era feito nas sociedades primitivas. Eles se alimentam de representações sociais. Estas são utilizadas como parte necessária à realização de um “sacrifício” e manutenção da coesão entre os membros destes grupos autodenominados *minorias*.

Como mencionado anteriormente, o corpo da divindade morta, ou do que a representa, deve ser eliminado, pois assim os membros do grupo se mantêm coesos e próximos do elemento divino (o que se define pela cultura como valor social). Portanto, a representação masculina e o patriarcado são considerados uma parte do Mal revelada na representação do homem, branco, heterossexual, que deve ser eliminada. Curiosamente, no plano empírico observamos que os homens (não só brancos) morrem mais, da mesma maneira que se envolvem mais em situações de violência; de algum modo estamos diante de um tipo de sacrifício sem um correspondente simbólico que conferia sentido ao fato. As sociedades contemporâneas prescindem da representação masculina como um parâmetro de inteligibilidade da dinâmica social. Passaram a se alimentar disto, procurando formas cada vez mais

complexas de aprofundar a crença de que é possível renunciar à mesma, a exemplo das técnicas da clonagem; da reprodução *in vitro* e do *cyborg*.

Paradoxalmente, é preciso que a representação masculina continue existindo para que os credos individualistas prosperem, só que não mais sob a forma de guerreiros, mas de homens banalizados, como o Homer Simpson<sup>3</sup>, por exemplo. A banalização da masculinidade faz parte de uma estratégia social que se vale da eliminação da alteridade para conceber a realidade social como virtualidade, caracterizada por simulacros e pela lógica do Papai Noel (Baudrillard, 1970). Esta visão de mundo tem nos *movimentos de minoria* seu maior aliado e patrocinador.

Mesmo que existam sociedades como a do Tahiti, os homens na história da humanidade têm suas representações marcadas pela violência, seja como um soldado combatendo na guerra, um caçador, um britador de rua, um boxeador no ringue ou ainda como um criminoso. A violência tem sido reconhecida durante muitos séculos como uma referência de masculinidade e foi usada como ferramenta por intermédio da qual o sujeito se sentia reconhecido como homem. Violência que de algum modo o sujeito experimenta como parte integrante de sua vida, que se mistura com ele, impedindo-o de simbolizar. Um ato que se transformou em mito e, nos dias de hoje, novamente se faz ato sob a forma de violência.

---

<sup>3</sup> Principal personagem masculino da série *A família Simpson*, da Fox, criada em meados dos anos 80.

Para pensar estas questões, serão utilizadas, a título de ilustração, depoimentos de homens que procuraram o Programa PAI-24hs<sup>4</sup>, buscando orientação referente à experiência paterna e ao envolvimento com situações de violência. A primeira pergunta que fiz foi relativa ao modo como os homens estiveram historicamente implicados no percurso de construção das sociedades e que atributos masculinos eram valorizados. Um exemplo seria a representação do guerreiro, necessária em um momento de ampliação dos territórios e das fronteiras dos impérios. Nas sociedades tradicionais, a subjetividade esteve diretamente ancorada em práticas coletivas que, por sua vez, se desenvolviam em torno de hierarquias sociais. Nestas, a força física e a honra, enquanto atributos masculinos, eram adquiridos por meio de práticas violentas, como veremos nos Capítulos 3 e 4. A masculinidade é uma experiência conquistada através de situações de violência, que ao longo da História vem se distanciando do atributo da força física, mas continuou a ser identificada com o potencial de dano causado. Passamos dos conflitos corpo-a-corpo às bombas atômicas. O dano causado pela espada é menor do que aquele causado pelas ogivas. Assim sendo, tratar da violência masculina é de algum modo analisar o dano causado.

---

<sup>4</sup> O Programa PAI-24hs foi fundado em 1993 e tem como público-alvo a população masculina, mantendo os serviços de grupos de estudo, *workshops* e uma base de dados alimentada pelas seguintes fontes: IBGE, ABRAPIA, IASOM (Oslo), ONU, APA-DIVISÃO 51 (EUA). Parte desses dados servirão para a elaboração das análises apresentadas no Capítulo 4.

Na transição para as sociedades individualistas, a força física enquanto atributo de masculinidade vai perdendo seu valor de uso e gradativamente vai sendo substituída pela estratégia e pelo uso da arma. Esta transição inclui também a mudança no conceito de subjetividade, que deixa de ser um atributo da natureza para ser considerada uma produção da cultura. O corpo, o empírico e o biológico tornam-se dimensões que devem ser ultrapassadas. Entramos na era da História, da Política e da Linguagem, recortes concebidos como oposições ao mundo físico e ao que a ele está associado.

Mesmo assim a memória continua presente e nos faz lembrar que, hoje, onde há palavra em algum momento existiu ato ou experiência. Uma certa organicidade se perdeu nesta transição e foi sendo substituída pelo discurso e pelas práticas políticas, por um senso de relatividade. Diante desta perspectiva o pensamento produzido pelos pressupostos do esclarecimento viriam fortalecer esta transição para “fora” do mundo tradicional, desencantando-o através da dissolução dos mitos e comprometendo este “novo mundo” com o saber e não mais com a imaginação.

A perspectiva individualista fortaleceu, ainda, a crença de que seria possível para o sujeito prescindir da marca de seu corpo, bem como da perplexidade que sente diante dela. Mesmo que ele não escolha se vai nascer homem ou mulher, a cultura individualista dirá a ele que, nela, ele poderá escolher. Se nasce homem poderá tornar-se mulher; se nasce negro poderá

tornar-se branco. Mas, apesar disto, ele tem esta marca impressa em sua memória e sabe que sua existência originou-se de um acidente que o antecede ao mesmo tempo que o inaugura. É impossível negar esta marca. Este acidente, porém, foi transformado em uma representação que passou a ser interpretada pela cultura como uma restrição ao projeto individualista moderno e, portanto, um desafio a ser superado com ajuda da ciência e da tecnologia.

Para as sociedades contemporâneas, o acidente deixou de ser relevante, bem como as formas tradicionais de transmissão do saber sobre a origem do mundo e do sujeito. Estas sociedades passaram a se comprometer com a qualidade dos níveis de escolha do sujeito e com seus múltiplos papéis. Os movimentos sociais crescem desta demanda e se valem dos pares de oposição para avançarem. A violência é uma ação humana presente entre homens, mulheres, negros, brancos, heterossexuais e homossexuais. É um acidente que foi durante um período da história monitorado e denominado sagrado.

Nestas sociedades, o homem ocupava um papel importante e suas aparições estavam ligadas à organização coletiva (caçadores, guerreiros, etc.). O desempenho de cada sujeito dependia do modo como usavam o corpo, e seu corpo é expressão do seu espírito. Por intermédio deste conquistavam o *status* social. O sagrado tanto pode aproximar o sujeito das “questões” do espírito quanto distanciá-lo, mergulhando-o assim na banalização.

Observamos que na transição para o individualismo a masculinidade do sujeito empírico passou a ser prescindida, pois seus atributos e valores foram incorporados pela cultura (trabalho, poder, produção). O sujeito empírico (o Mal) passou a ser o representante do que deve ser superado: o corpo orgânico, o coletivo e os mitos. Usando a perspectiva de Girard (*op. cit.*) para analisar como a representação masculina se relaciona aos *movimentos de minoria*, compreendemos que esta representação vem sendo usada como parte da crise sacrificial. Este é o lugar ocupado pela representação masculina nas sociedades contemporâneas. Para uma sociedade que se firma na escolha e no desejo, faz-se necessário prescindir do princípio do acidente, que podemos entender também como princípio de alteridade. Neste sentido, a masculinidade vem sendo desqualificada e banalizada. Será contra esta morte que os homens lutarão, envolvendo-se em situações de violência.



## 1.2- Fundamentos teóricos e metodológicos

### 1.2.1- Considerações sobre o método de investigação

Para definir o procedimento e o plano de trabalho para a realização desta pesquisa, inicialmente procedi a uma incursão pelas reflexões de Kaplan (1964) e, posteriormente, de Feyerabend (1975). Estes autores usam abordagens diferenciadas para definir o método e sua função em pesquisa em ciências sociais e do comportamento. Kaplan propõe que o pesquisador deve alcançar, inicialmente, o significado do ato, isto é, interpretar a conduta traduzida por um comportamento particular, e deve procurar, a seguir, o significado da ação interpretada e suas conexões com outras ações e circunstâncias. Neste sentido, estamos considerando a denominação *representação masculina* uma regra de juízo que funciona como um operador dentro das culturas sinalizando para o sujeito empírico o modo como deve experienciar-se.

Neste sentido, por representar entende-se causar conhecimento do mesmo modo como o objeto causa o conhecimento. Assim sendo, a representação masculina é o próprio objeto sobre o qual as culturas definem seus padrões de masculinidade, a exemplo do que encontramos nos mitos, na literatura ou ainda na definição do papel social masculino.

A fim de perceber quais são as experiências por meio das quais um sujeito integrante de um Grupo de Homens se denomina homem, organizei quatro encontros estruturados segundo o roteiro do Anexo 1. Estes encontros foram registrados e alguns depoimentos dos participantes utilizados neste texto<sup>5</sup>. Os participantes são homens de classe média, com idade entre 35 e 50 anos, casados, solteiros e divorciados. Estes depoimentos serviram como um suporte para a sustentação a meu argumento teórico sobre a relação entre masculinidade e violência.

Segundo Becker (s/d) o cientista contemporâneo tem optado pela decisão de não estudar os problemas que não possam ser resolvidos por procedimentos típicos de uma máquina, sob alegação de que é mais razoável aplicar seus recursos em problemas que possam ser manipulados cientificamente. Deste modo, a ciência deve evitar ser compreendida como um empreendimento essencialmente anárquico; porém, para Feyerabend (1975), “o anarquismo teórico é mais humanitário e mais susceptível de estimular o progresso do que suas alternativas representadas por ordem e lei” (p.17).

Adotando uma outra perspectiva, Feyerabend diz que o pensamento anárquico é mencionado como aquele que pode oferecer um subsídio à epistemologia e à filosofia da ciência. Neste sentido, é possível fazer avanços

---

<sup>5</sup> No que tange a um primeiro esboço da representação social masculina, utilizei também meu trabalho de pesquisa realizado em 1986, denominado “Identidade Masculina: um estudo sobre o homem de classe média”

num procedimento contra-indutivo, acreditando que a coerência dos trabalhos em ciências do comportamento não deve ser medida pelo ajuste das hipóteses apresentadas às teorias já aceitas, uma vez que preservar a teoria mais antiga não corresponde à escolha da melhor ferramenta para desenvolver o estudo em questão. Teses defendidas que contradizem teorias bem assentadas nos oferecem mais elementos de investigação, os quais dificilmente seriam identificados de outra maneira. A diversidade teórica deve ser estimulada e a uniformidade combatida, haja vista que esta última compromete o desenvolvimento e a expressão do sujeito.

O autor afirma ainda que não existe teoria que concorde com todos os *fatos* de seu campo. Os fatos se prendem a ideologias mais antigas, sendo que um conflito entre teoria e fato pode ser indicação de avanço naquele campo. Nas análises de gênero, por exemplo, encontramos sob a rubrica deste conceito dois valores distintos para as representações sociais de homem e mulher. À semelhança da ideologia patriarcal, e legitimada pela ideologia do politicamente correto, uma hierarquia invertida se estabelece entre os sexos. Porém, a serviço da prerrogativa individualista, o *sujeito da minoria* ocupa o lugar do antigo patriarca. Instaure-se assim uma tradição: a *minoria* é absoluta e soberana em seus princípios, prescindindo da crítica sobre si mesma.

Becker (*op. cit.*) diz que,

embora alguns renomados metodólogos e filósofos da ciência acreditem que a metodologia deve se dedicar a explicar e aperfeiçoar a prática sociológica contemporânea, a metodologia convencional não faz isto. Ao contrário, ela se dedica a dizer aos sociólogos o que deveriam estar fazendo e que tipos de método deveriam estar usando, e sugere que eles ou estudem o que pode ser estudado por estes métodos ou se ocupem em imaginar como o que querem estudar pode ser transformado no que pode ser estudado por estes métodos. Chamo a metodologia de especialidade proselitizante por causa desta propensão muito forte dos metodólogos a apregoar uma “maneira certa” de fazer as coisas, por causa de seu desejo de converter os outros estilos de trabalho apropriados, por causa da relativa intolerância com o “erro” – todas estas características exibindo a mesma convicção autoconfiante de que “Deus está do nosso lado”, que está associada às religiões proselitizantes (p.18).

Uma das dificuldades para se pensar a correlação entre masculinidade e violência decorre tanto da falta de consenso teórico sobre os conceitos de masculinidade e feminilidade no campo das Ciências Humanas e Sociais, bem como, os de violência e agressão em Psicologia como demonstrou Menadro(1982) e Krüger(1986). Por este motivo foi necessário identificar autores cujos modelos possibilitem pensar a relação entre masculinidade e violência. Antes de iniciar a pesquisa bibliográfica para resolver esta questão, decidi percorrer os trabalhos dos autores apresentados anteriormente que tecem algumas considerações sobre o método.

Apesar de a inspiração inicial basear-se nas reflexões de Feyerabend, adotei a perspectiva de Becker, conduzindo a investigação no campo de trabalho destes dois autores, particularmente no que esta se refere à

formulação de problemas e conceitos tratados pelos métodos de pesquisa em Ciências Sociais. A análise pauta-se no modo como a cultura contemporânea alterou as relações sociais, transformando o valor da representação social do sujeito. Este fenômeno, evidenciado mais claramente na transição para a modernidade, intensificou-se nas sociedades contemporâneas sob a forma da radicalização individualista.

Sabe-se que em pesquisa existem muitos obstáculos a serem transpostos quando do uso de abordagens interdisciplinares. Neste sentido, concordo com os argumentos de Sokal & Bricmont (s/d) sobre os riscos existentes quando se restringe a investigação científica à análise do “discurso”, à “construção social” ou ainda ao “mito”; ou quando se faz um uso indiscriminado da terminologia das ciências naturais para se avançar com as análises no campo das ciências sociais e psicológicas.

Com intuito de acolher estas considerações procurei identificar trabalhos que levam em conta a perspectiva de Sokal & Bricmont. Foi então que me deparei com os estudos de Keleman (1974; 1975; 1979) sobre a Psicologia Formativa, e por seu intermédio cheguei ao de Edelman (1989; 1992) que busca uma teoria biológica para a consciência, bem como a identificação do que é específico em constituição.

O caminho proposto por Edelman redefine o campo biológico como aquele que reconhece na subjetividade a complexidade de uma das variantes do mesmo. Ele aponta para a existência de um processo auto-organizativo

que está para além da seleção natural (fenotípica). Pensa nas implicações do determinismo físico sobre o livre arbítrio, apresentando a teoria da seleção dos grupos de neurônios (TNGS) como sendo uma base possível para este processo de auto-regulação. Ao apresentar as bases da epistemologia biológica, Edelman (1989) exhibe três momentos que correspondem aos multiníveis de definição dos sistemas de seleção. No terceiro descreve a condição determinante para o comportamento consciente, para ele produzido pela memória baseada nos valores, objetivos e planos com componentes conceituais que interagem com a categorização conceitual. O que corresponde dizer que a categoria perceptual é anterior à sensação e revela que a experiência pode ser pensada como uma combinação entre ambas. Isto nos sugere que a consciência tem propriedades morfológicas e se vale de estruturas para ampliar sua extensão no caminho evolutivo.

Para Edelman, a consciência é uma propriedade da morfologia, sendo baseada na ordem material e molecular das estruturas morfológicas, no desenvolvimento da interação do fenótipo com eventos e objetos no nicho ecológico e na relação continuamente atualizada com as categorias perceptuais imediatas referentes às categorias lembradas do eu / não eu baseadas no valor.

Estados anteriores de consciência primária foram requeridos para a aquisição da linguagem e da consciência mais elevada, os quais ofereceram a base para o aumento da transmissão social e da comunicação intersubjetiva.

O estabelecimento da convenção do senso comum compartilhada através destes meios (apesar das bases neuronais de categoria privadas e individuais) e finalmente o desenvolvimento dos procedimentos científicos conduziram à minha presente visão de mundo da Biologia e da Física.

A teoria da Consciência e do conceito de Formação desenvolvidos por Edelman oferecem ao realismo científico e ao empirismo uma oportunidade para incorporar a possibilidade do *desenvolvimento da cultura* de sistemas relacionais como a lógica e a matemática.

O problema colocado por Descartes (1637) levou a ciência a um *split* inaceitável identificado por uma metafísica materialista combinada a uma epistemologia implicitamente racionalista e dualista. Segundo ele,

sem uma teoria consistente este problema não pode ser resolvido. Uma teoria adequada lança luz sobre a natureza e as origens físicas e evolutivas da consciência sem abandonar o realismo hipotético e o materialismo que o cientista físico aplica ao mundo fora do observador. Este é o objetivo de minha teoria (pp. 264-265).

Edelman (1989) lembra que quando um observador e sua mente se retiram da natureza ele não deve ter a expectativa de encontrá-la na natureza. O cientista moderno, a exemplo de um observador galileano que retirou sua mente da natureza, não se compromete – enquanto observador – a ser parte do processo de observação. Pode-se perceber este movimento através da ênfase em teses construtivistas usadas para compreender a

subjetividade em detrimento de qualquer modelo biológico que busque compreendê-la segundo o referencial do corpo.

Neste sentido, Keleman revela que a subjetividade é o corpo<sup>6</sup> (1974; 1975; 1979; 1985; 1987; 1994; 1999). Para ele o corpo é sujeito de si mesmo:

Cada um de nós é uma série de eventos vivos, uma rede organizada, um microambiente formando um macro organismo. Por este ponto de vista, o corpo é um processo vivo em contínua organização que sente e cogita sobre seu próprio viver e forma (1975: 2).

Ele entende que o corpo enquanto herança influencia nossa forma corporal representando assim um símbolo do nosso eu. O corpo é uma imagem mítica que ajuda o sujeito a compreender seus papéis e uma multiplicidade de caminhos com os quais ele se identifica. Adotando a tipologia constitucional de Sheldon (1970), Keleman apresenta o sujeito segundo distintos padrões de existência, através dos quais ele experimenta a si e o mundo. São três as suas definições: o meso (aquele que usa), o endo (aquele que busca) e o ectomórfico (aquele que evita).

Considerando a história pessoal e a herdada, ele analisa como a subjetividade vai sendo corporificada, entendendo que esta não pode ser compreendida na ausência da biologia. Porém, afirma que a seleção natural trouxe tanto dano para compreender a dinâmica subjetiva quanto o

---

<sup>6</sup> O corpo para Keleman é um processo vivo em constante organização e reorganização de si mesmo. O corpo humano é um organismo em evolução enraizado na sua própria vitalidade pessoal e universal. Segundo ele, a abordagem formativa honra o processo universal que nos confere vida, ao mesmo tempo que busca maturar um corpo pessoal e social. Ao longo da vida a tarefa do sujeito é dar corpo à pessoa que nele está se formando.



essencialismo de Platão. Ele parte da premissa de que o corpo é destino do sujeito, entendendo “sujeito” como uma criatura corporificada que faz a si mesmo continuamente, podendo portanto lidar com esta realidade influenciando-a, revoltando-se contra ela ou ainda tentando compreendê-la. Partindo destas considerações, Keleman introduz a noção de mito corporificado como um elemento usado para determinar estilos de vida ou papéis sociais.

Em seu último trabalho com Campbel (1999), Keleman explora a articulação entre o corpo e o mito. Neste estudo, considera o mito como uma história que cresce a partir do processo corporal para orientar a vida e conferir-lhe valores. O mito expressa uma visão do mundo social e pessoal, representa uma cosmologia e também organiza as tentativas e tribulações a serem percorridas pelo iniciante.

Para diferentes estágios da vida adulta, um mito é uma ordem social que fala sobre papéis familiares, conflitos e resolução, afirma Keleman (1999). O mito, diz ele, é um operador que auxilia o sujeito a dar ordem às suas experiências de vida. Para ele, a jornada proposta tanto pelo mito quanto pelo corpo é um processo longo, no qual o sujeito vive suas histórias herdadas. Keleman introduz o conceito de imaginação somática seguindo as referências de Campbel (*op. cit.*), que afirma que o mito é uma narrativa somática.

Para Keleman, o corpo é considerado imagem, experimentação e imaginação somática, mas para Hegel, não. Ele define o pensamento como

algo que prescinde do corpo, semelhante a alguns psicanalistas contemporâneos que consideram “o corpo da psicanálise como sendo sem órgãos e sem carne” (Vidal, 1999) e, assim sendo, concebem o sujeito como um ente desencarnado, que se modula pela linguagem sem corpo. Para Keleman esta investigação se aproxima da ordem do delírio, o que poderia torná-la de fato humana.

Felizmente não estamos mais em um momento em que a análise do fato social deve necessariamente estar submetida às ferramentas do campo político-histórico, nem diante da cegueira imposta pelo determinismo biológico. Porém, o que me levou a encontrar em Keleman um continente para pensar a relação dos homens com a violência é o modo como ele define o corpo como expressão da experiência subjetiva. Em diferentes momentos da História encontramos a representação masculina associada ao uso do corpo, quer seja como guerreiro ou criminoso. Tradicionalmente, valorizou-se a representação social pelo uso que o sujeito faz da força física, bem como por sua capacidade para produzir dano. Isto serviu como um elemento de diferenciação e classificação para os homens. Tanto o sujeito quanto a sociedade possuem uma memória; para o homem, esta memória o faz sentir-se reconhecido como tal, pelo uso da força e pelo dano causado por ela. A violência que aqui estudo (homicídios, acidentes de trânsito, suicídio) não prescinde do corpo nem da memória, podendo ser considerada como uma decorrência do uso que o sujeito faz de si mesmo.

Desta maneira foi possível definir o recorte deste trabalho. Para tal, centro a investigação no impacto produzido sobre o sujeito decorrente da alteração do significado que a cultura contemporânea adota para a representação masculina. Historicamente, esta representação não corresponde ao que durante séculos se considerou *memória masculina*, base para a concepção das diferentes representações sociais do sujeito. No passado foi necessário caçar, guerrear, lutar e ser temido – isto era considerado o desafio evolucionário. Contudo, atualmente estas atribuições não correspondem mais ao que evolutivamente é exigido de um homem. Muda a relação do homem com seu corpo, a representação que tem de si e o uso que faz da força física, do sexo. Porém, permanece a questão: Como o sujeito deve gerenciar o confronto entre a memória histórica do que é ser homem e se ajustar à “nova” expectativa para seu papel social?

Neste trabalho, concentro-me exclusivamente na análise das alterações da representação social masculina na cultura contemporânea, decorrentes da transição para o individualismo nas sociedades modernas, onde o corpo vai sendo transformado pelas abordagens construtivistas da subjetividade como uma “coisa” e não mais sujeito de si mesmo. Entendo que, ao prescindir das marcas da fisicalidade e do sexo, estas sociedades abriram mão de dois elementos por meio dos quais se representava o sagrado nas sociedades primitivas e, assim sendo, expuseram-nas a situações de violência. Porém, afirmo que o entendimento do problema apresentado não se esgota no recorte

culturalista. Por intermédio de Edelman percebe-se as correlações existentes entre o campo da biologia e o da subjetividade que também contribuem para se compreender a relação entre masculinidade e violência.

Considerando o conceito de consciência e memória elaborados por Edelman, analisarei as bases da cultura contemporânea e o que atualmente nelas representa a consciência e a memória masculina. Procederei a um mapeamento de algumas mudanças sociais ocorridas neste século, detendo-me no impacto que provocaram no modo como os sujeitos se sabem e se sentem homens. Para isto, farei uma crítica da cultura, com base nos trabalhos de Baudrillard e Foucault, atento ao distanciamento que a cultura contemporânea estabeleceu em relação às narrativas tradicionais sobre a representação social masculina (mitos). Examinarei também a atitude displicente adotada por esta sociedade diante da necessidade de reordenar sua matriz simbólica no que esta diz respeito aos códigos de masculinidade, que sofreram o impacto das transformações sociais iniciadas a partir do século XIX.

Tomando as palavras de Feynman (*apud* Edelman, 1992) sobre o uso de referências biológicas e culturais para pensar problemas humanos, concordo com ele quando diz:

E prosseguindo, nos deparamos com coisas como o mal, a beleza e a esperança (...) Qual delas está mais próxima a Deus: usando uma metáfora religiosa. Beleza e esperança, ou as leis fundamentais? Eu acho que o caminho correto é dizer que o que nós temos que olhar é toda a interconexão estrutural da coisa; e

que todas as ciências, e não somente as ciências, mas todos os tipos de esforços intelectuais, são um empenho para ver as conexões das hierarquias, para conectar a beleza à história, a história com a psicologia humana, a psicologia humana com o trabalho do cérebro, o cérebro com o impulso nervoso, o impulso nervoso com a química, e assim por diante, para cima e para baixo em ambas as direções. E atualmente nós não podemos, e é inútil querer crer que podemos, traçar cuidadosamente uma linha por toda esta coisa de uma ponta a outra, porque nós apenas começamos a ver que existe uma hierarquia relativa. (...) E eu não acho que nenhuma das duas pontas esteja mais perto de Deus (p. 2).

### 1.2.2- Sobre os sujeitos, as entrevistas e alguns dados – empíricos e teóricos

Quando comecei a escutar os homens<sup>7</sup> que participavam dos Grupos de trabalho<sup>8</sup> organizados pelo Programa PAI-24hs, percebi que em seus depoimentos eles faziam menção às situações de violência. Mantinham diante dela não um comportamento de estranheza, mas de naturalidade. Sobre isto diz um deles:

“Eu sei que um homem sabe que de algum jeito na sua vida ele vai se bater com a violência; e eu aprendi isso e hoje sei que **o que não me mata, me deixa mais forte**, isto me faz sentir homem”<sup>9</sup>  
(grifos meus).

Existe alguma relação entre estes depoimentos e as estatísticas existentes no Brasil e no Exterior<sup>10</sup>, no que se refere ao envolvimento dos homens em situações de violência? Com o intuito de definir quantitativamente o quadro dos motivos que “matam” os homens, encontrei alguns dados que considero relevantes. As taxas de envolvimento dos

---

<sup>7</sup> Os homens que participavam das atividades tinham entre 35 e 45 anos, eram em sua maioria pais divorciados, com escolaridade superior e de classe média.

<sup>8</sup> Os depoimentos foram coletados a partir dos encontros promovidos pelos Grupos de Reflexão sobre masculinidade, segundo o roteiro do *Vancouver's Groups*, elaborado por Gervase Bushe, em 1992, e apresentado em anexo à tese. O plano de trabalho de cada encontro e os temas abordados estão também presentes.

<sup>9</sup> Depoimento de um homem de 45 anos, divorciado, pai de dois filhos homens, participante de um dos grupos.

<sup>10</sup> Ver dados estatísticos apresentados no capítulo O Primeiro Sexo.

homens em situações de violência com e sem morte davam claras evidências de que o perfil da curva de violência é definido pela população masculina – estejam os homens no lugar do agressor ou no de vítima. Estes dados serão examinados com mais detalhes nos próximos Capítulos e no eixo central da tese.

Mas que interpretação poderíamos dar a eles?

Inicialmente parto dos conceitos de sacrifício, crise sacrificial e vítima expiatória elaborados por Girard (1972) como um recurso para compreender a problemática da violência no contexto da cultura. Posteriormente, busco identificar as transformações que estavam ocorrendo na cultura na transição para o individualismo, e de que modo estavam exercendo impacto nas representações sociais dos sujeitos. Para monitorá-las elegi um operador de cultura, definido na introdução, que sempre esteve presente em diferentes épocas da história e que pode ser usado para caracterizar a representação social masculina – estou me referindo aos **mitos**.

Diante deste cenário seria possível pensar a violência, refletir sobre ela; mas... e os homens? O que estaria acontecendo com eles? Conforme mencionado anteriormente, Edelman e Keleman oferecem uma base para sistematização de meu campo de investigação. Através de correspondências e conversas, Keleman me apresentou a relação entre o sentimento de impotência e a violência masculina. Segundo ele, a impotência é algo que se aprende. Esta constatação emerge de sua prática clínica com homens norte-

americanos, quando identificou a hostilidade como uma expressão passiva da violência. E complementa este raciocínio apontando, como um fator somatório, as transformações geradas pela Revolução Tecnológica – uma revolução de impacto certo no conceito de natureza humana ao conceber o *cyborg* (a junção do melhor da raça humana com o que há de melhor na máquina) e que também problematizou dois importantes elementos de base da representação masculina tradicional: a força física e a virilidade.

Há no ocidente uma história da representação social masculina que pode ser monitorada por meio de diferentes narrativas e que, a exemplo dos mitos, serve para descrever a origem da mesma e também transmitir de uma geração a outra os valores sociais vigentes. Na mitologia, encontramos deuses tirânicos, guerreiros corajosos e viajantes destemidos como algumas das representações sociais que dão suporte ao mundo grego. Mais tarde, encontramos os heróis modernos. Eles que são menos articulados à problemática coletiva, porém, mais identificados às questões do indivíduo. Segundo Watt (1996), podemos então falar de Dom Juan, Fausto, Crusoé e Dom Quixote como histórias em torno das quais se constrói a representação social masculina que chega até fins do século XIX.

Chegamos então ao final do século XIX e nos deparamos com o que Le Rider (1990) denomina de *crises de identidade*. A crise da modernidade pode ser pensada por meio das crises de identidade que assolaram os sujeitos nos anos de 1900, particularmente no que diz respeito às representações de



homem e mulher. As crises de identidade vistas como expressão da crise da modernidade apontavam para a necessidade de reformulação das representações sociais, na medida em que seriam elas que acolheriam tais mudanças sociais.

Se estas mudanças procuraram conferir ao sujeito mais autonomia e liberdade social, por outro lado, assistíamos à diminuição brusca de tudo aquilo que era função das tradições enquanto promotoras do senso comunitário. Isto não quer dizer que as sociedades tradicionais eram melhores que as modernas, mas quero apontar que nelas existia um senso comunitário que gradativamente foi desaparecendo e sendo substituído por outro, impessoal. A crise do mundo moderno precipitou um outro modelo de sociedade que deixou de ser regulada pelas tradições e passou a ser normalizada pela política, pelo direito, pela tecnologia e pelo mercado.

Neste tipo de sociedade as representações sociais de homem e mulher foram ficando cada vez mais semelhantes entre si e, deste modo, demandavam do sujeito empírico uma adequação àquilo que passou a regular o eixo da organização social: o jogo das diferenças. Nestas *sociedades da diferença* identificamos tanto uma redução das práticas coletivas quanto a perda da noção de alteridade (Baudrillard, 1995; 1981). A *sociedade da diferença* se constitui eminentemente por meio da esfera política, através dos *movimentos de minorias* – responsáveis pela reformulação das identidades sociais.

Estes movimentos são herdeiros do credo individualista e adotam como forma de expressão uma oposição a tudo o que tradicionalmente estava definido em seu papel social. A exemplo de Crusoé, o tradicional passou a ser designado como tudo aquilo que se opõe à nova ordem social. Esta tem o indivíduo como valor moral e deixa de adotar o princípio da hierarquia como elemento organizador da cultura.

Diante desta perspectiva e valendo-se da dialética do esclarecimento (Adorno & Horkheimer, 1969) passo a contextualizar as mudanças que estavam se consolidando na modernidade. O esclarecimento adotava como foco de preocupação livrar o sujeito do temor, investindo-o na posição de senhor. Todavia, a sociedade esclarecida cresce em proporções gigantescas e dá forma a um mundo desencantado. Sua meta, dizem os autores, era dissolver os mitos e substituir a imaginação pelo saber. Diante disto, os mitos de mulher, negro e homossexual passaram a ser reformulados. Para tanto, se fez necessário investir em uma representação social que resistisse a esta mudança. Apontada como filha exclusiva do mundo tradicional, esta representação passou a ser considerada como aquela que deveria ser vencida. Os *movimentos de minoria* são em parte fruto destas considerações originárias do esclarecimento.

As *minorias* buscam uma reformulação da identidade social dos sujeitos que representam, procurando novas formas para inseri-los socialmente e com isto conferir-lhes reconhecimento e valor positivo. A representação masculina

ficou, porém, sem este correspondente nas sociedades contemporâneas, uma vez que foi necessário estar onde tradicionalmente sempre esteve, para que com isto fosse possível fazer o contraponto necessário à emancipação, da qual as *minorias* são porta-voz.

A representação social masculina aparece nos estudos de gênero (Beauvoir, 1949; Wolf, 1991) como aquela que retém em si as características do mundo tradicional que deve ser combatido. Para a dialética do esclarecimento, todas as figuras míticas podem ser reduzidas a um mesmo denominador comum: o sujeito. É nesta medida que o coletivo se esvazia, deixando para o sujeito empírico a responsabilidade de se adequar à “nova” visão de mundo.

Considerando a universalidade da presença masculina na história das guerras, a relação entre masculinidade e violência é uma constante e perpassa diferentes momentos da História do ocidente. As guerras e o boxe são exemplos de situações onde os homens têm autorização para matar e para bater, sendo premiados socialmente por isto. O que no panorama contemporâneo pode ser considerado como um dado novo é uma outra forma de violência, para além da guerra e do boxe, que também aglutina o sujeito empírico do sexo masculino sem contudo lhe conferir valor à sua representação social: me refiro as altas taxas de mortes de homens nos acidentes de trânsito. Nas SCCO a masculinidade enquanto marca do sexo do sujeito empírico deixou de ter valor de uso, passando a ser diluída e

incorporada pelos sujeitos de ambos os sexos enquanto uma premissa do ideário social. Refiro-me à ênfase conferida à competitividade, ao desempenho e à agressividade que deixaram de ser nestas sociedades uma marca de masculina e passaram a ser também uma expectativa do desempenho feminino. De algum modo os códigos da cultura contemporânea prescindem da representação masculina, haja vista que a inseminação *in vitro* e a clonagem são formas de considerá-la secundária. Este mecanismo acaba trazendo implicações para o princípio da alteridade e seu papel na cultura contemporânea. Afinal, como nos relata Veríssimo (1999), já saímos de uma sociedade que tinha em Tarzan, herói dos anos 20, a representação masculina vigente<sup>11</sup>. Mas quem era, de fato, Tarzan?

Tarzan guardava em si qualidades estéticas e morais. Era considerado uma escola de energia e virtude que constantemente fabrica sonhos no imaginário coletivo. Podemos considerá-lo um arquétipo mitológico greco-romano da criança criada por animais<sup>12</sup>. Ele é filho de um casal de aristocratas ingleses, os Greystoke, que após um naufrágio vão parar numa selva. A mulher grávida dá à luz um menino. Ela morre em seguida e logo depois o pai é morto por um bando de macacos. Tarzan então é criado por Kala, uma macaca. Na verdade, trata-se da história de um romance popular

---

<sup>11</sup> Vemos a atualidade desta masculinidade vigente em conversa com a cineasta Tete Moraes, com seu argumento para um filme que aborde tais questões, só que sob a ótica de Tarzan a Woody Allen.

sobre um herói solitário, mitológico e clássico, em que a mulher não aparece e, segundo Veríssimo (1999), confirma o mundo desse nosso herói.

Edgar Rice Burroughs, o “pai” do Tarzan, publicou seu primeiro livro em 1912; porém, o herói só ganhou fama nos EUA alguns anos antes da depressão norte-americana dos anos 30. Nesta época muitos homens estavam sem emprego e o estatuto social da masculinidade começa a entrar em declínio. Tarzan pode ser pensado como uma tentativa limitada de revitalizar esta representação social “ultrapassada”. Ele é um sobrevivente. Mestre em todas as situações, busca dominar o meio ambiente hostil. Ele é considerado um herói vencedor numa cultura que ainda prezava a visibilidade da representação social masculina.

Da transição para o individualismo até os dias de hoje observamos algumas mudanças importantes na cultura que exerceram um impacto direto nos homens. Há cerca de 200 anos o guerreiro era bem diferente do soldado dos dias de hoje. Foram as práticas das guerras que igualaram a masculinidade à brutalidade e à violência; perdendo-se assim a conexão do guerreiro com sua alma/psique, presente na mitologia grega na figura do herói. Considero a violência como expressão desta perda de conexão com o sagrado, representada pela memória histórica do que é ser um homem.

---

<sup>12</sup> Referência a história dos filhos de Réa Silvia e Marte que foram abandonados a mando de Amúlio e colocados em um cesto, sendo depois largados no rio Tibre. Neste rio foram encontrados e amamentados por uma loba e protegidos por um pica-pau. Acolhidos posteriormente por um pastor cresceram fortes e valentes.

Dos anos 20 até os 80, a representação masculina mergulha em um colapso e se descaracteriza. Seu valor passa a estar associado a um passado social que não existe mais. Nosso herói entra em crise de identidade, não consegue encontrar seu “eu”, seu parentesco, seja na natureza, seja na cultura. Tarzan, Jane ou Chita?

O processo de banalização da representação social masculina se intensifica, disseminando-se, nos anos seguintes, por meio das culturas de massa. A banalização agora transcende a crise de identidade, ou melhor, a ela soma a banalização negativa da própria estrutura física do herói. E o vigor físico do Tarzan cede lugar à força bruta de um Homer Simpson ou, ainda, de um Silva, da Família Dinossauro. Se Tarzan era o “rei da Jangal”, atuando como um grande protetor da selva, Simpson é um rei sem reinado. Trinta e cinco anos, casado, classe média, três filhos, não passa de um regulador da tecnologia. Gordo, comilão e careca, adora beber no bar do Moe e assistir à televisão, mas detesta ir à Igreja e odeia seu vizinho. Na verdade, se Tarzan ainda nos remete ao vigor físico, fazendo ressoar ecos de uma ontofania e, conseqüentemente, de uma singularidade, Homer Simpson é o eterno deslocado, um herói construído pelo esquecimento e negação do vigor e da virilidade masculina e que serve de álibi para a digitalização da subjetividade e sua transformação em um simulacro.

Nas sociedades contemporâneas, entendo a relação entre violência e representação masculina como fruto da banalização<sup>13</sup> a que esta representação ficou exposta nos dias de hoje. Gradativamente, com a diluição da matriz simbólica, sobre a qual se estruturavam as sociedades tradicionais, a representação social masculina foi ficando sem visibilidade. As taxas de envolvimento dos homens com situações de violência crescem em uma sociedade que prescindiu da força física, substituindo-a pela tecnológica; que abriu mão da reprodução sexual e passou a produzi-la fora do corpo (clonagem e técnicas de reprodução humana); que alterou as relações de trabalho.

Quando iniciei este estudo, pensava a violência como decorrência do exagero de atos agressivos que produziam ou expunham o sujeito à morte. Posteriormente, percebi que os homens estão expostos a um outro tipo de morte mais complexa que a física, mas mesmo assim tão importante quanto esta. Refiro-me àquela relativa à sua representação social. Por este recorte iniciei meu esforço para compreender que outros significados poderiam estar associados ao intenso envolvimento dos homens em situações de violência. O que os homens deveriam fazer com a memória de guerreiros e heróis? E com a herança tradicional, o que deve ser prescindido? Será que para a cultura

---

<sup>13</sup> Neste texto uso a denominação banalização para me referir a um tipo de violência na medida em que revela um poder superior ao das armas e promove a morte simbólica da representação social masculina.

contemporânea existe um propósito em manter os homens envolvidos em situações de violência? Em caso afirmativo, qual seria?



### 1.3- Sobre a Família Simpson<sup>14</sup>

A primeira temporada da Família Simpsons iniciou-se em 1989. Este seriado foi considerado o evento televisivo mais importante da década de 90.

Em meados dos anos 80 Os Simpsons apareceram como personagens de uma vinheta da Fox. Posteriormente, em 1987 passaram a ser parte de um quadro fixo dentro de um *talk show* norte-americano adquirindo a partir daí popularidade e se transformando, em 1989, na primeira temporada da série.

Os Simpsons são na linguagem midiática uma das representações mais importantes da família norte-americana contemporânea, bem como de seu estilo de vida. Os roteiros para série são criados tendo em vista narrativas cinematográficas e os temas são variações em torno de questões presentes naquela sociedade. Contudo, o vínculo com o roteiro cinematográfico ganhou relevo com a incorporação do *rock* a série. As citações cinematográficas são a essência do seriado, sem o que a série não seria a mesma. Referências, citações propriamente ditas, falas ou seqüências são modos de inserção da linguagem cinematográfica aos roteiros que se valem desde o *nouvelle vague* até as produções como O Cabo do Medo – episódio A Ameaça<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> Alguns dados sobre a Série foram retirados do *The Simpson Archive* – com tradução de Ezequiel Siqueira e preparação de originais por Nicolás di Candia, Mark Holtz e Brian Petersen e as datas de exibição correspondem aos originais nos Estados Unidos.

<sup>15</sup> O criador da série Matt Groening, bem como membros de sua equipe foram durante muitos anos roteiristas em Hollywood, o que confere à Família Simpson características semelhantes as do cinema.

Nos dias de hoje, a linguagem cinematográfica conta uma história ou narra uma jornada por caminhos que, por vezes, estão além da compreensão humana. Deste modo, este tipo de linguagem desempenha um papel semelhante ao de um contador de histórias, uma metáfora por meio da qual se pode chegar à densidade e aos mistérios da vida do sujeito. A exemplo do mito, que é um tipo especial de história, o cinema articula deuses, forças criativas e a vida do sujeito. Certamente nem todas as histórias contemporâneas são mitos ou chegaram a ter dimensões míticas; todavia, as histórias contadas pelo cinema hoje em dia têm muito em comum com a antiga inspiração que anima os mitos, particularmente no que tange a determinados mecanismos de pensamento através dos quais são testadas idéias e sentimentos sobre alguma qualidade humana. Os padrões estruturais e os personagens arquetípicos dos mitos fornecem uma base para certas narrativas modernas presentes no cinema e adotadas pela série. Esta por sua vez rende homenagem a roteiros que variam em estilo e tratamento técnico.

A exemplo disto, temos no episódio *Dog of Death* (1992) uma recriação de *Laranja Mecânica*, de Kubrick. Nele o ajudante de Papai Noel recebe uma lavagem cerebral semelhante à recebida pelos adeptos da ultraviolência no filme de Kubrick. Um outro episódio denominado *Lisa's Pony* (1991), a primeira parte foi retirada de *2001 – Uma Odisséia no Espaço*, onde Homer é um macaco preguiçoso que repousa sobre o monolito do filme. Outras alusões aos filmes de Kubrick aparecem em outros episódios da série.

Os filmes *Cidadão Kane*, *O Último Imperador* e *Thelma e Louise* são alguns títulos que serviram de referência para realização de outros episódios da série. Porém, o cinema não é a única referência para a série. No início, os temas abordados tratavam de valores familiares apresentados por meio de situações comuns de fácil comunicação e impacto com o espectador. Com a evolução e aceitação da série, outros temas foram sendo incluídos tais como: racismo, adultério, fanatismo religioso, homossexualismo, corrupções e convencionalismos das corporações. A linguagem adotada por Groening não tem características partidárias ou moralistas. Ele pretende mostrar caipiras entediados, facilmente manipulados pela mídia, políticos e líderes religiosos. No Brasil a série não causou o mesmo impacto que nos Estados Unidos. O ritmo e a riqueza de referências não foram suficientes para atrair a atenção do público brasileiro<sup>16</sup>.

### 1.3.1- Alguns personagens da Série

Springfield é o nome da cidade onde vive a Família Simpsons, sendo um dos mais comuns nos Estados Unidos. Em cada estado deve existir pelo

---

<sup>16</sup> Apesar de que na série encontramos uma menção sobre a Xuxa, quando Krusty faz uma reunião de Natal na TV. Ele reúne uma série de personalidades mediocres dentre as quais está uma atração sul-americana: a *xoxchella*. Este nome Krusty mal consegue pronunciar e reflete o fracasso da tentativa de tentar lança-la nos Estados Unidos. No episódio *Cartridge Family* (1998) temos uma menção a Pelé. Estas são as duas únicas participações brasileiras na série.

menos três cidades com este nome. Alguns estudos sobre a série sugere que esta cidade fique em Illinois.

Coincidência ou não, a tragédia que abalou os norte-americanos envolvendo um garoto que pegou um rifle e se dirigiu para a escola para matar seus colegas após matar os pais, ocorreu em uma cidade com este nome. Este incidente que se repetiu em várias cidades dos EUA, sugere que a mistura entre prosperidade, culto à violência, intolerância e fanatismo religioso, promove o sistema *winner-loser* que os americanos aplicam informalmente às suas vidas e os leva a se armarem cada vez mais. Nesta cultura, crianças aprendem muito cedo que ser um “loser” é o mesmo que estar morto.

É interessante observar que o fato que aconteceu em uma “Springfield” real corresponde como veremos mais à frente à morte simbólica da representação social masculina retratada na cidade da série. Ambas revelam um retrato da América.

O chefe desta família se chama Homer J. Simpson. Ele representa o típico americano: branco, protestante, ignorante, frustrado, heterossexual, embora seja um pai dedicado e marido carinhoso<sup>17</sup>. Homer tem quarenta e cinco anos e é obeso. Ele é inspetor de segurança no setor 7G de uma Usina

---

<sup>17</sup> Ser um pai dedicado e um marido carinhoso são características desejadas para o “novo homem”. O que este personagem aponta é que estas emergem de um sujeito fracassado, um *loser*.

Nuclear, bebe muita cerveja enquanto assiste televisão e tem um meio irmão fruto de uma relação extraconjugal do pai.

O dono da Usina Nuclear se chama Charles Montgomery Burns. Ele tem noventa anos e é considerado na série como a personificação do mal: dono de uma fortuna incalculável, é egoísta, ganancioso e mal caráter. É desonesto e frágil ao mesmo tempo e tem um fiel ajudante *gay* que o ama e o tornou o único motivo para permanecer vivo.

Homer é considerado grosso, mal educado, sem nenhum senso de civilidade, um preguiçoso que dorme a maior parte do tempo quando está no trabalho. É caracterizado também como desligado e sem competência, a tal ponto de esquecer o nome dos próprios filhos. É considerado um dos personagens mais engraçados da história da televisão.

O pai de Homer se chama Abraham Simpson, foi abandonado pela esposa (mãe de Homer) muito cedo e criou seu filho com dificuldade, tem uma vida desregrada e vive abandonado em um asilo.

O melhor amigo de Homer se chama Barney Gumble. É considerado um *barfly* nato, um norueguês alcoólatra que tem no álcool seu único objetivo de vida. Na série ele é retratado como um personagem lesado e sequelado. Homer tem um outro amigo chamado Larry que aparece nos episódios no bar do Moe continuamente embriagado .

No que diz respeito aos vizinhos, destacam-se Ned Flanders e Ruth Power. Flanders é um fanático religioso que representa uma boa parcela da

população americana. A senhora Powers, uma mulher divorciada e desimpedida.

Existe ainda um outro personagem importante para a série chamado Krusty. Seu nome é Herschel Krustofsky e trabalha como palhaço na televisão. Krusty é um judeu de origem polonesa que se tornou palhaço contra a vontade da família. É um jogador nato, analfabeto e mau caráter. Sente-se constantemente infeliz.

Bart Simpson é o filho mais velho, tem dez anos e está na quarta série. A palavra *bart* (do nome Bartholomeo) é um anagrama de *brat*, que significa travesso. Bart vive se envolvendo em confusões de todos os tipos. Não gosta de estudar e vai sempre mal na escola. Gosta sobretudo de andar de *skate*, pichar muros e passar trotes. É fã do palhaço Krusty e foi eleito pela revista Times (1999) como o personagem de desenho que mais influencia o comportamento dos americanos, derrubando os escores do Mickey e cia. Nesta mesma pesquisa, aparece também como um dos vinte tipos de mais prestígio na última década. Bart é um *bad-boy*, um eterno adolescente, um homem sem acesso à adulez.

As mulheres da série têm outro status. Marjorie Bouvier Simpson (Marge) é a esposa de Homer, tem quarenta e quatro anos e é uma dona de casa dedicada que não gosta de mudanças. Ela é considerada também o ponto de equilíbrio da família, sempre tem opiniões politicamente corretas e pacificadoras; é considerada o inverso de Homer. Há quem diga que se algum

dia Homer evoluir será para se tornar uma Marge. Suas tarefas vão desde consertar a porta da garagem até trocar fraldas e é responsável por manter a família unida; já trabalhou com Homer na Usina, denunciou seu chefe por assédio sexual e financiou a viagem de Homer a Índia. Era considerada por suas irmãs como uma estudante brilhante e inteligente com um futuro promissor até conhecer Homer, que segundo elas estragou sua vida.

Lisa é a segunda filha do casal. Tem oito anos e é uma garota prodígio, está na segunda série e é tida como a mais inteligente da família, culta e bem informada. A série a apresenta como aquela que herdou todas as características da mãe, inclusive seu senso de justiça e dignidade. Sempre engajada com os problemas da família e da cidade, é respeitada por todos do seriado. Há quem duvide que ela é filha desta família. É carinhosa, certinha e apaixonada por cavalos e saxofone. Está sempre disposta a ajudar Bart a resolver seus problemas.

Marge tem duas irmãs: Patty & Selma Bouvier, gêmeas, solteiras. Ambas hostilizam e detestam Homer. A mãe de Marge vive desapontada pela filha ter se casado com Homer.

Além destes personagens, a diversidade cultural da América aparece através de vários estereótipos estrangeiros, a exemplo do jardineiro escocês Willie. Outros personagens masculinos são um chefe de polícia estúpido, corrupto e autoritário, dois policiais incompetentes, um advogado picareta e um médico sem escrúpulos que fala em espanhol. Todos eles contribuem

para a caracterização de um retrato mordaz e sarcástico de uma América superficial, composta por mulheres empreendedoras e homens fracassados.

A família Simpsons é mais uma das narrativas sobre os sexos na qual Homer encarna a representação social masculina nas sociedades contemporâneas. Homer é a banalização desta representação e assume o novo status masculino para as SCCO. O uso cotidiano desta representação é cada vez mais freqüente. A este respeito, há um personagem recente no cinema americano que corrobora as características de Homer. Seu nome é Lester, do filme *Beleza Americana* (1999), de Sam Mendes. Lester é um homem de quarenta anos odiado pela esposa e desprezado pela filha, que busca um outro sentido para sua vida fora do papel de idiota.

Homer e Lester são personagens criados a partir da mesma fonte: a banalização e a descaracterização da representação social masculina. Quando se trata de personagens masculinos, tanto a estupidez de Homer quanto a mediocridade de Lester são duas constantes nas narrativas contemporâneas. Os personagens masculinos da série os Simpsons são decadentes, picaretas e autoritários, enquanto os femininos podem ser considerados politicamente corretos, estando alinhados com as tendências sociais e políticas dos dias de hoje.

Entre Homer e Lester existem muitas semelhanças. Porém, Lester é assassinado e Homer não. Sobretudo, *Beleza Americana* é uma história contada por um homem morto, incluindo no seu relato o dia de sua morte.



Lester é assassinado porque tenta sair do papel ocupado por Homer; contudo, esta história ele não poderia sair deste lugar, pois é necessário para desempenhar o papel de idiota e não um outro. Vale observar que Lester se depara em sua vida com dois tipos de violência – uma empírica, referente a seu assassinato e outra simbólica, ao ser tratado como um *loser*.

A representação social masculina nas SCCO tem ficado restrita à caracterização de um fracassado, Homer sendo um exemplo disto. Em minhas análises interpreto tal restrição como expressão de uma das formas de violência deste tipo de sociedade. O *loser* é um sujeito que perdeu sua forma pessoal e portanto se mostra incapaz de decodificar, compreender e agir em contextos complexos; ele é um anti-herói sem vigor, vitalidade ou força. É um anti-herói porque não é um *winner* e desta maneira, para os padrões deste tipo de cultura, é alguém que precisa ser eliminado.

A violência então, surge como uma possibilidade de sentido para a vida do sujeito, na medida em que é necessário fazer-se presente para realizá-la convocando sua história pessoal como sendo uma profissão de fé e por meio dela restituindo a si mesmo força e vigor.

Homer é um referência importante para a série. É por seu intermédio que a inteligência de Lisa e o senso de justiça de Marge são potencializados e mais positivados. A estupidez de Homer é necessária para manter este tipo de família, assim como segundo Girard (1960) a “vítima expiatória” é necessária para sustentar a coesão “grupai”.

A violência a que Homer está exposto diz respeito à banalização de sua masculinidade, bem como à redução de seu universo subjetivo ao de um *loser*, um homem sem o seu vigor e virilidade.

## Capítulo 2 O primeiro sexo

### 2.1- A representação masculina

*Pus meus filhos no asilo dos Enfants-trouvés; foi suficiente para me sentir um pai desnaturado e a partir daí, espalhando e afeiçoando-se a esta idéia tiraram pouco a pouco a consequência evidente que eu odiava as crianças (...) todavia seria certamente a coisa mais inacreditável do mundo que Heloísa e Emilio fossem obras de um homem que não gostava de crianças.*

(J.J. Rousseau)

#### 2.1.1- Dados estatísticos e patriarcado

Os índices de violência cresceram consideravelmente nas últimas décadas, passando a ser uma das principais preocupações dos governos e da sociedade civil. No Brasil, as formas de violência são variadas e assumem os mais diferentes aspectos. Acidentes de trânsito, homicídios, agressões físicas e emocionais, compõem um cenário de ocorrências definido quantitativamente por homens. Segundo o Anuário Estatístico do Brasil (1989), publicado pelo IBGE em 1992, das 27.013 mortes ocorridas, 20.792 correspondiam a mortes de pessoas do sexo masculino. No mesmo período, em 320.374 acidentes sem mortes, 22.927 tinham homens como vítimas. Em 1993, acidentes de trânsito no mundo matam uma pessoa a

cada 50 segundos e ferem outra a cada 2 segundos. São os homens que definem o padrão das curvas.

Em um estudo realizado sobre a violência pela Organização Mundial da Saúde (1993), encontramos nos países em desenvolvimento 215.000 assassinatos a cada ano, contra 60.000 nos países desenvolvidos. Violência e acidentes de trânsito matam, por ano, cerca de 3.5 milhões de pessoas em todo mundo. Os homens contribuem com aproximadamente 77% do total de mortes. Estas mortes representam gastos em despesas médicas e perda de produtividade no valor de U\$500 milhões/ano.

Estudos sobre mortes por armas de fogo realizados pelo Iser, Secretaria Municipal de Saúde do Rio de Janeiro e Datasus, em julho de 1993, revelam que nas últimas duas décadas houve no país um aumento de 220% na taxa de mortalidade por projéteis de armas de fogo (PAF). Em 1979, a taxa de mortes correspondia a 6 mortos para cada 100 mil habitantes. Em 1997 este número salta para 19 assassinatos para cada 100 mil. No Brasil, a cada 4 homens jovens mortos, 1 é morto por arma de fogo. Tomando por referência o total de mortes em 1997, 24% foi causada por arma de fogo. Assim sendo, para cada 1.000 brasileiros mortos em 1997, 97,32 foram alvejados por arma de fogo. Segundo a ONU, em todo mundo morrem de 200 a 300 mil pessoas por ano, e os homens são maioria maciça.

Enquanto nos Estados Unidos o total de mortes/ano por arma de fogo é de aproximadamente 6 mil, no Brasil os valores chegam a 26 mil.

Identificamos ainda em 1997 um outro dado: do total de mortes para homens com idade entre 15 e 29 anos, 27% foram vítimas de armas de fogo, o que significa dizer 1 em cada 4. Desta maneira, esses homens correm um risco 4,5 vezes maior de morrerem por arma de fogo do que a população em geral. Caso esta progressão continue, podemos pensar cada vez mais na redução do número de homens.

Para se ter noção dos níveis de grandeza e impacto causados por mortes violentas podemos compará-las às mortes por AIDS em um mesmo intervalo de tempo. Entre 1981 e 1989, por exemplo, 6 mil 692 pessoas morreram de AIDS. Considerando o mesmo intervalo de tempo, 780 mil 816 brasileiros morreram vítimas de acidentes e violências. Somando a isto as taxas de homicídios e de outras violências, seriam 250 mil assassinatos em 9 anos. Os estudos posteriores a este intervalo não têm demonstrado uma queda destes índices; pelo contrário, estas taxas têm se elevado. No Rio de Janeiro, as mortes provocadas por *causas violentas* são responsáveis pela principal incidência de morte entre homens até 50 anos de idade, sendo que a maior parte dos óbitos incide sobre homens na faixa entre 15 e 39 anos (65%).

Segundo as fontes do Ministério da Saúde, em 1992 foram internadas 888 mil 576 pessoas vítimas de violência. Para tratamento e atendimento das mesmas foram gastos mais de US\$360 milhões.

Um outro estudo realizado pelo Pronto Socorro 28 de Agosto, entre julho e dezembro de 1997, pertencente ao Sistema de Saúde Pública (MS),

apresenta o perfil da vítima de violência. Ela é do sexo masculino e com idade entre 15 e 35 anos. O estudo afirma, ainda, que as pacientes do sexo feminino estiveram significativamente menos envolvidas em episódios de violência. Os horários de maior incidência de atendimento são os do início da noite até o meio da madrugada. Do total de pacientes atendidos, 78% são homens. Foram considerados violentos os atendimentos em função de: agressão física, arma branca, arma de fogo e acidentes de trânsito.

Outra fonte de informação é o relatório do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD/1998). Seus dados corroboram o cenário descrito anteriormente. Neste relatório, verificamos os fatores que impedem o crescimento do índice de expectativa de vida do brasileiro, na verdade reduzindo-o: a mortalidade infantil e a da população masculina, morta em situações violentas, com idade entre 17 e 30 anos. Este relatório sugere ainda que para elevar a expectativa de vida no Brasil não basta investir apenas em educação, saúde e infra-estrutura sanitária; é necessário também uma melhor distribuição de renda e a redução dos índices de violência.

No levantamento realizado pela Ouvidoria da PM de São Paulo, o número de suicídios de policiais dobrou no período entre 1997 e 1998, passando de 17 para 33 casos. Este é o maior índice dos últimos dez anos. As mortes por suicídio na Corporação superaram as baixas em serviço. Nos últimos oito anos, 187 PMs paulistas tiraram a própria vida, enquanto 102 morreram no exercício da profissão. Estes números apontam para um aumento da

violência dentro da Corporação, envolvendo soldados, cabos e sargentos, ou seja, policiais que atuam nas ruas. Entre as possíveis causas destacam-se a rigidez de hierarquia e disciplina, os baixos salários e o excesso de trabalho. Porém, identifica-se uma dificuldade destes profissionais em lidar com a violência a que estão expostos diariamente.

As mortes violentas têm-se revelado cada vez mais por intermédio de situações em que há explosões de ódio e de extremo desespero. A título de exemplo, vemos o incidente ocorrido dentro de uma Instituição Pública responsável, em tese, pela diminuição da violência. As mortes dos 4 internos da FEBEM/São Paulo, ocorridas em outubro de 1999, revelam o que acontece quando um sistema de relações sociais prescinde do princípio da alteridade; a intensidade do ódio liberado corresponde à violência impetrada ao sujeito no que tange à negação de sua existência enquanto Outro. Desta brutalidade, lembra Genet, brota a violência. Em *O Globo*, de 26 de outubro deste ano, um dos monitores da FEBEM nos dá seu relato:

Os internos que morreram estavam marcados. Eles foram esmigalhados, como se mata uma ratazana. Usaram foice, machado, cano. Não dá para descrever o que vi. Nenhum cineasta, nem Spielberg, seria capaz de filmar tamanha crueldade. Eles me espancaram na cabeça e na mão. Sabia que estava marcado para morrer, porque tinham me dito dois dias antes. Não sei o motivo, nunca bati em menor. Enrolaram dois cobertores encharcados de álcool no meu corpo e disseram que iam me queimar vivo. Vi um colega ser jogado do muro de quatro metros e meio. Alguém fechou os portões pelo lado de fora e 16 monitores ficaram presos e se tornaram reféns. Nunca tinha visto nada igual. Não havia líder, nem eles tinham reivindicação. Não havia motivo aparente. Foi uma baderna.

Segundo um relatório elaborado pela Federal Bureau of Investigation (FBI) nos Estados Unidos, em 1991, a probabilidade de um homem cometer assassinato é 9 vezes maior, se comparado à mulher. No que se refere ao estupro violento, a proporção é de 78 homens para 1 mulher; para lesões corporais graves, a relação é de 10 homens para 1 mulher, ou seja, a probabilidade de um homem norte-americano cometer um crime é 8 vezes maior, se comparada à mulher.

Dados históricos obtidos em diversos Anuários Estatísticos e Censitários nos Estados Unidos e Europa relatam que os dados referentes aos crimes cometidos contra pessoas do próprio sexo são prevalentemente realizados por homens (entre 92% e 100%). Estes dados foram retirados de documentos históricos oriundos dos séculos XIII e XIV na Inglaterra, e do século XIX nos Estados Unidos, e referem-se às comunidades de caçadores-coletores, sociedades tribais, estados-nações modernos. Em todas elas encontramos um mesmo padrão essencial de organização cultural conhecido por “patriarcado”. Isto propiciou o surgimento de teses analisando estes fatos segundo um certo determinismo cultural. Mas se o patriarcado fosse puramente uma construção cultural, uma ocorrência arbitrária da História, seria razoável encontrarmos lugares e épocas em que ele nunca tivesse existido. Mesmo que Bachofen (1861) tenha elaborado um argumento de que a humanidade experienciou um estágio matriarcal, seu raciocínio não forneceu provas arqueológicas de sustentação para nenhum antropólogo. Não temos como provar a existência



de uma sociedade efetivamente governada por mulheres, a exemplo do sistema patriarcal. Neste ponto concordam Margaret Mead (1949) e Helen Fischer (1992). Deste modo, podemos dizer que o patriarcado se apresenta como um sistema de organização social presente em todo o mundo. Assim, as considerações de que ele seja exclusivamente uma invenção social passaram a ser criticadas e discutidas. Seria o patriarcado responsável por estas mortes?

Segundo Wrangham & Peterson (1996) o patriarcado existe no mundo todo e em toda História e, por esta razão, esses autores o consideram um produto inicialmente biológico. Suas idéias foram desenvolvidas a partir de um recorte eminentemente biológico, no qual perseguem a idéia de que este sistema se fez sobre a representação de um “macho demoníaco”, necessário à sobrevivência das sociedades. Eles compreendem a cultura como um desdobramento da biologia. Esta posição difere da vertente teórica contemporânea anteriormente referida, que coloca o corpo como um elemento fundamental para a organização subjetiva, porém o situa para além da biologia de um primata (Keleman, 1975, 1979, 1982, 1985). Por outro lado, Keleman não prescinde do corpo biológico como fazem as abordagens pautadas no determinismo sociológico; pelo contrário, identifica o corpo como base do eu, sem a qual não há desenvolvimento subjetivo. O corpo como processo tem na estrutura cortical a ferramenta necessária para a organização de si mesmo e do mundo à sua volta.

Retornando então às considerações sobre o patriarcado, segundo Wrangham & Peterson (*op. cit.*),

o patriarcado serve a propósitos reprodutivos dos homens que mantêm o sistema social. Ele provém da biologia no sentido de que surge do temperamento dos homens, dos seus esforços de origem evolutiva para controlar as mulheres e, ao mesmo tempo, ser solidários com seus companheiros na competição com os de fora. Contudo, as forças evolutivas certamente também moldaram as mulheres, na mente e no corpo, de modos tais que, simultaneamente, contestam e contribuem para o sistema patriarcal. Se todas as mulheres seguissem os chamamentos de Lisístrata e repelisses seus maridos, elas poderiam de fato efetuar mudanças. Mas elas não o fazem. O patriarcado tem sua origem primeira na violência masculina, mas não provém só do homem, e tem suas fontes nos interesses evolutivos de ambos os sexos (p. 157).

### 2.1.2- Patriarcado e violência

No panorama de transição para o individualismo, inicia-se um processo de descaracterização dos valores pertencentes ao patriarcado, bem como da representação social masculina a ele associada. Encontramos ainda, neste trajeto, a diminuição da importância dos argumentos teóricos que no campo das ciências humanas e sociais articulam prática social com o sexo biológico. Diante disto, podemos pensar que o sujeito empírico passa a se envolver em situações de violência como um recurso para encontrar para si uma representação social que de algum modo lhe confira sentido e significado à sua vida. Deste desatino nascem as representações dos *skinheads* e dos *pitboys*. Nas últimas décadas houve uma alteração no valor social da representação masculina, e que passou a ser separado da mesma. No Brasil

dos anos 50 encontramos *tabloids* que faziam menção aos meninos que gazeteam aulas. Este comportamento mesmo que criticado pela moral da época, não depunha contra a referência de masculinidade e criava a figura do *bad-boy*. Ao longo dos anos os meninos vão se envolvendo mais e precocemente com outras situações com as quais se sentem indentificados e reconhecidos como meninos. A representação do “*bad-boy*” deixou de ser um aspecto e passou a tornar-se uma referência de masculinidade que funciona como moeda de troca social. Ser “*bad*” passou a ser prevalentemente o modo de ser “*boy*”. Nos dias de hoje iremos encontrar meninos não só matando aulas mas também, outros meninos.

A representação masculina nas culturas mediterrâneas está impregnada de prerrogativas tais como: “a man is like a bear: the uglier he is, the more handsome”<sup>18</sup>. Para um homem a violência é uma possibilidade de resposta dada à demanda de desempenho de seu papel social. Ela é estimulada de diferentes formas durante a socialização dos meninos, tornando-se um elemento-chave à construção de um determinado tipo de subjetividade masculina. Como veremos a seguir, um sujeito que não encontra para si formas de reconhecimento e inserção social tende a se envolver mais diretamente com situações de violência, seja contra terceiros ou ainda contra ele mesmo. A representação masculina presente no Romantismo que deveria proteger, prover e guerrear contra o Mal, a exemplo de Homero e dos

romances de cavalaria, se transformou ao longo do século XX na encarnação do próprio Mal. Um Mal identificado nas análises de gênero como “patriarcado”.

Mas por que será que ao tratar a violência como um problema que afeta diferentes países, com proporções epidêmicas e custo social elevado, não se considera que os sujeitos envolvidos direta ou indiretamente com ela são os homens? Fala-se em armas, em trânsito, em homicídio, contudo não se fala sobre os homens ou para eles. Pelo contrário, no que diz respeito à violência doméstica, ou ainda à violência de gênero, sistematicamente a vítima é apontada como sendo do sexo feminino e o agressor, do masculino. Todavia esta abordagem não se estende até as análises qualitativas que tratam da violência contra criança. Nestes casos, o agressor é do sexo feminino e, na maioria das vezes, é a mãe (ABRAPIA, 1994, 1998).

De algum modo um valor cultural é acionado, permitindo a um homem se envolver em situações de violência na esfera pública. Por outro lado, o contrário é esperado de uma mulher, mesmo que segundo os dados da ABRAPIA(íbid.) a mulher seja a principal agressora da criança na cena doméstica. Autoras (Faludi, 1991; Schechter, 1982; Walker, 1979)) que tratam das situações de violência doméstica não discutem ou analisam a mulher no papel da agressora. Para as análises de gênero é como se este fato não fosse considerado violência doméstica, ficando esta reduzida a relação

---

<sup>18</sup> “O homem é como o urso: quanto mais feio, mais charmoso” (tradução minha).

homem-mulher. A sociedade trata ambas as situações conferindo invisibilidade aos agressores, ou seja, quando um homem agride outro homem ou uma mulher agride um(a) filho(a), estes atos foram naturalizados, impossibilitando qualquer análise mais profunda. Entende-se que é “natural” tanto para um homem quanto para uma mãe agredir, se necessário.

Neste estudo, parto de situações em que o sujeito é agente ou receptor de situações que afetam sua integridade física ou emocional. Porém, como anteriormente referido, restrinjo-me à análise das situações em que somente os homens estão implicados. Aqui, o objetivo é investigar a correlação entre estas situações de violência e a subjetividade masculina.

Algumas destas ressonâncias podem ser encontradas na etimologia tanto da palavra “violência”, apresentada por Barbosa (1996), quanto nos estudos sobre masculinidade realizados por Gilmore (1990). Segundo Barbosa,

“violência” vem do latim *violentia*, que significa “caráter violento” ou “bravo”, “força”. Já o verbo *violare* quer dizer “tratar com violência”, “profanar”, “transgredir”. Estes termos latinos reportam-se à palavra *vis*, que quer dizer “força”, “vigor”, “potência”, bem como “quantidade”, “abundância”, “essência”, “caráter essencial” de uma coisa. Neste sentido, a denominação *vis* significa força em ação, propriedade de um corpo, potência ou força vital. Aqui a correspondência entre os significados latino e o grego se mantém. O termo grego que corresponde a *vis* é *is*, que significa “músculo”, “vigor”, bem como “veemência” (p.48).

Sobre a palavra “masculinidade” encontramos em sua raiz as denominações: “viril”, “enérgico”, “forte” e “ativo”. Esta aproximação vai

além de uma pertinência semântica; masculinidade e violência guardam entre si relações que vão desde o modo como os meninos são socializados, até a maneira como o sujeito compreende seus sentimentos como sendo de homem, ou seja, o que ele sente passa a se corresponder diretamente com a imagem que definiu para si mesmo. Esta imagem é uma expressão do corpo nos moldes definidos por Edelman (1989; 1992) e Keleman (1975). Conforme apresentado anteriormente nos mitos gregos, tanto os heróis quanto os deuses são conhecidos por seus atributos de força, vigor e potência. Nestas histórias míticas identificamos a preocupação do herói com o risco de banalização a que está submetido (Cf. Diel, 1966), bem como o receio de que as fontes de vigor e virilidade sejam desviadas para a violência, precipitando a morte da alma/psique do herói.

Os seguintes dados estatísticos obtidos no último Censo Penitenciário (IBGE, 1988) corroboram a tese da banalização masculina. Estes dados indicam que 94% dos presos são homens, sendo que de todo contingente carcerário 96,3% trabalhavam antes da detenção. Destes últimos, praticamente metade começou a trabalhar entre 10 e 14 anos. Uma observação rápida levaria à conclusão genérica de que o problema central deste trabalho tem como principal marca a crise social capitalista e o modo como a sociedade vem respondendo às necessidades, aos anseios e aos desafios do sujeito. Contudo, há no problema aqui abordado elementos que

voltam nossa atenção para modo como a subjetividade é concebida no contexto da modernidade, particularmente a subjetividade masculina.

Berger & Luckmann (1966) nos dizem que “a subjetividade é um elemento-chave da realidade subjetiva, e acha-se em relação dialética com a sociedade”. Esta afirmação acolhe a reflexão aqui proposta e torna possível seu desenvolvimento, na medida em que possibilita pensar a articulação existente entre a “realidade social” e a vida subjetiva. Por meio dos mitos refletimos como se faz esta conexão e de que maneira ela pode precipitar a relação entre masculinidade e violência.

Nesse trabalho, a violência masculina deve ser entendida como uma dissonância no sentimento de identidade gerado pela perda dos modos de reconhecimento e inserção social resultante da descaracterização das insígnias masculinas anteriormente definidas pelas sociedades tradicionais. E assim sendo, expressão do modo como os homens vivem suas angústias, medos e inseguranças. Analogamente, nos mitos masculinos identificamos estes sentimentos na jornada do herói. Para experimentar este complexo emocional o herói deve percorrer sua trajetória pessoal e inserir-se no universo social do qual faz parte. Isto serve para Ulisses, Hércules, Aquiles e Teseu. Neste contexto, a crise é parte integrante da jornada do herói, um elemento de construção e acesso à sua “alma”<sup>19</sup>. Nos dias de hoje, como esta

---

<sup>19</sup> A denominação “alma” refere-se à substância imaterial que permanece no meio das variações dos processos vitais, que em si produz e sustém as atividades da vida psíquica e vivifica o organismo. Não estou

crise pode ser compreendida? Gilmore (1990) nos oferece um suporte para pensarmos este problema quando analisa diferentes culturas e aponta a existência de um contínuo entre elas, considerando a representação social masculina:

Nelas os homens parecem compartilhar pelo mundo afora as mesmas noções sobre masculinidade. (...) O ideal de masculinidade não é puramente genético na sua origem, mas é culturalmente imposto. Desta maneira, eles recorrem continuamente a tensões do trabalho duro, do empreendimento efetivo e da crença paralela de que este trabalho ético precisa ser artificialmente inculcado em homens hesitantes ou passivos, que preferem não procurá-lo (pp.109-110).

Nestas culturas cada homem deve confrontar-se com este ideal, estando ou não psicologicamente de acordo com ele. Sobre ele, qualquer sujeito deve construir seu sentimento de identidade. Seja polícia ou bandido, ambos devem corresponder às mesmas expectativas de desempenho social. Contudo, como observado a seguir, homens pertencentes a diferentes extratos sociais ou étnicos sentir-se-ão compelidos a responderem àquelas situações onde a honra for atacada.

Nas sociedades contemporâneas, a partir das análises sobre masculinidade, sejam elas representadas pela crise de identidade (Le Rider,

---

me referindo à alma como sendo um mero complexo dos processos psíquicos, como faz menção o positivismo revisitado por alguns tratados de psicologia. Considero-a ainda como uma simples experiência cotidiana e uma das mais antigas convicções tanto de ordem psicológica, ética e religiosa da humanidade, não menos ainda do que a totalidade e a unidade da vida anímica. Não é de meu interesse discutir a existência ou não de uma alma, ou ainda seguir os postulados de Pavlov, Wundt ou Bergson. Porém, considero a alma a imediata auto-experiência do homem e a observação que faz da vida exterior o que o possibilita sentir-se um mesmo decorrente de sua inserção social.



1990) ou pela gênese da representação social masculina (Gilmore, 1990), e ainda sobre a relação existente entre subjetividade masculina e o mundo do trabalho (Nolasco, 1988; Tolson, 1977), identificam-se diferentes elementos que servem como parâmetros para a definição da representação social masculina oriunda das sociedades tradicionais.

Para esta representação social, a subjetividade masculina se sustenta sobre o conceito de virilidade bem como com sua conexão com o mundo do trabalho e da violência. Estar desempregado é um estado que pode ser interpretado como falta de potência e força viril, da mesma maneira que perder posses e honra é compreendido como um ataque à condição masculina. Ambas as situações demonstram que para um homem o sentimento de humilhação antecede às situações de violência. De outro modo, para o sujeito estar diante destas circunstâncias significa estar em contato com o sentimento de perda da alteridade. Mergulhado, portanto, na experiência de banalização de sua representação social, ele reivindica com atos de violência a reintegração de posse de si mesmo conferida pelo reconhecimento social. Contrariando Descartes, o sujeito não pensa, mas age para recuperar seu sentimento de existência pela insígnia da violência: “mato, logo existo”.

Conquistamos nosso sentimento de identidade através do convívio com outros seres humanos; nosso Eu, que consideramos tão “nosso”, resulta de um longo e complicado trabalho psíquico. De alguma maneira, trata-se de um trabalho que é desconsiderado quando se pensa sobre os ideais sociais de

masculinidade e sobre as práticas que fazem os homens se sentirem viris. Sabemos que a maioria das sociedades tem ideais consensuais através dos quais convencionam o que é masculinidade, uma categoria social através da qual cada sujeito é considerado um representante de seu sexo. Contudo, no senso comum o determinante biológico (sexo) se confunde com os ideais sociais masculinos, que assumem perante o primeiro uma determinação. Isto faz com que o sujeito não produza, durante sua socialização, nenhuma reflexão sobre o significado de ser homem, conformando-se portanto com os ideais de masculinidade como se estes não fossem sociais, mas biológicos.

Sabemos que o sentimento de identidade masculina não é adquirido exclusivamente de forma espontânea através da maturação biológica; é também um estado artificial que os meninos têm que conquistar face às suas singularidades. Eles precisam passar por testes, em diferentes estágios de seu desenvolvimento psicossocial, e com o objetivo de encontrarem chances para exprimirem o que sentem como homens, diferenciando-se portanto do padrão que tradicionalmente havia sido definido para eles. Mesmo nas sociedades contemporâneas, isto ainda acontece a um menino.

Entre as expectativas masculinas tradicionais destacamos a habilidade para usar a força física e a capacidade de inserir-se no mundo público obtida por meio do trabalho. Desde cedo são estimulados a terem um alto desempenho no mundo do trabalho. Este princípio assegura que o sentimento de identidade masculina garanta a continuidade de um sistema social que se

sustenta tanto na economia quanto no mercado. Assim como Ulisses, um homem é considerado homem quando se diz necessário quando ele é necessário, e ele deverá sê-lo continuamente perante todas as demandas possíveis. Análises sobre estes aspectos podem ser encontradas nas contribuições dadas por Dupuis (s/d) em suas investigações sobre o momento histórico em que a humanidade passa a se organizar em torno da revelação da paternidade. O sistema patriarcal nasce da necessidade de reorganização da atitude dos homens diante da terra (agricultura) e de outros grupos. Seu estudo apresenta a trajetória da idéia que inclui os homens como agentes da reprodução sexual e dos ganhos sociais promovidos por esta descoberta. A revelação sobre a participação dos homens na procriação humana transcende esta última e gera o modelo patriarcal como uma matriz simbólica de organização de cultura.

O que até então foi considerado sinônimo de valor e necessidade social (patriarcado), hoje se tornou um símbolo do passado que restringe a consolidação de uma outra sociedade regulada em torno do político e do informacional. Nesta última se faz necessário um outro tipo de representação masculina.

Em diferentes sociedades patriarcais encontramos uma representação masculina que se mantém a mesma e é apresentada aos meninos como aquela que lhes assegurará reconhecimento e uma inserção social positiva. A matriz patriarcal de valores aponta para eles um caminho acidentado que se inicia na

socialização primária e culmina com os princípios da vida adulta. Este percurso gera nos homens uma tensão medida pela exigência de desempenho (Nolasco, 1988). Um correspondente deste estado retesado está também presente nos rituais de iniciação apresentados por Gilmore (1990):

Amkara, Masai e Montanhese de Nova Guiné, compartilham, além da masculinidade tensa, algumas similaridades contextuais: eles são povos guerreiros e violentos (...). Podemos argumentar que ritos sangrentos preparariam os jovens para a vida determinada do guerreiro que lhes aguarda (...). Outros exemplos da pressão da masculinidade podem ser encontrada entre gente pacífica como os “KungBushmen”, do Sudoeste da África, eles que se auto-intitulam um “povo inofensivo”, e os aborígenes da América do Norte. Entre a não violenta tribo da Raposa de Iowa, por exemplo, “ser um homem” não é fácil. Baseada em severos padrões de realizações tribais e diligências econômicas, a masculinidade real e chamada de “O grande Impossível”, um *status* exclusivo, que apenas alguns poucos inteligentes e ágeis o bastante podem almejar (p123).

As análises de Gilmore são ricas em exemplos de situações “violentas” identificadas nos rituais pelos quais o menino deve passar para se tornar homem. As situações de violência variavam de intensidade e forma; porém, tanto na alta sociedade moderna inglesa quanto nos garotos *Mende* há presença de procedimentos tensos durante o trajeto de aquisição da masculinidade.

Os *Mende* acreditam que, para tornarem-se homens, os garotos precisam ser introduzidos na sociedade através da iniciação “Poro”, que “engolindo” o garoto fará com que ele renasça homem. Para assegurar essa metamorfose, o menino precisa ser esfolado nas costas – as marcas deste esfolamento

representavam os dentes do espírito faminto. São marcas feitas por um gancho que esfolava a pele. Caso o garoto demonstre algum medo ou tente escapar a esta situação brutal, ele é temporariamente denominado incapaz pelos adultos, que empurram sua cabeça em um buraco previamente cavado com este propósito.

As sociedades guerreiras são patrilineares e têm na força física seu ideal de masculinidade. Para estas sociedades era necessário associar vigor à força física, adotando seu uso contínuo, excesso e dano como referências do valor de um homem (os heróis gregos seguem esta prerrogativa). Associado a este valor encontramos também a disciplina e a coragem, ambas necessárias para que um menino se torne um guerreiro ou um caçador. A aquisição da masculinidade se faz em um contexto ao mesmo tempo prático e simbólico. Os meninos devem adquirir seu sentimento de identidade através de um outro sentimento: o de pertencimento a um grupo. As experiências emocionais subjacentes a este caminho por vezes expõem o sujeito a situações de dor, humilhação e injúria, predispondo-o a reações de fúria. Quando escapam ao controle do sujeito, todos estes sentimentos presentes no drama iniciático o fazem sob a forma de ato. E isto em razão dele não conseguir conter suas tensões<sup>20</sup> internas inerentes a este caminho masculinizante. Nas sociedades

---

<sup>20</sup> Gilmore (1990) faz uma ressalva à universalidade do pensamento freudiano apontando grupos sociais em que não há tal tensão no percurso de socialização dos meninos. Porém, ele apresenta que o problema psicológico a ser enfrentado pelo menino refere-se à diferenciação que este deve realizar da sua mãe; ele deve sobrepor-se à unidade mãe-bebê a fim de buscar uma subjetividade independente e definida na cultura masculina da qual ele faz parte.

tradicionais, os mitos, os ritos, e a relação de ambos com o sagrado, funcionavam como gerenciadores destas tensões e evitavam, com isto, que elas se dirigissem contra o próprio sujeito ou contra a comunidade.

O tipo de organização subjetiva produzida a partir desta experiência modela o sujeito articulando-o aos *enunciados identificatórios* presentes nos rituais de iniciação. Por exemplo, o sentimento de identidade está ligado a estes enunciados, materializando-se no nome e no sobrenome do sujeito. Por intermédio deste sentimento, ele sente-se inserido na comunidade e aprimora os vínculos que tem com a mesma.

A representação masculina, segundo Gilmore (1990), Canales (1974) e Ramirez (1993) é socialmente organizada em torno da excelência para *performance* e de uma imagem monolítica que é compartilhada entre todos os membros de uma comunidade. A exemplo disto, nas culturas mediterrâneas a maioria dos homens está profundamente comprometida com uma imagem de masculinidade, articulada a códigos de honra e reputação pessoal (Pitt-Rivers, 1968, 1977; Campbell, 1968). Essa imagem traz respeito a quem a usa, dá segurança e proteção à sua família, refletindo reputação pessoal. Por causa de sua competitividade e de seus aspectos sexualmente agressivos, o imaginário do homem mediterrâneo tem sido considerado por estudiosos como desagregador e, por vezes, um “mal social” (Gilmore, 1990).

Os andaluzos, por exemplo, dedicam-se a provar publicamente sua masculinidade. Por intermédio deste olhar a masculinidade será expressa nos

termos de: “você é muito homem; muito macho; muito homem mesmo”. Caso contrário ele é considerado “frouxo”, que literalmente significa “vazio”, “preguiçoso” ou “mole”. Alguém que esqueceu de ser homem e “como homem não serve para nada, é um inútil”.

Para tanto, é necessário que este tipo de subjetividade separe o que é bom (coisa de homem) do que é ruim (o que o qualifica como “não homem”). Neste tipo de cultura, as fantasias adotadas pelo sujeito para manter seu sentimento de identidade superam qualquer pensamento que problematize sua representação social. Em contextos tradicionais, ter dúvidas sobre que tipo de homem se deseja ser é considerado uma ameaça aos padrões convencionais de masculinidade. Ao contrário disto, prova de masculinidade é não ter dúvida e, para tanto, se faz necessário, por parte das culturas, um investimento em um tipo de organização subjetiva continuamente consoante com os valores sociais. Isso nos permite dizer que os papéis sexuais são operadores de cultura que articulam valores sociais a um determinado tipo de organização subjetiva.

Cada sociedade se estrutura de forma que seus membros se identifiquem com as representações sociais, adotando-as como suas ou ainda como ideais a serem atingidos. É necessário porém que dentro de cada uma delas exista uma margem de manobra para o sujeito manipular a representação definida socialmente para ele, articulando-a às fantasias que tem a respeito de si mesmo. A matriz simbólica se presta a isto favorecendo a evolução e a

transformação das representações sociais. Nesta dimensão cada sujeito recebe um nome, goza do direito para expressar sua subjetividade, podendo assim definir seu próprio destino e assumir-se único e singular.

A maneira como cada sujeito interpreta as exigências sociais depositadas sobre a representação masculina, somada ao arranjo emocional que ele adota para sua vida e aos recursos internos de que dispõe, pode aproximá-lo ou afastá-lo do percurso de consolidação de seu sentimento de identidade. A violência contra a mulher pode ser pensada como expressão do distanciamento do sujeito do que socialmente lhe confere identidade. E a mulher, como parte disto, representa uma dimensão daquilo que lhe outorga alteridade. Perdê-la é perder a si mesmo, e assim sendo, reage de modo que, se não pode tê-la, então ninguém a terá.

O controle sobre o comportamento sexual da parceira é uma característica da maneira como as culturas organizam a relação entre representação social e organização subjetiva. Ao mesmo tempo que a mulher é posse ela também é Outro. Na perspectiva social esta relação pode ser pensada segundo a questão da honra e da propriedade, que introduz a violência como um dispositivo de reparação e reintegração do controle sobre si mesmo (Polk, 1994).

Diferente das mulheres, os homens matam suas parceiras e depois cometem suicídio (*op. cit.*). Os dados apresentados por Polk apontam algumas diferenças entre homens e mulheres no tocante ao envolvimento



com o crime e com a violência. Entre elas destacamos as que mais caracterizam a participação dos homens nestas situações. A primeira diz respeito ao uso letal da violência como uma forma de controle sobre o comportamento sexual da parceira; a segunda refere-se a questões da ordem do insulto e da honra; a terceira apresenta as situações marginais em que há risco de vida e envolvimento com o crime propriamente dito; a quarta fala que é comum entre os homens o uso da violência como uma forma de resolução de conflito.

Através dos mitos gregos, é possível identificar a violência como uma forma masculina de resolução de conflitos. Neles, o papel dos deuses e dos heróis retratam uma ambivalência semelhante àquela presente nas situações de violência, ainda que o herói ou o deus se identifique com o que teme. Nas três gerações divinas encontramos o pai promovendo situações de violência quando assume diante dos filhos atitudes tirânicas, revelando-se como um deus todo-poderoso. Contudo, é por seu intermédio que o sujeito ingressa na cultura fazendo um “acordo” com a lei paterna. Matar passou a ser uma característica deste tipo de “acordo”, um impulso associado à figura paterna e ao modo como ele organiza a vida social. A morte do pai está, portanto, associada a uma complexidade emocional que mescla sentimentos de culpa e de perda, com estados de afastamento do pai imposto aos filhos. Uma ausência que, segundo Corneau (1990), é o centro da própria violência masculina.

Na literatura recente sobre masculinidade (Cf. Berger, Wallis & Watson, 1995) encontramos capítulos inteiros dedicados à construção da paternidade e à relação pai-filho. Corneau afirma que a ausência paterna pode ser considerada como uma constante da mesma. Esta ausência será considerada por ele como uma forma de violência, um caminho que autoriza o sujeito a fazer uso da mesma.

Autorizado socialmente a usar de força física para dar prova de virilidade, o sujeito se predispõe a usá-la quando se vê envolvido em situações em que não se sente reconhecido como homem. Segundo Colman (1988), o percurso por meio do qual o sujeito adquire seu sentimento de identidade está articulado a conflitos inerentes ao complexo paterno. Para analisá-lo, ele usa duas categorias: a de pai-céu e pai-terra, vertentes míticas identificadas, por exemplo, em Macbeth ou Hamlet. Por intermédio desses personagens reconhecemos o que há de violência disponibilizada na relação entre pai e filho. Por meio destas narrativas, Shakespeare (1603) apresenta uma série de atos e práticas de violência articuladas em torno de um tipo de representação masculina fundada na ausência e nas mazelas paterna. Este aspecto está presente tanto na revolta dos Titãs quando nos sentimentos de culpa de Crusoé, quando sente que está desobedecendo seu pai e seguindo seu próprio caminho.

### 2.1.3- A crise masculina

Em um outro recorte, encontramos também na modernidade reflexos deste conflito paterno representado sob a forma de oposição entre o valor concedido ao indivíduo e as reminiscências das sociedades tradicionais. A emancipação do sujeito na ordem do político-social, essa conquista da modernidade do final do século XVIII e das primeiras décadas do século XIX, emparelha-se com a afirmação confiante e orgulhosa da individualidade nos domínios da ética e da estética. Não obstante, tanto Schopenhauer quanto Nietzsche analisaram as ilusões e os males do individualismo, e esta crítica encontrou seu prolongamento na psicologia e na sociologia do final do século XIX e do início do atual. “A autonomia e a solidão do sujeito aparecem como um dos fenômenos mais ambivalentes da condição moderna” (Le Rider, 1990). A crise do individualismo, vivenciada sob a forma de um sentimento de subjetividade, se encontra no cerne da literatura e das ciências humanas.

Desta maneira, Le Rider contextualiza a “crise de identidade masculina”. Uma certa idéia de desmontagem do masculino aparece estreitamente ligada à transição para a modernidade. Analisando trabalhos de diferentes autores, como o de Musil (1920), por exemplo, ele traça um panorama do mundo moderno por meio das crises da subjetividade feminina, masculina e judaica.

Esta emancipação do sujeito evidenciada nos séculos XVIII e XIX tem um elo importante com as transformações das ciências do corpo iniciadas no século XVII. No que se refere à manipulação do corpo, este século – conhecido como a Era da Revolução Científica – recebeu contribuições anteriores de Paracelso, Galeno e Aristóteles. Porém, um novo recorte sobre as questões de identidade iniciou-se nesta época. Até então era proibida manipulação de cadáveres, uma vez que o corpo humano era considerado pela igreja como sagrado era inviolável. As contribuições de Descartes à filosofia, no que estas se referem à produção de novos olhares sobre as primeiras, possibilitaram o desenvolvimento de um sistema de pensamento que fazia com que a verdade das coisas emergissem por elas mesmas, sustentadas por princípios matemáticos. Ele perpetuou o pensamento escolástico e especulativo do passado, mas se opôs às concepções aristotélicas.

Por meio do *Discurso sobre o Método*, Descartes (1637) oferece uma outra perspectiva ao pensamento científico que cada vez mais ganha contornos utilitários. Aliado a ele, Bacon, filósofo da ciência, valorizava o método experimental-indutivo. Trabalhava sem ter uma hipótese definida, buscando por meio da experiência que emergisse de suas especulações alguma teoria. Bacon não foi valorizado pelos cientistas contemporâneos, mas também não se colocou ao lado de Copérnico, que defendia a tese do heliocentrismo. O século XVII considerava o corpo como uma micro-

representação do universo, compreendido à semelhança de uma máquina que deve ser explorada.

Seguindo esta perspectiva, Willian Harvey descobre por meio de suas investigações a existência de um sistema responsável pela circulação do sangue no corpo, oferecendo assim uma importante contribuição à fisiologia médica. Em *A Lição de Anatomia do Dr. Tulp*, Rembrandt (1632) apresenta uma cena comum presente no século XVII. Apresentações públicas de dissecação de cadáveres permitiam uma investigação cada vez mais minuciosa, revelando-se que o corpo de um homem e de uma mulher guardam entre si um número bem maior de semelhanças do que de distinções.

Esta constatação procedente da anatomia levou à reformulação das considerações sobre o que distingue um homem de uma mulher. O que até então era considerado verdade sobre cada um dos sexos gradativamente vai deixando de ser, ou seja, a constatação de semelhanças entre tecidos, órgãos e outros sistemas orgânicos produziu como efeito uma idéia de crise do masculino. A diferença sexual deixou de ser uma referência segura para discriminar o homem da mulher. Nos séculos seguintes, ambos passaram cada vez mais a serem considerados como objeto de conhecimento e investigação. O conceito de representação presente no pensamento de Kant e Hegel viabiliza esta operação da cultura que culminará com o nascimento das Ciências Humanas e, com elas, as teorias do subjetivo. Daí em diante homem

e mulher serão acessados por intermédio das crises de identidade como expressão do vigor do individualismo moderno.

Na concepção de Le Rider, a crise masculina caracterizada em alguns trabalhos elaborados no final do século XIX pode também ser pensada pela nostalgia do feminino, ou pelas características do “amor bissexual”. A homossexualidade e o horror às mulheres são expressões desta crise. Portanto, o que passa a ser uma questão pertinente para a esfera individual pode também ser compreendido no âmbito da cultura. A bissexualização da cultura, presente em *Sexo e Caráter*, de Weininger (*apud* Le Rider, 1990), aponta para a descaracterização das fronteiras entre as representações masculina e feminina presentes na cultura contemporânea. Ele sinaliza para as transformações que ocorrerão na representação feminina, o que amplia sua inserção na esfera pública. Já com a representação masculina o que ocorre é a franca decadência, iniciada na transição entre as sociedades tradicionais para as individualistas, mencionada em capítulos anteriores. Weininger descreve um embate sem trégua contra tudo que representa o feminino na cultura, partindo da análise do lugar definido para este pelo patriarcado.

As crises de identidade como um fenômeno inerente à modernidade e aos desdobramentos do individualismo podem ser compreendidas como decorrentes do posicionamento que a filosofia contemporânea assume neste século. Um posicionamento que transcende às crises e chega até a crise dos fundamentos do conhecimento presentes em Nietzsche e Heidegger. Na visão

de Morin (1967), a filosofia contemporânea "dedica-se menos à construção de sistemas sobre fundamentos seguros do que à destruição generalizada e à radicalidade de um questionamento que relativiza todo conhecimento"(p.84).

Identificamos este percurso em Schreber (*apud* Le Rider, 1990), nas *Memórias de um Neuropata*. A representação masculina em Schreber sofre um forte abalo, o que faz com que ele ouça vozes, sintasse como uma mulher e com a missão profética de renovar a humanidade. Várias décadas depois encontramos no discurso dos *skinheads* a tentativa desesperada de recompor para si um lugar anteriormente valorizado, porém perdido enquanto registro simbólico na cultura.

Le Rider apresenta os destinos individuais de Weininger e Schereber como sendo aqueles que condensam o que se denomina, no contexto da modernidade vienense, "crise da representação masculina". Percebemos que a noção de desmontagem do masculino aparece ligada à própria idéia de modernidade e se revela por meio da feminização da arte da literatura nos idos 1900. Esta feminização da cultura corresponde ao que Baudrillard se referiu como uma sociedade que prescindia da alteridade e, conseqüentemente, do Outro. Nela o Outro deixa de ser a representação do Mal, para ser reconhecido como o próprio Mal.

Um outro aspecto a ser mencionado sobre a crise masculina é a emergência da homossexualidade como prática que estabelece uma reação aos dados "naturais" da sexualidade. Tanto em Schereber quanto em

Weininger encontramos a crise do sentimento de identidade ligada a comportamentos homossexuais. Em Baudelaire, por exemplo, identificamos uma aversão à sexualidade “normal” que se assemelha a uma violenta misoginia e a uma nostalgia da infância. O homossexualismo não é senão um dos nomes que se pode escolher para designar essa revolta contra os dados “naturais” da sexualidade, e a essa feminização da arte e da literatura que caracterizam a modernidade.

Está presente na literatura do final do século XIX um certo caráter de renúncia da mulher, aspecto distinto da homossexualidade. E em diferentes autores encontramos a afirmação de uma nova “cultura masculina” e da emancipação do homem.

Por outro lado, as transformações pelas quais vêm passando as sociedades contemporâneas, particularmente aquelas referentes à fragmentação dos valores sociais e da ética, se acentuam mais como uma decorrência da radicalização do individualismo. Observamos que em contextos de modernidade tardia tem-se privilegiado pouco os impactos provocados por estas transformações nas relações interpessoais. A violência, as drogas, as crises da família e o desemprego vêm gerando um sentimento, principalmente nos homens mais jovens, de que pouco se pode fazer diante destes problemas. Curiosamente, as maiores estatísticas de mortes violentas (trânsito e homicídios) estão exatamente na faixa etária dos mais jovens.



Nas sociedades contemporâneas, um outro aspecto associado à idéia de crise masculina é a extrema valorização do privado em detrimento do coletivo, bem como a certeza de que os problemas que nos cercam têm soluções exclusivamente individuais. Este fato promove entre os sujeitos uma atitude de indiferença diante das questões sociais e particularmente daquelas que se referem aos homens e mais especificamente à violência homem a homem.

A crença de que para realizar projetos cada sujeito depende somente de si mesmo e de alguns recursos que disponha fortaleceu neste panorama a idéia de que, para ser homem, o sujeito tem que estar só (Crusoé, Fausto, Quixote e Juan). Nesta cultura niilista, em que tudo se torna rapidamente obsoleto, o prazer é procurado sem restrições, e o herói se tornou o herói de si mesmo – diferente das sociedades míticas, em que os trabalhos do herói eram também ações comunitárias e o vigor do herói advinha exatamente disto. Nas sociedades contemporâneas, o vínculo que cada sujeito mantém consigo mesmo e com os outros se sustenta no efêmero e no jogo do mercado. Neste contexto, o valor material vigora diante do afetivo e a competição se sobrepõe à solidariedade.

Uma sociedade que funciona sobre estas bases adota por princípio a economia, o mercado, o tecnológico e o informacional, assumindo para si cada vez mais características psicológicas e industriais. Deste modo, trocamos ideais por produtos, força física por força tecnológica, ficando

nossos padrões de desempenho definidos pela máquina. Hoje, o que nos outorga humanidade está presente não mais em princípios éticos nem nas relações pessoais, mas na tentativa de reinventar o humano através do tecnológico, aproximando-o cada vez mais da máquina. Tanto o conceito de natureza humana quanto o de coletividade como foram retratados até o início deste século ficaram sem sentido diante das prerrogativas contemporâneas. A honra, a virilidade e a força física passaram a representar referências do passado, retidas de alguma forma no sujeito empírico do sexo masculino sob a alegação de obsoleto.

A crise masculina se define diante desta transição, e pode ser interpretada em um primeiro momento como uma tentativa dos homens se diferenciarem do padrão de masculinidade socialmente estabelecido pelas sociedades tradicionais. Esta crise representa a problematização da representação social masculina que converge para a crença na existência do *homem de verdade*, em torno da qual todo menino é socializado. Mas ela também pode ser pensada como necessária para alimentar a radicalização individualista representada segundo a ideologia das minorias.

Parte das produções recentes sobre representação masculina, elaboradas no início dos anos 70, trata da crise masculina por meio da crítica à crença de que um homem se faz através de indicadores de desempenho, tais como: força física, sexualidade incontrolada, homofobia, sucesso financeiro e prestígio social. Esta *ditadura do vencer* é substituída por um tipo de

---

engajamento pessoal em que as perdas e os ganhos estão incluídos como parte integrante do percurso de consolidação do que confere identidade ao sujeito. Vista por este ângulo, a crise masculina é tratada exclusivamente na perspectiva do sujeito empírico e não no plano da cultura onde são concebidas as representações sociais. É o sujeito que passa a ser visto como inadequado e desajustado diante das premissas da contemporaneidade.

#### 2.1.4- O homem de verdade

*Tocar no eterno vencido não é tocar no vencedor?*

(Goethe)

Uma das conseqüências desta *ditadura do vencer* é a definição de um padrão relacional calcado em interações impessoais restritas a encontros sociais e atitudes de competição. Mesmo entre os homens pouco se compartilha do que é vivido, na medida em que o outro é considerado ambivalentemente como aliado fervoroso ou inimigo incondicional. Em uma série de entrevistas realizadas com homens que faziam parte de um Grupo de homens, do Programa PAI-24hs, destacamos o seguinte depoimento:

“Acho que o padrão de masculinidade se expressa de várias formas. Essencialmente, é a sensação de que só se é *homem de verdade* ao tratar o próximo como menos homem. É a crença de que de certa forma só dá para atingir certo grau de masculinidade sem a presença de mulheres ou somente na companhia de outros homens, ou através de atos que até certo ponto lhe deixem diante das mulheres se achando melhor do que elas. Acho que o padrão de masculinidade vem muito da crença de que existe um *homem de verdade*”.

Este depoimento de um homem de 40 anos nos apresenta uma das dificuldades geradas pelo processo de socialização que um menino está submetido. Ele foi socializado acreditando na expectativa social de que deveria identificar parâmetros para reconhecer em si atributos da tal representação do *homem de verdade*. Em nossa cultura a representação masculina que mais se aproxima desta representação se origina na relação pai-filho, e no que nela há de idealização e aparência. Até poucas décadas atrás, a paternidade era considerada pela literatura feminista como um ato de fé. A este respeito, Nietzsche, em *Fragmentos Póstumos*, diz que os sujeitos devem “venerar a maternidade, haja vista que o pai não é nada mais do que um acaso” (*apud* Bertrand, 1990:157). Um homem só poderia saber-se pai se a mulher assim o reconhecesse, à semelhança das palavras de Lady Macbeth: “Are you a man? Come, I will take your life now”<sup>21</sup>. A destituição dos poderes que um sexo tinha sobre outro é cada vez maior. Hoje a paternidade não é um acaso. A tecnologia é quem confirma a paternidade, que deixou de

---

<sup>21</sup> “Você é um homem? Venha, que vou tomar sua vida, agora” (tradução minha).

ser uma crença e passou a ser um ato da ciência; o pai deixou de ser um representante das tradições e passou a ser um sujeito singular, alguém que se pode ouvir. Atualmente, temos o apelo de que este pai fale, seja visto e escutado. Sobre isto, o depoimento de um outro entrevistado menciona que em sua experiência esta idealização o distanciava, enquanto filho, do mundo de seu pai. Hoje adulto, é ele que sente dificuldades para se envolver com o mundo da criança. Diz ele:

Cresci em uma família suburbana com um pai que era varejista, minha mãe trabalhou durante toda minha adolescência e, entre meus vinte e quarenta anos, a maioria das minhas lembranças da infância era de distância de uma certa forma, ou de desavença com meu pai. Ele era uma pessoa rígida e autoritária. Ai, depois dos quarenta anos, tive um filho. De repente, todas essas lembranças vieram à tona de novo. E não eram como lembranças conscientes. Não havia... Eram como lembranças instintivas dentro de mim do quanto eu adorei ser criança. Adorei mesmo. Mas tinha me esquecido disto, não conseguia lidar com isso.

Em nossa sociedade, o envolvimento do pai com o cotidiano dos filhos é um fenômeno relativamente novo. Alguns homens pertencentes aos grupos de reflexão podem até estar querendo alterar e ampliar as possibilidades de participação do papel social masculino, mas pesa sobre eles uma dúvida do quanto continuarão viris. É difícil para eles falarem a respeito destas inseguranças. A imagem de pai é também de alguém ameaçador e zangado, que faz o possível para esconder de si mesmo o medo de não se sentir como um *homem de verdade*. Mas o que significa ser um *homem de verdade*?

Esta pergunta poderia ser respondida de duas maneiras. A primeira delas teria como pano de fundo uma sociedade patriarcal, na qual as demandas sociais determinadas para um menino convergem para a representação do *homem de verdade*. Por outro lado, a sociedade individualista vem permitindo sucessivas revisões nas representações de homem e mulher. Conseqüentemente, vemos emergir novas demandas sociais para ambos os sexos – particularmente no que diz respeito a uma outra representação masculina, que vem sendo construída para comportar novas demandas de envolvimento com os filhos e com as tarefas domésticas.

Um dos entrevistados diz que,

como pai, eu entrei em conflito muitas vezes sobre o quanto eu devia me ligar no meu filho... enrolá-lo com uma toalha após o banho, abraçá-lo quando estivesse irritado... para ter simplesmente uma relação afetuosa. Eu sentia medo, será que eu não estou exagerando? Mimando ele demais? Fico preocupado. Quero que ele seja forte, que seja durão. Quero que seja capaz de tomar conta de si mesmo, mas não a ponto de perder sua sensibilidade.

Um outro participante comenta:

Meu pai foi um educador muito bom e carinhoso, também. Quando me pergunto de onde veio o carinho... o carinho corporal na minha vida, vejo que veio tanto do meu pai como da minha mãe. Em parte, por razões culturais. Meu pai era russo, e o carinho corporal entre homens e entre pais e filhos era até certo ponto natural, mais do que na cultura de onde veio minha mãe, que era presbiteriana. Nunca imaginei que tivesse uma espécie de divergência entre os sexos sobre a educação dos filhos. Aí, quando eu me tornei pai, senti que eu podia dar conta do recado. Me sentia bem cuidando de meus filhos. Mas achei que no mundo lá fora havia uma grata surpresa por eu estar fazendo aquilo.

As experiências vividas na relação com o pai predispõem a um padrão de intimidade que os homens tendem a reproduzir na vida adulta. Este padrão é caracterizado pelo silêncio e estranhamento. Em nossa cultura, a denominação “intimidade” está associada à representação feminina e diz respeito ao que é íntimo; ao que está dentro, que atua no interior; muito cordial, afetuoso; ligado por afeição e confiança. Para os homens, a noção de intimidade não está incluída no processo de socialização pelo qual atravessam, não é algo que ele vá aprender, exercitar e desenvolver.

Esta inibição para relações de intimidade vem corroborar a representação masculina a ser seguida pelos meninos, e que corresponde a do *homem de verdade*. Ela que é oriunda da idealização da representação de pai fundada no distanciamento simbólico que tal representação paterna carrega em si nas sociedades tradicionais. A exemplo disto temos a representação de Deus, que é pai, está no céu e cobra dos filhos obediência e fidelidade. Para o filho este pai é alguém solitário e reservado quanto às suas experiências pessoais, ou então superficial e prático, orientado para ação e realização de tarefas.

Socialmente é permitido à mulher exprimir sentimentos de insegurança diante de uma situação nova e isto não a desqualifica enquanto mulher. Diferente do que ocorre com os homens, que crescem aprendendo que para se

tornarem *homens de verdade* devem excluir de suas vidas a experiência e a expressão de certas emoções.

Todavia, atualmente espera-se que, em seus relacionamentos, ele disponha de recursos para compreender as demandas emocionais de suas parceiras e filhos, ao mesmo tempo que seja cúmplice de ambos. Considerando o padrão de masculinidade pertencente às sociedades patriarcais e as novas demandas feitas aos sujeitos pelas sociedades contemporâneas, a “nova masculinidade” requer do homem sensibilidade, sem o comprometimento de sua virilidade, bem como iniciativa e assertividade, sem que isto implique demonstrações de agressividade, violência ou competição.

As novas demandas apresentadas a um homem se situam particularmente no âmbito das relações interpessoais e problematizam o modo como eles constroem seus vínculos afetivos. Um menino aprende que, durante seu processo de socialização, deve silenciar seus sentimentos e frustrações, bem como evitar situações de vergonha e medo. Ele cresce criando defesas e proteções contra sentimentos desagradáveis, haja vista que eles podem servir como indicadores de fragilidade e limitação para atender às exigências de seu papel social. No quadro de referências do sistema patriarcal, para alguns homens, lidar com esta limitação é estar muito próximo do fracasso. Assim, o esforço despendido por eles para manter a



distância necessária do sentimento de fracasso limita-os a ampliarem seus níveis de autonomia emocional.

Para o sujeito, o sentimento de identidade está diretamente relacionado ao de identidade sexual. Em parte este sentimento está relacionado às experiências psicológicas vivenciadas desde a infância até a vida adulta, mas também está relacionado à cultura e à família da qual faz parte. Contudo, “nem a família, nem a nação, nem a religião, nem a língua, assegura ao sujeito o sentimento interior de sua subjetividade” (Berry, 1987). Segundo Berry, o sentimento de identidade conjuga a certeza confiante do “eu me sinto bem comigo mesmo”, a segurança do “eu me conheço”, o espanto de um “eu estava fora de mim” e o despeito de um surpreendente “eu não me conheço”.

Para um homem este sentimento de identidade nasce da prática social voltada para o trabalho e para o desempenho sexual. Estas são as principais referências da representação masculina veiculada nas sociedades tradicionais. Desde cedo, os meninos crescem assimilando a idéia de que somente por intermédio do trabalho serão reconhecidos como homens. Assim sendo, o trabalho tem uma dimensão cartográfica, pois estabelece uma linha divisória entre o sentimento de identidade e o de inserção social. O trabalho tem para os homens uma dupla função: uma delas é ser o eixo por meio do qual se estruturará o modo de agir e pensar do sujeito; a outra inscreve o sujeito no

campo da disciplina, do método e da violência, remetendo a representação masculina a um cotidiano repetitivo.

Nolasco (1994) nos diz que

o trabalho define a primeira marca de masculinidade, na medida em que, no plano social, viabiliza a saída da própria família. Aparentemente, o trabalho confere ao homem um *status* de independência que se limita ao âmbito financeiro. Uma de suas funções é dissolver o vínculo com a família, tornando-o, sob o pretexto da independência, sujeito comprometido com uma obsessão “produtiva” e com a reprodução dos valores da ordem capitalista (p.34).

Por sua vez, Tolson (1977) complementa afirmando que,

para todos os homens, o desfecho do respectivo processo de socialização é a entrada no mundo do trabalho. O primeiro dia de trabalho é uma iniciação ao reino da solidariedade secreta e conspirativa dos homens que trabalham. É por meio do trabalho que o rapaz passa a ser considerado um “homem de verdade”: ganha dinheiro, ascende ao poder e à independência pessoal em relação à família. A mais decisiva ameaça à subjetividade masculina é a que se concretiza na própria estruturação do “trabalho” no quadro de uma sociedade capitalista. Há uma trágica ironia no fato de os homens se coligarem em defesa da cultura do trabalho característica do capitalismo, quando esta, à medida de sua expansão, destrói os fundamentos humanos da atividade produtiva. No essencial, trata-se aqui daquilo que Marx observou e destacou por meio do conceito de “alienação”: quanto maior o número dos homens que trabalham para as empresas capitalistas, mais os produtos do seu trabalho (mercadorias) e a organização do mundo laboral (as fábricas) se tornam uma realidade que lhes é estranha. Os homens se tornam estranhos em relação a eles mesmos. E é por meio do trabalho que esta estranheza se faz” (pp.45-46).

O sentimento de identidade é um sentimento de ser si-mesmo. Para um homem, este sentimento se constitui através do modo como ele irá fazer sua inserção no mundo do trabalho. De alguma maneira, isto representa sua

procura de reconhecimento diante das expectativas sociais anteriormente modeladas pelas exigências paternas.

Segundo Colman (1988),

para a maioria dos homens, a vida é uma longa busca de reunião com o pai perdido. Pergunte a Telêmaco, cuja procura do pai, Ulisses, se define como o que hoje chamamos de “Odisséia homérica” (...) a maioria dos homens de minha pesquisa indica que os homens que eles desejam amar ao máximo e de quem desejam estar o mais próximo possível – seus pais – foram aqueles de quem menos conseguiram ser íntimos. O aliado é revelado como rival. O herói possui duas faces (p.88).

Assim como estão definidos os papéis de pai e mãe, um menino tende a orientar seu comportamento basicamente para responder a apelos externos e realizar tarefas e ações que tendem a deslocá-lo de suas vivências e necessidades emocionais. Com base no sistema patriarcal, o sujeito sente-se homem quando se conecta com experiências de realização e empreendimento externo a si mesmo, em detrimento do exercício de experiências de interiorização e emocionalidade. Por conseguinte, estamos falando de uma subjetividade que só pode se revelar enquanto fachada ou aparência, que tem na representação do *homem de verdade* seu maior limitador.

Em nossa cultura, a representação masculina tem sido, como nos diz Gilmore (1990), um ideal problemático que não se alcança por meio das trocas oriundas dos relacionamentos interpessoais, mas por meio da *performance* profissional, da aquisição de bens, da demonstração de força física e da intensa atividade sexual. Mas por que um ideal problemático?

Porque ao adotarmos a representação do *homem de verdade* como parâmetro para socialização dos meninos estamos admitindo que, do ponto de vista emocional, é necessário tomar uma série de cuidados em suas vidas para que quando adultos eles se transformem nestes *tais homens*. Assim, para todo *homem de verdade* existem muitos outros que não poderão sê-lo. Para todo macho existe uma bicha; para o bem-sucedido há o fracassado; diante do forte se coloca um fraco; para cada Deus há um demônio. Estas representações polares servem para demarcar os contornos de uma subjetividade que em si é concebida como problemática. Mas será que tem de ser?

Formani (*apud* Ramirez, 1993) diz que, seja o que for a masculinidade, ela é muito prejudicial aos homens. No relato de sua experiência em uma Instituição na Inglaterra, National Service, o sociólogo inglês David Morgan (*apud* Ramirez, 1993) nos diz que, nos rituais de passagem dos meninos, atitudes como xingar, fumar, ter obsessão por mulher e futebol faziam parte da cultura masculina inerente a qualquer instituição, inclusive esta em questão. Ele sinaliza para a equivalência entre militarismo e masculinidade, bem como para a aprovação da violência exacerbada (através de filmes e de práticas), e ainda o desprezo por gestos e movimentos que fossem delicados. A homofobia era uma atitude comum e estimulada entre os meninos destas instituições, que adotavam um comportamento ambivalente diante da homossexualidade.

Segal (1990) aponta que estas instituições estimulavam os homens a aprender o gestual masculino e a revelar sua masculinidade, mais do que a expressar suas características, desejos e atributos pessoais. Segal afirma ainda que os homens aprendiam a falar e a viver com sua masculinidade de uma maneira invasiva e dominante. A representação masculina estaria diretamente ligada às referências e aos valores sociais, sendo difícil, portanto, estabelecê-la com certa tangibilidade, uma vez que a realidade social nas sociedades contemporâneas está em contínua mudança.

Parte da literatura masculina produzida nos últimos vinte anos trabalha sobre indicadores empíricos de masculinidade originários das culturas tradicionais, tais como fertilidade, impotência, ejaculação precoce, preocupações com o tamanho do pênis. As perturbações pessoais que podem emergir de tais situações caracterizam um estado de desconhecimento e despreparo para lidar com a vida emocional. No sistema patriarcal, este é o canal que exclusivamente identifica um menino a outro homem, reduzindo-o pela ótica sexista ao exercício de seus genitais.

Gilmore (1990) comenta que a maior parte dos homens permanece bem aquém do ideal de masculinidade veiculado pelo sistema patriarcal. A chegada da masculinidade, nos diz Le Rider (1990), passa por uma “afirmação viril” e não se constitui jamais como uma aquisição definitiva. Para ele, “a virilidade deve ser constantemente conquistada, sob pena de regressar em direção à feminilidade sempre pronta a ganhar espaço”

(p.154). Uma das implicações desta dinâmica é a construção de relacionamentos concentrados no sexo de baixa emoção e alta intensidade.

Há um veio de dependência emocional, não explicitada na relação entre homem e mulher, visto que representa a vida dos sentimentos. Isto implica estabelecer mais “facilmente” com elas relações de amizade do que com homens. Giddens (1992) cita um estudo desenvolvido com 200 homens e mulheres nos Estados Unidos no qual dois terços dos homens entrevistados não conseguiram citar um amigo íntimo. Entre aqueles que puderam, o amigo era mais provavelmente uma mulher. Em contrapartida, das mulheres entrevistadas, três quartos puderam citar um ou mais amigos íntimos, e para elas era sempre uma mulher.

Por outro lado, há também na relação entre homem e mulher uma expectativa social de que o homem domine esta relação, definindo para tanto estratégias para submeter a mulher. Nossa sociedade identifica estes casos e os apresenta como os mais radicais representantes da ameaça de perda da alteridade: a violência, o estupro e o espancamento são expressões deste prenúncio.

Este comportamento que mescla intimidade com sexo e violência está previsto no ideal de masculinidade vigente ainda nas sociedades contemporâneas. Este ideal exacerba e estimula os homens a confundirem, na vida, violência com assertividade. Evidentemente não há uma norma que nos leve a concluir que todo homem que percorreu o caminho convencional

de socialização é alguém passível de produzir esta confusão. Porém, é comum encontramos homens resolvendo conflitos através do uso da força física e da violência. Mas segundo Giddens (*op. cit.*) não só os homens se valem deste artifício. Para ele,

as mulheres são, com muita frequência, fisicamente violentas em relação aos homens nos ambientes domésticos; a violência não parece ser rara nos relacionamentos lésbicos, pelo menos em alguns contextos. Estudos de violência sexual feminina nos Estados Unidos descrevem casos de estupro, espancamento físico e ataques com revólveres, facas e outras armas letais, em relacionamentos lésbicos (p.157).

Os homens foram socializados para realizar sucessivas provas, que por sua vez alimentam a expectativa de que algum dia venham a se sentir como *homens de verdade* e, portanto, reconhecidos e inseridos socialmente. Tanto do ponto de vista social quanto psicológico, a noção de *homem de verdade* dificulta, para o sujeito, estabelecer relações de intimidade com quem quer que seja, desenvolvendo e aprofundando seus vínculos emocionais de modo a prescindir do uso da violência. A ausência de intimidade pode ser pensada como uma da marca da brutalidade que gera violência.

Deste modo, estaremos substituindo a aquisição da representação do *homem de verdade* pela possibilidade de que cada sujeito encontre uma representação com a qual se sinta identificado, permitindo assim que ele ouça cuidadosamente seu enredo mítico ao invés de se preparar para sucessivas *performances*. A construção da representação masculina deve passar pelo encontro com o que é verdadeiro e singular em cada sujeito. Este exercício

vai além da teatralidade sexual. Sobre isto, Corneau (1990) nos levar a pensar que a verdade de cada homem é a marca de sua história pessoal – ela só pode ser revelada ao mesmo tempo por intermédio de relações de intimidade, cumplicidade, solidariedade e amor. Esta empreitada só é possível se o sujeito está e se sente inserido em uma comunidade, haja vista que a masculinidade é um construto que dá visibilidade à vida pública e gregária. Se esta vida coletiva está sendo banalizada e transformada em um oponente da vida do indivíduo, com o sujeito empírico do sexo masculino ocorrerá o mesmo?

## **2.2- Aprendendo a ser homem**

Ao iniciarmos estudos sobre a representação masculina, encontramos no percurso dos mesmos análises sobre uma dada representação considerada hegemônica e identificada pela designação “machista”. O machismo é apresentado como um sistema de valores norteadores de uma cultura sobre os sexos. O termo “machismo” guarda em si limitações conceituais no que tange à sua capacidade explicativa para mapear a organização do sujeito. Este termo reduz a questão do sujeito a um aspecto apenas: o cultural-político. Seu uso de forma indiscriminada aponta para um conjunto de comportamentos



que dificultam a compreensão do modo como se constrói socialmente a masculinidade. A construção social da masculinidade pode estar implicada nas relações entre os gêneros, bem como na possibilidade de transformar os parâmetros sobre os quais se assenta tal construção. Contudo, considerando diversos estudos sobre as sociedades primitivas; vemos que o princípio de construção da representação masculina segue uma lógica binária e diferencia-se do modo como se constrói o feminino, descrito pelo feminismo de Beauvoir: “não se nasce mulher, torna-se”.

Se seguirmos a direção dada pela literatura sobre o machismo (Bermúdez, 1955; Stycos, 1958) entendendo-a como uma categoria de análise, encontraremos, diferentemente de estudos mais recentes sobre ideologias masculinas, sexualidade, e a construção social da masculinidade, deficiências teóricas. Estes estudos nos oferecem uma outra possibilidade para se pensar a maneira como se constrói socialmente a representação masculina, e o modo como esta se relaciona com a representação do *homem de verdade* das sociedades do ocidente.

Existem enfoques teóricos que contribuem para se compreender a complexidade em torno da qual se constroem as representações de homem e mulher (MacCormack & Strathern, 1980; Ortner & Whitehead, 1981); os usos da sexualidade (Dover, 1978; Herdt, 1981; Keuls, 1985); as relações entre os sexos (Reiter, 1975; Sanday, 1981) e as relações entre os homens (Brandes, 1980; Herdt, 1982; Herzfeld, 1985).

Do ponto de vista social e político, não existe uma ideologia masculina absoluta e linear. Diante da abundância etnográfica e da diversidade cultural, encontramos ideologias masculinas que são produtos de ambas e que existem respondendo à tal diversidade. A representação masculina não constitui uma realidade separada do sujeito; é uma construção cultural cujo fundamento não é exclusivamente biológico e tampouco a sua negação. As representações de homem e mulher enquanto categorias de análise são construções desenhadas de comum acordo com um sistema de crenças e expectativas.

No trabalho de Gilmore (1990) encontramos uma argumentação que procura discutir o que significa ser homem, a partir de uma perspectiva etnográfica e comparada. Ele analisa as ideologias masculinas em várias sociedades diferenciando-as uma das outras. Esta abordagem permite observar a representação masculina em distintos tipos de cultura, desde as mais simples até as mais complexas, situadas em diferentes áreas geográficas. Gilmore (*op. cit.*) trabalha com diferentes comunidades e, à exceção do Taiti, encontra em todas elas um elemento comum, uma tendência central na construção da representação masculina: ser homem é algo mais do que o exercício do direito de ter nascido varão. Para sê-lo, o sujeito deve provar que é homem. Somente assim poderá ser reconhecido como tal.

Na maioria dos povos que os antropólogos conhecem, a verdadeira virilidade é um estado apreciado e intangível que transcende a mera masculinidade, é uma imagem valorizada a que aspiram homens e meninos, e que suas culturas os exige como condição de pertencimento. Restritos a este fim, sempre há homens que fracassam nesta empreitada. Eles são os

exemplos negativos, os marcados desdenhosamente para reforçar ainda mais o glorioso ideal de masculinidade” (p.104).

O principal argumento de Gilmore é de que as ideologias masculinas dão uma contribuição necessária à continuidade do sistema social e à integração dos homens na comunidade. Na maioria das sociedades que analisa, a masculinidade está vinculada à exigência de que o sujeito seja um provedor. Isto não nega a contribuição dada pela mulher no sustento e bem-estar doméstico, ou na comunidade em geral. Ele destaca três noções sobre a representação masculina. A primeira está associada à ênfase no trabalho físico e em ser eficiente no cumprimento das tarefas designadas para o sujeito. A segunda relaciona a representação masculina com grandeza, definindo-a em termos físicos, de posses, e por conseguinte associando-a à riqueza, ao privilégio e ao poder. Uma terceira noção diz respeito às conquistas pessoais obtidas ao dirigir suas ações para contribuir à sociedade como um todo. Nas culturas analisadas, cabem aos homens as tarefas mais difíceis e perigosas, como conseguir comida, defender a comunidade de predadores e lutar em guerras. Este dado se justifica porque os homens dispõem de maior força física na parte superior de seu corpo. Por outro lado, Gilmore observou também que eles estão mais disponíveis para estas tarefas, haja vista que a sua participação na reprodução fica restrita à fecundação da mulher.

Em contraste com a maioria das comunidades analisadas, Gilmore apresenta o caso do Taiti, uma sociedade onde não existe uma ideologia masculina nos moldes daquelas identificadas nas outras sociedades. Segundo afirma, os taitianos não se importam muito com a masculinidade, haja vista que nesta sociedade a abundância de recursos naturais não impõe aos homens tarefas de alto risco. Não há caça, a economia é cooperativa e, portanto, não é necessário designar aos homens as tarefas tradicionalmente encontradas em outros grupamentos.

Outro aspecto que devemos abordar na construção social da representação masculina diz respeito à sexualidade. Ela é parte fundamental das ideologias masculinas no que tange à sua articulação com o poder e o prazer. Entender a articulação da sexualidade com o poder e a masculinidade requer que examinemos a dinâmica de determinadas sociedades. Para isto podemos analisar o estudo feito por Godelier (1986) sobre os *baruya* da Nova Guiné.

Godelier estuda o papel da sexualidade no pensamento dos homens da sociedade *baruya* e demonstra que cada aspecto da dominação masculina tem como base a sexualidade. Sua análise gira em torno de três pontos: a maquinaria da dominação masculina, a produção de grandes homens e a justificativa ideológica sobre o funcionamento da ordem social.

A sociedade *baruya* está localizada em terras altas da parte oriental da Nova Guiné. Foi a última região a ser submetida à colonização australiana –

seu primeiro contato com os brancos se deu em 1951. Sua organização social consistia de uma tribo acéfala de quinze clãs divididos em linhagens, que por sua vez se segmentavam. O sistema de descendência era patrilinear: ao nascer, cada criança se vinculava à linhagem do pai.

O sistema econômico se desenvolvia em torno da agricultura, utilizando-se a técnica do roçado e da queimada. Os *baruya* estabeleciam estrita divisão do trabalho com tarefas específicas designadas para cada sexo. Neste sistema, os homens eram os donos da terra, cultivando-a e dedicando-se à caça. A transmissão da propriedade era feita exclusivamente pelo braço masculino. As mulheres estavam excluídas da posse da terra, da manufatura e do controle das ferramentas. Os homens emprestavam às mulheres as ferramentas para que elas fizessem o trabalho a elas designado. As mulheres também eram excluídas da posse das armas, por serem a caça e a guerra tarefas designadas aos homens.

Godelier aponta que as tarefas designadas às mulheres têm as seguintes características:

- 1- requerem menos força física;
- 2- apresentam um risco menor de acidentes (muitos homens perdiam a vida ao subir em árvores para cortá-las, pegar frutas, perseguir o animal a ser caçado);

- 3- exigem menos ajuda mútua e cooperação entre as pessoas – as mulheres trabalham muito mais tempo sozinhas do que os homens, particularmente em tarefas mais monótonas, como cozinhar.

Deste modo, encontramos o que Gilmore havia observado sobre as características do trabalho masculino ao dizer que este exigia (dos homens) maior esforço físico e impunha maior risco. Contudo, Godelier assinala que a dominação masculina não surge da divisão social do trabalho. Para ele, ao contrário, a divisão social do trabalho entre os *baruya* pressupõe a dominação masculina.

Este sistema de dominação masculina exclui as mulheres, com conseqüente apropriação por parte dos homens de todos bens, com base em seis fundamentos, a saber:

- 1- as mulheres não possuem a terra mas podem usá-la;
- 2- elas não podem possuir ou usar as ferramentas mais eficientes para limpar o campo;
- 3- as mulheres não podem possuir nem usar armas;
- 4- elas não participam da produção de sal nem das trocas realizadas com outras tribos;
- 5- as mulheres dependem dos homens para conseguir sal;

6- elas não possuem os objetos sagrados e ocupam uma posição de subordinação no processo de produção das relações de parentesco, uma vez que os homens as trocam por meio do sistema *ginamare*<sup>22</sup>.

Estes pontos sinalizam que as mulheres estão subordinadas aos homens nos planos material, político e simbólico. A reprodução e a legitimação do sistema de dominação masculina se fazem no processo da conversão do menino em homem. Do mesmo modo que em outras sociedades encontramos a superioridade da situação masculina, identificamos também a maneira como se constitui a representação masculina que será adotada pelo sujeito. Esta representação não está definida exclusivamente pelo acidente biológico, mas também por meio de jogos dialógicos definidos como provas a serem cumpridas.

Os *baruya* fazem um grande esforço para transformar os meninos em homens por meio de rituais de iniciação. Segundo Godelier, são dez anos de segregação sexual. Ramirez (1993) nos diz que

no início do processo os meninos são separados de suas mães e são levados a casa dos homens, local que as mulheres não tem acesso. Eles são isolados do contato com as mulheres. As diferentes cerimônias que se celebram durante este período tem por objetivo separa a mãe do seu filho, desvinculando-o do mundo das mulheres, torná-lo homem e prepará-lo para

---

<sup>22</sup> O sistema *ginamare* consiste em uma forma de intercâmbio entre homens e mulheres de diferentes linhagens ou de segmentos de linhagem. Quando um jovem desejava unir-se a uma jovem, ele deveria ter uma irmã ou prima para "troca". Caso ele não as tivesse, deveria trabalhar para a família da pretendente de modo que pudesse ser aceito como genro. Havia uma derivação desta prática com estrangeiros em que este deveria pagar por uma noiva oferecendo bens à família. Segundo Godelier (*op. cit.*), este sistema prescreve "compensar o presente que é receber uma mulher por meio da oferta de outra" (p.102).

encontrar-se de novo com elas ao casarem-se. É um processo de imersão total no mundo dos homens por meio do qual vai se construindo sua masculinidade. Os rituais de iniciação, os deveres, atributos da masculinidade que progressivamente se vão revelando aos iniciados, constituem um corpo de conhecimentos privilegiado, que é passado de homem para homem. É um conhecimento secreto que nunca se compartilha com as mulheres. Mas ao contrário disto, o processo de conversão de uma adolescente em mulher-esposa leva menos de duas semanas e é relativamente simples (p.26).

Por outro lado, toda esta separação do mundo da mulher leva-os a uma aproximação intensa e bastante próxima com outros homens. Existem entre os *baruya* explicações sobre a origem da vida e dos sexos que estimulam o uso de práticas homossexuais entre homens.

Godelier assinala que, para eles, as crianças são criadas pelo sêmen. O sêmen é vida e força; por este motivo, as mulheres praticam o sexo oral e ingerem sêmen quando necessitam fortalecerem-se fisicamente. A primeira relação sexual dos recém-casados é deste tipo, haja vista que o sêmen é considerado essencial para a produção de leite materno. Durante os processos de iniciação, os jovens ingerem sêmen durante vários anos. Esta prática muito secreta se faz na casa dos homens porque os jovens necessitam de sêmen para crescerem mais altos e fortes do que as mulheres, pois devem ser superiores a elas, capazes de dominá-las.

Nem todo homem pode dar sêmen aos iniciados. Os homens casados não podem fazê-lo, pois considera-se uma agressão contra os jovens introduzir o pênis na boca de um iniciado já tendo introduzido-o em uma



mulher. Isto levaria à contaminação de um jovem que está no processo de separação do mundo da mulher. Assim, somente os solteiros podem prover os iniciados de sêmen, sabendo-se que eles não podem recusar esta doação, uma vez que esta prática homossexual é fundamental para o processo de construção da masculinidade nesta sociedade. Esta prática termina quando o homem se casa.

Nos estudos em questão, encontramos referências à menstruação das mulheres calcadas em crenças de que ela desgasta a virilidade masculina. A menstruação é tida como uma manifestação do poder da mulher. Ela contamina as práticas sexuais e impede que um homem casado possa ser o provedor de um iniciado.

Entre os *baruya*, a construção social da masculinidade é um constante fazer-se homem; não termina no momento em que um homem adquire o *status* de casado. Segundo Ramirez (*op. cit.*), estabelece-se um sistema de desigualdade entre os próprios homens. Sexualidade, competência e poder são elementos constitutivos das ideologias masculinas, tanto entre os *baruya* como entre outras sociedades.

Na sociedade *sambia*, da Nova Guiné, a construção da masculinidade se faz por meio do desapego à mãe (Gilmore, 1990). Ao nascer, pai e mãe se separam devido ao tabu do parto, pois os líquidos femininos são considerados perigosos, tóxicos e podem retirar a força do macho. Por outro lado, os *sambia* evitam ver a mãe amamentando o bebê, por receio que isto desperte o

seu desejo sexual e ponha em risco a vida da criança. O bebê é amamentado até os três anos, dorme nu ao lado da mãe e leva uma vida exclusivamente entre as mulheres da aldeia.

Ao completar 10 anos o menino é separado bruscamente da mãe e levado para a selva, onde é despido e golpeado fortemente até sangrar pelo nariz e pela pele. Alguns deles não suportam os rituais de iniciação e morrem, mas aos sobreviventes, agora purificados dos líquidos femininos, são revelados os segredos dos homens: se os segredos forem revelados antes do ritual, podem levar o iniciado à morte. Estes meninos são privados de alimentos, como parte do ritual de eliminação dos líquidos femininos absorvidos durante o longo tempo em que estiveram convivendo exclusivamente com as mulheres. Acredita-se que somente os líquidos corporais dos homens produzem verdadeiros guerreiros. Assim sendo, durante os próximos dez anos, se iniciam rituais de felação em que os iniciados bebem o sêmen e o sangue dos meninos maiores. Este processo se estende até a maturidade do rapaz, finalizando-se no momento em que ele escolhe uma esposa.

Todos estes ritos se baseiam na crença de que a união prolongada do menino com sua mãe pode feminizá-lo. Vale observar que entre os *sambia* a prática homossexual é condenada. Por outro lado, nas sociedades ocidentais, existem ritos que se valem também do exagero para produzir homens. Como exemplo, as condutas de grupos adolescentes que (em culturas

contemporâneas) vivem segregados do mundo feminino, desqualificando qualquer representação dele procedente, por medo de que esta ameace seu sentimento de identidade de homem. Identificamos também nas instituições militares o temor à feminização, o qual é utilizado como recurso para sua constituição. Os homens jovens são “perseguidos” pelos soldados profissionais e levados ao quartel para passarem por uma série de ritos masculinizantes. São colocados nus e avaliados; a roupa que trazem da casa onde moravam com a mãe é substituída pelo uniforme do soldado; os cabelos são cortados; e é comum encontrarmos entre eles situações de prática homossexual. Estes rituais são preservados de maneira a manter continuamente uma cultura onde calouros aprendem com veteranos.

Tais ritos sustentam a crença de que a representação masculina se constrói por intermédio da eliminação dos elementos das representações femininas absorvidos durante a primeira infância. Ao mesmo tempo que autorizam uma relação com a mãe e com outras mulheres da comunidade, diferentes culturas crêem que a masculinidade é concebida como um ato de ruptura, de força, de resgate e vigor a ser continuamente observado por meio dos testes. Estes testes testemunharão se de fato os meninos se tornaram *homens de verdade* ou se, pelo contrário, ainda se encontram retidos no mundo das mulheres. Até que o jovem conquiste credibilidade e reconhecimento social, ele será colocado diante de testes, com o intuito de testemunhar sua consistência viril, adquirida a partir da ruptura com o mundo

das mulheres. Para um homem, porém, estes testes nunca terminam; pelo contrário, assumem continuamente formas distintas em cada etapa de sua vida. Enquanto homem, ele será sempre indagado: “Are you a man?”<sup>23</sup>.

A partir de um panorama traçado em diferentes culturas, Gilmore (1990) aponta que a construção da representação masculina está comprometida com contextos dramáticos, diferentemente da representação feminina que, em várias sociedades, é construída segundo um atributo biológico, culturalmente refinado e aumentado. Ele define seu trabalho como sendo uma antropologia dos papéis e, partindo deste foco, reconhece que os ideais de masculinidade desempenham uma contribuição importante tanto na continuidade dos sistemas sociais quanto na integração do sujeito às suas comunidades. Em sua concepção, considera os papéis sociais masculinos e femininos como sendo operadores de cultura que existem para solucionar “problemas” de comportamento que possam eventualmente emergir.

Em seus estudos, encontramos análises que nos permitem inferir duas questões. A primeira diz que, nas diferentes sociedades pesquisadas, a representação masculina se apresenta como uma categoria de *status* social diante da qual os sujeitos são continuamente colocados à prova. A segunda demonstra que em todas estas sociedades a masculinidade é um ideal impossível de ser alcançado. Os assim chamados estudos de gênero (Nicholson, 1986; Scott, 1988; Cancian, 1986, 1990) deixam de fazer jus ao

---

<sup>23</sup> Você é um homem? (tradução minha).

termo quando não incluem em suas produções uma análise sistemática e profunda sobre o modo como os sujeitos se tornam homens em diferentes culturas. Neste sentido, eles cometem o que Gilmore (1990) chama de arbitrariedade teórica quando formulam os conceitos de gênero. Tais estudos forçam uma convergência empírica entre gênero e os papéis sexuais, de modo que ao analisarem as restrições impostas pelo patriarcado sobre a mulher o fazem por meio de afirmativas que opõem no cenário social os sujeitos empíricos (homem *versus* mulher). Estes estudos desconsideram a maneira como a representação masculina é construída em diferentes culturas, na medida em que não incluem as sociedades onde a caça predatória não tem uma significação relevante; onde os homens não estão presos a propósitos econômicos; em que a violência e a guerra são desconhecidas ou não têm valor. Os estudos de gênero vêm adotando uma visão parcial das análises de cultura quando universalizam a idéia de que o patriarcado é um sistema violento e opressivo exclusivamente em relação à mulher. Cometem alguns equívocos quando ignoram as situações de violência em que os homens estão preponderantemente envolvidos (acidentes de trânsito e homicídios). Como será observado mais adiante, estas situações estão diretamente relacionadas à expectativa social de desempenho para os homens.

Gênero é uma categoria simbólica que representa um contínuo entre as representações masculinas e femininas. Não há uma polarização *a priori* entre elas, haja vista que não encontramos nem masculinidade nem

feminilidade pura, seja no sentido biológico ou psicológico. Contudo, mesmo sendo uma categoria simbólica, podemos nos perguntar por que para adquirir a masculinidade “oficial” o sujeito necessita de esforço, investimento e de passar por vários desafios. É interessante pensar e questionar por que, em diferentes culturas, a representação masculina se tornou um estado tão desejável a ser conquistado, ao mesmo tempo em que é concedido ao sujeito por meio de tantos obstáculos e tensões?

As tensões identificadas nos rituais masculinos são pensadas por alguns autores (Tiger, 1971; Wrangham & Peterson, 1996) como decurso das pressões evolutivas quando estas faziam os sujeitos se prepararem para a caça e a guerra a partir de uma necessidade de preservação do grupo. A argumentação sociobiológica de Tiger se coaduna à de Wrangham & Peterson, que também dentro de uma abordagem genética reducionista desenvolveram um extenso estudo sobre a violência masculina. Gilmore critica o argumento sociobiológico empregado para compreender os motivos pelos quais os homens são agressivos. Ele não concorda com a tese do inatismo, usada para analisar os motivos pelos quais os homens se envolvem com situações de violência. Afirma que os homens não são naturalmente agressivos, como também não são tão diferentes das mulheres no que tange a este aspecto. Ele acredita que para ser homem um sujeito precisa empenhar-se.

De qualquer modo, os estudos sobre masculinidade (Ramírez, 1993; Polk, 1994; Archer, 1994; Spierenburg, 1992) buscam esclarecer os motivos pelos quais os homens estão diretamente envolvidos com situações de violência, tentando, através de vários planos teóricos (biológico, antropológico, psicológico e sociológico), pensar as articulações possíveis.

Em seu trabalho sobre as culturas do mediterrâneo, Herzfeld (1980, 1985) diz que nelas existe mais investimento para monitorar os méritos obtidos no percurso de afirmação da masculinidade do que para assegurar a coesão e a consistência do sujeito para além do mérito e do desempenho. Nas culturas mediterrâneas podemos pensar que a expressão deste *homem de verdade* corresponde a um sistema complexo de significados e práticas alinhadas a uma ideologia denominada machista (Stycos, 1958; Bermúdez, 1955). A maioria dos homens pertencentes às culturas latinas deve corresponder às expectativas desta ideologia. Em outras sociedades, a exemplo da norte-americana, o machismo é considerado pelo senso comum como uma violência ou ameaça de violência. Sabemos que macho em espanhol não tem exclusivamente este significado; enquanto conceito, se vincula a aspectos mais amplos da vida social e política, a exemplo dos depoimentos do ex-presidente Fernando Collor de Melo que se dirigia a seus ministros por meio da afirmativa: “Quero um governo de machos. Quem não estiver em condições de defender o governo deve deixá-lo. Com as devidas adaptações à ministra Margarida Procópio”.

A masculinidade é conquistada vencendo-se pequenas batalhas com honra e louvor. Talvez seja por esta razão que Pablo Neruda afirmava: “suscede que me canso de ser homem” (*apud* Ramirez, 1993:37). No ocidente a masculinidade não vem facilmente; ela é conquistada através de muito esforço, existindo entre a representação masculina e a violência uma estreita relação, uma vez que brigar é, em última instância, uma forma do sujeito defender sua imagem de homem. Na Inglaterra jacobina, o pior insulto dirigido a um homem era dizer-lhe que tinha jeito de mulher ou que era um “bom menino”.

Na África oriental, meninos de várias tribos (*Maasai, Rendille, Jie e Samburu*) são separados de suas mães e submetidos a rituais dolorosos de circuncisão através dos quais se tornam homens (Gilmore, 1990). Se um menino *samburu* chora quando seu corpo está sendo cortado, ou se apenas pisca um olho demonstrando dor, é humilhado por toda a vida pois não é merecedor de ganhar o *status* de homem. Nas culturas mediterrâneas, a maioria dos homens está comprometida com esta representação do *homem de verdade*, pois ela é parte de sua honra e reputação pessoal. Esta representação não só traz respeito ao seu portador, mas traz também segurança para toda a sua família e linhagem. Estes grupos partilham desta identidade coletiva que confere uma reputação à comunidade. Alguns estudos desenvolvidos sobre a cultura patriarcal (Beauvoir, 1949; Wolf, 1991; Millett, 1985; Firestone,



1971) consideram esta representação masculina como desagregadora, dilaceradora, um vício pessoal. Diante disto, a consideram um mal social.

A masculinidade analisada em diferentes sociedades parece estar diretamente implicada em um engajamento gregário. A práxis do homem está continuamente associada à representação da vida em comunidade (Gilmore, 1990), gerando no sujeito um anseio pela busca de auto-imagem profundamente envolvida com o sucesso, a fama, o reconhecimento, a aprovação e admiração dos outros.

Por esta razão, nas culturas mediterrâneas a masculinidade pode ser considerada como sendo expressão do amor do sujeito por lugares públicos e abertos (agorafilia social), onde ele está exposto a riscos e oportunidades.

Na Etiópia, por exemplo, jovens são forçados a engajarem-se em competições sangrentas de chicoteamento, para mostrar sua masculinidade. Do mesmo modo, na Melanésia, meninos passam por tais rituais antes de serem reconhecidos pela tribo como homens. Eles são separados de suas mães e forçados a passar por uma série de rituais brutais, que incluem chicoteamento, sangramento e espancamento – rituais que os garotos devem suportar impassivelmente a fim de se tornarem *homens de verdade*. Os índios norte-americanos, *Tewa*, também acreditam que os meninos devem ser feitos homens. Do mesmo modo, eles são tirados de suas casas para purificação e chicotados sem piedade pelos espíritos *Kachina* (seus pais disfarçados). Cada garoto é ferido nas costas por um chicote de mandioca crua que o faz sangrar,

deixando cicatrizes permanentes. Depois deste ritual os mais velhos dizem aos meninos: “você foi feito homem”. As meninas também atravessam rituais de passagem, mas sem os elementos dos testes, ou seja, espancamento e sangramento.

Certamente estes meninos estão sendo preparados para desenvolver uma suscetibilidade na direção da agressão e da violência, como resposta à frustração. Estão sendo endurecidos.

Nem sempre o sangramento e a violência são partes da construção masculina. Algumas vezes, a exemplo da Andaluzia, a virilidade e a potência são os grandes testes de masculinidade. Já entre os Trukese e os Amhara a dureza física é o mais importante. Outras vezes a habilidade atlética ou o beber pesado são as medidas de um *homem de verdade*. Os atributos masculinos podem variar em cada uma das sociedades; porém, para tornar-se um *homem de verdade*, um menino deverá passar por algum tipo de teste, envolvendo os seguintes elementos:

- 1- Um *homem de verdade* em qualquer sociedade é um protetor; isto envolve ser um guerreiro.
- 2- Um *homem de verdade* deve ser um provedor adequado.
- 3- Um *homem de verdade* deve ter um componente erótico: competência sexual, potência ou virilidade.

- 4- Em culturas latinas, ser um *homem de verdade* envolve também ser competitivo homem-a-homem, ter vigor, beber muito, ser generoso, dominar a mulher.

A análise de diferentes culturas nos permite inferir que existem em todas elas três estágios comuns pelos quais um menino deve passar até se tornar um homem. O primeiro deles refere-se ao esforço a ser empreendido para cortar a relação com a mãe, ou ainda afastá-lo da força dela. No estágio seguinte, considerado de transição, ele é isolado do contato com as mulheres e deixa de ser considerado um menino, porém também ainda não é um homem. No terceiro estágio ele deverá provar ser merecedor da aquisição de sua masculinidade e se tornar um homem.

Diante da ingerência a este sujeito “homem-que-engravidaprotege-mantém” (Gilmore, 1990) presente em diferentes sociedades e comprometido em afrontar o perigo, podemos compreender a representação masculina como sendo uma indução para uma grande *performance* na luta social por recursos escassos. Um código de conduta que se funda e se articula em torno de interesses coletivos, sobrepondo-se às inibições internas. De algum modo, a masculinidade está comprometida com uma generalização nas culturas tradicionais: conciliar metas sociais com as individuais.

Nas culturas mediterrâneas, o que torna um sujeito um *homem de verdade* são virtudes opostas às das mulheres: dureza, força e poder (Pitt-

Rivers, 1968). Um sujeito adquire respeito quando é capaz de amedrontar outros homens expulsando-os do seu território, expressando ferocidade para defender o que é seu – semelhante ao que identificamos na conduta das *gangs* de rua e dos grupos de *pitboys*. Nas sociedades contemporâneas, a perda do sistema de reconhecimento e valor a partir do qual um menino vai se sentindo homem propiciou o ressurgimento de situações diante das quais o sujeito pode aferir valor a si mesmo por meio do reconhecimento dado pelo grupo. Demonstrações de força física e pertencimento a uma coletividade são exemplo desta “necessidade” presente nas *gangs* de rua, galeras de futebol e *pitboys*.

Como menciona Pitt-Rivers, as culturas mediterrâneas estão identificadas com o sistema de valores conhecido como a “síndrome” da honra-e-vergonha. A honra é masculina e deriva do sucesso nas competições com outros homens, da defesa da família e do sucesso econômico. A honra de um homem decorre também da vergonha das mulheres de sua família; vergonha significa modéstia sexual e castidade. Se o sujeito é atacado em sua honra, seja o ataque dirigido a si mesmo, ou à sua mulher, através da sedução, ele deve remediar a situação – o que provavelmente se dará por meio de uma ação violenta.

Assim, um sujeito guarda as mulheres de sua família contra a depredação de outros homens. Claramente, isto cria competitividade sexual entre os homens. Pitt-Rivers escreve que a honra cria uma hierarquia social

entre os homens baseada em parte na *performance* sexual, em um tipo de “donjuanismo” exacerbado: a honra que um homem toma de outros homens seduzindo suas mulheres torna-se sua honra, de maneira que os homens estão constantemente brigando pelas mulheres. Isto contribui para a composição do clichê do “macho latino” sexualmente agressivo.

No passado, os códigos masculinos refletiam a necessidade de uma postura agressiva e poderosa em um mundo anárquico e perigoso. Os homens tinham de ser endurecidos para proteger seus dependentes dos animais selvagens, das forças da natureza e de outros homens duros. Isto é, afinal, a base do heroísmo. Atualmente, a maior parte destes perigos está superada pela tecnologia ou pela evolução social, à exceção do perigo imposto por outros homens. No que se refere a este último temor, identificamos a relação entre ele e algumas representações masculinas, a saber: o soldado, o *boxer* e o *skinhead*.

O soldado e o *boxer*<sup>24</sup> são profissões. O soldado também segue códigos de honra e, de modo semelhante às culturas descritas anteriormente, para que ele se torne um soldado deve passar por testes rituais. Mas, distinto dos cavaleiros dos romances de cavalaria, ou de Ulisses na Guerra de Tróia, o soldado é um produto que está disponível para guerrear. Ele se constitui da negação de sua própria singularidade e história, pois um soldado pode ser

---

qualquer um e ao mesmo tempo não é ninguém, já que para a guerra o filho de qualquer um serve. Isto difere dos heróis míticos, assim constituídos em decorrência de sua história e tradição. Ulisses nasce combinando astúcia, sabedoria e força, e por isso é diferente de Hércules, que deve cumprir o desígnio específico de Hera. Porém, um jovem não nasce mais soldado do que pedreiro ou mecânico. Qualquer um pode aprender a ser soldado; para este ofício não há alguém específico.

A maioria dos recrutas nunca esteve em uma guerra de fato. Contudo, existem no mundo aproximadamente cerca de vinte guerras acontecendo e elas são combatidas por homens que aprenderam a ser soldados fora do campo de batalha. Todos os soldados do mundo têm a mesma profissão e isto os faz distintos de todos os outros. Eles devem ser diferentes, pois quando trabalham matam e morrem. Além disto, todos os soldados nascem civis e em qualquer Academia o método para transformar jovens em soldados é o treinamento básico. Este treinamento é o mesmo, seja no Brasil, na Rússia ou nos Estados Unidos, e tem por objetivo mudar as pessoas e fazer com que elas façam coisas que nunca fariam.

O treinamento nas Academias Militares é o mesmo em diferentes partes do mundo; os uniformes podem ser diferentes, mas um soldado é sempre o mesmo. Com objetivo de mudar sua forma de pensar e perceber o mundo,

---

<sup>24</sup> Para se ter uma noção do nível de violência presente na cultura masculina, desde 1945 até a morte do boxeador Cleveland Denny já morreram 330 nos ringues.

eles são isolados e colocados sob enorme pressão física e mental. Na primeira etapa do treinamento o recruta é desprovido de qualquer evidência de sua identidade civil. Seu cabelo, suas roupas, tudo o que o faça parecer com um indivíduo lhe é retirado. A este respeito, o treinamento básico pelo qual passam os recrutas do Corpo de Fuzileiros Navais dos Estados Unidos, na Ilha de Parris, é o mais severo. Jovens de dezoito anos entram em uma máquina que fabrica um produto muito especial e artificial – o soldado.

Logo quando chegam ao campo de treinamento, são recepcionados pelo comandante da base que lhes dá boas-vindas e diz que o Corpo de Fuzileiros Navais dos Estados Unidos forma homens. Ali eles receberão ferramentas para que possam assinar seus nomes como homens. E serão *homens de verdade* somente depois de se tornarem fuzileiros. Muitos deles nunca fizeram nada difícil ou perigoso e ficam muito assustados quando percebem que estão fora de seu sistema de proteção. Eles são estimulados continuamente a vencerem seus medos, sendo que uma das maneiras de realizar esta empreitada é obedecendo ordens instantaneamente; a outra é sentir-se não mais como um indivíduo, mas como parte de um grupo, de uma tropa.

A agressividade é uma qualidade inerente ao ser humano, que pode ser encontrada em homens, mulheres e crianças. As Forças Armadas não podem criá-la nem aumentá-la. Sabemos que a vida civilizada impõe limites à agressividade, e os sujeitos aprendem isto desde cedo, particularmente no que

diz respeito ao uso da violência física. Uma parte importante do treinamento dos aspirantes a soldado é ensiná-los a ignorar esses limites para que, em certas circunstâncias, usem-na contra quem é considerado inimigo, e matem.

Deste modo, o treinamento básico produz um efeito equivalente ao produzido por uma *gang* de rua sem uniforme, composta por garotos duros, confiantes e carniceiros. Mas as *gangs* não matam uns aos outros em grande escala. Se agissem como as Forças Armadas, seria necessário uma verdadeira operação militar para retirar corpos das ruas todos os dias. Todavia, membros de *gangs* se contêm em virtude da crença de que matar uma pessoa é um ato que traz conseqüências graves. Deste modo, o treinamento tem um papel fundamental de convencer os recrutas de que o inimigo, seja quem for, não é totalmente humano e, por este motivo, não há restrições para exterminá-lo. Deste modo se mantém viva a representação do Mal, bem como os procedimentos para identificá-la em qualquer sujeito. Para a manutenção desta cultura bélica, a crença no Mal desempenha um papel fundamental; ela propicia a formação e a transformação do Outro em inimigo e, com isto, a polarização necessária para mobilizar o soldado a fazer a guerra. Diferente do guerreiro, ou do herói que não depende de guerras para existir, o soldado sobrevive através da destruição e do aniquilamento.

Em seguimento aos desdobramentos da ideologia dos Quartéis chegamos até os jovens *skinheads*. O termo existe há mais de 25 anos e inicialmente estava ligado a uma cultura que valorizava aspectos musicais,



estéticos e comportamentais. Eram grupos derivados dos *punks*. Hoje, porém, a denominação está associada às agressões facistas e aos grupos neonazistas. É importante lembrar que originalmente os *skins* não adotavam atitudes racistas ou xenófobas.

Nos anos 60, os *skins* eram jovens seguidores da música negra e amantes da diversão e do sexo, com influências dos *hippies* oriundos da classe média inglesa. Eram descendentes da classe operária e absorveram também a cultura dos imigrantes negros e das Antilhas (*rude boys e chicos duros*). No início, os *skins* estiveram próximos das bandas de ritmo *ska* (som negro e ideologia contrária aos *hippies*) e junto às equipes dos times de futebol. Em 1966, a Inglaterra obteve um excelente desempenho no mundial de futebol, conferindo uma visibilidade a estes grupos decorrente dos vários enfrentamentos com a polícia – nasceram os *bootboys*. Posteriormente a este panorama social aparecem em 1969 os *mods* e os *skinheads*. A partir de então, a identidade social destes últimos esteve cada vez mais marcada pelo vandalismo e pela violência. Os primeiros *skinheads* não eram anti-racistas nem racistas; nem de esquerda nem de direita.

Na medida em que estes jovens vão sendo arregimentados pela direita em diferentes países (KKK, nos Estados Unidos; neo-nazistas, na Alemanha e National Front, na Inglaterra), vão se definindo como “soldados da verdade”, dispostos a revelá-la ao mundo, lutando contra os seus inimigos por meio da lealdade aos princípios morais da raça branca.

Nos dias de hoje, tanto o soldado quanto o *skinhead* são representações masculinas que ganharam expressão em sociedades onde houve um esvaziamento daquilo que simboliza o comunitário e o gregário, enquanto uma prática coletiva. Uma sociedade que funciona segundo o princípio da tecnologia e da informática, prescindindo do sentido dado pela eficácia simbólica que ligava os sujeitos situando-os uns diante dos outros, e conferindo, assim, o sentido do coletivo. Tudo aquilo que conferia “alma/psique” ao sujeito: o percurso mítico do herói grego e sua relação com o sistema de crença que permeava aquela sociedade, ou ainda o percurso mítico do jovem Parsifal, que deixa sua mãe e parte em busca do Santo Graal e do encontro com o Divino, passa a não ser relevante nas sociedades contemporâneas.

O *skinhead* pode ser pensado como expressão do desatino de uma sociedade que, no seu funcionamento social, prescindiu do uso da alteridade como princípio. Eles são expressão da morte das representações sociais oriundas de sociedades tradicionais que articulavam o sujeito a um contexto mais amplo, inserindo-o dentro de mitologias sociais. Sociedades bélicas como as ocidentais, que produzem desde o século XVIII o soldado como um recurso necessário à sua manutenção, investiram na construção de sujeitos que adotam como ideário o outro como opositor. Estas sociedades gerariam uma forma de grupamento humano que não valoriza as distinções entre os sujeitos e usam o preconceito e a força física como tentativa de resgate de

sentido para si, dado pela alteridade. O soldado e o *skinhead* são homens que não se sentem homens, e que precisam estar em contato diário com muitos outros iguais a eles para saberem de que sexo são.

A relação entre masculinidade e práticas coletivas está presente também nos grandes centros urbanos. Os times e torcidas de futebol são um exemplo. A masculinidade é uma experiência coletiva desenvolvida por intermédio de ritos, testes e provas concebidos para o sujeito responder publicamente se ele é ou não é um homem. Esta lógica binária propicia que ele busque sistematicamente inserções em práticas coletivas através das quais irá, pelo desempenho, garantir para si visibilidade e *status* social.

### **2.3- A banalização da masculinidade**

Banalização e esclarecimento são dois conceitos que nos serão úteis para compreendermos um dos percursos da representação masculina em sociedades contemporâneas. Através dos mitos, percebemos que a banalização é caracterizada como sendo expressão do conflito entre o espírito e o intelecto (Zeus e Titã), o qual representa o embate presente no destino humano de escolher entre matéria e espírito.

O mito, enquanto qualidade do espírito, nos revela o esforço a ser empreendido pelo herói para não deixar que seus desejos o arremessem à matéria. Como nos revela Diel (1966), por menos que ele se afaste do espírito e enalteça a matéria, isto já é suficiente para que se curve à banalização. Se os mitos narram as origens, é porque de algum modo eles funcionam a serviço da criação, e seu sentido e orientação estão relacionados à narrativa do mistério que envolve este ato. Inicialmente, a perplexidade do sujeito diante dos mistérios da “essência da alma/psique” o colocou diante dos problemas apresentados por uma teogonia, problemas estes que eram respondidos pelas culturas. As culturas se propõem a encaminhar as questões oriundas da perplexidade do sujeito diante do acidente (sexo e raça). Esta perplexidade diante do acidente fez com que os impactos provocados sobre o sujeito demandassem que este pudesse decodificá-los e ordená-los a fim de compreendê-los. Os mitos são produto desta empreitada. Neles identificamos a luta do herói para alcançar estágios mais elevados de integração no âmago de um conflito inconciliável, retratado pelas culturas e caracterizado pelo embate gerado pela interdependência entre sujeito e sociedade.

Na teogonia grega encontramos o gênero humano como uma criação do Titã Prometeu. A dramaticidade na qual se insere o sujeito está descrita na composição do mistério da criação. O Espírito humano é a expressão mais admirável da Essência-Mistério. “Nesta perspectiva, a sedução banal, o apego exclusivo à terra-mãe, aparece não somente como uma revolta do intelecto

contra o espírito, mas também como uma queda original, como uma falta da espécie humana em relação à ‘essência-mistério’” (Diel, 1966:123). Desta reflexão podemos compreender qual é o sentido que tem para o herói esta falta, este esquecimento da profundidade misteriosa da vida. Os mitos simbolizam esta falta denominando-a de “morte da alma/psique”, uma preocupação contra a qual todo herói deve mobilizar-se durante seu trajeto mítico. Esta mobilização é retratada nas histórias de Teseu, que não era capenga como Édipo e Jasão, e revela seu espírito bem armado e alma/psique protegida; mas será Hércules, considerado o guerreiro do espírito, o vencedor da banalização. Ele que em sua descida ao Tártaro domará Cerbero e virá em socorro de Teseu. A maior parte dos trabalhos de Hércules representa a luta contra a banalização.

Se a banalização é considerada simbolicamente como a “morte da alma/psique”, seu oposto, a purificação, é representada pela sua “imortalidade”, caracterizada por meio do holocausto do herói. Esta experiência o coloca na direção do encontro com Zeus e conseqüentemente inicia seu ingresso no Olimpo. É Zeus quem lança um raio para acender o fogo purificador onde o herói será queimado – o que quer dizer que o sacrifício de Hércules é realizado com a ajuda de Zeus. Deste modo consagra-se o ideal grego de consolidação do deus-homem.

Para o sujeito, vencer a banalização corresponde a superar o medo da morte presente no percurso mítico; porém, é vencendo este temor que ele

pode morrer. Ao passar pela experiência da morte o herói conquista a dimensão do espírito e se reconhece finito, limitado e singular. Só assim ele poderá comprometer-se a superar estas dimensões e adquirir uma “alma/psique”. Os rituais masculinos descritos anteriormente cumprem esta função quando fazem do menino um guerreiro. Eles promovem o menino a um *status* de adulto, apoiam-no a avançar para a morte e a dizer não à tentativa de recuar ao útero, “útero” do qual todo menino deve se afastar através dos ritos de passagem. Estes funcionam como um divisor de águas entre o universo feminino e o da criança. Para um menino, este universo é considerado expressão do fluxo estagnado da conformação com o mundo da infância. Esta conformação é “o inverno da vida, e o nosso drama é nos firmar para que a vida possa novamente prosseguir. Mas essa firmeza só pode ser conquistada pisando sobre os cadáveres daqueles que estão dispostos a morrer” (Miller, 1941:15). Onde há morte existe violência, silêncio e paradoxalmente possibilidade de vida, de simbolização, assim como só há possibilidade de vida onde há finitude, porque a palavra é finita. A palavra serve ao mito, que tem como propósito povoar de nomes o silêncio, realização feita por meio de luta e despedaçamento, pois só assim o sujeito pode emergir da palavra e ligar-se a ela para reinar sobre os fantasmas da indiferenciação. Este percurso é mítico e violento, haja vista que quando a palavra rompe o silêncio do mistério este se desfaz e em seu lugar revela-se a criação. Do mesmo modo, diante do mistério da vida, diferentes mitologias

apresentam seus deuses criadores juntamente com suas respectivas invenções: o homem e a mulher.

Os mitos de origem tratam do assassinato de uma criatura mítica por outras criaturas míticas: palavra e silêncio. Este acontecimento é considerado como fundador da ordem cultural. “Da divindade morta provêm não somente os ritos, mas as regras de casamento, as proibições, todas as formas culturais que conferem ao homem sua humanidade” (Girard, 1972:120).

Por intermédio dos mitos percebemos que não só as culturas pré-modernas mas também as modernas se encarregaram de promover dentro delas a formulação de indagações sobre o que consideram mistério e sobre a violência à sua volta. Girard comenta ainda que ao analisarmos o relato mítico identificamos comportamentos e atitudes belicosas que evocam uma crise sacrificial. Nesta identificamos o aparecimento unânime de uma violência inicialmente recíproca. Diz ele:

Os benefícios atribuídos à violência fundadora vão, portanto, exceder de maneira prodigiosa o quadro das relações humanas. O assassinato coletivo mostra-se como a fonte de toda fertilidade; a ela é atribuído o princípio da procriação; as plantas úteis ao homem e todos os produtos comestíveis jorram do corpo da vítima primordial (p.120).

Nos rituais de iniciação pelos quais passam os meninos há uma semelhança com o que Girard denomina de “crise sacrificial”. Segundo ele, a crise sacrificial é uma *crise das diferenças*, quer dizer, da ordem cultural

como um todo. De certo modo, a ordem social pode ser pensada como um sistema organizado de diferenças provocadas pela necessidade do sujeito contornar sua perplexidade diante do acidente da vida, definido como o incidente onde ele está impedido de arbitrar escolhas: nascer homem ou mulher, branco ou negro, baixo ou alto – características que o definem e que ele não escolhe. Isto permite que os sujeitos possam posicionar-se uns em relação aos outros.

Para Girard, a violência é um componente inerente às sociedades humanas, as quais assumem a tarefa de exorcizá-la por intermédio do sacrifício de vítimas expiatórias. Nesta perspectiva, o sacrifício tem como função “conter” a violência, caracterizada pela exploração de conflitos decorrentes das rivalidades. Nas sociedades humanas a violência está representada por meio da intermediação de heróis e deuses a quem se atribui a sua encarnação. Considerando os rituais de iniciação pelos quais passam os meninos *samburu* e *sambia*, a violência se revela como algo eminentemente comunitário. Por meio destes ritos, percebemos a masculinidade como uma dimensão do sujeito que deve ser expandida por meio da eliminação daquilo que se considera impróprio, impuro em relação a ela. A supressão ritual desta impureza se reveste de violência. É necessário então encontrar formas de expurgar a violência do grupo. A construção social da masculinidade cumpre esta função. Segundo Girard, a violência negada tende a retornar e se alastrar por toda comunidade. Conferir à masculinidade o *status* de Primeiro Sexo,



portanto, atribuindo-lhe um valor superior, a partir do qual toda cultura patriarcal se constrói, é também olhá-la segundo a rubrica do sagrado: Deus é homem, é pai e é filho. E o sagrado pode ser considerado como aquilo que domina o homem, e faz com que cada vez mais ele se sinta com a capacidade de dominá-lo. Segundo Girard (*op. cit.*), “é a violência que constitui o verdadeiro coração e alma secreta do sagrado” (p.47).

Assim sendo, ao analisarmos a trajetória do trabalho de Gilmore (1990) podemos pensar a masculinidade como expressão da encarnação do sagrado. Enquanto tal, agrega em si traços de violência e do que é coletivo. Nas reflexões do pensamento moderno sobre o sagrado, identificamos uma interpretação segundo a qual a realidade primitiva é expressa por um “religioso parcialmente purificado de seus elementos maléficos” (Girard, 1972:325). Porém, sabemos que não se pode transpor para o cotidiano coletivo as representações do sagrado. O sagrado delinea os diferentes aspectos da vida comunitária, marcando o contorno de cada dimensão da vida social e situando-os uns em relação aos outros. Assim sendo, não se trata simplesmente de purificar o mal. Os benefícios só são alcançados com a pacificação da divindade.

Encontramos no pensamento moderno uma decorrência desta reflexão sobre o “religioso purificado do maléfico” no que tange à formulação da “nova” representação masculina. Busca-se expurgar o que é considerado nefasto (violência, virilidade, força física), como se esta operação fosse

possível, e chegamos à representação do “homem feminino” – aquele sujeito higienizado do mal. O “homem feminino” produzido pela cultura do ocidente é exatamente a encarnação do que as culturas tradicionais tentam evitar através dos ritos de iniciação. Na nossa cultura, o fenômeno da misoginia é herdeiro da distorção deste processo. O “novo homem”, definido sob a forma do “homem feminino”, é uma falácia moderna, um simulacro.

Como vim apresentando, estes elementos estão relacionados entre si e fazem parte da organização subjetiva; isto quer dizer que têm sobre o sujeito uma eficácia simbólica. Destituí-lo destes elementos sem redimensioná-los para o sujeito significa rebaixá-lo, desconsiderando o que eles representam dentro da trajetória da evolução social.

Temendo que isto se consume, o sujeito revela seu temor pelo receio à feminização presente nas culturas *sambia* e *samburu*, lembrando que este medo não significa homofobia; um menino deve se submeter aos rituais de masculinização como uma garantia da tomada de posse de si mesmo. A violência que este menino experimenta corresponde a algo bem menor do que a violência correspondente à perda de alteridade, considerada como a morte do sujeito. Esta perda implica a extinção da representação do guerreiro, caçador, curandeiro e chefe. Tornar o ritual uma expressão do sagrado é poder conter a violência do silêncio que o antecedeu, e que foi desfeito através da elaboração dos mitos de origem. Por meio destes, o sagrado é revelado como promotor das palavras que irão assumir o lugar do silêncio.

Este “povoamento” é percebido como um dilaceramento, uma violência inaugural da criação revelada pelo estranhamento, angústia e gozo.

A transição para o individualismo gerou gradativamente uma perda do valor de tudo aquilo que era agenciado pelo religioso. Enquanto representante das sociedades tradicionais, o religioso instruía os homens sobre o que devia e não devia ser feito, e este exercício cumpria a função de evitar o retorno da violência destruidora. Sobre isto Girard (*op. cit.*) diz:

Quando os homens negligenciam os ritos e transgridem as interdições, estão literalmente provocando a violência transcendente para que desça novamente entre eles, tornando-se mais uma vez a tentação demoníaca, algo formidável e nulo em torno do qual se destroem uns aos outros, física e espiritualmente, até o aniquilamento total, a menos que o mecanismo da vítima expiatória, uma vez mais, venha salvá-los, a menos que a violência soberana, em outros termos, julgando-os “culpados” suficientemente “punidos” aceite ganhar novamente sua transcendência, afastando-se exatamente o necessário para vigiar os homens de fora, inspirando-lhes a veneração temerosa que lhes concede a salvação (p.316).

Assistimos neste século, com a radicalização do percurso individualista, à consolidação de uma sociedade pós-industrial e informacional, avessa a tradições, que geralmente passaram a ser tratadas com valor menor. A sociedade primitiva comportava em si mesma a responsabilidade pelo reconhecimento e gerenciamento do sagrado. Sabemos que se o sagrado afasta-se muito do núcleo central da sociedade, corre-se o risco de haver negligência de seus ensinamentos, naquilo que esses ensinamentos mostraram aos homens como se proteger dele. Por meio do pensamento religioso, a sociedade tradicional também assumiu que o sagrado tanto a

fundava quanto regulava. Isto nos permite reconhecer que os sujeitos não podem viver da violência, nem podem viver “por muito tempo no esquecimento da violência, ou na ilusão que faz dela um simples instrumento, um servidor fiel, sem levar em conta as prescrições rituais e as interdições” (Girard, *op. cit.*, p.326).

A banalização da violência decorre da banalização do Mal, um fenômeno oriundo da incapacidade das sociedades contemporâneas para enunciar o Mal. A implicação social desta dinâmica foi pensada por Baudrillard (1990a). Nesta perspectiva, o pensamento moderno se proíbe de identificar o sagrado, dimensionando-o como primitivo, reduzindo-o à corporificação da violência. Esta incapacidade de nomear o Mal elimina a dinâmica social materializada nas sociedades primitivas. Por sua vez, Girard mostra que o pensamento moderno tenta explicar o exercício da violência como decorrência da não aceitação das diferenças. Explicar a violência pelo preconceito é o mais enraizado de todos os preconceitos, que somente uma leitura correta do religioso primitivo pode dissipar.

A vítima expiatória é aquele(a) que deve cumprir uma missão penosa, de se expor ao perigo extremo e sacrificar-se em prol do interesse geral. Este sentido atribuído ao que é considerado “de interesse geral”, enquanto expressão do coletivo, gradativamente vai se descaracterizando ao longo do percurso histórico rumo ao século XX. Com os mitos modernos é possível

identificar este enfraquecimento da dimensão coletiva e o distanciamento do sagrado, ambos presentes nos mitos gregos.

Para Girard, nenhuma sociedade pode viver “no sagrado”, quer dizer, na violência. Contudo, viver em sociedade é exatamente escapar da violência, o que se transformou em uma obstinação moderna. As sociedades modernas buscam eliminar o sagrado, e o vêm fazendo pela redução do religioso a primitivo, selvagem. Na visão de Lyotard (1979), a cultura construída na era pós-industrial se caracteriza exatamente pela incredulidade diante do discurso filosófico-metafísico, com suas pretensões atemporais e universalizantes. Este novo paradigma de mundo estimula um tipo de pensamento que se afasta continuamente da origem violenta, mas que retorna a ela sem saber, por meio de sua negação. Este pensamento não tem consciência sobre si mesmo e se institui por meio da instância jurídico-política.

Durante este século, as formas tradicionais de leitura e interpretação do universo mítico foram cada vez mais sendo desprestigiadas e banalizadas, caracterizando – através de sua vulgarização – uma nova crise sacrificial. As sociedades modernas emergiram do sagrado e foram, gradativamente, se distanciando dele, substituindo-o por um tipo de racionalidade científica e tecnológica. Passamos de um mundo criado por Deus, em que homem e mulher eram definidos à sua imagem e semelhança, para um outro mundo em que o homem, no lugar de Deus, cria o homem à sua imagem e semelhança, ao criar representações sociais que são valorizadas em detrimento de outras.

Neste longo percurso temos uma mudança no conceito de natureza humana que deixou de ser definida como parte do divino para se tornar uma “natureza” histórico-política inventada e criada pela cultura e produção (Deleuze, s/d; 1985). A violência, assim como o sagrado, foram sendo perdidos de vista no contexto da filosofia contemporânea, menos dedicada à “construção de sistemas sobre fundamentos seguros do que à destruição generalizada e à radicalidade de um questionamento que relativiza todo o conhecimento” (Morin, 1998:84).

Retomando o que foi dito na introdução, as sociedades contemporâneas se afastaram do sagrado e este distanciamento pode ser identificado pelo envolvimento dos homens com situações de violência. Por outro lado, conforme apresentado anteriormente, a violência pode ser pensada como sendo expressão da essência do mal dirigida a uma outra pessoa. Um dos significados do mal pode ser compreendido como o abandono da liberdade, uma maneira de deixar-se ir pela satisfação imediata, forma de contentamento do amor-próprio.

Revisitando Ricoeur (1967), a ação maligna faz-se caracterizar pela retomada de um duplo esquema: o pecado e a culpa. No que diz respeito ao pecado, o mal é visto como sendo uma situação na qual a humanidade é tomada como um coletivo singular. A culpa, por sua vez, é a via de acesso à dimensão do Mal. O mal pode ser apresentado como sendo engendrado pela ação humana em sua dimensão individual e na sua dimensão coletiva.

Através do cumprimento da pena faz-se um novo começo, algo da ordem da criação.

Tanto na Antigüidade quanto no Cristianismo primitivo, o Diabo desempenhou um papel importante. Na Mesopotâmia, entre gregos e hebreus primitivos, quando sentia-se que alguma coisa estava errada no mundo, atribuía-se isto à presença de espíritos maus, a erros cometidos por decisões erradas, ou aos desígnios da divindade. O dualismo modificou radicalmente este estado de coisas, desobrigando Deus da responsabilidade pelo mal e atribuindo-o a um espírito independente e hostil, em algumas culturas denominado de “Diabo”. Dentre as diferentes representações do mal, o Diabo pode ser então identificado como expressão do desconhecido, do que ainda não foi nomeado.

O dualismo tem múltiplos efeitos sobre as culturas que o adotaram, chegando inclusive à representação social dos sexos. Dentro de um outro recorte, temos a mesma questão colocada por Balzac em *Serafita*. A androginia conta a história de uma unidade que se desfez, fazendo emergir então um duplo. No início, de Um se fez Dois; e as culturas, particularmente as ocidentais, empreenderam um esforço para fazer cada um deles esquecer qual é sua origem e história. Moreno (1970) nos diz que quanto mais o sujeito reprime sua sombra, mais escura e densa ela se torna. Esta afirmação nos faz pensar em outras considerações sobre o Mal, dentre as quais uma em

particular, que nos diz: caso o Mal seja silenciado, em algum momento ele retornará muitas vezes mais potente.

Na busca de uma caracterização do Mal deparamo-nos com uma ambivalência presente na concepção da divindade. A título de exemplo podemos citar os estudos realizados sobre o Diabo (Russel, 1977; Woods, 1974; Watts, 1963), que descrevem a história do representante do Mal como expressão do que Ricoeur (1967) definiu como supremamente a experiência crucial do sagrado. Há uma aproximação entre as tradições judaica e cristã sobre a significação do Diabo enquanto uma personificação do Mal. Na transição do monismo para o dualismo foi necessário criar um dispositivo que permitisse a representação de Deus como, exclusivamente, a expressão do Bem. Para o pensamento budista e cristão, o mal é um nada, uma ausência do bem.

Por outro lado, encontramos na Alemanha do século XV representações de seres andróginos que aspiravam a coincidir os opostos e que, à semelhança de algumas divindades, reproduziam a mesma ambivalência. Masculino e feminino, Deus e o Diabo, vida e morte, são percebidos pelas diferentes tradições míticas como sendo manifestações do sagrado. Contudo, este dualismo acabou por polarizar cada uma das partes, afastando-as cada vez mais uma da outra e radicalizando no seu valor. Ao homem e a Deus foi atribuído valor positivo e à mulher e ao Diabo, um valor negativo. Isto serviu



como um roteiro de suporte para a constituição das representações sociais durante muitos séculos.

Diante do impacto e do significado da “morte de Deus”, as sociedades contemporâneas reforçam um tipo de organização social que prescinde do religioso – este que funcionou durante muitos séculos nas sociedades tradicionais como uma matriz através da qual as tensões sociais são absorvidas. O pensamento contemporâneo deixa o sujeito ao abandono de si mesmo, bem como representa uma sociedade que prescinde das marcas coletivas de orientação, passando a adotar outras, tais como: o hedonismo, o niilismo e a permissividade. As sociedades contemporâneas negligenciam as tensões nela presentes, que representam uma ameaça à vida social, quando interpretam a “morte de Deus” como sendo a diluição do sagrado. No contexto da modernidade, a representação do Mal desaparece enquanto uma expressão do religioso, ou ainda do sagrado. Porém, conforme mencionado anteriormente, negar sua existência é favorecer seu reaparecimento com uma potência maior.

A descaracterização do Mal está relacionada à interpretação que as sociedades modernas foram conferindo à sua especificidade. Cada vez mais o tema do Mal foi sendo deslocado para o plano da política, da história e do direito como uma decorrência do modo como que se definem as relações de poder (Foucault, 1972; 1984c). Isto fez com que a força simbólica inerente à estrutura e função dos mitos fosse sendo relegada ao plano do primitivo

místico e selvagem. O que nos faz pensar sobre o modo como estas culturas tratam a metáfora. Em sociedades contemporâneas, a tecnologia e a informática passaram a ocupar o lugar do que até então era considerado mítico (força, coragem, assertividade e vigor). A “morte de Deus” representa mais do que a eliminação do princípio religioso como um princípio de organização social; ela corresponde à restrição de uso do universo simbólico ao tecnológico e ao mercadológico (Baudrillard, 1981; 1993-97). Temos então a recriação do humano segundo a imagem e semelhança da máquina. Surge o transexual, o transeconômico e o transestético como representações pós-modernas do sujeito contemporâneo (Baudrillard, 1990a).

Este efeito causado pela dispersão do Mal banaliza sua força simbólica e o coloca em toda parte da rede social. Uma operação que só foi possível porque este passou a ser nomeado como uma restrição que deve ser combatida pelos movimentos de emancipação. Esses movimentos funcionam como operadores da cultura regulados pelo desejo. A dispersão do Mal corresponde ao embranquecimento da violência, e à dificuldade de enunciá-lo. Para estas sociedades, passou a interessar o modo como ele deve ser empregado para dar consistência ao discurso do Bem. Um produto deste princípio é o “discurso politicamente correto” que, enquanto representante do Bem, se denomina um discurso de restrição do Mal. Deste modo, se exime de pensar-se como um discurso de contradições e ambigüidades.

Para sobreviver, o discurso do “politicamente correto” se vale da estratégia do consenso universal<sup>25</sup>. Este discurso é um dos desdobramentos da ideologia individualista, sendo a equivalência moderna do lugar que o simbólico ocupa nas sociedades tradicionais. E sua eficácia simbólica se faz visível por meio de sua força para designar “o Outro, o Inimigo, o desafio, a ameaça, o Mal” (Baudrillard, 1992:90).

Neste contexto, o discurso do politicamente correto se tornou o representante exclusivo do Bem, que passou a ser adotado pelo sujeito como sendo a sua fala. Contudo, paradoxalmente, este discurso se transformou em uma negação da alteridade do sujeito<sup>26</sup>. Diante deste cenário, pode-se tanto reivindicar o emprego quanto o desemprego, o direito de greve e o de não fazer greve; o direito à vida e o direito à morte, adotar o sexo de nascimento ou mudá-lo. Todavia, todo aquele que discordar do que está determinado pela ideologia do politicamente correto ou dos direitos humanos será considerado como um inimigo ou, ainda, a encarnação do Mal absoluto<sup>27</sup>.

A banalização passou a ser utilizada como uma ferramenta estratégica para desarticulação de qualquer outro discurso que não se compatibilize com o da ideologia do politicamente correto. Esta estratégia identifica o Mal e, ao invés de nomeá-lo, buscando sua real conexão com este, o banaliza. E

---

<sup>25</sup> Consenso e politicamente correto passaram a ser nas sociedades contemporâneas o modo para se referir às precárias reminiscências do coletivo.

<sup>26</sup> Cf. Anexo II sobre Grupos de Mulheres Violentas e sobre o Orgulho Branco.

<sup>27</sup> Referência à afirmação de F. Mitterrand sobre sua denominação a Khomeini diante da política do terror adotada pelo aiatolá.

banalizar significa destituir o sujeito de qualquer insígnia ou importância relativa ao seu papel social. Banalizar é embranquecer. A banalização passou a desempenhar um papel relevante na preservação dos discursos de emancipação que se valem dela para garantir o consenso.

A representação que aparece no “discurso politicamente correto” considerada como a exibição do Mal é masculina, branca e heterossexual. E enquanto tal, ficou associada ao que é exclusivamente tradicional. Segundo os discursos de *minorias*, sobre este “mal” funda-se o patriarcado. Estes discursos manipulam o sagrado por meio de análises parciais, isentando-se de qualquer implicação nas situações que buscam eliminar. Quando tratam da violência doméstica apontam exclusivamente para a violência do homem contra a mulher, não mencionando outros tipos de violência também doméstica, a exemplo da violência contra a criança onde a mulher é a principal agressora (ABRAPIA, 1998) ou, ainda, quando mencionam “violência de gênero”, não incluem a violência entre homens – com taxas bem mais elevadas que aquelas referentes aos níveis de violência contra mulheres –, e entre mulheres.

Para manter estes discursos isentos das próprias contradições, fez-se necessário banalizar determinadas representações sociais, ou seja, as reivindicações feministas apresentam o homem exclusivamente no papel do opressor, violento e com sua sexualidade incontrolada (Beauvoir, 1949; Friedan, 1982; Wolf, 1991; Firestone, 1971); os discursos das *minorias*

raciais (Davis, 1981) caracterizam o homem branco também neste papel, o que vale para o movimento *gay* (Costa, 1992; Parker, 1989; 1990) quando se refere à heterossexualidade como a sexualidade hegemônica. Na transição para o individualismo, problematizaram-se as representações sociais do sujeito originárias das sociedades tradicionais. E isto vale tanto para a mulher quanto para o negro ou para o homossexual. Desta maneira, a partir do século XIX assistimos a uma crescente reorganização das práticas sociais e suas implicações na representação do sujeito (Le Rider, 1990). Na esfera política, por meio da consolidação dos regimes democráticos, reconhecemos nos movimentos sociais um compromisso com a redefinição das representações minoritárias, buscando a ampliação da participação das mesmas na esfera pública, restituindo assim seu valor social.

Para tornar este percurso possível e compatível com a polarização do ideário individualista, foi necessário que uma determinada representação social (a masculina) estivesse do lado oposto à “nova” representação (de mulher, negro e homossexual). Esta representação, colocada no lugar do Inimigo, passou a ser visitada como aquela que estaria impedindo a emancipação do sujeito nos moldes reivindicados pela dialética do esclarecimento. Este esclarecimento, também herdeiro do pressuposto individualista, dá sustentação aos discursos de *minoría*, favorecendo no âmbito social uma forma de reabilitação, reconhecimento e inserção social,

para aquelas representações denominadas minoritárias mas de aspiração hegemônica.

Quando nos referimos à banalização da representação social masculina, podemos estendê-la também para duas outras: a do homem branco e do heterossexual. A representação masculina passou a ser, no escopo dos *movimentos de minoria*, a expressão do Mal. No século XV esta representação era retratada por intermédio do Diabo. No século XX, a banalização do Mal propiciou o surgimento de uma outra representação que pode ser identificada pelo personagem de Groening (1980): o Homer Simpson; ou ainda a do “homem feminino”; do “homem rosa”; a “porção mulher”; homens “sem alma/psique”.

Na cena individualista moderna, a representação social masculina passou a desempenhar a função daquela que retém em si os resquícios das contradições da sociedade tradicional, para que as outras representações integrantes desta sociedade não investigassem suas implicações diante dela (a exemplo da representação de mulher, negro e homossexual). Por meio das análises de Girard (*op. cit.*), percebe-se no movimento de consolidação dos discursos de *minoria* o uso uma representação social (a masculina) que tem o mesmo valor simbólico do conferido à “vítima expiatória” presente nas crises sacrificiais. Este pode ser um dos motivos pelos quais não encontramos neste século uma revolução masculina que nos levasse até um “novo” homem, como aconteceu com a “nova”mulher, como os *gays* e os negros. Esta

representação do “novo” homem foi criada apenas para ser mantida como uma figura de linguagem, a ser mantida aprisionada dentro dos discursos de emancipação.

## 2.4 – Violência masculina

*Para a ideologia do politicamente correto, ser  
homem passou a ser um crime.*

(Anônimo)

Vários autores estabelecem, indiscutivelmente, que a violência homicida é masculina (Wolfgang, 1958, 1967; Wallace, 1986; Daly & Wilson, 1982) na sua constituição. Os homens formam a maior parte dos agressores e também, em um grau um **pouco menor**<sup>28</sup>, a maior parte das vítimas de homicídios. Mesmo quando as mulheres matam os homens, foi demonstrado que a maior razão corresponde à defesa contra agressões violentas anteriormente impetradas por seus parceiros homens (Blum & Fisher, 1978; Gillespie, 1989; Polk & Ranson, 1991; Easteal, 1993).

Segundo uma proposição geral, o homicídio está relacionado à competitividade masculina. São os homens que se sentem compelidos a

---

<sup>28</sup> grifos meus.

competir por recursos, por *status*, pelo domínio e controle das parceiras sexuais, estando dispostos a empregar a violência contra outros homens para assegurar o sucesso na competição. A partir dos autores citados anteriormente, foram identificados quatro cenários (Polk, 1994) específicos de violência masculina. No primeiro a violência é considerada como controle do comportamento das parceiras sexuais – o que implicaria dizer que para o sujeito a mulher é considerada sua propriedade. Em tais situações o homem se sente desafiado na sua masculinidade e, a exemplo dos rituais masculinos descritos anteriormente, ele faz uso da violência, se necessário, para vencer o desafio de garantir sob sua guarda o que considera seu pertence. Manter o que lhe pertence é prova de masculinidade.

Os outros três cenários se referem, na maior parte, à violência do homem contra outro homem. Um deles, segundo Daly & Wilson, foi denominado homicídio “confrontacional”. São assassinatos que começam de alguma forma entre homens a partir da disputa pela honra. Estas situações tendem a acontecer espontaneamente a partir de uma afronta dirigida a um deles. Por exemplo, podem dizer respeito à namorada ou a um membro da família, ou ainda ser a resposta a um olhar de insulto. Uma outra característica deste cenário é de que ele se configura em torno da defesa da honra, não sendo o propósito dos participantes tornar a violência letal. Neste tipo de homicídio os espectadores desempenham um papel importante, oferecendo tanto um reforço social para a violência na medida em que ela



crece, bem como, em muitos casos, saindo da posição passiva de espectador e passando a atuar diretamente na situação de violência.

O segundo cenário homem-a-homem se refere à violência que surge no curso de um outro crime. Nele a característica essencial parece ser o envolvimento dos homens com atividades marginais que os levam a correr riscos de vida (roubo e furto). O cenário final diz respeito ao uso da violência como ferramenta utilizada na resolução de conflito.

Estes cenários são tipicamente masculinos. As mulheres raramente lidam com estas situações do modo como fazem os homens. Ao mesmo tempo, nos três últimos cenários o uso da violência letal é um comportamento encontrado nas classes trabalhadoras e menos privilegiadas. Homens de classe média e alta dificilmente se envolvem em confrontos mortais ou se engajam em criminalidades de rua que possam resultar na perda da vida; tampouco empregam a violência como forma de resolução de conflito. Algumas variáveis podem ser atribuídas a esta configuração, dentre as quais o nível de escolaridade e a idade. Homens mais novos e com baixo nível de escolaridade tendem a se envolver mais em situações de violência do que os mais velhos e mais escolarizados.

Duas formulações recentes tentaram delinear teorias gerais do crime, propondo a presença de uma linha comum de elementos não só nas várias formas de homicídio, mas em todo tipo de crime.

A visão de homicídio de Katz (1988) provocou considerável discussão. Em uma análise do que denominou *massacre justificado*, o autor levantou as seguintes questões:

1. O que o assassino está tentando fazer quando comete um “homicídio típico”?
2. Como o assassino entende a si mesmo, sua vítima e a cena do crime?
3. Com quais sentimentos o assassino comete o crime?

Katz desenvolve a noção do *massacre justificado* no qual argumenta o que é um “homicídio típico”:

É uma tentativa passional de realizar um sacrifício para corporificar uma ou outra versão do “Bem”. Quando as pessoas matam em uma fúria moral sua perspectiva freqüentemente nos parece incompreensível, e na verdade também assim lhes parece momentos depois do assassinato. Mas se nós ficamos com os detalhes do evento podemos ver os agressores defendendo o Bem, mesmo naquilo que inicialmente pareciam ser circunstâncias insanas (p.12).

A partir da análise de vários casos de homicídios, Katz argumenta que o “homicídio típico” tem as seguintes características: (a) corresponde a “um ato virtuoso aos olhos do agressor realizado como forma de defender valores coletivos” (*op. cit.*, p.18); (b) é caracterizado pela falta de premeditação; (c) o teor dos atos do agressor não é predatório; existe uma correlação entre esses atos e os de uma crise sacrificial (Cf. Girard, 1972).

A partir destas três características Katz assinala a importância do papel da humilhação como promotora da fúria que leva o sujeito até o homicídio. Inicialmente o agressor se sente moralmente dominado e responde a isto com uma atitude de aparente indiferença. Posteriormente, fica enfurecido e tenta reverter a situação procurando dominar a vítima fisicamente. Deste modo, inicia sua recuperação da condição de humilhado por meio da agressão que resulta em morte da vítima. Sobre isto, Polk (1994) relata o caso de um homem que matou a mulher depois que ela o abandonou<sup>29</sup>.

Vale lembrar que existem casos de homicídios nos quais as características não se enquadram na classificação proposta por Katz, a exemplo dos homicídios premeditados.

Daly & Wilson (1982) abordaram a violência masculina como uma questão de gênero e não de classe social, como ordinariamente é tratada. Embora miséria e violência possam estar próximas, os motivos que levam os homens a se envolverem em situações de violência exigem uma reflexão mais profunda, que inclua o modo como foi produzida e vem se mantendo a memória masculina nas sociedades contemporâneas. Em seus estudos

---

<sup>29</sup> Encontramos similaridades nesta atitude masculina de matar o outro no documentário *When Women Kill*, de Barbara Doran (1992). Nele são algumas mulheres que matam seus companheiros. A incitação a violência feminina contra os homens aparece nos dias de hoje como propósito de alguns grupos a exemplo da Associação de Mulheres Violentas, como aparece no Anexo 2.

encontramos os homens predominantemente como agressores, com o vínculo social fundado na intimidade sexual.

Segundo outra posição teórica estabelecida (Wolfgang, 1958), o homicídio decorre de uma subcultura da violência. Esta tese advoga que certas circunstâncias de vida de alguns grupos sociais geram violência como um produto comum pertencente ao cotidiano. Wolfgang aponta o que se espera de um homem: defender a honra de sua mãe, a virtude de sua mulher e jamais aceitar desqualificações acerca de sua raça, idade ou masculinidade. Há também uma expectativa social de que um homem recorra à violência física como uma medida de ousadia, coragem e também de defesa de seu *status* social, particularmente em homens de classe baixa. Nos homicídios em que há confronto estas prerrogativas se confirmam.

O argumento de Wolfgang foi expandido mais tarde em um trabalho desenvolvido por ele junto com Ferracuti (1967), no qual afirmam que a subcultura da violência não se opõe completamente à cultura dominante, tampouco requer o uso contínuo da violência como resposta para toda e qualquer situação. O que a subcultura faz é promover certas condições sociais dentro das quais a violência passa ser esperada ou requerida. Por exemplo, portar armas é visto como uma disposição para participar de situações de violência. Para o sujeito desta subcultura, significa estar pronto para uma retaliação ou ameaça a qualquer momento. Diante disto, a violência se transforma em estilo de vida.

Esta tese foi criticada por Gibbons (1992), McCaghy & Cernkovich (1987). Para esses autores, a pobreza é maior indicador de homicídio do que a subcultura da violência. McCaghy & Cernkovich sugerem que sejam analisadas mais atentamente as condições que promovem o homicídio, tais como a ênfase na honra masculina, na destreza física, a precipitação da vítima, o uso excessivo de álcool e substâncias químicas, bem como disponibilidade para portar armas.

Segundo estes autores, a competitividade entre homens promove situações de violência. A violência é uma característica desta competitividade. Como consequência dela, tem-se uma estratégia de vida definida como uma aventura de mais alto risco e perigo do que a das mulheres (Daly & Wilson, 1982).

Os estudos sobre violência masculina têm focalizado mais a violência do homem contra a mulher ou a criança e bem menos a violência contra um outro homem. Isso se deve em parte ao fato de que a violência entre homens é mais dispersa e ocorre entre estranhos e em lugares públicos. Percebe-se também que a violência dentro da família (violência doméstica) tem sido privilegiada enquanto uma prevenção relativa à crueldade contra a criança, e como uma preocupação de monitorar a violência contra a mulher, a exemplo dos trabalhos de cientistas feministas.

Conforme anteriormente apresentado, a violência entre homens constitui um grande problema social, com repercussões não só para os

homens mas também para toda a sua família. Contudo, por razões teóricas, práticas e ideológicas este tipo de violência tem sido muito pouco estudado (Archer, 1994). Desdobramentos interessantes ao estudo da alteridade, ao entendimento do percurso de individuação do sujeito e a novas e possíveis formas de representação social do masculino talvez possam emergir desses estudos. Afinal, por mais que prevaleça o “mito” do super-homem, como explicar os Simpsons, os Silva e todos esses novos homens?

## Capítulo 3

### A cultura: modernidade e subjetividade

#### 3.1- Modernidade e individualismo

*Nas sociedades contemporâneas, tenta-se fazer crer que a sexualidade pode prescindir de seu destino sexual. Ela é apresentada como uma categoria psicológica ou ainda um drama social. A anatomia passou a ser definida simplesmente como funcional e mecânica.*

(Keleman, 1982:xi)

A Revolução Industrial estabeleceu um formato para as relações de trabalho que foi problematizado em fins do século XIX em meio a um clima de esperança e progresso. Este fenômeno da esfera pública propiciou uma série de mudanças no mundo privado que se estenderam por todo século XX, chegando até a família e a relação homem-mulher.

No final do século passado, alguns críticos da cultura do trabalho e da família (Engels, 1884; Marx, 1844) oferecem subsídios para as transformações que aconteceram durante este século no que diz respeito às representações sociais. O movimento das mulheres e posteriormente o dos homossexuais se beneficiaram disto, na medida em que também criticam as bases da sociedade tradicional e o modo como esta define família e trabalho.

Ambos são duas referências do sistema patriarcal relacionadas à representação masculina.

A luta pela igualdade dos direitos das *minorias* cresce a partir das reivindicações proletárias (Beauvoir, 1949) e promovem mudanças em algumas das representações sociais dos sujeitos. Este fato acarretou uma série de impactos em outras dimensões da vida pública, a exemplo do modo como os sujeitos se relacionam entre si e são reconhecidos socialmente. O credo individualista determina a diluição das fronteiras das sociedades tradicionais, bem como as representações dos sujeitos a ela associadas.

Nas sociedades tradicionais, o reconhecimento e a visibilidade social se definem segundo hierarquias que articulam diferentes sujeitos dentro da cultura. Esta malha perpassa diferentes níveis (classe, sexo, raça e opção sexual), estabelecendo entre eles valores e subordinações. Nestas sociedades o sujeito é identificado segundo variáveis de tempo e espaço (velho, jovem, sulista, nortista) que lhe conferem possibilidades de inserção social na comunidade da qual faz parte.

As transformações no mundo da família e do trabalho correspondem a uma etapa de mudanças bem mais amplas em todo sistema social. Neste século, este sistema passa a se definir segundo a descontinuidade do tempo e do espaço e no investimento para emancipar e fortalecer a autonomia do sujeito. Para tal, os vínculos de confiança, os sistemas de controle e garantias foram sendo alterados de forma a se consolidar um projeto de reflexividade



do eu. Os *movimentos de minoria* originam-se deste projeto, mas e a representação social masculina? Por que não se beneficiou destas transformações? Diante deste panorama de mudança, a representação masculina passou a ser representante direta de tudo aquilo que restringia o projeto de emancipação do eu.

### 3.1.1- Contornos da modernidade

A modernidade é uma ordem pós-tradicional, na qual as perguntas sobre o viver são respondidas através de decisões diárias. Estas decisões direcionam o modo como o sujeito deve se comportar, vestir ou comer, constituindo também um desenrolar temporal da auto-identidade (Connors, 1989; Harvey, 1989).

Podemos entender modernidade como equivalente do “mundo industrializado”<sup>30</sup>, reconhecendo que a industrialização refere-se às relações sociais implicadas no uso generalizado da energia mecânica e das máquinas nos processos de produção e de organização do mercado. Enquanto tal, a industrialização é um eixo institucional da modernidade. Uma outra dimensão da modernidade é o capitalismo, um sistema de produção de

---

<sup>30</sup> Esta equivalência é uma formulação produzida a partir das análises de Sautet(1999) quando este autor diz: “não teria havido vitória da razão sobre a superstição se Copérnico não houvesse mostrado que o centro do mundo não era a Terra, mas o Sol. Ora, não teria havido revolução cosmológica sem a reviravolta introduzida

mercadorias ligadas tanto a mercados de produtos concorrentes quanto à transformação da força de trabalho em mercadoria. Cada uma destas dimensões pode ser distinguida analiticamente das instituições de vigilância, que foram a base para o crescimento maciço do poder organizacional, associado à emergência da vida social moderna. A vigilância reporta-se ao controle das populações – um controle que pode assumir a forma de uma supervisão “visível”, no sentido adotado por Foucault (1972; 1975; 1984c), ou a de uso da informação para a coordenação das atividades sociais. Esta dimensão da vigilância, por exemplo, pode separar-se do controle dos meios de violência no contexto da “industrialização da guerra”. A modernidade introduz, de certo modo, uma era da “guerra total”, na qual se torna imenso o potencial de destruição do armamento, simbolizado pela existência de armamentos nucleares.

A modernidade produz, ainda, para a sociologia, certas formas sociais distintas em que o estado-nação é o mais proeminente. Para alguns sociólogos (Durkheim, s/d; Giddens, 1990; Marx, 1844; Weber, 1894) a sociedade, enquanto referida à modernidade, é um estado-nação que, sob a forma de entidade sóciopolítica, contrasta com a maior parte dos tipos de ordem tradicional. O Estado-nação representa uma característica privilegiada da modernidade: a ascensão da organização. O que diferencia as

organizações modernas não é tanto o seu tamanho, ou o seu caráter burocrático. Quem diz “modernidade” não diz apenas organizações, mas organização – o controle regularizado de relações sociais através de distâncias indefinidas de espaço-tempo.

Em diferentes aspectos, as instituições modernas são descontínuas em comparação a outras culturas e tipos de vida pré-modernos. Uma das características que separa a modernidade de qualquer outro tipo de período precedente é o seu dinamismo extremado. Segundo Giddens (1991), o mundo moderno é um

mundo desenfreado: não só o ritmo da mudança social é muito mais rápido do que em qualquer outro sistema anterior, como também o é o seu âmbito ou a profundidade com que afeta as práticas sociais e os modos de comportamento preexistentes (p.25).

O caráter dinâmico da vida social moderna pode ser descrito através dos seguintes fatores:

1. a separação do tempo e do espaço; o processo e o conseqüente esvaziamento de ambos;
2. a descontextualização das instituições sociais;
3. a reflexividade<sup>31</sup>.

---

<sup>31</sup> Giddens (1990) desenvolveu o conceito de reflexividade para se referir à vida social. A reflexividade consiste no monitoramento das práticas sociais, que são continuamente examinadas e reformuladas para sua renovação, mudando assim a constituição de seu caráter. Nas culturas tradicionais, a reflexividade se prestava a dar continuidade as tradições, mantendo a herança cultural por meio do esclarecimento das mesmas. Giddens (1991) se refere também à reflexividade institucional quando menciona que é um conceito que

O primeiro deles pode ser identificado quando analisamos a maneira como as culturas mediam o tempo, bem como a maneira como o definem espacialmente. Não existe sociedade sem noção de futuro, presente ou passado. Todas as culturas têm referências definidas que apontam para uma consciência especial do lugar. Em sociedades pré-modernas, o tempo e o espaço estavam ligados através da situacionalidade do lugar. Para grande parte da população, na maior parte das atividades comuns da vida diária, o tempo e o espaço permaneciam essencialmente ligados. Os marcadores de “quando” ligavam-se não só aos de “onde” da conduta social, mas à substância desta mesma conduta.

A separação do tempo e do espaço implicou o desenvolvimento de uma dimensão “vazia” de tempo, a principal alavanca que impulsionou o espaço para fora do lugar. A invenção do relógio e de demais instrumentos mecânicos de medição do tempo facilitou mudanças profundas na malha da vida cotidiana, mudanças não só locais, mas globais. Um mundo que define para si um sistema de medição do tempo, datado e padronizado universalmente é completamente diferente daquele adotado nas sociedades pré-modernas. O mapa global é a contrapartida simbólica do relógio no que diz respeito ao esvaziamento do espaço.

O esvaziamento do tempo e do espaço não se dá de forma linear, mas avança dialeticamente. Vale observar, porém, que a separação entre tempo e espaço não significa que possamos considerá-los mutuamente estranhos à organização social humana. Pelo contrário, esta separação fornece a base para a recombinação de ambos em modos de coordenação das atividades sociais sem referência às particularidades do lugar. A organização social moderna pressupõe a coordenação rigorosa dos comportamentos humanos que estão fisicamente ausentes: o “quando” destes comportamentos está ligado ao “onde”, mas não, como nas épocas pré-modernas, através da mediação do lugar.

Esta separação entre tempo e espaço marca o dinamismo intenso que a modernidade introduz nos assuntos sociais. O fenômeno universaliza esse “uso da história para fazer história”, (Giddens, 1991) tão inseparável dos processos que conduzem a vida social moderna, colocando-o longe do alcance da tradição. Uma certa historicidade assume uma forma global com a criação de um “passado” estandardizado e um “futuro” universalmente aplicável: uma data como a do ano 2000 passa a ser reconhecível para toda humanidade.

A segunda influência sobre o dinamismo da modernidade refere-se à “descontextualização” das instituições sociais. Giddens (*apud* Giddens 1990:14) vale-se deste termo numa acepção distinta daquilo que a Sociologia define como “diferenciação” e que sofre impacto direto da separação entre

tempo e espaço. Na perspectiva de Giddens, a diferenciação transmite a imagética da separação progressiva de funções, de maneira que modos de atividade organizados de forma difusa nas sociedades pré-modernas tornam-se mais especializados e rigorosos com o advento da modernidade. Apesar da validade desta idéia, falta-lhe identificar um aspecto importante para as relações sociais: a “remoção” dessas relações sociais de contextos locais e sua rearticulação, feita por meio de trechos indefinidos de espaço e tempo. É esta “remoção” que Giddens denomina “descontextualização”. Ele a caracteriza pelos mecanismos de garantias simbólicas e sistemas periciais, que analisados conjuntamente caracterizam os sistemas abstratos, principal aspecto que distingue as instituições modernas do mundo tradicional.

Ao aprofundar esses conceitos, Giddens (1991) nos relata:

Com o desenvolvimento de sistemas abstratos, a confiança em princípios impessoais, bem como em outros anônimos, torna-se indispensável à existência social. A confiança impessoalizada deste tipo é discrepante da confiança básica. Há uma forte necessidade psicológica de achar outros em quem confiar, mas as conexões pessoais institucionalmente organizadas estão faltando em relação às situações sociais pré-modernas. A questão aqui não é primordialmente a de que muitas características sociais que faziam parte anteriormente da vida cotidiana foram retiradas e incorporadas a sistemas abstratos. Pelo contrário, o tecido e a forma da vida cotidiana foram remodelados em conjunção com outras grandes mudanças sociais. As rotinas que são estruturadas por sistemas abstratos tem um caráter vazio, amoralizado – isto vale também para a idéia de que o impessoal submerge cada vez mais o pessoal (p.123).

As garantias simbólicas se referem a modos de troca que tem um valor padrão, podendo ser intercambiáveis ao longo de uma diversidade de contextos. O dinheiro é um exemplo; com a advento da modernidade tornou-se uma forma de troca complexa e abstrata. Nele está presente a separação do tempo e do espaço, revelada nas operações de crédito e nas transações realizadas entre sujeitos que nunca se encontram. Por outro lado, os sistemas periciais relativizam tempo e espaço por intermédio dos modos de utilização definidos pelo conhecimento técnico que se desenvolve em torno de ambos. Os sistemas periciais não se limitam às áreas de especialização tecnológica, mas estendem-se às relações sociais em si e a aspectos do “eu”. O juiz, o psicólogo e o médico compõem o cenário moderno, tanto quanto o cientista ou o técnico. Estes sistemas penetram na organização do cotidiano através das necessidades do sujeito.

Segundo Giddens (1991), os dois sistemas – garantias simbólicas e sistemas periciais – dependem de forma essencial da confiança. Esta confiança pressupõe um passo em direção ao compromisso, uma qualidade de fé que não se reduz. Ela se relaciona com a ausência de tempo e de espaço. E também com a ignorância.

A confiança acompanha uma série de decisões que tomamos diariamente. Porém, confiar não é o resultado de decisões tomadas conscientemente, mas uma atitude mental generalizada subjacente a essas decisões, conectando confiança e identidade. Atitudes de confiança em

relação a situações, pessoas ou sistemas específicos estão relacionados diretamente ao sentimento de segurança psicológica que os sujeitos mantêm entre si e com os grupos. Decidimos confiar porque, na modernidade, encontramos um suporte na reflexividade.

Ao dizer que a modernidade é essencialmente uma ordem pós-tradicional, Giddens (*op. cit.*) situa as transformações do tempo e do espaço, juntamente com os mecanismos de descontextualização, como sendo propulsores da vida social fora do alcance de preceitos e práticas preestabelecidas. Segundo ele, este é o contexto da reflexividade, terceira influência sobre o dinamismo das instituições modernas. A reflexividade da modernidade diz respeito a uma outra perspectiva que se abre para analisar a atividade social e as relações materiais com a natureza frente a novas informações e conhecimentos. Informações e conhecimentos estes que são parte constituinte das instituições modernas.

Os três aspectos mencionados anteriormente, ou seja, as transformações do tempo e espaço, os mecanismos de descontextualização e a reflexividade, possibilitam o nascimento da discussão sobre a representação social masculina e propiciam uma série de transformações culturais. Denominarei estas mudanças no cenário social e no modo como se constituem as relações interpessoais na *modernidade tardia*. As características desta mudança global nos paradigmas da ordem cultural, social e econômica abrem como possibilidade a ampliação das discussões sobre gênero de tal forma a incluir



também os homens. Neste sentido, é pertinente que uma reflexão sobre a alteração dos paradigmas da cultura problematize, através dos discursos de emancipação, o que no âmbito da relação entre os sexos representava o dominante. O feminismo, o movimento negro e movimento sobre os direitos dos homossexuais são exemplos destes discursos de emancipação que emergiram em ordens pós-tradicionais e que tinham como finalidade atribuir um valor maior às individualidades face ao novo cenário de mudanças sociais. Estes discursos de emancipação promovem as transformações na auto-identidade e funcionam como elementos através dos quais se expressa a globalização. Globalização e auto-identidade, na visão de Giddens, são os dois pólos da dialética do local e do global na *modernidade tardia*. As mudanças nos aspectos íntimos da vida pessoal estão diretamente ligadas ao estabelecimento de conexões sociais de âmbito mais amplo. O nível de distanciamento do espaço-tempo introduzido pela modernidade tardia é tão extensivo, que, pela primeira vez na história humana, o “eu” e a “sociedade” inter-relacionam-se em um meio global.

A reflexividade da modernidade estendeu-se até o núcleo do “eu”. No contexto da ordem pós-tradicional o “eu” tornou-se um projeto reflexivo, permitindo assim que se constituam os discursos de emancipação. As transições na vida dos sujeitos exigem intensas reorganizações psíquicas. Nas sociedades tradicionais estas transições eram ritualizadas sob a forma de ritos de passagem. Nessas culturas, onde as representações permaneciam mais ou

menos iguais de geração para geração no que tange aos sujeitos, a mudança de identidade era claramente delimitada – como por exemplo, quando um sujeito passava da adolescência para a vida adulta. Já nos contextos da modernidade, o “eu” alterado tem de ser explorado e construído como parte de um processo reflexivo de ligação entre a mudança pessoal e a mudança social. É o que encontramos na base da literatura feminista de Beauvoir (1949):

Ninguém nasce mulher: torna-se mulher. Nenhum destino biológico, psíquico, econômico define a forma que a fêmea humana assume no seio da sociedade; é o conjunto da civilização que elabora esse produto intermediário entre o macho e o castrado que qualificam o feminino. Somente a mediação de outrem pode constituir um sujeito como um Outro (p.13).

As mudanças sociais a que assistimos durante este século foram originadas da crença iluminista. O iluminismo tinha como finalidade libertar os homens do medo, tornando-os senhores de si mesmos e livrando o mundo da magia e do mito, propondo que esta finalidade pudesse ser atingida por meio da ciência e da tecnologia. Tudo levaria a crer que o iluminismo instaurou o poder do homem sobre a ciência e a técnica. Porém, ao invés disso, o homem se viu diante de um novo impasse: o progresso da dominação técnica, aquilo a que Lévi-Strauss se referiu como a “civilização mecânica”. Nela o sujeito se liberta do medo da magia mas não do tempo mítico que migra agora para o próprio homem. Esse progresso tecnológico tornou-se um

poderoso instrumento utilizado pela indústria cultural para conter o desenvolvimento da consciência das massas.

Parte da resposta a esta questão encontraremos na década de 60, nas análises de Popper (1983; s/d) e Adorno (1969; 1972). Para Adorno, a indústria cultural impede a formação de sujeitos autônomos, independentes, capazes de julgar e decidir conscientemente. Até o ócio do homem é utilizado pela indústria cultural como uma maneira de adaptá-lo ainda mais ao processo produtivo no capitalismo avançado. A diversão e o lazer tornam-se um prolongamento do trabalho. Os anos 70 serão marcados pelos debates referentes à hermenêutica da história presentes nos trabalhos de Habermas (1985). Nos anos 80, encontramos as análises sobre o contemporâneo em que são introduzidas as discussões sobre a queda dos regimes totalitários. A radicalização moderna se coloca na promessa individualista de liberdade plena. O desmonte das sociedades tradicionais ganha espaço e, paralelamente, no decorrer do século, se consolida o ideário moderno, dando cada vez mais suporte às aspirações individuais pautadas no hedonismo e na permissividade.

A modernidade pode ser também compreendida como um período de valorização da descoberta da experiência ou da redescoberta das intensidades reais da experiência. Criticava-se os períodos anteriores, sociedades tradicionais que usavam estruturas de compreensão num movimento de ocultação e distorção de tais experiências. Nas sociedades contemporâneas, a

indústria cultural estimula atitudes individuais comprometidas com a busca de prazer a qualquer custo, a fim de que o sujeito conquiste cotas mais elevadas de bem-estar. Para tanto, é necessário que ele adote uma visão permissiva do mundo. Este panorama corrobora a modelagem de um tipo de subjetividade reconhecida pela procura de sensações mais sofisticadas e narcísicas. A vida se restringe a uma proposta de gozo ilimitado, recebendo para isto o esteio de uma sociedade que se fundamenta na economia e no mercado. As críticas ao tipo de cultura que se consolida neste século encontram ressonâncias nos trabalhos de Morin (1967) e Baudrillard (1981; 1983; 1990a; 1993-97) sinalizam para a dimensão do hedonismo no padrão de comportamento orientado para o consumo. Nesta nova perspectiva tudo pode converter-se em prazer. Gastar e possuir constituem-se a experiência de liberdade no contexto da modernidade tardia. Na sociedade capitalista o ideal de consumo não tem outro horizonte que não seja a multiplicação e a contínua substituição de um objeto por outro melhor que o anterior.

Em contextos contemporâneos, o “eu” tornou-se o projeto reflexivo. É o que nos mostram as análises de Velho (1981) sobre o projeto de emancipação social. Na segunda metade deste século os movimentos sociais lutam pela consolidação das democracias, agenciando também os *discursos de minorias*. Reflexividade e emancipação são as marcas da transição no campo das identidades sociais.

O novo sentido do “eu” que um sujeito deve desenvolver para si, a exemplo da representação social da *nova mulher*, é construído como parte de um processo inovador de novas formas sociais, tais como aquelas referentes à revisão da maternidade (Badinter, 1980; Chodorow, 1978).

As crises de identidade marcam aspectos deste período em que o sujeito se vê mergulhado na experiência individual e subjetiva, percebendo nela a saída para suas questões. Diante disto, os sistemas abstratos tornam-se envolvidos de modo central não só na ordem institucional da modernidade, mas também na formação e continuidade do “eu”. É o que identificamos na socialização primária das crianças, que cada vez mais passam a depender do conselho e da indicação de especialistas (pediatras, psicólogos e educadores), bem mais do que da iniciação direta de uma geração por outra. Este aconselhamento e instrução são reflexivamente receptivos à investigação em curso. Enquanto campos produtores de conhecimento, as ciências humanas e sociais se ligam entre si diretamente por meio da reflexividade do “eu”. Todavia, a conexão mais distinta entre os sistemas abstratos e o “eu” encontra-se no grande crescimento dos modos de terapia e aconselhamento.

Podemos dizer que a modernidade quebra o enquadramento protetor da pequena comunidade e da tradição, substituindo-a por organizações impessoais muito maiores. O sujeito sente-se despojado e só num mundo onde lhe falta apoio psicológico e sentimento de segurança, os quais lhe eram dados anteriormente pelos contextos tradicionais. De certo modo, a terapia

cumprir esta função, na medida em que providencia alguém a quem se dirigir, criando um contexto que promove sentimentos de apoio e conforto, e gera vínculos pessoais a partir de uma relação impessoal.

A identidade se torna problemática na modernidade quando contrasta com as relações “eu”-“sociedade” em contextos tradicionais; porém, esta não é apenas uma situação de perda, e tampouco única responsável pela elevação dos níveis de ansiedade do sujeito. A terapia passa então a ser tanto um recurso para lidar com os sentimentos de ansiedade quanto um percurso de reflexividade do “eu”, em que experiência e intensidade emocional estão contempladas.

Connor (1989), inclusive, nos diz:

De fato, uma maneira de caracterizar a cultura modernista e a modernidade em geral é a partir de sua descoberta da experiência, outras é vê-las como o momento em que a autoconsciência invadiu a experiência. A sensibilidade moderna se caracteriza pelo sentido do urgente e doloroso hiato entre a experiência e consciência e pelo desejo de povoar a consciência racional com as intensidades da experiência (p. 12).

No nosso século, o feminismo ganha envergadura e vai gradativamente se espalhando pelo mundo, graças às mudanças que começaram a ocorrer ainda no século XVII, na Europa. Isto porque a modernidade é um processo que não se limitou à geografia de um lugar, ou ainda ao caráter local de cada uma delas. Pelo contrário, ela transcendeu continentes e regiões,

caracterizando-se por uma transição marcada pela emergência de um novo tipo de sistema social que tem o sujeito no centro de seu eixo.

Le Rider (1990) afirma que:

O crítico literário Hermann Bahr só faz acrescentar uma variação sobre um dos temas fundamentais da época de 1900: o crescimento irresistível do individualismo. Aquilo que o iluminismo havia considerado como condição do progresso se constituiu, a partir do primeiro romantismo, em um ponto central da *Kulturkritik*. A modernidade “iluminada” se colocara sob o signo da liberdade subjetiva, garantida na ordem social pelo direito privado, no Estado pela reivindicação da igualdade política, na esfera da vida pela autonomia moral e a *Bildung*, mediação individual da *Kultur* coletiva. O espírito subjetivo questiona as formas de vida legitimadas pela religião ou pela tradição.

Atribui-se à modernidade a antecipação para os temas que serão discutidos na pós-modernidade, a exemplo do que foi a crise e o triunfo do individualismo. Mesmo que a modernização do século tenha se caracterizado pela expansão da administração do Estado, do progresso científico e técnico engendrando mudanças sociais e a perda de determinadas tradições culturais, o crescimento demográfico e econômico, a urbanização e o desenvolvimento dos meios de comunicação e de informação, percebemos que a subjetividade será o ancoradouro destas mudanças. A identidade cultural das coletividades e as identidades subjetivas dos sujeitos concentram a assimilação das “idéias modernas” (p. 53).

O Iluminismo abre frente para uma transformação que fomenta a liberdade psicológica e acentua o que, no panorama antropológico, será conhecido como a passagem do sistema hierárquico de *relações sociais* para outro, que terá o sujeito como centro. A corrida rumo a uma sociedade em que a igualdade política seja um fato acolhe o programa de escolha para todo e qualquer sujeito. Neste novo referencial o sujeito pode escolher. Estas escolhas dão início a processos de individualização marcados pela necessidade do sujeito mover-se e manipular códigos muito diferentes e

possivelmente contraditórios. Isto promoverá leituras e possibilidades múltiplas de compreensão de si e do mundo, com ênfase na dimensão psicológica das mesmas, gerando uma tendência para um “subjetivismo radical”, um “individualismo desenfreado” e uma “busca da auto-realização individual” que culminará na esfera política e social com a criação dos discursos de emancipação. As noções de sujeito presentes em Baudrillard (1981; 1990a; 1995) analisam em profundidade o impacto provocado no cotidiano do sujeito que segue este roteiro de transformação cultural e de inserção em uma sociedade regulada pela tecnologia e pelo consumo.

A este respeito, Simmel (1909) escreve que

a essência do moderno é o psicologismo, o fato de sentir e interpretar o mundo de acordo com as reações de nossa interioridade, como um mundo interior, trata-se da dissolução dos conteúdos estáveis na subjetividade (p.34).

Cada vez mais se constitui uma crítica à noção de um sujeito “razoável”, visível na crítica psicológica que, de Nietzsche à Freud, aponta para a descoberta de um Outro da razão, responsável pela fragilidade do sujeito autônomo.

As ilusões e os males do individualismo analisadas por Nietzsche encontraram seu prolongamento na psicologia e na sociologia do século XIX e do século XX. Le Rider (*op. cit.*) nos mostra que a autonomia e a solidão do sujeito aparecem como um dos fenômenos mais ambivalentes da condição



moderna. Autonomia e solidão decorrentes de uma forte necessidade de confiança no outro, que na maioria das vezes não vem.

Neste contexto, o sujeito se percebe restrito a demandas de autonomia limitadas às suas necessidades de sobrevivência material, deixando de lado o investimento necessário para a formação dos vínculos de confiança. O seu cotidiano é marcado por esta falta de investimento. A busca de identidade, como afirma Giddens (1990; 1991; 1992), é uma forma patética de narcisismo, algo que poderíamos qualificar como uma radicalização do individualismo. O percurso moderno leva o sujeito a experiências como a da descontinuidade e da perda de identidade. As utopias narcísicas como forma de existência fomentam a aspiração de se ultrapassar os limites impostos pela vida, abolem a divisão masculino/feminino e tendem a um ideal andrógino. Aspiram, ainda, à destruição de um eu que sofre por não aceitar suas qualidades acidentais, como sexo e raça, com o objetivo de recriar um eu mais perfeito.

A modernidade pode ser também caracterizada como um momento histórico que substitui a famosa afirmação de Descartes por: “Sinto, logo existo”. Isto caracteriza uma mudança radical de uma “estratégia racional e instrumentalista para uma outra conscientemente estética de realização das metas iluministas” (Harvey, 1989:28). Pensava-se que o desenvolvimento de formas racionais de organização social e de maneiras racionais de pensamento seria a promessa em face da libertação das “irracionalidades do

mito, da religião, da superstição, da libertação do uso arbitrário do poder, bem como do lado sombrio de nossa própria natureza humana?"(*op. cit.*, p.22):

Este processo de transformação marca a vida moderna por meio do sentido do que é fugidio, efêmero, fragmentário e contingente. A transitoriedade das coisas torna difícil a possibilidade de preservação de todo sentido de continuidade histórica.

O período moderno encara a história humana como marcada por descontinuidades em várias fases do seu desenvolvimento. Os modos de vida produzidos pela modernidade nos desarticulam de todos os tipos tradicionais de ordem social. Tanto em sua extencionalidade quanto em sua intencionalidade, as transformações envolvidas na modernidade são mais profundas que a maioria das mudanças características dos períodos anteriores.

Sobre este aspecto, Giddens (1991) nos diz que:

Sobre o plano extensional, as transformações serviram para estabelecer formas de interconexão social que cobrem o globo; em termos intensionais, elas vieram a alterar algumas das mais íntimas e pessoais características de nossa existência cotidiana. Existem, obviamente, continuidades entre o tradicional e o moderno, e nem um e nem outro formam um todo a parte; é bem sabido o quão equívoco pode ser contrastar a ambos de maneira grosseira. Mas as mudanças ocorridas nos últimos três ou quatro séculos – um diminuto período histórico – foram tão dramáticas e tão abrangentes em seu impacto que dispomos apenas de ajuda limitada de nosso conhecimento de períodos precedentes de transição na tentativa de interpretá-las (p.14).

Contudo, no que diz respeito ao tipo de organização social, a sociedade moderna assume para si uma complexidade marcada pela divisão social do

trabalho, por um grande aumento do consumo e da produção, e também pela sua articulação a um mercado mundial e a um rápido e esmagador processo de crescimento urbano. A vida nas cidades é eminentemente heterogênea e com uma rica variedade de costumes e experiências, o que faz com que se acentue a fragmentação e a diferenciação dos papéis. Isto traz como consequência a emergência de uma vida psicológica individual repleta de muitas particularidades.

O importante é que a modernidade da vida nas metrópoles consiste nessa variedade de estímulos e experiências que permite o pluralismo de grupos e individualidades. Neste pluralismo encontramos descontinuidades marcadas por universos simbólicos, que por sua vez são representados por códigos cada vez mais restritos. Devemos também considerar que, mesmo fazendo menção a contextos descontínuos, existem entre eles dimensões simbólicas contínuas marcadas por códigos universalizantes; como exemplo podemos citar a emergência dos discursos de emancipação, que se constituem desta díade entre o universal e o local. O movimento de mulheres, assim como os das diferenças étnicas, revelam tais discursos. Os sujeitos participam de ambos os códigos quando se trata de interações sociais, sendo estes códigos representantes da transitoriedade das coisas. Esta transitoriedade por sua vez dificulta a preservação de todo sentido de continuidade histórica. “Se há algum sentido na história, há que descobri-lo e defini-lo a partir de dentro do turbilhão da mudança” (Harvey, 1989:22).

Estas mudanças afetam a representação que o sujeito tem de si, bem como a maneira como ele lida com suas questões subjetivas, particularmente aquelas que dizem respeito à expressão das emoções.

### 3.1.2- Sobre o individualismo

Segundo Dumont (1983), nas sociedades contemporâneas o sujeito está exposto à formas de subordinação diferentes daquelas da Idade Média ocidental, conhecidas como tradicionais. Nas sociedades tradicionais, uma cultura apoiada na religião funcionava como elemento ordenador e totalizador da visão de mundo hierarquizada, e os sujeitos estavam enquadrados em categorias sociais mais amplas. A noção de sujeito como conhecemos contemporaneamente seria inteiramente subordinada (Velho, 1981:23). Velho afirma que a ideologia moderna é individualista – sendo o individualismo definido sociologicamente do ponto de vista de valores globais.

Este sujeito do individualismo pode designar duas coisas ao mesmo tempo: um objeto fora de nós e um valor. Diz Velho (*op. cit.*):

De um lado o sujeito empírico que fala, pensa e quer, ou seja a amostra individual da espécie humana, tal como a encontramos em todas as sociedades. Por outro lado, consideramos também o sujeito como ser moral independente, autônomo e, por conseguinte, essencialmente não-social, portador dos nossos

valores supremos, e que se encontra em primeiro lugar em nossa ideologia moderna do homem e da sociedade (p.25).

Em suas análises, Dumont (1983) apresenta o sujeito como valor. Ele é concebido como alguém situado no exterior da organização social e política, fora e acima dela, um indivíduo-fora-do-mundo em contraste com o sujeito-no-mundo. Utilizando o modelo das sociedades indianas, Dumont sustenta que não seria possível ao individualismo ter-se desenvolvido de outro modo, a partir do holismo tradicional. Comenta ainda que os primeiros séculos da história da Igreja mostravam os primórdios da adaptação ao mundo desse estranho ser:

se o individualismo deve aparecer numa sociedade do tipo tradicional, holista, será em oposição à sociedade e como uma espécie de suplemento em relação a ela, ou seja, sob a forma de sujeito-fora-do-mundo (p.38).

Dumont busca compreender as origens do individualismo partindo de análises de sociedades tradicionais, pensando de que maneira pode-se desenvolver em tais sociedades um novo tipo de compreensão de mundo que se oponha àquelas do senso comum. Ele também chama a atenção para a importância da relação Estado-Igreja em que, inicialmente, o Estado está para a Igreja como o mundo para Deus. Por isto, diz ele:

A história da concepção pela Igreja de sua relação com o Estado é central na evolução da relação entre o portador de valores, o indivíduo-fora-do-mundo, e o mundo (p.105).

O percurso desta idéia nos leva a pensar que a mais efetiva humanização do mundo saiu, a longo prazo, de uma religião que o subordinava do modo mais rigoroso a um valor transcendente. A crise masculina abordada por Le Rider se revela como uma crise de subordinação aos valores do sistema patriarcal.

Dumont vê a institucionalização do individualismo como algo que começou com uma base cristã, desenvolvendo-se a partir da idéia geral de uma sociedade secular concebida para ser uma união espiritual de crentes, união em que cada sujeito é uma entidade moralmente autônoma. Essa sociedade ficou delimitada em certos limites históricos e geográficos – por exemplo, não poderia ser encontrada na China ou na Índia. É uma marca da sociedade do ocidente que se iniciou com o cristianismo e prosperou através da Reforma, particularmente com Calvino.

Em decorrência do Renascimento e da Reforma, a primazia do sujeito sobre o coletivo tornou-se uma característica da sociedade moderna do ocidente. Entre os séculos XVII e XVIII observamos a produção das idéias que apoiaram significativamente a causa do individualismo. Deste modo, Descartes procurou basear seu pensamento em uma idéia sobre a qual ele não teria nenhuma dúvida: *cogito ergo sum* – penso, logo existo. Descartes diz *Eu* penso, ele não diz *Nós* pensamos – *cogitamus ergo sumus*. Mesmo hoje, quando vemos com maior clareza as ligações de Descartes com a filosofia

medieval e descobrimos as limitações de seu método das ciências da natureza, não podemos deixar de reconhecer que a história da filosofia moderna se inicia com ele. O *Eu* em Descartes é representado como um intermediário entre Deus e o nada e possui a faculdade de se orientar, por escolha, para um ou para outro. Devido a essa liberdade de escolha para além da qual nada pode ser pensado de mais sublime, o homem é uma imagem e semelhança de Deus. É desta maneira que se lhe apresenta a possibilidade ética de elevação, como uma essência autônoma, acima do autômato mecânico que, por natureza, formula regras às quais voluntariamente se submete. Mais tarde, Locke (1690) trabalha considerando o sujeito como base do pensamento psicológico, político e epistemológico.

Os fundamentos do Iluminismo devem muito a Locke. Os dois grandes precursores e modelos das idéias individualistas no período romântico foram Rousseau (1757-62) e Goethe (1808). Locke é considerado o pai do liberalismo moderno, e como político lutou pela consolidação da monarquia liberal. Para ele o espírito humano é uma tábula rasa, todas as representações humanas (idéias) originam-se da experiência que é, em parte, externa (sensação) e, em parte, interna (reflexão), isto é, têm origem na observação da atividade do espírito. Locke não é considerado um simples empirista, pois insiste na identidade do sujeito e na validade das idéias matemáticas e do direito natural. Embora não aceite idéias inatas e analise sempre a gênese do conhecimento, conferindo assim os fundamentos gerais de uma psicologia

empírica, insiste na liberdade da vontade que, como fonte de toda virtude, se resume no desejo natural de ser feliz. A ética de Locke ligou-se a um cristianismo racional e a uma doutrina natural da educação. Suas idéias influenciaram o pensamento de Rousseau e Goethe, Leibniz (1701-04), e os românticos.

Os trabalhos de Rousseau e os de Goethe influenciaram diretamente as idéias individualistas no período romântico. Rousseau quer abrir caminho para a evolução natural do homem, mas ao mesmo tempo luta contra o *homem artificial* que foi degenerado pela cultura. Em “Emílio”, meio tratado, meio romance, Rousseau (1762) quer fazer dos fatos o alicerce sobre o qual se constrói a alma/psique da criança, em vez de a sufocar com teorias religiosas. Segundo ele, a autêntica religião deita raízes num inatacável sentimento natural de totalidade e de vida, inerente a todo sujeito. Apesar de Rousseau recusar a superioridade do Cristianismo, considera-o, contudo, uma expressão da lei divina e identifica-o presente no coração dos homens. Por isso, manifesta também uma reverência profunda pela pessoa e doutrina de Jesus. Em contrapartida, sua teoria do Estado e da Sociedade possui um caráter revolucionário. Em *O Contrato Social* (1757-62), por exemplo, vemos sua vontade de fundar o Estado sobre um contrato social de sujeitos livres. Continuam livres no Estado, uma vez que se submetem a uma lei que impuseram a si mesmos. A sua liberdade é, no fundo, essa *autonomia*. O povo é, portanto, soberano, mas não como a soma de cada um dos sujeitos,



que tem vontade própria (*volonté de tous*) mas como integrado na vontade comum (*volonté général*) que prefere o interesse da totalidade ao interesse de cada um.

Rousseau é um escritor de significação universal, que sempre manteve uma idéia no centro de seu pensamento: o homem é intrinsecamente bom, mas a sociedade o tornou mau. Esta tese é apresentada em seu “Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens” (1754-55) e em “Emílio” (1762).

Goethe escreveu bastante sobre os problemas do *eu individual*, principalmente em seu romance *Wilhelm Meister (Memórias)* e em *Dichtung und Wahrheit (Poesia e Verdade)*. Neste último, encontramos revelações a respeito da história cultural do ser humano, em que ele apresenta confissões daquilo “que eram os nossos sentimentos” (Brunel, 1988:345) mediante a observação do mundo exterior ao eu, que esperava revelar ao mesmo tempo “a mim mesmo, minha vida interior, minha maneira de ser” (*op. cit.*, p.369). A individualidade de um homem não podia ser descrita diretamente; mas talvez pudesse ser surpreendida quase interminavelmente em suas circunstâncias concretas.

Percebemos que, cada um a sua maneira, tanto Goethe quanto Rousseau revelaram mais sobre suas vidas e a esfera privada de seus próprios eus do que qualquer um de seus antecessores. Ambos mostravam uma atenção quase religiosa ao que se referia ao seu mundo interior. Eles pensavam nos

respectivos *eus* com palavras que equívalem ao termo “individualidade”, uma definição inglesa que correspondia à soma de atributos que distingue um objeto dos outros da mesma classe. Nem Rousseau nem Goethe, tampouco outro escritor contemporâneo ou anterior a ambos, usaram a palavra “individualismo”, um termo de sentido pragmático.

O termo “individualismo” chegou à Inglaterra na década de 1830, e se referia àquilo que era desagradável e hostil. Coloca o sujeito em oposição implícita à solidariedade humana, vista de um ângulo estritamente coletivista ou grupal dos fenômenos sociais, econômicos ou religiosos. O sentido hostil do individualismo foi, muito apropriadamente, criado e adotado no período da Revolução Francesa e do movimento romântico. Como Lukes (*apud* Watt, 1996:237) apresenta em seu estudo sobre este termo, a Revolução Francesa despertou o receio de que o comunitário se desfizesse, reduzindo-se à individualidade. Certamente foram os escritores franceses que começaram a disseminar os termos relacionados ao individualismo. Admite-se que um dos primeiros autores a usar este vocábulo tenha sido Joseph de Maitre, um católico conservador que lançava mão do termo individualismo para atacar a compreensão de mundo criada pela democracia revolucionária. Condenou aquela “profunda divisão das mentes”, a “infinita fragmentação de todas as doutrinas, essa política que o protestantismo leva ao mais absoluto individualismo” (*apud* Watt, 1996:238). Existem outros autores que também agridem o “individualismo”, porque ele destrói a idéia de obediência e dever,

descaracterizando portanto o poder da lei. O romancista Honoré de Balzac freqüentemente faz uso ofensivo do termo “individualismo”. Em 1839 escreveu que a sociedade moderna havia criado o mais horrível de todos os males: o individualismo.

Outros autores também se opuseram ao individualismo, como por exemplo aqueles que desejavam uma forma de governo socialista. Dentre eles destacamos Saint-Simon e August Blanqui, citados no trabalho de Steven Lukes (Cf. Watt, 1996), que enfatizavam a necessidade de criação de uma “associação universal” em face da emergência do conceito de individualismo, por eles considerado “negativo e pernicioso”. Na visão de Blanqui, o comunismo protegeria o sujeito, ao passo que o individualismo o destruiria.

Já Tocqueville foi responsável pelo uso favorável do termo individualismo na Inglaterra. Em *O Antigo Regime e a Revolução* (1856) ele se refere ao termo individualismo como sendo aquele “que cumhamos para nossas próprias necessidades”. Segundo ele, esta palavra era desconhecida de nossos antepassados, pois em seus dias cada sujeito pertencia a um grupo.

Críticos do individualismo, como Reeve (*apud* Watt, 1996:238), argumentavam que Tocqueville poderia fazer com que cada homem esquecesse de seus antepassados e ocultasse seus descendentes, separando-os dos contemporâneos através do pensamento democrático. Segundo Reeve, a democracia devolveria o sujeito à sua própria solidão, ameaçando confiná-lo

na solitude de seu próprio coração. As sociedades holistas tornavam os cidadãos elos de uma cadeia integrada por todos os membros da mesma, do camponês ao rei; a democracia rompe essa cadeia e deixa os elos isolados (Tocqueville, s/d:100 e ss.). Esta visão desmerecedora do aspecto não-tradicional do individualismo era, no entanto, atenuada pela grande admiração que Tocqueville nutria pelas instituições democráticas norte-americanas, sua liberdade de imprensa e pelo senso de maior compreensão do princípio do interesse próprio. Para ele, o individualismo e as instituições democráticas eram complementares. Através do exemplo norte-americano Tocqueville faz uma apreciação positiva do individualismo.

John Stuart Mill (1872) considerava o individualismo essencialmente competitivo, em que a regra era cada um por si e contra todos os demais. Todavia, William MacCall (*apud* Watt, 1996) e Samuel Smiles (*apud* Watt, 1996) defendiam o individualismo por meio do argumento de que nenhum obstáculo deveria ser criado à liberdade individual. Em *Self Help*, Smiles estende este argumento ao cenário econômico, enfatizando o *laissez faire*, atitude valorizada e estimulada nas últimas décadas do século XIX.

Segundo os pensadores liberais do início deste século, para manter a liberdade individual e a igualdade o governo deveria alargar a esfera do controle social. No plano político, percebe-se um enfraquecimento da aceção desagradável do termo “individualismo”, ao mesmo tempo em que

nele se fortalecia um novo significado – aquele que o identificava com a aceitação generalizada da primazia do sujeito sobre o pensamento político.

Dumont (1983) examinou o nascimento e a evolução da noção de sujeito enquanto uma categoria dominante, acompanhando o desenvolvimento desse conjunto de idéias a partir dos séculos XVII e XVIII. Por outro lado, como visto anteriormente, o individualismo inclui ao mesmo tempo igualdade e liberdade, cabendo distinguir uma teoria igualitária “liberal” segundo a qual se recomenda uma igualdade ideal, tanto de direitos quanto de oportunidades, compatível com a liberdade máxima de cada um, e uma outra teoria – denominada de “socialista” –, que quer realizar a igualdade nos fatos, a exemplo da eliminação da propriedade privada.

Dumont descreve o sistema de castas como um sistema hierárquico, orientado para as necessidades de todos. Já a sociedade liberal nega estes dois traços ao mesmo tempo: ela é igualitária e recorre às leis de troca mercantil e à identidade natural de interesses, a fim de assegurar a ordem e a satisfação geral.

Ele afirma que quando os teóricos do direitos natural colocam na origem do Estado dois contratos sucessivos, um de associação e outro de sujeição, eles traem a incapacidade do espírito moderno para sinteticamente conceber um modelo hierárquico do grupo. Aponta ainda a necessidade de analisar o Estado em dois elementos: um de associação igualitária, e outro pelo qual essa associação se subordina a uma pessoa ou entidade. Assim sendo, a partir

do momento em que não mais o grupo mas o sujeito é concebido como ser real, a hierarquia desaparece e, com ela, a atribuição imediata da autoridade a um agente de governo. Nesta perspectiva, temos uma coleção de sujeitos e a necessidade de construir, acima deles, um poder que só se justifica se existe o consentimento comum dos membros da associação.

Sabemos que a sociedade moderna pretende ser “racional”, quer dizer, ela desliga-se da natureza para instaurar uma ordem humana autônoma. Este processo de afastamento do “mundo natural” cria o distanciamento necessário à produção da cultura e de suas formas de organização. No que tange aos papéis sociais, todavia, percebemos que os argumentos de compreensão e explicação presentes na mesma, por vezes, lançam mão desta ordem natural para defini-los.

Dentro de cada cultura, e por meio de percursos socializantes, homens e mulheres interagem com diferentes códigos simbólicos sobre os papéis sociais, mais restritos ou mais universalizantes. Esta distinção é o resultado de relações específicas entre o modo de expressão cognitiva e experiências diferenciadas em função do grupo sexual do qual fazem parte. Bernstein (*apud* Velho, 1981:19) trabalha considerando esta distinção referente aos contextos socializantes, mostrando que a expressão cognitiva vai ser diferente em função do predomínio de certas linguagens existentes no interior das famílias. Guardadas as devidas proporções, um certo fatalismo sociológico se estabelece. Ademais, observando que o autor trabalha com referências de

classes sociais para desenvolver sua análise, considero suas contribuições importantes para este estudo no sentido de estabelecer para homens e mulheres universos simbólicos distintos e antagônicos.

A este respeito, Velho (1981) tece o seguinte comentário:

Em termos mais gerais, trata-se de colocar o problema de como os sujeitos expressam suas emoções e sentimentos através da linguagem verbal. Há várias questões associadas. Uma é sobre a capacidade desenvolvida e/ou valorizada de dizer, comunicar, através de palavras e frases, o que está sendo sentido. Indissolúvelmente ligado a isso é saber a quem que é transmitida a informação. Em termos de uma análise de cultura há que delimitar campos de comunicação que serão maiores ou menores em função do grau de universalização da linguagem utilizada. Por exemplo, o que significa a frase "Estou deprimido" para diferentes segmentos da sociedade brasileira? A noção de depressão, embora não seja exclusiva, está muito vinculada a um tipo de camada média urbana relativamente intelectualizada e bastante "psicologizada". Isto não significa, obviamente, que sujeitos de outras categorias não fiquem deprimidos, mas sim que existem trajetórias e experiências sociais mais ou menos delimitadas socialmente que produzem universos que utilizam com mais frequência ou elaboram certas expressões, frases, cujo sentido está fortemente vinculado e marcado por essas fronteiras sociológicas (p.21).

O percurso de socialização pelo qual passam os homens cria padrões de organização subjetiva que se relacionam com os papéis sociais. Assim cada sujeito está autorizado a pensar, falar, sentir e expressar um conjunto de emoções que o identifique socialmente como homem. Há uma linguagem mais ou menos universalizante que dá idéia de consenso sobre o que é ser homem. Portanto, eles serão também reconhecidos e identificados pelo que falam e pelo que expressam sentir, como se existissem sentimentos à masculinidade.

Em algumas culturas, a questão da violência está presente para um homem desde que ele nasce. Como veremos nos próximos capítulos, em algumas delas há uma demanda clara e direta a respeito da agressão masculina. A atitude agressiva que, por vezes, pode chegar às raias da violência, é mais esperada dos homens do que das mulheres. Pelo menos na esfera pública é autorizado que um homem seja agressivo. Em nossa sociedade a expressão emocional é uma prática individualizante, tanto para o homem quanto para a mulher. O sentimento de identidade que faz com que um homem se sinta homem se origina da sua experiência no seu percurso de socialização. De alguma maneira, o sujeito escolhe o que vai experimentar e sua escolha define o projeto<sup>32</sup> que tem para si, considerando nele o que lhe confere valor e reconhecimento e descartando o que o nega enquanto como sujeito.

Para Velho (*op. cit.*), nas culturas modernas há regras mais ou menos explícitas para a individualização, podendo-se chegar a uma estigmatização quando as experiências vão de encontro às fronteiras simbólicas de determinado universo cultural (masculinidade ou feminilidade) ou as

---

<sup>32</sup> Segundo Velho (1981) o projeto não é um fenômeno exclusivamente subjetivo. É elaborado dentro de um campo de possibilidades, circunscrito histórica e culturalmente, tanto em termos da própria noção de indivíduo como dos temas, prioridades e paradigmas culturais existentes. O projeto é potencialmente público. Velho afirma que os projetos mais eficazes são aqueles que apresentam um mínimo de plasticidade simbólica, uma certa capacidade de se apoiar em domínios diferentes, um razoável potencial de metamorfose – seriam uma dimensão da cultura.

Percebemos o feminismo se desenvolvendo sobre este esteio social. Ele que cresce na consolidação das democracias no mundo e aponta as desigualdades como ameaças para as mesmas. Contudo, que significado tem para a cultura contemporânea o distanciamento dos homens da formulação de um projeto para si como foi o caso das mulheres, das etnias e dos homossexuais?



ultrapassam. Em sociedade, sabemos que um sujeito sente-se valorizado quando a representação que tem de si corresponde àquela que lhe dá visibilidade. O sentimento de identidade se faz na correlação entre ambas.

Para um homem existem parâmetros que definem seu sentimento de identidade. Um deles é a relação que estabelece com o trabalho, como responde à demanda social por assertividade e como experiencia suas emoções. Um outro parâmetro diz respeito ao que o faz sentir-se viril e, por fim, como ele usa a força física. A representação masculina tradicional restringe o espectro emocional de um menino, limitando-o à estereotipia. As práticas sociais que definem o universo simbólico masculino são caracterizadas por uma rigidez que comprime os homens a viverem sob condições de limitação emocional.

Quando adulto, um homem se submete ao rigor das representações masculinas vigentes, negando a possibilidade de conceber para si uma outra maneira de organizar sua experiência pessoal e de se inserir socialmente. Deste modo, os homens não usufruem do credo individualista, a exemplo de outros grupos sociais. A violência pode ser compreendida como decorrente do processo de organização de identidade, no qual a experiência masculina escapa à perspectiva individualizante.

Por outro lado, o ideário individualista permite ao sujeito conceber múltiplos projetos que funcionam como um recurso para lidar com os sentimentos de ambigüidade, diversos domínios simbólicos e fragmentação

decorrentes da transição das sociedades tradicionais para a individualista, contribuindo para aumentar o sentimento de integração social, na cultura contemporânea.

Neste sentido, Velho (1981) nos informa que

se o sujeito é tomado como dado da natureza, unidade real, nada mais lógico do que pressupor a possibilidade de projetos individuais. Já se o sujeito é percebido como tendo uma dimensão fabricada culturalmente, que é acrescentada ao agente empírico (unidade biológica), há que relativizar a noção de projeto individual. É evidente que, nos termos de Schutz, havendo agentes empíricos há conduta, desde que esta não pressuponha um projeto. Quando há ação com algum objetivo determinado ter-se-á projeto (p.33).

Ser homem ou mulher não é um fenômeno exclusivamente subjetivo. Há um campo de possibilidades sociais para a realização de projetos margeados pelo sentimento de sintonia (ou dissonância) do sujeito com a concretude de seu próprio corpo. Nas sociedades contemporâneas cada interação social se faz em um contexto comunicacional onde há uma linguagem que afirma quem é homem e mulher. Uma linguagem dirigida a outros e potencialmente pública, sendo sua matéria prima a cultura da qual ambos fazem parte. Esta cultura privilegia ora a diferença, quando se trata da relação entre os sexos, ora as semelhanças quando se trata da relação entre aqueles do mesmo sexo, fazendo com que os “semelhantes” se aproximem e os “diferentes” deles se distanciem.

As representações sociais de homem e mulher devem estar lado a lado, de modo que o que conscientemente sabemos ser um, ou outro, é expressão da modelagem da subjetividade definida pela sociedade. Isto quer dizer que as representações de homem e mulher são relacionais e estão implicadas uma na outra. Deste modo, o sujeito pode se inspirar em algum tipo de homem para delimitar a fronteira de sua masculinidade, sabendo que esta fronteira deve ser também aquela na qual estão inscritos todos os outros homens. Certas culturas são mais individualistas do que outras, permitindo níveis e graus de particularidades específicos; porém o que emociona um homem, e é comunicado socialmente, deve também emocionar outros. Como veremos mais adiante, em Gilmore (1990) cada cultura valoriza determinados sentimentos e condena outros, como forma de modelar a representação social do sujeito.

Aqui é interessante observar que, diferente da prerrogativa individualista, embora num movimento ao mesmo tempo singular e coletivo, encontramos no passado diferentes culturas modelando a conduta humana e os códigos ético-morais por intermédio dos **mitos**. A história das sociedades sempre revelou a presença de mitos, desde Homero até os dias de hoje, diferenciando-se em cada momento da História pelo nível de importância entre eles e as práticas coletivas. As sociedades arcaicas e tradicionais os usavam como referência viva para organizar as experiências sociais e definir o modelo de comportamento a ser seguido pelo sujeito. Segundo Eliade

(1957; 1963), o mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do “princípio”. Dito de outra maneira, o mito conta como – graças a entes sobrenaturais – uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, ou apenas um fragmento. Eliade (1963) descreve o mito como a narrativa de uma “criação”: que conta o modo como algo foi produzido e passou a existir. Seja num movimento singular ou coletivo, tanto as sociedades tradicionais quanto as individualistas funcionam segundo uma determinada mitologia e, nelas, também encontraremos os mitos masculinos.

A fragmentação faz parte da experiência social da sociedade contemporânea e gera no sujeito necessidades de integração distintas daquelas presentes nas sociedades tradicionais. A fragmentação propicia projetos e predispõe a criação de soluções individualizadas. Velho (1981) nos lembra que é necessário entender os contextos em que são desempenhados os papéis para perceber a gramática e a lógica do comportamento individual, inclusive as incompatibilidades e contradições. Diz ele:

Ao ter uma visão linear da personalidade e uma noção de sujeito não-relativizada, os terapeutas tendem a simplificar uma problemática muito complexa em que a compreensão do contexto é fundamental e não residual ou complementar (p.34).

O problema do envolvimento dos homens com situações de violência ganha uma outra perspectiva se analisado sob a ótica individualista. Neste contexto, a violência assume um encaminhamento diferente dos ritos de

iniciação nas sociedades tradicionais e primitivas (Gilmore, 1990; Ramirez, 1993), seguindo o percurso da banalização e não mais do valor, como será apresentado no Capítulo 4.

No cenário das sociedades individualistas seria admissível pensarmos na reformulação da representação social masculina; todavia, para que isto ocorra é necessário elaborar um projeto para a masculinidade no modelo daquele apresentado pelas *minorias*. Sobre as características deste projeto Velho (*op. cit.*) argumenta:

Quanto mais exposto estiver o ator a experiências diversificadas, quanto menos fechada for sua rede de relação ao nível de seu cotidiano, mais marcada será sua autopercepção de *individualidade singular*. Por sua vez, a essa consciência de individualidade – fabricada dentro de uma experiência cultural específica – corresponderá uma maior elaboração de um projeto. Este último será estimulado e encontrará uma linguagem própria para expressá-lo (p.32).

Mas não foi o que ocorreu. A masculinidade, considerada uma categoria hegemônica tanto pela literatura feminista quanto pela homossexual, passou a ser examinada como sinônimo da *masculinidade heterossexual*. Mas se “ser um homem” é ser hegemônico, a que hegemonia esta literatura se refere se o contexto contemporâneo é de múltiplas identidades?

Por outro lado, em sociedades tradicionais, a representação social masculina presente no percurso de socialização do sujeito está comprometida com um ideal de masculinidade cujas fronteiras simbólicas são pouco flexíveis. Ela está apoiada em domínios semelhantes e tem baixo grau de transformação – o que facilmente nos levaria a pensar em crises de

identidade. Também podemos pensar a crise masculina como uma segunda etapa da estratégia de revitalização da visibilidade social dos movimentos de minoria neste fim de século.

As crises e buscas de reparação do sentimento de identidade na modernidade e o questionamento da tradicional polaridade sexual entre masculino e feminino – alicerce aparentemente natural sobre o qual se ergueu parte de nossa tradição cultural, são dois temas presentes nos inúmeros debates sobre as questões modernas.

### **3.2-Individualismo e subjetividade: Foucault, Baudrillard e Keleman**

#### **3.2.1- O problema da identidade para um sujeito sem corpo**

Em seu estudo sobre o Individualismo, Dumont (1983) nos permite pensar de que modo se faz a passagem da noção de sujeito para a de identidade. Entenda-se aqui o sujeito, ou ser individual, que etimologicamente quer dizer “indiviso”, denotando uma unidade essencialmente indivisa e indivisível, porque este “uno”, enquanto tal, nunca pode existir multiplicado, ou várias vezes – existe, necessariamente, uma só vez. Da noção de sujeito chegamos à de *individuação*, que significa a *determinabilidade individual*, ou seja, o que faz que um sujeito seja precisamente ele próprio e se distinga de todos os demais. As culturas lidam com esta questão quando, por exemplo, definem a categoria *identidade de*

*gênero*. Homem e mulher, masculino e feminino são aspectos distintos do ser.

Por individualismo entendemos a doutrina segundo a qual o sujeito constitui o fundamento de toda lei que regula uma determinada cultura. Esta doutrina se opõe ao coletivismo, uma vez que ele é considerado como destruidor da liberdade individual. Em sentido lato, o ditame individualista avança para além da personalidade individual, indo até os grupos nos quais se cultiva a consciência da própria classe. O sujeito pode ser ético, político, religioso, econômico, etc., segundo a atividade considerada. O sentido dado ao "individualismo" difere não apenas de acordo com a atividade, mas também de acordo com o significado de sujeito.

A este respeito podemos destacar duas abordagens: uma em que o sujeito é considerado uma espécie de "átomo social", e outra em que ele é uma realidade singular. A primeira abordagem é considerada predominantemente negativa: segundo ela, o sujeito constitui-se por oposição a diversas realidades (o Estado, a sociedade, os demais sujeitos, etc.). A segunda é tomada como positiva: ela define que cada sujeito constitui-se em virtude das suas próprias qualidades irreduzíveis.

A primeira abordagem foi muito comum no período moderno e deu origem a diversas formas de individualismo, a exemplo da noção de contrato social e das prerrogativas do liberalismo econômico. Uma vez admitido este plano de análise, tem-se como questão: **como seria possível a relação entre**

**diversos sujeitos numa comunidade?** As doutrinas inventadas a este respeito são múltiplas. Umam afirmam que a característica deste sujeito reside em sua constante oposição à sociedade, ou no que está colocado acima dele. Como resposta a isto, a sociedade individualista aspira ser uma sociedade de “senhores”, como afirma Nietzsche (1888), ou ainda uma anarquia, segundo Proudhon (*apud* Bancal, s/d).

De acordo com Dumont (*op. cit.*),

quando falamos de “sujeito”, designamos duas coisas ao mesmo tempo: um objeto fora de nós e um valor. A comparação obriga-nos a distinguir analiticamente esses dois aspectos: de um lado, o sujeito *empírico* que fala, pensa e quer, ou seja, a amostra individual da espécie humana, tal como a encontramos em todas as sociedades; do outro, o *ser moral* independente, autônomo e, por conseguinte, essencialmente não-social, portador de nossos valores supremos, e que se encontra em primeiro lugar em nossa ideologia moderna do homem e da sociedade (p.37).

Em contextos tradicionais, a possibilidade de relação entre diferentes sujeitos se faz possível através do metadiscurso filosófico-metafísico ou pelos sistemas religiosos. São eles que dão margem aos comportamentos cotidianos e fundamentam a “visão de mundo” presente nestas sociedades. As identidades se fazem por meio dos diferentes papéis sociais, presentes em tais metadiscursos, que perpassam os percursos socializantes, de modo que a cada passagem ou transição vivida pelo sujeito encontramos um sentimento de identidade associado a um deles.



Investigando o significado de identidade, pode-se considerar que uma das muitas maneiras de abordá-la é afirmando que “qualquer coisa é igual a si mesma”. Isto que seria considerado como o ponto de vista ontológico, conhecido também com identidade real, se estende a um outro ponto de vista denominado de “lógico” ou “formal”. Deste modo, podemos dizer que identidade é “uma unidade do ser, unidade de uma multiplicidade de seres ou unidade de um só ser tratado como múltiplo, quando se diz por exemplo, que uma coisa é idêntica a si mesma” (Mora, 1974:190 e ss.). Podemos falar de identidade em vários sentidos: identidade real, específica, genérica, de gênero ou de raça, etc.

Aqui não tenho a intenção de entrar em um debate mais específico sobre a questão da identidade; porém, as análises de Hume (1741; 1748), Kant (1781) e alguns pós-kantianos nos trazem alguns aspectos relevantes para este estudo. Mesmo que Kant não tenha aceitado a solução de Hume para os problemas relativos à identidade, ele reconhece suas críticas no que estas dizem respeito à concepção racionalista da identidade. Segundo Hume, para inferir a persistência das percepções, imagina-se uma *alma, eu ou substância* subjacentes a elas; supõe-se, além disso, que há em um agregado de partes em relação mútua algo que as relaciona, independentemente de tal relação. Isto nos levaria a pensar numa identidade metafísica, mas Hume afirma não existir base para sustentá-la. Assim, para ele, o problema da identidade pessoal é insolúvel.

Por outro lado, a identidade em Kant torna-se transcendental na medida em que é a atividade do sujeito transcendental a que permite identificar diversas representações em um conceito. O problema da identidade parece insolúvel quando pretendemos identificar coisas em si. Deste modo, a solução é insatisfatória como quando, segundo Hume, fundamos a identidade na relativa persistência das impressões. Em contrapartida, a identidade aparece assegurada quando não é nem empírica, nem metafísica, mas transcendental. Os pós-kantianos fizeram da identidade um conceito central metafísico, particularmente com Schelling (1827), que apresenta sistema com base na identidade de sujeito e objeto. A identidade aqui não é só um conceito lógico, nem só o resultado de representações empíricas unificadas por meio da consciência da persistência, mas um princípio que aparece logicamente como vácuo; metafisicamente, é a condição de todo posterior “desenvolvimento”.

Os impasses criados pela formulação kantiana propiciam a Hegel (1807) desenvolver na *Fenomenologia do Espírito* uma reflexão que vai além da dúvida de Kant (1781), designando-a como momento abstrato de um processo histórico-dialético, desencadeado pela própria situação de um sujeito que é fenômeno para si mesmo. Hegel mostra que a fundamentação absoluta do saber é resultado de uma gênese ou de uma história cujas vicissitudes são assinaladas, no plano do fenômeno ao qual tem acesso o olhar do filósofo, pelas oposições sucessivas e dialeticamente articuladas

entre a certeza do sujeito e a verdade do objeto. Na *Fenomenologia*, Hegel aponta que o fenômeno e o sujeito kantianos são rigorosamente não-históricos. Neste sentido, são abstrações. Para ele, este mundo sem história é aquele referente à mecânica newtoniana e, enquanto abstrato, é apenas o momento de um processo que começa com o surgimento do sujeito a si mesmo no “aqui e agora” da *certeza sensível* – aparição que mostra a extinção da verdade do objeto na certeza com que o sujeito procura fixá-la. Daí em diante, o movimento dialético da *Fenomenologia* prossegue como um aprofundamento dessa situação histórico-dialética de um sujeito que é fenômeno para si mesmo no próprio ato de construção do saber de um objeto que aparece no horizonte de suas experiências. Desta maneira, Hegel transfere para o coração do sujeito – para o seu saber – a condição de fenômeno que Kant limitou à esfera do objeto. Hegel se refere ainda à *Fenomenologia* como sendo uma reflexão que só poderia acontecer em um contexto de transformação, inicialmente realizada na filosofia, por Kant, e também nas mudanças sociais e políticas efetivadas pela revolução francesa. Mesmo que aborde a relação entre historicidade, cultura e individualidade, nela não encontramos uma reflexão sobre como se originou a sociedade, uma vez que para Hegel o sujeito é sempre um sujeito social.

Neste trabalho o sujeito apresenta três significações fundamentais: a filosófica, a cultural e a histórica. A filosófica diz respeito à consciência e ao significado de experimentar-se a si mesmo através de sucessivas formas

de saber; a cultural, dirigida ao homem ocidental moderno, relaciona “destino” com a tarefa de decifrar os enigmas da história, revelando o empenho humano na busca de sentido em face da não-razão dos conflitos; finalmente, a histórica é aquela que marca o pensamento hegeliano e indaga sobre o que significa para a consciência a necessidade de percorrer a história da formação de seu mundo de cultura como caminho que designa os momentos do seu próprio formar-se para a Ciência. Estas três significações tecem o que conhecemos como a dialética do senhor-escravo e, diante dela, o problema da consciência como uma instância que se faz pela práxis.

### 3.2.2- Consciência e identidade

Para conceber um sujeito histórico e dono de si mesmo, Hegel o opôs à natureza. A ordem da cultura se coloca contra a ordem da natureza e se denomina histórico-política a partir deste contraste. As reflexões que se seguem a esta premissa fortalecem a existência de um sujeito da cultura definido quanto mais se diferencia do mundo dos sentidos<sup>33</sup>.

Por meio de uma reflexão filosófica, tomar as questões subjetivas da contemporaneidade como similares às do espírito hegeliano, em um contexto

---

<sup>33</sup> Menção as considerações de Platão sobre a distinção entre corpo e o espírito nas diálogos de Fedon.

social que fortalece a perspectiva gregária e em outro eminentemente individualista, acarreta distintos problemas para a consciência. Problemas estes que não existiam antes das formulações do dualismo cartesiano. Portanto, a proposição de Descartes introduz na filosofia problemas até então não existentes. Por exemplo, o conceito de corpo elaborado por Platão, levantava problemas que serão abandonados por Descartes. Platão assim como Aristóteles e Epicuro consideravam o corpo como um instrumento da alma e como tal um “contrário” da mesma e não uma oposição. Por intermédio da argumentação de Sócrates, Cebes e Símiias, o Fedro descreve que a natureza do corpo mesmo que condenada é o acesso ao mundo das idéias, ou ainda como diz Aristóteles um instrumento natural da alma.

Mesmo na Idade Média ainda encontramos este conceito de corpo como instrumento da alma<sup>34</sup>. Porém, Descartes abandona esta noção de corpo e estabelece que o corpo e a alma são duas substâncias diferentes e portanto independentes. Na concepção de corpo como instrumento da alma identifico um contínuo entre “natureza” e “cultura” que com Descartes não mais existirá<sup>35</sup>. Quando Keleman formula sua definição de corpo, ele o faz realizando um esforço para exaltá-lo como o fez Nietzsche sem que isto implique em um arrebatamento do sujeito. Todavia o resgate da ordem natural, como expressão inteligente do sujeito está presente em seu trabalho

---

<sup>34</sup> Ver São Tomás de Aquino e Santo Agostinho

que não segue as prescrições metodológicas cartesianas, mas se compromete com um realismo existencial<sup>35</sup> identificado nas histórias míticas.

Para as culturas tradicionais, mesmo que o sujeito seja o sujeito da cultura, a narrativa mítica não o distancia da conexão com a ordem da natureza, nem mesmo da presença desta da prática coletiva. O herói se desloca entre ambos os mundos interpretando-os e realizando neste exercício sua jornada de encontro com sua alma/psique, ao mesmo tempo singular e coletiva.

Ao romperem com a importância da ordem natural como elemento constitutivo da organização subjetiva, ao mesmo tempo em que afirmam o indivíduo como valor social, as sociedades contemporâneas produziram uma consciência mecânica avessa à alteridade e à perspectiva do outro. Esta consciência descorporificada fica à mercê da tecnologia, da informática e do mercado. É uma consciência dissonante em relação à própria realidade corporal modulada exclusivamente por imagens.

Segundo Keleman (1999), na sociedade contemporânea as imagens cerebrais, os fatos e a informação de como devemos ser são tomados como reais, e o mito e a resposta somática são tratados como faz-de-conta. Ele diz ainda que, na sociedade contemporânea, a informação e os sentidos da visão

---

<sup>35</sup> cf. considerações feitas por Abbagnano(1971).

<sup>36</sup> Referência as análises presentes em *Living your dying*(1974).

e da audição impõem imagens que suprimem ou dominam a *sub-corticalidade* do eu.

Nas culturas antigas acreditava-se profundamente em mitos, visões e em contar histórias sobre como usar a fisicalidade. A sociedade usava música, dança e rituais religiosos para dar sustentação às imagens míticas do corpo e às experiências sociais valorizadas pela comunidade. Em contextos contemporâneos rompeu-se com esta série de conexões entre a experiência subjetiva do próprio corpo e a cultura. Edelman (1989) analisa detalhadamente a relação entre estas conexões e seu papel na organização da consciência.

Diferentemente deste recorte, Hegel (1807) fortalece aquilo que Keleman critica. Em Hegel, a dialética senhor-escravo se faz por meio da constituição da consciência-de-si, descrita pelo binômio independência-dependência:

Para a consciência-de-si há uma outra consciência-de-si [ou seja]: ela veio para fora de si. Isso tem dupla significação: primeiro, ela se perdeu a si mesma, pois se acha em uma outra essência. Segundo, com isso ela supassumiu o Outro, pois não vê o Outro como essência, mas é a si mesma que vê no Outro (p.155).

A dialética senhor-escravo se faz em dois momentos: um da consciência-de-si e um outro em que faz menção a uma consciência que não é puramente de si. Dando continuidade ao seu raciocínio, Hegel nos diz:

A dissolução daquela unidade simples é o resultado da primeira experiência; mediante essa experiência se põem uma pura consciência-de-si, e uma consciência que não é puramente para si, mas para um outro, isto é, como consciência essente, ou consciência na figura da coisidade. São essenciais ambos os momentos; porém como, de início, são desiguais e postos, e ainda não resultou sua reflexão na unidade, assim os dois momentos são como duas figuras opostas da consciência: uma, a consciência independente para a qual o ser-para-si é a essência; outra, a consciência dependente para a qual a essência é a vida, ou o ser para um Outro. Uma é o senhor, outra é o escravo (p.155).

Nesta perspectiva, o problema que se coloca é aquele que surge da certeza do sujeito cognoscente enquanto *sujeito consciente*. Ou seja, surge do fato de que a certeza do sujeito de possuir a verdade do objeto é, por sua vez, objeto de uma experiência na qual o sujeito aparece a si mesmo como fundador da verdade do objeto. Desta maneira, o lugar da verdade do objeto passa a ser o discurso do sujeito, que é também o lugar do auto-reconhecer-se – da experiência – do próprio sujeito. Não basta comparar a certeza “subjetiva” e a verdade “objetiva”, mas será necessário submeter a verdade do objeto à verdade originária do sujeito ou à lógica do seu discurso. Assim, será necessário conferir-lhe a objetividade superior do saber que é a ciência. A este movimento Hegel denomina “estrutura dialética”. É por meio dela que o saber do mundo passa no saber de si mesmo como na sua verdade. Deste modo, Hegel marca uma outra diferença frente ao pensamento kantiano: ele verte em necessidade dialética a necessidade analítica com que Kant unifica as categorias do Entendimento na unidade transcendental da intuição no *Eu*



*penso*. Este pensar coloca-se acima da realidade corporal e de suas respectivas conexões subjetivas.

Em *Crítica da Razão Pura*, Kant nos diz que:

Qualquer que seja o conteúdo do nosso conhecimento e seja como for que ele se relacione com o objeto, a condição universal, embora apenas negativa, de todos os nossos juízos em geral, é que se não contradigam a si mesmos; caso contrário, tais juízos (mesmo sem não se considerar o objeto) não são nada. Muito embora, porém, não haja contradição no nosso juízo, pode, não obstante, ligar conceitos de uma maneira que o objeto não comporta, ou então sem que nos seja dado *a priori* ou *a posteriori* um fundamento que justifique esse juízo; e assim, um juízo, apesar de livre qualquer contradição interna, pode ser falso ou infundado (p.190).

A noção de juízo em Kant nos remete ao modo como se produz a dinâmica da consciência-em-si de Hegel. Segundo ele, é através da consciência-de-si que entramos no mundo da verdade, e esta consciência é marcada por um percurso de figuras da consciência. Ele não considera a primeira consciência-de-si a identidade vazia do *Eu penso* ou a tautologia  $Eu=Eu$ , que a filosofia moderna coloca no centro do universo coperniano. Para ele, a consciência-de-si é reflexão a partir do ser do mundo sensível e da percepção e é, essencialmente, um retorno a partir do *ser-outro* (o mundo sensível). Esse ser-outro é mantido no movimento dialético constitutivo da consciência-de-si como uma outra diferença que se inscreve na primeira com a qual a consciência-de-si se distingue de si mesma na identidade reflexiva do *Eu*. Deste modo, o mundo sensível se estende no espaço desta identidade não

mais como objeto que faz frente à consciência, mas como aquele que é marcado para a consciência-de-si com o “caráter negativo”, e cujo *em-si* deve ser suprimido para que se forme a identidade concreta da consciência consigo mesma.

Estas considerações nos levam a pensar sobre a constituição da representação masculina e como o sujeito adquire a consciência de que é homem nas sociedades modernas. O discurso social determina o que é e o que não é relevante enquanto um atributo masculino como sendo uma categoria *a priori* do pensamento. Primeiramente um homem se sabe homem e somente depois ele elegerá as experiências que irão consagrá-lo como tal. Parafraseando Fernando Pessoa, enquanto categoria absoluta do pensamento, a masculinidade coloca a seguinte questão para o sujeito: um homem só é homem porque não se pensa.

Hegel usa o conceito de vida como sendo aquele que se refere ao puro fluir que suprime todas as diferenças e aparece como objeto da consciência-de-si, ou como seu oposto, na medida em que é para ela o primeiro esboço de exterioridade do mundo. Para a consciência que retorna a si pela supressão do seu objeto na certeza da verdade que é agora a verdade da própria consciência, o objeto aqui assume as características da vida, sendo a figura da consciência de si o desejo: “a consciência-de-si mesmo é o estado do desejo em geral”.

Para Hegel, o desejo surge como primeira figura que a consciência-de-si assume na sua certeza de ser a verdade do mundo. No desejo, o *em-si* do objeto é negado pela satisfação e é esse movimento de negação que realiza para a consciência sua conversão a si mesma e marca a primeira figura da sua transcendência sobre o objeto.

Ele afirma que a consciência-de-si alcança a sua satisfação somente em uma outra consciência-de-si. Como implicação, o objeto da pulsão vital é consumido na satisfação ou desaparece. Ele não é capaz de permanecer diante do sujeito e exercer nessa permanência a função mediadora que faz passar o sujeito da identidade abstrata do Eu puro para a identidade concreta do Eu que se põe a si mesmo na diferença do seu objeto. “O sujeito humano se constitui tão-somente no horizonte do mundo humano e a dialética do desejo deve encontrar sua verdade na dialética do *reconhecimento*” (Hegel, 1807:19).

Com Hegel, a noção de identidade ganha uma dimensão histórica e social. Para o ocidente, este caminho chega até os anos de 1900 e ganha expressividade nos trabalhos de Karl Marx. Define-se então um projeto revolucionário, delimitando-se um antes e um depois na organização social que são opostos e irreconciliáveis. Nesta perspectiva, chegamos ao Estado marxista e à exaltação do que Hegel apresenta como sendo a constituição da dialética senhor-escravo.

Na perspectiva sociológica, o compromisso com a idéia de progresso marca o percurso moderno e ganha relevo no século XIX, a exemplo da expansão e da modernização do Estado, do progresso científico e técnico, que gerou tanto mudanças sociais quanto a perda de determinadas tradições culturais. Tudo isto vinha acompanhado pelo crescimento demográfico e econômico. A urbanização e o desenvolvimento dos meios de comunicação e de informação impulsionam a constituição de diferentes discursos de emancipação, dentre os quais se destacou o feminismo.

Na virada do século XX, o espírito de inovação revelou-se não só na produção de conceitos nas ciências, como também na visão de mundo dos sujeitos. Desta forma, as questões colocadas por Hegel no que tange à formação de identidade se desdobram nos diferentes discursos de emancipação que ascendem naquela virada de milênio. O caráter reflexivo da modernidade está incorporado na redefinição das identidades sociais, questionando-as tanto quanto identidades culturais como identidades subjetivas.

As concepções de masculino e feminino presentes na cultura são apropriadas pelos *discursos de emancipação* como pares de oposição articulados por uma tensão. Masculino e feminino podem ser compreendidos como códigos culturais criados pela necessidade do sujeito de dar uma resposta à perplexidade que sente diante da questão identitária: quem sou eu, homem ou mulher?

Cada cultura procura responder a estas perguntas criando histórias míticas para descrever as origens e com isso gerar coesão de propósitos e princípios na comunidade. Neste sentido, podemos utilizar as análises de Hegel (1807) para pensar as alterações das marcas culturais de identidade (consciência-de-si) sobre o que é ser homem ou mulher:

A primeira consciência-de-si não tem diante de si objeto, como inicialmente é só para o desejo; o que tem é um objeto independente, para si essente, sobre o qual portanto nada pode fazer para si, se o objeto não fizer em si o mesmo que ela nele faz. O movimento é assim, pura e simplesmente, o duplo movimento das duas consciências-de-si. Cada um vê a outra fazer o que ela faz; cada uma faz o que da outra exige – portanto faz somente enquanto a outra faz o mesmo. O agir unilateral seria inútil; pois, o que deve acontecer, só pode efetuar-se através de ambas as consciências.

Por conseguinte, o agir tem duplo sentido, não só enquanto é agir quer sobre si mesmo, quer sobre o Outro, mas também enquanto indivisamente é o agir de um quanto de Outro.

Vemos repetir-se, nesse movimento, o processo que se apresentava como jogo de forças; mas agora na consciência. O que naquele jogo de forças era para nós, aqui é para os extremos mesmos. O meio-termo é a consciência-de-si que se decompõe nos extremos; e cada extremo é essa troca de sua determinidade, e passagem absoluta para o oposto (p.155-156).

Masculino e feminino passam a ser interpretados dentro desta outra concepção identitária, que, enquanto tal, também são estranhamento e assimetria entre si. Diferente do modo como as sociedades míticas os dispunham entre si, as sociedades individualistas os colocam como pares de oposição que são em si na exclusão do outro que há em si. A este respeito Hegel (*op. cit.*) afirma:

A consciência-de-si é ser-para-si simples, igual a si mesma mediante o excluir de si todo o outro. Para ela, sua essência e objeto absoluto é o Eu; e nessa imediatez ou nesse ser de seu ser-para-si é [um] singular. O que é Outro para ela, está como objeto inessencial, marcado com o sinal do negativo. Mas o Outro é também uma consciência-de-si; um sujeito se confronta com outro sujeito. Surgindo assim imediatamente, os sujeitos são um para o outro, à maneira de objetos comuns, figuras independentes, consciências imersas no ser da vida- pois o objeto essente aqui se determinou como vida (pp.14-15).

A consciência procura reconhecer-se nesta ação que é a vida, ela que representa o esforço do sujeito em corporificar-se. Uma das maneiras de realizar este zelo é simbolizá-la nas representações de homem e mulher – elas caracterizam nossa certeza primitiva de que vemos o mundo. Inicialmente vemos o mundo como homens e mulheres. A este fenômeno Merleau-Ponty (1945) denominou “fé perceptiva” – um modo de identificar o empenho para designar a existência do mundo revelado na diferença sexual. A partir daí, o sujeito cria um diálogo com o Outro no percurso para aquisição da consciência-de-si que se inicia da impossibilidade de escolher seu sexo ou raça. Mesmo assim, ele se vê e se interroga sobre sua identidade, e quando faz este exercício transforma a visão de si em olhar.

Do mesmo modo que a consciência, o olhar tem outra consistência. Ele não descansa sobre uma paisagem contínua de um espaço articulado, mas se prende às fendas de extensão descontínuas, perturbadas pelo estranhamento. Neste sentido, o olho defronta constantemente limites, lacunas e alteridade, conforma-se a um espaço aberto, fragmentado que na

perspectiva da modernidade tardia, “‘atomiza’ o social em flexíveis redes de jogos de linguagem que pode parecer bem afastada de uma realidade moderna que se representa antes bloqueada pela artrose burocrática” (Lyotard, 1979:31).

O olhar se faz por meio de um impulso inquiridor nascido da descontinuidade entre o que se vê e o que decorre daí no momento seguinte, este inacabamento do mundo feito por meio do engano das aparências, da magia das perspectivas, ou seja, das vacilações das significações. Desta maneira, o olhar não acumula e não abarca, mas procura; não deriva sobre uma superfície plana, mas escava, fixa e penetra, atento às fresta da instabilidade do mundo que provoca inspeção e interrogação. Assim, diante da dispersão da visão, o olhar focaliza por entre investigação e inspeção. O olhar pensa; ele é a visão feita interrogação (Cf. Lyotard, 1979).

Para Merleau-Ponty (*op. cit.*), por intermédio do olhar o sujeito sente que enquanto

sujeito da sensação não é nem um pensador que nota uma qualidade, nem um meio inerte que seria afetado ou modificado por ela; é uma potência que co-nasce em certo meio existência ou se sincroniza com ele. As relações entre aquele que sente e o sensível são comparáveis às relações entre o dormidor e seu sono: o sono vem quando uma certa atitude voluntária repentinamente recebe do exterior a confirmação que ele esperava. *Eu* respirava lenta e profundamente para chamar o sono e, repentinamente, dir-se-ia que minha boca se comunica com algum imenso pulmão exterior que chama e detém minha respiração; um certo ritmo respiratório, há pouco desejado por mim, toma-se meu próprio ser, e o sono, até ali visado enquanto significação, repentinamente se faz situação. Da mesma maneira, dou ouvidos ou olho à espera de uma sensação e, repentinamente, o sensível toma meu ouvido ou

melhor, eu entrego uma parte de meu corpo ou mesmo meu corpo inteiro a essa maneira de vibrar e de preencher o espaço que é azul ou o vermelho. Assim como o sacramento não apenas simboliza uma operação da Graça sob espécies sensíveis, mas é ainda a presença real de Deus, faz com que ela resida em um fragmento de espaço e a comunica àqueles que comem o pão consagrado, se eles estão interiormente preparados, do mesmo modo o sensível não apenas tem uma significação motora e vital, mas é uma certa maneira de ser no mundo que se propõe a nós de um ponto do espaço, que nosso corpo retoma e assume se for capaz, e a sensação é literalmente uma comunhão (p.285).

O sujeito experimenta uma comunhão que pode ser compreendida como sentimento de identidade que perpassa toda consciência no esforço para sentir-se reconhecido através das representações sociais de homem e mulher. Os atos do sujeito se correspondem a quem ele é e à consciência-de-si que formou a partir das representações sociais. Esta consciência passa pela marca sexual.

### **3.2.3- Contemporaneidade e subjetividade**

Connor (1989) considera a pós-modernidade como uma seqüela da modernidade. Para ele, o pós-moderno não encontra o seu objeto inteiro na esfera cultural, nem na esfera crítico-institucional, mas em algum espaço tensamente renegociado entre as duas.



Foucault pondera que, ao invés de nos perguntarmos sobre o que é pós-modernismo, devemos nos perguntar onde, como e por que o discurso pós-moderno floresce, ou seja, o que o pós-modernismo faz.

A pós-modernidade não deve ser considerada como uma revolução da cultura, mas como um importante reajuste das relações de poder no interior e no âmbito das instituições culturais.

Connor (*op. cit.*) tece os seguintes comentários:

Charles Newman alega que este século viu na verdade duas revoluções distintas no campo da cultura; a primeira foi uma revolução real, em que a inovação e a experimentação varreram a arte e a atividade cultural em todos os países do Ocidente, destruindo velhas certezas e politizando com urgência a atividade artística; a segunda, ao que parece menos dramática, mas, com efeito, mais fundamental e influente, em que as universidades e outras instituições culturais incorporaram às várias formas de modernismo, canonizaram ou popularizaram suas obras e artistas, drenaram a sua carga política e assumiram a imensa tarefa de gerenciá-las e administrá-las. Como Newman astutamente assinala, o ponto de resistência para as muitas modalidades de cultura pós-moderna não é a arte modernista *per se*, mas essa segunda revolução, que assimilou e institucionalizou o modernismo (p.19).

Nesta perspectiva, no âmbito do sujeito, o impacto gerado sobre as identidades também havia produzido transformações. Emergia uma abordagem a respeito do que define subjetividade concernente à fluidez, continuamente aberta ao exercício da vontade e da imaginação. Neste panorama, os homens estariam diante de uma possibilidade para repensarem sua representação social, haja vista que ela é considerada múltipla e sem um único eixo ordenador.

A condição pós-moderna abre espaço para que o sujeito possa representar múltiplos papéis; porém, junto a isto, também há alguma coisa estressante e profundamente desestabilizadora em ação. Diferente da condição moderna, a pós-modernidade se caracteriza por este aspecto desestabilizador. Na visão de Baudrillard, as implicações para um modelo de subjetividade que se constrói dentro destas referências é de algo esquizóide, sem profundidade e diretamente ligado à linguagem do comércio e das mercadorias.

Newman (*apud* Connor, 1989) diz que o pós-modernismo é somente o sistema representativo de uma inflação do discurso, que percorre todos os níveis da sociedade, mas, em especial, as esferas da cultura e da comunicação. Para ele, a linguagem crítica e a literária renunciaram deliberadamente a toda relação com um valor de uso confiável.

Estamos diante de problematizações dos discursos instituídos como únicos e verdadeiros, ou melhor em face de “suspeita das metanarrativas”. Há, neste sentido, uma alteração nos centros de poder. Eles se multiplicam e, conseqüentemente, deixam de existir narrativas totalizantes que garantam governar todo o complexo campo da atividade das representações sociais. As tradições sucumbem às “pequenas histórias” vividas que, por sua vez, se multiplicam e proliferam na diversidade e nas múltiplas possibilidades de arranjo da subjetividade. Aqui, busca-se acolher a fragmentação e a efemeridade de modo afirmativo. Lyotard, por exemplo, ataca qualquer

noção relativa à possibilidade de existência de uma metalinguagem ou uma metateoria mediante as quais todas as coisas estejam conectadas ou representadas. Anterior a este cenário, os discursos sobre o masculino e o feminino sofrem desta limitação.

### **3.2.4- Foucault: a crítica da cultura como discurso contra a cultura**

Uma das vertentes teóricas sobre identidade de gênero, ou ainda de *minoría*, tem em Foucault uma referência para a sustentação de seus princípios. Particularmente aquelas que seguiram a tradição do feminismo francês de Beauvoir (1949) e que tomam o “*vir a ser*” como princípio fundador das identidades sociais, calcadas tanto na perspectiva da história social quanto política. As considerações tecidas sobre a formação das identidades sociais presentes na *História da Sexualidade* (Foucault, 1977, 1984a, 1984b) ou ainda no prefácio de *Herculine Barbin* (Foucault, 1978) apontam para a noção médico-legal do princípio de identidade na qual a condição feminina, do homossexual e do louco são apresentadas como produto das formas disciplinares impostas ao sujeito. Do mesmo modo, e à semelhança de Nietzsche, Foucault (1978) adota a premissa de que enquanto a forma-Deus funcionar o homem não existe ainda. E a forma-Deus representa o percurso de “heróis infelizes da caça à identidade” (p.5). Porém,

quando a forma-Homem surge, aparece com ela a morte do homem. A este respeito, Klossowski (s/d) pensa qual a garantia de uma identidade na ausência de Deus e, do mesmo modo, qual a garantia de identidade feminina na ausência do sistema social que a produziu e do qual tenta se liberar. O super-homem de Nietzsche, como uma expressão dos movimentos de emancipação pleiteados pelas *minorias*, é expressão do advento de uma nova forma, em que não há nem homem nem Deus, e da qual se espera que não venha a ser pior que as outras duas. Nem homem, nem mulher; nem homem, nem máquina; nem branco, nem negro; nem homo, nem hetero. Algo da ordem da artificialidade, um *cyborg*. E como se produz este tipo de subjetividade? O binômio docilidade & utilidade é usado por Foucault (1984c) para caracterizar os efeitos produzidos sobre o sujeito no que tange à sua organização subjetiva. Na apresentação da positividade inerente ao poder ele nos mostra que a individualidade é uma produção do poder e de saberes assim como encontramos na prática escolar, médica ou militar. O soldado, o doente mental e o aluno tornaram-se “algo que se fabrica” (p.125).

Segundo Deleuze (s/d), para Foucault o sujeito é uma variável, ou melhor, um conjunto de variáveis do enunciado. Ele é uma função derivada da primitiva, ou do próprio enunciado. Na *Arqueologia do Saber*, ele apresenta o sujeito como sendo um lugar ou uma posição que varia muito, consoante o tipo e o limiar do enunciado, e o ‘autor’ não é ele próprio, mas apenas uma destas posições possíveis. Homem e mulher são enunciados,

representações (o que se vê) sem correspondência com o que se diz a respeito de cada um. A linguagem ‘contém’ palavras e proposições mas não contém os enunciados que se disseminam segundo distâncias irreduzíveis. O que se fala não tem uma correspondência direta com o que se vê. Mas existe uma individualidade para além do discurso, que é corporificada e coletiva.

Os dispositivos de individuação enquanto marcas do percurso identitário estão presentes desde o século XVI na organização das paróquias, na institucionalização do exame de consciência e na reorganização do sacramento da confissão. Antes mesmo da formação das ciências humanas no século XIX, encontramos, três séculos antes, indícios de que o poder disciplinar em nada destrói o sujeito, mas, pelo contrário, o fabrica. O sujeito não é um outro que se opõe ao poder, realidade outra que por ele é anulada. Segundo Foucault, o “sujeito é um dos efeitos mais importantes do poder” (Machado, *apud* Foucault, 1984c:XX) e, enquanto tal, fruto de “jogos de verdade”, ou melhor, processamentos verdadeiros. A verdade para Foucault é inseparável de um procedimento que a estabelece.

Sob a forma de violência legalizada, Foucault (1984c) apresenta o conceito de poder, pontuando que sua característica não se limita à positividade, mas se estende até sua eficácia produtiva, com o corpo humano como alvo primeiro – corpo este que é uma contingência e está aí para ser aprimorado e adestrado. Define ainda o poder como luta, afrontamento, relação de força e sobretudo estratégia, diferente do que encontrávamos na

filosofia do século XVIII, segundo a qual o poder era considerado “direito originário”. Desta maneira, o poder deixa de ser visto como uma coisa, um objeto, e passa a ser visto como uma prática na qual, cada vez mais, os sujeitos se inserem *dóceis politicamente e úteis economicamente*. O que nos leva a encontrar uma legião de sujeitos mobilizados por aumentar sua força econômica e diminuir sua força política. Foucault nos mostra que este trabalho que opera sobre os corpos, manipulando seus elementos, produzindo comportamento, gera um tipo de homem necessário ao funcionamento da sociedade industrial capitalista. Diferente de Keleman (1974), para Foucault o corpo não é um processo vivo que se desenvolve; pelo contrário, é algo que se manipula e disciplina:

O domínio, a consciência de seu próprio corpo só puderam ser adquiridos pelo efeito do investimento do corpo pelo poder: a ginástica, os exercícios, o desenvolvimento muscular, a nudez, a exaltação do belo corpo... tudo isto conduz ao desejo de seu próprio corpo através de um trabalho meticuloso, obstinado, que o poder exerceu sobre o corpo das crianças, dos soldados, sobre o corpo sadio. Mas a partir do momento em que o poder produziu este efeito, como consequência direta de suas conquistas, emerge inevitavelmente a reivindicação de seu próprio corpo contra o poder, a saúde contra a economia, o prazer contra as normas morais da sexualidade, do casamento, do pudor. E, assim, o que tornava forte o poder passa a ser aquilo por que ele é atacado... O poder penetrou no corpo, encontra-se exposto no próprio corpo... Lembrem-se do pânico das instituições do corpo social (médicos, políticos) com a idéia da união livre ou do aborto... Na realidade, a impressão de que o poder vacila é falsa, porque ele pode recuar, se deslocar, investir em outros lugares... e a batalha continua (p.146).

Ele analisa ainda o desenvolvimento das sociedades capitalistas e nos mostra que estas sociedades só prosperaram porque a dominação

empreendida pelas mesmas não se manteve exclusivamente assentada na repressão. Foucault não trabalha considerando o Estado como um marco para a produção dos saberes nem como origem do poder social; ele nos mostra que nas sociedades modernas fora do Estado se desenvolveram saberes relativamente autônomos que, gradativamente, foram sendo incorporados a ele.

Encontramos as reflexões sobre a positividade do poder particularmente em dois de seus trabalhos: Em *Vigiar e Punir* (1975) e *A Vontade de Saber* (1977) estão presentes análises que procuram relacionar a perspectiva histórica da questão do poder e a produção dos saberes. Mesmo que Foucault tenha elaborado instrumentos metodológicos centrados em suas pesquisas históricas sobre o poder, não achamos nelas uma “teoria geral do poder” (Machado, *apud* Foucault, 1984c:X); porém, quando relativiza o papel do Estado nas relações de poder existente em determinadas sociedades não o faz minimizando seu papel nas relações de poder. O que ele apresenta como um fenômeno novo é o fato de as sociedades modernas terem produzido determinados saberes – sobre a loucura, o criminoso, o doente e a sexualidade – a partir da transformação do homem como objeto de conhecimento. Neste sentido, sob a rubrica da individualidade, a subjetividade surge tanto como produção do poder quanto como objeto de saber. Poder e saber se correspondem e mantêm reciprocamente uma relação que se estende até a prática política, relacionando-as com as condições

econômicas das sociedades modernas. Este princípio marca um outro registro: o da sexualidade; assim, “não havia riscos de que a sexualidade aparecesse, por natureza, estranha à lei: ela só se constituía pela lei” (Foucault, 1977:106).

Segundo Baudrillard (1990a), a lei que nos é imposta é a da confusão dos gêneros. Na sociedade contemporânea, “tudo é sexual. Tudo é político. Tudo é estético. Simultaneamente” (p.15). A economia de mercado se relaciona à de desejos que cada vez mais emergem de corpos-máquinas, criados que foram com o propósito tecnológico e informacional. Para Foucault, o nascimento das ciências humanas corrobora esta perspectiva na medida em que enquanto técnica disciplinar produz uma subjetividade não mais articulada à perspectiva hegeliana, mas a um contexto em que a alienação acabou, e nele se impõe a transparência dos outros como algo absoluto e fundamental. “Já não há o Outro como espelho, como superfície refletora; a consciência de si está ameaçada de irradiação no vácuo” (Baudrillard, 1990a:129).

Para Foucault (1984c), a eficiência dos mecanismos de regulação social reside no seu centramento em uma política do desejo como sendo o princípio primeiro de visibilidade e mobilidade dos sujeitos. Neste ponto, quando afirma que “o poder está em toda parte; não porque englobe tudo e sim porque provém de todos os lugares” (p.89), é necessário pensarmos um dispositivo de sustentação para esta prerrogativa. E o desejo é aquele que



aglutina e articula este estado de coisas. A este respeito Foucault (*apud*

Deleuze, s/d) complementa:

Sem dúvida, devemos ser nominalistas: o poder não é uma instituição e nem uma estrutura, não é uma certa potência de que alguns sejam dotados: é o nome dado a uma situação estratégica complexa numa sociedade (p.149).

Deste modo, retornamos ao conceito de subjetividade não como sendo algo da ordem do psicológico, mas que se constitui nas relações de poder, ao mesmo tempo intencionais e não subjetivas.

O percurso feito por Foucault entre a materialidade do corpo do rei até a constituição da noção de corpo social nos faz pensar as diferentes maneiras de representação da subjetividade. Dentre elas, a representação social masculina pode ser identificada pela figura do soldado, antigo herói mitológico e personagem guerreiro agora transformado em um objeto de uso. Assim como o soldado, um homem é alguém que se reconhece à distância. Ambos carregam consigo sinais naturais de vigor e coragem, orgulho e honra. Para Foucault (1975), o corpo do soldado

é o brasão de sua força e de sua valentia; e se é verdade que deve aprender aos poucos o ofício das armas – essencialmente lutando – as manobras como a marcha, as atitudes como o porte da cabeça se originam, em boa parte, de uma retórica da honra (p.125).

Estas denominações para a identificação do soldado, presentes no século XVII nos *Annales de la Charité* (*apud* Foucault, 1975), mudam a partir da

segunda metade do século XVIII. Daí em diante, ainda segundo Foucault (*op. cit.*), o soldado é transformado em algo que se fabrica:

De uma massa informe, de um corpo inapto, fez-se a máquina de que se precisa; corrigiram-se aos poucos as posturas; lentamente uma coação calculada percorre cada parte do corpo, se assenhoreia dele, dobra o conjunto, torna-o perpetuamente disponível, e se prolonga, em silêncio, no automatismo dos hábitos; em resumo, foi “expulso o camponês” e lhe foi dada a “fisionomia de soldado (p.125).

Podemos observar nesta passagem do camponês expulso uma referência à descaracterização do sistema de organização social que representava as sociedades tradicionais ao mesmo tempo que se afirmava um outro que assumia o sujeito como valor moral. Analogamente, nas análises feministas e de gênero, a masculinidade é descrita como uma categoria prescindível, um signo sem representação, usado somente para apontar o sujeito empírico do sexo masculino, bem como uma categoria emergente das sociedades tradicionais.

A fabricação do soldado descreve um processo de sujeição constante das forças do corpo e a canalização das mesmas para a utilização econômica, impondo ao corpo uma relação de docilidade-utilidade. A esses processos geradores da dominação do corpo, Foucault chamou de “disciplinas”. Elas se transformaram durante os séculos XVII e XVIII e, enquanto fórmulas gerais de dominação, podem ser encontradas nos colégios, exércitos e conventos. Esta forma de dominação que se diferenciava da escravidão porque não se apropriava dos corpos pode ser nomeada como sendo uma “anatomia

política”, também ela uma “mecânica do poder”. É no século XVII, por exemplo, que surgem as grandes proibições referentes à história da sexualidade.

A partir do momento histórico em que emergem as práticas disciplinares, nasce uma arte do corpo humano comprometida não só com sua sujeição e o aumento de suas habilidades, mas sobretudo em torná-lo mais dócil e útil em termos econômicos. Deste modo, “a disciplina aumenta as forças do corpo e diminui essas mesmas forças no que estas se referem à obediência política. Em uma palavra: ela dissocia o poder do corpo” (Foucault, 1975:127). Para tal, cria-se uma política das minúcias. No quartel, nas escolas e hospitais encontramos regulamentos, inspeções dirigidas ao cotidiano do corpo que, por meio desta maquinaria disciplinar do detalhe, o esquadrinha, o desarticula e o recompõe. Uma observação minuciosa do detalhe, “um enfoque político dessas pequenas coisas, para controle e utilização dos homens, sobem através da era clássica, levando consigo todo um conjunto de técnicas, todo um corpo de processos e de saberes” (*op. cit.*, p.130). Modelado pelo poder disciplinar surge então o homem do humanismo moderno. O corpo dócil funciona como um organismo, e neste sentido tem por correlato uma individualidade não só analítica e “celular”, mas, do mesmo modo, natural e “orgânica”.

Foucault (1984c) observa que “o interessante não é ver que projeto está na base de tudo isto, mas, em termos de estratégia, como as peças foram

dispostas” (p.152). Esta reflexão se estende para sua investigação sobre a “honra de um rapaz”, quando ele apresenta o comportamento do jovem como sendo algo pertencente ao domínio “particularmente sensível à divisão entre o que é vergonhoso e o que é conveniente, entre o que causa honra e o que desonra” (Foucault, 1984a:182).

Foucault (1978), ao perguntar se “precisamos verdadeiramente de um verdadeiro sexo” (p.1), sinaliza para a constância com que as sociedades modernas respondem afirmativamente a esta pergunta e fundam sobre ela a questão do “*verdadeiro sexo*” e da verdadeira identidade. Elas serão articuladas em 1860, em uma Revista Médica: a primeira observação sobre o aspecto médico-legal da identidade referindo-se a história de Herculine-Adélaïde Barbin – “herói infeliz da caça à identidade”. Em suas memórias, Barbin aponta que seu suicídio é decorrente das privações a que foi submetida depois da definição de seu sexo incerto. Ela agora sente-se privada dos prazeres que experimentava em não ter esse sexo, “ou em não ter totalmente o mesmo sexo que tinha aquelas com as quais vivia, amava e desejava tanto. O que ela evoca do seu passado é o limbo feliz de uma não-identidade” (*op. cit.*, p.6).

São considerações diferentes das encontradas nos trabalhos de Gilmore (1990) sobre a cultura masculina e Baudrillard (1990b), referente à assimetria amorosa. Para estes autores, para conquistar sua masculinidade um homem

deve sair do estado de dúvida em que se encontra. Nos rituais masculinos é furtado aos meninos a possibilidade de não ter uma identidade.

Definir identidades passou a ser uma decorrência do momento em que o homem foi inventado como problema para o saber. Ele não é o mais velho problema nem o mais constante que se tenha colocado ao saber. É desta maneira que Foucault (1966) apresenta seu pensamento sobre o homem como objeto e sujeito do saber e nos oferece uma facilidade para analisarmos o conceito de representação social.

Tomando uma cronologia relativamente curta e um recorte geográfico restrito – a cultura européia desde o século XVI – pode-se estar seguro de que o homem é aí uma invenção recente. Não foi em torno dele e de seus segredos que, por muito tempo, obscuramente, o saber das coisas e de sua ordem, o saber das identidades, das diferenças, dos caracteres, das equivalências, das palavras – em suma, em meio a todos estes episódios desta profunda história do *Mesmo* – somente um, aquele que começou há um século e meio e que talvez esteja em via de se encerrar, deixou aparecer a figura do homem. E isso não constitui liberação de uma velha inquietude, passagem à consciência luminosa de uma preocupação milenar, acesso à objetividade do que, durante muito tempo, ficara preso em crenças ou em filosofias: foi o efeito de uma mudança nas disposições fundamentais do saber. O homem é uma invenção cuja recente data a arqueologia de nosso pensamento mostra facilmente. E talvez o fim próximo (pp.403-404).

No que tange à questão subjetiva, Foucault segue um caminho neo-kantiano, reiterando a crítica que retira do entendimento a possibilidade de alcançar as *coisas em si*. Isto é o percurso moderno. Ele fala de uma subjetividade que resiste a duas formas de sujeição. Uma que consiste em individualizar-nos de acordo com as exigências do poder; e outra sobre a

construção de identidade, que consiste em prender cada sujeito a uma identidade sabida, conhecida e bastante determinada. Este tipo de argumentação está presente também na literatura de gênero e nos textos produzidos pelos *movimentos de minoria*. A intenção de Foucault cumpre o papel de por fim à concepção de que o que preside a história produz sobre o sujeito uma macro-consciência a qual ele deve submeter-se. Ele acredita que é possível viver sem a regulação de uma estrutura jurídica ou de um sistema autoritário; de que é possível viver sob o signo da arte.

Para Foucault a crise do poder não existe; o que existe é a modulação, a capilaridade, a segmentação microfísica do poder. Enquanto um esforço para compreensão do poder, suas análises passam pela determinação dos relacionamentos das forças, de modo que é possível identificar como se constitui uma nova concepção do poder. O princípio geral de Foucault corresponde à premissa de que toda forma é um composto de relacionamentos de forças e as forças são dadas; enquanto do homem são as forças de imaginar, recordar, conceber e querer. E as forças no homem supõem lugares, pontos de aplicação, ou uma região do existente. A exemplo de Nietzsche, para ele a forma-homem não existiu nem existirá sempre, mas tem no corpo seu lugar de permanência e registro, considerando, para isto, tanto o ponto de vista de cartógrafo quanto o de arquivista (Deleuze, s/d). Nele, a subjetividade tem a mesma correspondência quando pelo desejo aspira o que encarcera.

### 3.2.5- Baudrillard: a crítica da cultura como discurso a favor da cultura

Segundo Baudrillard (1977), a escrita de Foucault é plena. Por um lado é uma espiral poderosa que gera a si mesma, que não é mais uma arquitetura despótica sem origem e sem catástrofe, se desenrolando mais e largamente. Por outro lado, um fluir de poder que penetra todos os poros da rede social, mental e dos corpos modulando as tecnologias de poder, lá onde as relações de poder e sedução estão emaranhadas. Tudo isto se lê no discurso de Foucault, que também é um discurso de poder. Um discurso que flui, investe e satura todo espaço que ele abre. Os menores qualificadores encontram seu caminho para dentro das mais leves fendas dos significados. A análise se constitui como sendo uma arte do descentramento, abrindo espaço de poder e de discurso que são encobertos por uma meticulosa escrita que se despeja. “Nele não há vácuo, ou algo que retorna contra si mesmo, mas objetividade orbital e não-linear, caracterizada por um significado que nunca excede o que se diz dele” (*op. cit.*, p.10).

Assim sendo o discurso de Foucault é um espelho do poder que ele descreve. É aí que repousam sua força e sedução e não em seu *truth index*, seu motivo inicial. Contudo, a força de seu discurso reside mais em sua construção sem espaços abertos do que propriamente na verdade que tenta revelar. Os procedimentos de verdade não têm importância, haja vista que sua força analítica se pauta pela sedução da palavra e por sua capacidade para

produzir novas operações e novos poderes. Há nele uma exatidão táctica e tática (*op. cit.*, pp. 4-5).

O discurso de Foucault não é o discurso da verdade mas sim o discurso mítico, uma mítica apropriada pelos *discursos de minoria* que, focados na suposta verdade revelada por este mesmo discurso, perdem a percepção de cunho mítico inerente a eles mesmos. A estratégia de busca da verdade se faz passar pela própria verdade, diante de um discurso que flui sem deixar buracos. Isto lembra Lévi-Strauss, quando analisa a eficiência simbólica dos mitos e sua importância como um elemento de organização do coletivo.

A crítica a Foucault pode ser feita pelo pensamento de Keleman (1975; 1979; 1985; 1994; 1999), que opera em um campo distinto do de Baudrillard, na medida em que pensa a cultura como um campo de possibilidades, a exemplo de sua concepção de sujeito. Keleman usa os preceitos de Heidegger a cerca do questionamento que ele elaborou sobre o fundamento dos fundamentos da *natureza do ser*. Keleman, diferenciando-se da Biologia clássica ou molecular, constrói sua noção de subjetividade partindo do processo biológico. As teorias do contemporâneo estão presentes em seu pensamento, que considera a biologia a dimensão empírica da subjetividade. Nesta perspectiva, o corpo é visto como um processo vivo em constante formação, que não encarcera, mas promove e predispõe o sujeito à criação de



novos registros sobre si mesmo a partir da experiência<sup>37</sup>. O discurso está a serviço da experiência, e não o contrário.

As análises de Foucault inibem a possibilidade do sujeito sair do lugar de confinamento que o criou, na medida em que por meio do desejo é ele quem reivindica tal tipo de ordem. Assim sendo, ele corrobora a perspectiva de negociar identidades e diferenças no lugar de um *coup du force* da alteridade roubada. O que se passa hoje com a masculinidade em face dos discursos de *minoría* é o mesmo que aconteceu com as culturas primitivas: seus mitos tornaram-se comparáveis sob o signo da análise estrutural de Lévi-Strauss. Os seus signos tornaram-se permutáveis ao abrigo de uma cultura universal, em troca do direito da diferença. Como se não fosse possível para as culturas contemporâneas manter aberta a alteridade das formas ou a disparidade dos termos. A feminilidade se reduz cada vez mais à masculinidade e vice-versa.

Por outro lado, Baudrillard (1968; 1970; 1981; 1983;) irá desenvolver suas considerações sobre a lógica social do consumo, apontando a existência de uma ideologia fundamentada no mito da felicidade e da igualdade. Ele defende seu ponto de vista sinalizando para o fato de que a valorização do apogeu democrático, oriunda dos ideais de igualdade, liberdade e fraternidade caíram por terra, se considerarmos a lógica pela qual se revela a sociedade contemporânea.

---

<sup>37</sup> Refiro-me às concepções de subjetividade de Stanley Keleman (1975).

Ele nos diz que um dos efeitos da aceleração da modernidade, “técnica, mediática, política, sexual, nos conduziram a uma tal velocidade de libertação que acabamos por escapar à esfera referencial do real e da história” (Baudrillard, 1981:8). Como implicação o sujeito tem a sensação de estar liberto de tudo, a exemplo de corpos sem órbita, átomos sem sentido no espaço que se movimentam sem o efeito gravitacional. Ao tecer suas análises, Baudrillard (1990a) aponta o fracasso do projeto de Hegel. Deste mau êxito, encontramos uma sociedade que “sobre a perda das diferenças funda o culto da diferença” (p.134). Ele sinaliza para o fato de que, ao abolir as diferenças reais entre os homens, ao conferir homogeneidade a pessoas e produtos, inaugura-se, simultaneamente, o reino da diferenciação.

Outras considerações sobre as sociedades contemporâneas podem ser tecidas pelas análises de Morin, que corroboram as idéias de Baudrillard. Morin (1967) constrói sua análise sobre um certo determinismo sociológico, a partir do qual a vida social é vista como condição de todo pensamento organizado. No panorama por ele retratado, a individualidade mergulha num processo de diluição de si mesma na medida em que passa a ser reconhecida pelo que lhe escapa, pelo que é público. Segundo o pensamento de Morin, a partir dos anos 30 a vida social inicia um percurso de fragmentação, ameaçando portanto seu estatuto de agente organizador.

Morin nos leva a crer que o sujeito vive entre o real e o ficcional, numa dupla contaminação. Isto faz com que ele se identifique e tome para si um

roteiro cinematográfico como projeto de vida. Assim, o sujeito passa a se identificar com uma série de imagens sucessivamente, imagens produzidas por este tipo de cultura, que privilegia o *mix* entre o sensacionalismo e o romanesco. Para ele, o sujeito é imagem que se faz e desfaz constantemente para poder dar suporte à dinâmica de uma sociedade de consumo.

Ao se referir à morte do sujeito, Baudrillard (1995) apresenta uma destruição ainda maior, referente a um mundo “inteiramente abandonado ao Mesmo”. Para isto usa um texto de 1935<sup>38</sup>, que discorre sobre um mundo sem mulheres. A idéia principal se articula em torno da eliminação do feminino e, conseqüentemente, do fim da alienação. Segundo ele, a alienação nos protegia de algo ainda pior, “da perda definitiva do outro, da expropriação do outro pelo mesmo” (1995:148). Ao eliminar o outro sob todas as suas formas (doença, morte, violência, estranheza, negatividade), sem falar das diferenças de raça, sexo, língua, quando eliminamos todas as singularidades para fazer valer uma positividade total, estamos a ponto de eliminar-nos a nós mesmos.

Baudrillard analisa que quando se luta contra a negatividade e a morte, eliminando o mal, ou qualquer que seja sua expressão, desenvolvemos uma

---

<sup>38</sup> Referência ao livro de Virgílio Martini, *Il Mondo senza Donne*, em que uma doença misteriosa dizima todas as mulheres em condição de procriar, da puberdade à menopausa. A idéia básica é de extermínio da feminilidade – alegoria assustadora da eliminação de toda alteridade, do qual o feminino é metáfora, e como diz Baudrillard (1995), talvez mais que a metáfora. Neste sentido, o maior impacto gerado sobre o modo como se faz a organização social está no empreendimento para eliminação da alteridade, eliminação do outro que nem a ciência nem a tecnologia dão conta. A exemplo de uma epidemia, em que a AIDS tem mais chances de ser contida, a eliminação do outro se apresenta como a mais imperiosa violência que não atinge a reprodução da espécie, mas ataca uma função ainda mais importante que esta: a reprodução simbólica do outro. Esta onda de extermínio segue a favor de uma reprodução clonada, assexuada, do sujeito sem espécie. De uma civilização que prescindir do masculino, e o faz sob a forma da banalização. Baudrillard afirma ainda

atitude para eliminar todo trabalho negativo e, com isto, assertivamente assumimos a positividade como um valor. Atualmente é esta positividade que elimina a alteridade, quando segue um caminho semelhante ao percorrido pela transformações do mal, que tomou frente aos progressos da razão e assumiu múltiplas faces.

Baudrillard desenvolve, então, a noção de transparência – uma idéia plantada na concepção de um sujeito sem outro, sem objeto, que elimina seu próprio rastro e tornou-se transparente para si mesmo. Encontramos em Rojas (1992) uma reflexão que se beneficiou desta argumentação. Rojas analisa as bases do bem-estar contemporâneo considerando uma teatrologia niilista, composta por: *hedonismo; consumo; permissividade; relatividade e materialismo*. Segundo ele,

um sujeito assim se parece muito as denominações dos produtos *light* de nossos dias: comida sem calorias e sem graça, cerveja sem álcool, açúcar sem glicose, tabaco sem nicotina, Coca-Cola sem cafeína e sem açúcar... e um homem sem substância, sem conteúdo, entregue ao dinheiro, ao poder, ao êxito e ao gozo ilimitado e sem restrições (p.11).

Este tipo de representação social, analisa Baudrillard, apresenta um sujeito sem referências, desvitalizado, onde reina o efeito sem causa, a guerra sem inimigo, as paixões sem objeto, o tempo sem memória, o senhor sem escravo; “nos tornamos um escravo sem senhor” (1995:150). Aterrorizado e

---

que ser privado do outro é ser privado do sexo, e ser privado do sexo é ser privado da pertença simbólica sem

explorando a si próprio este sujeito assume uma servidão voluntária, dependente que é dos diferentes sistemas sociais (Giddens, 1991) e da *performance*<sup>39</sup>. Ele fala, ainda, que “tornamo-nos senhores, pelo menos virtuais, deste mundo, mas o objeto desta dominação, a finalidade desta dominação, desapareceram” (Baudrillard, 1995:150). Um mundo sem Hegel, sem diferença, privado de viver a alteridade como um destino – ela que vai faltando e nesta medida se faz necessário produzir o Outro como diferença. E isto tanto para a relação social quanto para o corpo ou o sexo. Produz-se um certo desatino do qual é necessário escapar, escapar do mundo enquanto destino, do corpo e do sexo como destino, bem como do outro sexo também. É este escape que necessita inventar o Outro como diferença, produzi-lo então. Como implicação desta reflexão voltamos, com Baudrillard (1995), ao esforço dos estudos de gênero. Para ele, tentar

desenredar a inexplicável alteridade do masculino e do feminino para entregar cada um à sua especificidade e à sua diferença é um absurdo. Porém, esse é o absurdo da nossa cultura sexual de liberação e de emancipação do desejo. Cada sexo com as suas características anatômicas, psicológicas, com o seu desejo próprio, e todas as peripécias insolúveis que se seguem, inclusivamente a ideologia do sexo e a utopia de uma diferença fundada ao mesmo tempo no direito e na natureza (p.152).

---

que isto importe a que espécie.

<sup>39</sup> A este respeito, Morin analisa na sociedade do espetáculo o lugar de visibilidade e possibilidade de reconhecimento social.

Com a modernidade, entra-se na era da produção do outro. Baudrillard (*op. cit.*) afirma que “não se trata já de o matar, de o devorar, de o seduzir, de rivalizar com ele, de o amar ou odiar – trata-se em primeiro lugar de o produzir. Já não é um objeto de paixão, é um objeto de produção” (p.151).

Os discursos de emancipação têm este compromisso de revitalizar, atualizar categorias sociais que antes da era moderna estavam comprometidas com as premissas daquele tipo de sociedade. Assim sendo, a invenção da diferença coincide com a emergência de uma nova representação de mulher que reivindica o lugar da *feminilidade roubada*. A literatura feminista, em particular, acusa a cultura patriarcal de lançar a feminilidade do homem sobre a mulher, modelando-a à sua imagem e semelhança. A hipótese de que a mulher é um sujeito castrado é um exemplo desta afirmativa. Neste sentido, não encontramos na relação entre homem e mulher a corte da sedução, do movimento de conquista entre ambos, de seduzir ou ser seduzido, mas, sobretudo, o esforço para produzir o devaneio da “mulher ideal, fêmea fatal, histérica ou sobrenatural” (Baudrillard, 1995:152). A premissa feminista e, posteriormente, a de gênero, apoia-se na idéia de que a mulher foi criada como sendo a projeção do universo do homem. Desta feita, os movimento de liberação devem promover a emancipação desta equação, desnaturalizando a mulher da biologia, mas naturalizando-a pelo discurso do direito. Homem e mulher tornam-se um mesmo, são “figuras gêmeas, quase incestuosas”.

Segundo Baudrillard (1995),

a diferença sexual, o conceito de diferença sexual que se instala no mesmo movimento, é apenas desvio da forma incestuosa. Homem e mulher não são mais que a miragem um do outro. Eles só são separados e diferentes para melhor se tornarem o espelho, muitas vezes indiferente, um do outro. Toda mecânica erótica muda de sentido, porque a atração crônica que emanava anteriormente da estranheza e da alteridade passa doravante para o lado do idêntico e da semelhança (p.153).

As considerações acima nos mostram o quanto os sexos perderam igualmente sua singularidade, fazendo com que o rigor da diferença culmine na indiferenciação. Isto implica um processo de extrapolação do Mesmo, de absorção contínua e progressiva de um sexo pelo outro a ponto de tornar a sexualidade uma função nula. O que faz com que nos coloquemos diante do cenário dos clones, inutilmente sexuados, uma vez que a sexualidade deixará de ser necessária à reprodução. As análises de gênero surgem neste panorama enquanto uma problemática que substitui a do sexo. Assistimos, então, a uma diluição progressiva da função sexual. Isto nos remete, como aponta Baudrillard, para a era do transexual, em que tanto os conflitos referentes à diferença quanto aqueles pertinentes aos signos biológicos e anatômicos desta diferença se perpetuam mesmo depois do desaparecimento da alteridade.

No que se refere à transexualidade, Baudrillard (1990a) a apresenta como uma representação simbólica contemporânea pertencente a todos os sujeitos. Ele nos fala que

o corpo sexuado está entregue hoje a uma espécie de destino artificial. Esse destino artificial é a transexualidade. Transexual não no sentido anatômico mas no sentido mais geral de travestido, de jogo de comutação dos signos do sexo, e, por oposição ao jogo

anterior da diferença sexual, de jogo da indiferença sexual, indiferenciação dos pólos sexuais e indiferença ao sexo como gozo. O sexual tem por objetivo o gozo, o transexual tem por objetivo o artifício, seja ele o de mudar de sexo ou jogo dos signos vestimentares, morfológicos, gestuais, característicos dos travestis. Seja como for, operação cirúrgica ou semi-úrgica, signo ou órgão, trata-se de próteses e, hoje, em que o destino do corpo é tornar-se prótese, é lógico que o modelo da sexualidade se tome a transexualidade, e que esta se tome em toda parte o espaço da sedução.

Somos todos transexuais. Assim como somos mutantes biológicos em potência, somos transexuais em potência. E não é uma questão de biologia. Somos todos simbolicamente transexuais (pp.27-28).

A este respeito, sua análise relaciona os significados que Michael Jackson, Cicciolina e Madonna<sup>40</sup> têm para a cultura contemporânea, indagando, ao mesmo tempo, que processo é este que eles percorreram após terem experimentado os “ganhos” da revolução cibernética (homem ou máquina?); da revolução genética (homem ou clone virtual?) e ainda da revolução sexual (homem ou mulher?). Nos três sujeitos encontramos a marca de uma trajetória que sinaliza a própria indeterminação, em que a multiplicidade representa o nada. Eles são cibernéticos, andróginos, indiferentes politicamente: são transexuais. Para tanto, se faz necessário criar

---

<sup>40</sup> Sobre estes significados, Cathy Schwichtenberg (s/d) analisa a aliança entre feministas e homossexuais como sendo algo de ordem estratégica. Ela percorre as designações *queer* e *black* e aponta o quanto a denominação *Black is beautiful* usa a qualificação *black* para positivá-la. Na visão da autora, Madonna é um signo cultural através do qual identificam-se as coordenadas da cultura pós-moderna, particularmente o que ela representa enquanto um fenômeno de mídia.

Do mesmo modo, a palavra *queer*, signo de adesão à política anti-homofóbica designa os homossexuais, as lésbicas, bissexuais, transexuais e travestis como outras sexualidades não conformadas, que incluem ainda os mutantes heterossexuais (*transgendered*). Do ponto de vista teórico, ela sinaliza para o fato de que o feminismo pós-moderno pode ser definido particularmente como uma teoria do *queer*, a idealização das normas heterossexuais de gênero. Segundo ela, feminismo e teoria do *queer* são fonte de uma crítica radical que encontramos na origem do questionamento pós-moderno das instituições. As semelhanças existentes entre homossexualidade e feminismo podem perfeitamente se constituírem em uma liga eficaz dos signos da pós-modernidade em que Madonna é uma anfitriã entusiasmada. Ela se compõe como um simulacro mediático, cheio dela mesma, inserida dentro de um espetáculo hiper-real.



uma profissão de fé em torno da capacidade para a individualização e do direito a ela, esta modelagem do sujeito ao ideário do Mesmo.

Vale observar que este mesmo contexto prescinde da alteridade. Nele emergem grupos como os *skinheads*, que reivindicam a supremacia da raça branca, que buscam de forma radical e paradoxal destruir a sociedade por meio da guerra e do caos com a intenção de reconstruí-la. Através do ódio expressam a melancolia por sentirem-se sem visibilidade e reconhecimento social, sem vínculos consistentes de inserção; eles que representam a radicalização das diferenças, a morte do sujeito e da alteridade.

O credo vigente nas sociedades contemporâneas estimula os sujeitos a se personalizem e, desta forma, distinguiem-se da prerrogativa das sociedades tradicionais. Segundo esta crença, personalizar é resgatar a si mesmo, restituir a posse de si, abandonando assim a ausência em que se vive.

A este respeito, Baudrillard (1995) comenta:

Seja o senhor a personalizar seu apartamento. Esta fórmula "super-reflexa" (personalizar a si mesmo... em pessoa, etc.) constitui a última palavra da história. Tudo o que diz esta retórica, a debater-se com a impossibilidade de o dizer, é precisamente que não existe ninguém, quer seja a "pessoa" em valor absoluto, com os traços irreduzíveis e com o peso específico, tal como a forjou a tradição ocidental enquanto mito organizador do sujeito, com paixões, vontade e caráter próprio quer... a sua banalidade: semelhante pessoa encontra-se ausente, morta, varrida do nosso universo funcional. E é esta pessoa ausente, esta instância perdida que tem de "personalizar-se". Este ser perdido é que tenta reconstruir-se *in abstracto* pela força dos signos, no leque desmultiplicado das diferenças, no Mercado, no "pequeno tom claro", noutros inumeráveis signos reunidos e constelados para recriar uma individualidade de síntese e, no fundo, para desaparecer no anonimato mais total, já que a diferença é, por definição, o que não tem nome (p.160).

Encontramos na proposta feminista de libertar a mulher de sua condição artificial definida pela cultura pré-moderna um desdobramento desta empreitada de busca do resgate de si mesmo. A idéia é restituí-la ao seu estatuto “genuíno” de ser sexual e, ao mesmo tempo, reconhecê-la como sujeito do direito. Nem homem castrado, nem sujeito interditado politicamente; a “nova” representação da mulher passa a ser uma das ferramentas de constituição desta prerrogativa social que prescinde da alteridade para afirmar sua libertação. Nesta perspectiva, homem e mulher se olham um através do outro, e o fazem por meio da previsibilidade, de um certo “estrabismo sexual generalizado”, que substitui o sexo por uma função alternativa, ao invés de considerá-lo como uma relação dual, e, assim, onde até então era alteridade se faz “corrente alternativa”. Entre os sexos, desaparece o olhar da sedução em que o seduzido está perplexo e procura o domínio de si mesmo, lá onde ele está fascinado por alguma espécie de perigo, no lugar de quem não sabe onde pisa, mas pensa que o sedutor sabe. Não podemos afirmar que o seduzido ame o sedutor, porém sabemos que ele é seu prisioneiro, e quem sabe odeie mais do que ame (Kehl, 1988). É deste jogo que as sociedades contemporâneas prescindiram – ele que é experiência de estranhamento, crença e sonho. Este tipo de organização social está mobilizada para a produção do que deve ser visto: a transparência e a ausência de mistérios. Uma produção comprometida com a banalização,

saturada por clichês (Deleuze, 1985) e pelo descartável, onde tudo ficou indistinguível, parecendo a mesma coisa. Como sugere Baudrillard (1995), homem e mulher expostos a este contexto e produzidos por ele tendem a naturalizar o desejo como

função, energia ou libido. E essa naturalização dos prazeres e das diferenças conduz também “naturalmente” à perda da ilusão sexual. O sexo afastado do artifício, da ilusão, da sedução, devolvido à sua economia consciente ou inconsciente (p.154).

Estas questões tratam da problemática do sujeito contemporâneo, ele que é um passageiro metropolitano, que viaja muito veloz e olha tudo sob este efeito, se colocando cada vez mais distante e rápido (Peixoto, 1990). Deste modo, a tendência é perceber o mundo achatado, superficial e sem profundidade. Baudrillard nos apresenta um mundo convertido em cenário, onde os sujeitos são apenas personagens que percorrem a “cidade-cinema” em que tudo é imagem e superfície. Nela, nada é para ser visto de perto, lentamente e com detalhes, como fazia o *flaneur*, este sujeito do final do século XIX, analisado por Benjamin (1931). Um passante que considerava sua experiência o fio condutor para busca de sentido, constituído pelo encadeamento de múltiplas representações articuladas à sua história pessoal. Ao percorrer a cidade, o *flaneur* se expunha inicialmente a um campo de significações que posteriormente era organizado pela busca de sentido. Ele vê e se interroga sobre isto. Esta especificidade do olhar do *flaneur*

descaracterizada pelas premissas das sociedades contemporâneas<sup>41</sup> acarreta a perda de sentido das imagens que constituem nosso sentimento de identidade. Resta saber se o sujeito é capaz de ver através dessa mitologia esvaziada de significado pela repetição.

Sabemos que o pensamento ocidental vem se sustentando no princípio da representação. Tanto as imagens quanto os conceitos se prestaram para representar algo que lhes é exterior. Na medida em que se estabelece um outro princípio que generaliza a imagem, o princípio da representação perde sua força funcional. Assim sendo, as imagens passam a constituir elas próprias a realidade a que se referem. Não podemos portanto trabalhar com o conceito tradicional de representação, na medida em que a própria noção de realidade contém no seu interior aquilo que deveria representá-la. Daí a dificuldade de distinguir o que é real do que não é. Neste mundo de imagem, o real não tem mais origem ou realidade. Constitui-se, assim, um esforço para ver o que está por trás, o que está oculto ou ainda o que é verdadeiro. Contudo, não há o que olhar, não existe nada por trás, o que há é só superfície. Através do Estudante de Praga<sup>42</sup>, Baudrillard analisa o percurso do personagem que, ao vender sua alma/psique ao Diabo, mata a si mesmo, haja vista que é a imagem que toma o seu lugar e se torna viva e real. Ele perde o sentido de seus atos que a imagem especular simbolicamente gera em torno

---

<sup>41</sup> Refiro-me à composição do contexto social por imagens, este *mediascape*, produto da indústria cultural onde os sujeitos vivem. Um mundo de personagens e cenários em que tudo parece um *remake*, caracterizando

de si. A transparência de sua relação com o mundo exprime-se pela relação que não se altera do sujeito com seu respectivo reflexo no espelho. E a fidelidade deste reflexo testemunha a reciprocidade entre o mundo e ele. Simbolicamente, caso a imagem lhe falte, é indicativo de que o mundo se torna opaco a ele e, assim, seus atos lhe escapam – ele fica, portanto, sem perspectiva sobre si mesmo. Sem esta garantia, deixa de existir identidade possível: torna-se outro em relação a si próprio, está alienado. Esta é uma jornada de violência. Por seu intermédio, o sujeito busca a reintegração da posse de si mesmo. O que ele abdicou de si (alma/psique) reivindica expressão, buscando como um fantasma vingar-se do esquecimento. Dentro deste sistema, o sujeito torna-se inimigo de si mesmo, produzindo a própria morte. Uma morte que tenta evitar por meio da violência, procurando romper com este estado de alienação; contudo, ao fazer isto elimina o princípio que o cria enquanto alteridade: o outro.

Em relação à alteridade, Baudrillard (1995) argumenta:

Não é que dois termos não sejam identificáveis, mas que eles não sejam oponíveis um ao outro. A alteridade é do domínio das coisas incomparáveis. Ela não é permutável segundo uma equivalência geral, não é negociável, e contudo circula no modo da cumplicidade e da relação dual, seja na sedução, seja na guerra.

Ela nem sequer se opõe à identidade: joga com ela, tal como a ilusão não se opõe ao real, mas joga com ele, ou como o simulacro não se opõe à verdade, mas joga com a verdade – portanto, para além do verdadeiro e do falso, para além da diferença – tal como o feminino não se opõe ao masculino, mas joga com o masculino, em algum lugar para além da diferença

---

uma cultura de imagens, onde tudo já foi vivido e precisa ser reciclado.

<sup>42</sup> Termo referido anteriormente no texto “A Lógica Social do Consumo”, de Baudrillard (1970).

sexual. Os dois termos não se correspondem: o outro joga sempre com o primeiro. O segundo é sempre uma realidade mais sutil que envolve o primeiro com o signo da sua desapareição. Todo o esforço vai estar em reduzir esse princípio antagônico, essa incompatibilidade, a uma simples diferença, a um jogo de oposição bem temperada, a uma negociação da identidade e da diferença em lugar da alteridade roubada (pp. 159-160).

E o outro é este estrangeiro que olha e resgata o sentido onde ele está perdido. Olha como se fosse a primeira vez e o que seus olhos vêem, aqueles que já estão lá não são mais capazes de perceber. Resgata, assim, o significado que tem a mitologia criada pelo jogo simbólico da alteridade. O outro considera tudo como sendo mitologia, reintroduz a imaginação e a linguagem onde tudo está vazio e silencioso, pura banalização de nosso imaginário, para com isto produzir sentimento de identidade. Identidade perdida pela violência e que procura por meio dela resgatar a si mesma.

Portanto, não apenas toda a violência é a violência do outro, mas é o outro, enquanto tal, que é violência; pelo fato de ser ele outro, de estar presente e existir<sup>43</sup>.

Dandoun (1993) também nos fala sobre este Outro:

---

<sup>43</sup> Neste momento pode-se inferir que a violência é a essência do mal, nos moldes apresentados por Russel (1977). Para ele, a violência impetrada ao outro é a expressão do mal. Suas análises são complementares àquelas desenvolvidas por Girard (1972), em que ele considera a violência como um componente natural das sociedades humanas, que exige das mesmas gerenciamento e atenção sem o que elas se perdem em um processo de dismantelamento do princípio que as funda enquanto coletividade: o Outro. Percebemos através do trabalho de Girard que uma eficiente forma de gerenciamento das forças humanas que geram violência foi torná-las da ordem do sagrado, inscrevê-las em mitologias e ancorá-las nos ritos. E as culturas se prepararam para isto. Contudo, como nos mostra Morin (1967), a informação que recebemos da filosofia contemporânea é a de que esta tem se dedicado menos à construção de sistemas sobre fundamentos seguros do que à destruição generalizada e à radicalidade de um questionamento que relativiza todo conhecimento.

Outro em demasia! E esta “demasia” é a própria violência, elementar, nítida. Desde o momento em que se coloca à minha frente – mas o outro está sempre à minha frente! – ele está *contra* mim, ele *existe contra* mim; ele ocupa um certo espaço – que me retira; ele ocupa um certo espaço que me retira; ele ocupa um certo tempo – que me rouba; ele faz certos gestos – eu sou alvo; ele mantém um certo discurso – eu morro de silêncio, etc.

O outro me “ocupa” – é insuportável! Para ele é suficiente ser outro; ainda é necessário que ele me implique nele, me ingira, me absorva na sua alteridade; que ele me vire e revire no seu próprio interior, para me jogar na cara uma imagem minha desconhecida por mim e com a qual me reveste. O outro me inflige uma dupla violência: violência da alteridade como tal, e violência da alteridade porque tenta me *identificar*, porque corrói ou soterra minha identidade (p.66).

A questão é que as sociedades contemporâneas tornaram secundário o princípio de alteridade como um elemento de afirmação da singularidade. Neste sentido, foi necessário inventar o Outro como um produto gerado pela negação do mundo, do corpo e do sexo como destino. A perplexidade diante de cada um destes acidentes foi convertida na organização de uma cultura do desejo em que a alteridade vai faltando e então se faz necessário “produzir o Outro como diferença, em lugar de viver a alteridade como destino” (Baudrillard, 1995:151). Desta substituição decorre o equívoco de que os sexos têm destinos simétricos. De acordo com as reflexões de Baudrillard, ao se prescindir da alteridade, mergulha-se no campo da indiferença sexual. Neste sentido, a alternativa possível estaria do lado da mulher, uma vez que ela quer produzir-se a si mesma como diferente, pois já não deseja ser produzida enquanto extensão da histeria masculina. Compete a ela, então, produzir uma nova figura do outro como objeto de

sedução – da mesma maneira que coube aos homens, até certo ponto, produzir uma imagem sedutora da mulher. Segundo Baudrillard, é com este problema que uma mulher tornada sujeito de desejo se depara, na medida em que não encontra o outro que ela poderia desejar enquanto tal – afinal será que falta homem?

Podemos pensar que masculino e feminino são dois termos incomparáveis e, assim sendo, o hábito de opor um ao outro se torna uma operação sem sentido. Baudrillard (1995) afirma que o problema da diferença sexual é insolúvel quando se tentar resolvê-la por meio da relação de oposição entre ambos como foi feito com os conceitos de Bem e Mal:

Eles não estão no mesmo plano. O mal, é justamente a estranheza, a impermeabilidade radical do Bem e do Mal, que faz com que não haja reconciliação, nem ultrapassagem, nem solução ética para o problema da sua oposição. A alteridade inexorável do Mal atravessa a eclíptica da moral (p.159).

Retomamos portanto o problema da alteridade compreendendo que o que a define não é a descoberta de que dois termos não são identificáveis, mas que eles não guardam entre si uma relação de oposição. Distintamente do que vem acontecendo com identidade e diferença, que passaram a funcionar como operadores negociáveis de uma política do correto assentada e movida pela negação da alteridade, vemos na conclusão de Baudrillard que “a alteridade é do domínio das coisas incomparáveis, ela não é permutável segundo uma equivalência geral e nem é negociável” (*op. cit.*, p.159).



Qualquer possibilidade de singularidade que não se ajuste a este jogo político da diferença deve ser eliminada: é o que encontramos nas análises feministas sobre o “mundo dos homens”, ou ainda nas críticas feita pelo movimento *gay* sobre a “sexualidade hegemônica” ou heterossexual.

A crítica feminista feita à cultura patriarcal ao prescindir da assimetria entre homem e mulher dá suporte ao princípio de negação da alteridade. Esta negação pode ser identificada pela idéia de que a “sexualidade tradicional” é uma doença transmissível que deve ser combatida. Enquanto associada à reprodução, este tipo de exercício sexual será liberado para além da contracepção. Diante do modelo tradicional tem-se a premissa de uma sexualidade liberta da reprodução: “desemboca na reprodução sem sexualidade, e o que era liberdade de escolha torna-se simplesmente a crescente dominação do sistema através de todas as formas de geração *in vitro*” (Baudrillard, 1977:15).

O fato de a mulher ter deixado de ser alienada pelo homem é uma consequência paradoxal da vitória virtual do movimento de mulheres; porém a “nova” representação feminina está privada do masculino e, portanto, destituída da ilusão vital do outro e, assim, também de “sua própria ilusão, de seu desejo e do privilégio de ser mulher” (Baudrillard, 1995:152). Não mais se trata da reivindicação das mulheres diante do poder dos homens, mas de uma certa mágoa perante a ausência de poder dos homens para mudarem a si mesmos. Diante do “masculino hegemônico” que interditou liberdades surge

uma concepção frágil e débil<sup>44</sup> de masculinidade, despojada de seu poder fálico e perigoso. A este respeito, Baudrillard (1977) afirma que “enquanto outrora era a liberdade, o desejo, o prazer, o amor que pareciam sexualmente transmissíveis, hoje parece que são o ódio, a desilusão, a desconfiança e o ressentimento entre os sexos”.

Há nas culturas contemporâneas uma resistência em admitir que no universo amoroso não há simetria, nem diferença. Haja vista que masculino e feminino estão “anos-luz um do outro”. Depois dos movimento de liberação sexual “cada sexo não é mais exatamente o outro do outro sexo”; o homem heterossexual, considerado herdeiro direto do sistema patriarcal, foi colocado como inimigo do propósito de liberação sexual representado pelo movimento de mulheres e *gay*. Os movimentos de emancipação se tomaram crimes perfeitos (Baudrillard, 1995) – estes cuja reconstituição é impossível, uma vez que se assumem, a exemplo das catástrofes naturais, sem autor ou motivo. Por meio desta perspectiva, analisam os sistemas sociais de opressão sexual, e tendem a ser um espelho dos poderes que eles mesmos descrevem. É aí que reside a força e sedução do discurso feminista, que para fazer-se democrático elimina o Outro enquanto alteridade (gozo, angústia ou castração). Para Baudrillard (1990b), a mulher é a:

---

<sup>44</sup> Refiro-me às representações masculinas que hoje fazem parte tanto da crítica feminista quanto daquela presente na mídia (Famílias Simpson e Silva ) e no cinema de Pedro Almodovar (1999).

única criatura animal capaz de destilar a morte para o homem em dose homeopáticas. Porém, o inverso não é verdadeiro. O homem jamais significou a morte para a mulher, como esta significa para o homem. Não há simetria no mundo amoroso (p.119).

Diferente do que ocorre nas culturas tradicionais, as sociedades atuais se empenham em acelerar todos os corpos, mensagens, processos em todos os sentidos e, como afirma Baudrillard (1992), por meio da mídia moderna, é criada, para cada acontecimento, narrativa ou imagem uma simulação de trajetória até o infinito:

Cada fato, político, histórico, cultural, está dotado de uma energia cinética que o arranca ao seu estado e projeta no hiperespaço, em que perde todo o sentido, uma vez que jamais regressará. É inútil recorrer à ficção científica: temos a partir de agora, aqui e agora, com nossa informática, os nossos circuitos e as nossas redes, esse acelerador de partículas que quebrou definitivamente a órbita referencial das coisas (p.9).

Neste contexto, o consumo surge como uma nova ética ao redor da qual os sujeitos buscam orbitar. Os objetos a serem adquiridos representam o esforço e a recompensa para quem tem no capital fixo, no patrimônio, o sentimento de segurança e prosperidade. Dito de outra maneira, a produção e o trabalho precedem ao consumo. Atualmente, os objetos se apresentam antes de terem sido adquiridos; eles se antecipam à soma dos esforços que representam, seu consumo precede à sua produção. Na economia patriarcal fundada sobre a herança e a estabilidade da renda o consumo não precede à produção. Hoje, porém, o estatuto de uma civilização inteira muda na

medida em que os objetos se apresentam como algo substituível e que jamais envelhece. Por este viés será reivindicada a “nova” representação masculina.

A valorização da abundância e fruição dos objetos só faz sentido se analisada junto às condições de escassez na qual vivem imersos os sujeitos. O direito ao ar puro, diz Baudrillard (1990a), significa a perda do ar puro como bem natural, sua passagem ao estatuto de mercadoria e a sua redistribuição social desigualitária.

Apoiada na Declaração dos Direitos dos Homens, a dinâmica social do consumo reafirma os princípios do individualismo, sem que para isto se refira a um sujeito específico. O crescimento é a abundância, e a abundância é a democracia. Esta concepção de sociedade tenta fazer valer o princípio da igualdade assegurando que diante das necessidades e do princípio da satisfação todos os homens são iguais. E o são porque os objetos e bens assim permitem. A sociedade de consumo se ergue para além das contradições de classe e se fundamenta na ideologia do bem-estar.

Ao criticar o ponto de vista de Galbraith sobre o equilíbrio-desequilíbrio social, Baudrillard (1970) sinaliza para o fato de que a sociedade de consumo resulta do compromisso entre princípios democráticos igualitários e o imperativo fundamental da ordem de privilégio e de domínio. A igualdade, assim como o crescimento, são funções da desigualdade.

O trabalho de Baudrillard indica também que este tipo de sistema conhece unicamente as condições da própria sobrevivência, ignorando os conteúdos sociais e individuais. Para ele, o consumo, a informação, a comunicação, a cultura e a abundância são instituídos, descobertos e organizados pelo próprio sistema, como novas forças produtivas.

Segundo o autor, o sistema produz somente para suas próprias necessidades, reduzindo ao mínimo as finalidades individuais. Tudo o que define como valor é fugaz. Esta força imperativa rumo à abundância gera uma excitação constante nos sujeitos que diante dela buscam satisfazer suas necessidades, que em última instância não lhes pertence. As necessidades individuais se tornaram expressões das necessidades criadas pelo sistema de consumo. O que este sistema produz são necessidades, bem como sujeitos para encarná-las. Neste modelo, o valor do sujeito não é determinado por sua singularidade mas pela função que desempenha na manutenção deste sistema. O que é prioritário são as necessidades e não os sujeitos. Portanto, as necessidades são formas avançadas de sistematização das forças produtivas no âmbito da subjetividade. O consumo constitui a seqüência lógica e necessária à produção.

Os objetos produzidos no interior deste sistema não vão satisfazer plenamente a quem os procura, o que leva continuamente à insatisfação e a necessidades a serem satisfeitas. Diante deste panorama, o sujeito existe somente enquanto consumidor. Com este estatuto, não há reconhecimento de

sua singularidade ou história pessoal. O consumidor funde-se com a mercadoria e se torna débil e insaciável, carente por definição.

Na concepção de Galbraith o sujeito existe para servir ao sistema industrial, na medida em que é convidado a consumir seus produtos. Este sistema, segundo Baudrillard (1968; 1970), precisa dos homens como trabalhadores, como economizadores e consumidores. Destas três dimensões, a condição de consumidor é a que hoje mais solicita o sujeito. Neste papel, ele é praticamente insubstituível. A felicidade e o bem-estar só são possíveis a partir do consumo. Cria-se um *ego consumans* que busca avidamente a identificação com objetos. Por sua vez, esta ação produz um efeito individualizante, *dissocializante* e *desistoricizante*. Como consumidor o sujeito se torna solitário.

Os apelos para personalização e autenticidade buscam minimizar os efeitos gerados pela sociedade de consumo sobre os sujeitos, levando-os a crer que é possível diferenciarem-se da anomia na qual estão imersos. Neste tipo de sociedade, não há ninguém que seja pessoa em valor absoluto, com traços irredutíveis, tal como forjou a tradição ocidental enquanto mito organizador do sujeito, com paixões, vontade e caráter próprio. Baudrillard complementa seu raciocínio afirmando que semelhante pessoa encontra-se ausente, morta, varrida de nosso universo funcional. É esta pessoa ausente que tem de personalizar-se e diferenciar-se.

O esforço por diferenciar-se complementa este quadro onde o sujeito vale cada vez menos pelo que é e cada vez mais pelo que representa dentro dos quadro de valores da sociedade de consumo. Pode-se dizer que as experiências individuais participam muito pouco desta representação, na medida em que os sujeitos existem só enquanto consomem. E o consumo substitui a relação espontânea para mediatizá-la através de signos, que passam a ser o verdadeiro objeto de consumo. E enquanto signos, a mulher executiva e o homem sensível são, neste cenário, mercadorias lançadas tal e qual dois produtos. Os sujeitos devem colocar suas experiências individuais a serviço destes modelos, distorcendo-as através de parâmetros ficcionais, fragmentos de ilusões criadas no interior do sistema produtivo. A angústia, a dor e o sofrimento aparecem como sinais de fracasso ou obstáculo à implementação do modelo da abundância. Nele, estes sentimentos não têm reconhecimento ou expressão.

A autonomia e a diferenciação são aspectos prioritários, mas paradoxais, de uma sociedade que não valoriza a existência de canais de expressão para as experiências individuais no âmbito do que é singular. Uma retórica da diferença se eleva diante de um cenário onde o que impera é a despersonalização e a anomia. O *homo consumans* se consolida a partir da negação da singularidade, sem perder de vista o que ela representa para os sujeitos, na medida em que a utiliza como base para definir o que eles devem

considerar prioritário para suas vidas. Estamos falando de uma padronização do que é singular, pois a massa é singular.

Um efeito disto é ser percebido no que está acontecendo através das categorias masculino e feminino. Elas, que foram largamente utilizadas nas ciências humanas e sociais como fator de produção de identidades, perdem sua importância a cada dia. Como consumidores, homem e mulher estão se igualando. Levanta-se, portanto, a discussão em torno da diferença. Ela nunca foi tão valorizada como atualmente.

Nas sociedades de consumo, a sexualidade ficou artificializada e limitada às concepções de troca e uso. A representação social é, alternativamente, o sinal e a reprodução de um objeto socialmente valorizado; ela é um *corpus* organizado de conhecimentos e uma das atividades psíquicas graças as quais os homens tornam inteligíveis a realidade física e social, inserem-se num grupo ou numa ligação cotidiana de trocas, e liberam os poderes de sua imaginação. Desta maneira, Moscovici (1961) define e delimita as abrangências do conceito de representação social. Mesmo que sua análise recaia sobre a representação social da psicanálise, seus passos nos auxiliam a pensar que existem adesões feitas entre os sujeitos e as imagens associadas a eles socialmente.

Baudrillard (1977) é categórico ao afirmar que a saída possível é a morte, haja vista que para este contexto o sujeito é definido por sua própria negação. Para ele, este sujeito contemporâneo não é de modo algum um



sujeito, ele que assumiu como religião a *performance*. Em nome dos direitos do Homem, tudo é consenso e negociação:

O sujeito é um arrependido da subjetividade e da alienação, da apropriação heróica de si. Não pensa senão na apropriação técnica do eu. É um convertido à religião sacrificial do desempenho, da eficácia, do *stress* e do *timing* – liturgia bem mais feroz do que a da produção –, modificação total e sacrifício incondicional às divindades da informação, exploração total de si por si mesmo – último estágio da alienação (p.56).

Como retrato de um época estas reflexões são interessantes e assustadoras, embora nos façam pensar o quanto estamos esvaziados de um equipamento conceitual para acompanharmos a força destas análises – o que significa trabalhar identificando as conexões existentes entre conteúdos psíquicos e sociais. Para tal, deveríamos examinar de que maneira deveria se estruturar uma reflexão comprometida com este objetivo.

Uma das maneira de pensarmos estas conexões se faz por intermédio da contribuição dada pelos **mitos** como um narrativa organizadora de histórias subjetivas e sociais, tendo em vista que ao narrarem a origem da vida subjetiva o fazem articulando-a à vida coletiva. Os mitos nos colocam diante da metáfora, do sonho, da ilusão e da utopia, exprimem o problema da liberdade para o sujeito remetendo-o a um campo limitado e transcendente, espaço simbólico que lhe determina, ao mesmo tempo que o confronta com sua finalidade e destino. Os mitos nos falam da alteridade, da liberdade, do esforço do sujeito de vencer a própria alienação e realizar aquilo que é um

“sonho” coletivo. Na transição para o individualismo, os “sonhos” coletivos são substituídos por anseios individuais através dos quais o sujeito se afirma socialmente. Como exemplo disto nas sociedades contemporâneas, temos, no plano político os *movimentos de minoria*.

O deslocamento das práticas coletivas para dentro dos grupos políticos, de emancipação sexual ou étnico-religioso, faz parte de uma das etapas de diluição do sistema de valor das sociedades tradicionais. Para a sociedade contemporânea não há o sujeito livre, mas o sujeito liberal. Passamos então, “da liberdade à libertação, da libertação à liberalização. Ponto extremo da mais alta diluição e de intensidade mínima, no qual o problema da liberdade já nem sequer pode ser colocado” (Baudrillard, 1992:158). Na medida em que desaparece o conceito de alienação surge o da diferença como alternativa. E a diferença, ainda segundo Baudrillard (*op. cit.*),

é a doença infantil do sujeito, enquanto a mania identitária é a doença senil. Vencemos a alteridade pela diferença, mas por seu turno, a diferença sucumbiu à lógica do mesmo e da indiferença. Vencemos a alteridade através da alienação (o sujeito toma-se o outro de si mesmo), mas, por sua vez, a alienação sucumbiu à lógica identitária (o sujeito toma-se o mesmo de si mesmo). E entramos na era interativa e sideral do tédio (p.160).

Conforme nos relata Baudrillard (1981), antes que a história, tomada como referencial perdido, se transformasse em nosso mito, a exemplo de Foucault, os mitos tinham um outro papel dentro das culturas:

O mito, expulso do real pela violência da história, encontra refúgio no cinema, (...) a história era um mito muito forte, talvez o último grande mito, a par do inconsciente. Era um mito que subentendia ao mesmo tempo possibilidade de um encadeamento "objetivo" dos acontecimentos e das causas, e a possibilidade de um encadeamento narrativo do discurso. A era da história, se pode dizer, é a era do romance. É este caráter *fabuloso*, a energia *mítica* de um acontecimento ou de uma narração, que parece perder-se cada vez mais (p.59).

Encontramos na transição para o individualismo uma descaracterização das representações tradicionais de homem e mulher. Porém, identificamos também, por meio da dialética do esclarecimento, a estruturação de discursos de emancipação que fortalecem o ideário individualista, recriando as representações tradicionais do sujeito. Percebemos este percurso no feminismo, bem como nos movimentos homossexuais. Foi necessário que se estabelecesse uma polarização entre as representações tradicionais e as "novas" para que fosse possível fortalecer as novas representações dos sujeitos sociais. O representante das ordens tradicionais, de suas tensões e seus símbolos ficou sendo o sujeito empírico do sexo masculino, como se ele fosse o criador exclusivo e primeiro das organizações tradicionais. Esta operação política e tática permeou todo o século XVIII e XIX e chegou até os dias de hoje por meio de uma "estratégia fatal" de banalização da masculinidade. Antes, porém, identificamos a descaracterização do espaço social, ou de qualquer organização gregária que se tornasse uma oposição ao projeto individualista, não no que nele há de empírico ou prática, mas no que nele há de metafórico. O social foi tão valorizado e expresso neste século que

identificamos sua morte na efusão com que é apresentado. Ele foi diluído no real, extinto no que há de possibilidade para existir no real (Baudrillard, 1981:152).

Para o sujeito do sexo masculino, a masculinidade é mais que um termo identitário, expressão de sua marca sexual. Ela representa um modo de inserção e reconhecimento, característica do vigor de organizações coletivas e desdobramento da rubrica alteritária. As tensões ou forças presentes no sujeito, existentes na interação entre ele e as respectivas coletividades estão contempladas, por exemplo, nos mitos gregos. Na medida em que avançamos para formas de organizações sociais mais complexas e múltiplas, encontramos um distanciamento e uma falta de preocupação com estas forças. As sociedades científica, jurídica e tecnológica prescindiram de monitorar o impacto destas tensões sobre o cotidiano dos sujeitos e foram se organizando cada vez mais, distanciando-se de suas necessidades mais imanentes. Elas deixaram de compor com os sujeitos códigos de visibilidade e reconhecimento nos quais a singularidade de cada um pudesse ser representada e valorizada pelos grupos.

Nossa intenção, portanto, é percorrer as narrativas de alguns mitos masculinos e analisá-las enquanto elaborações de tensões presentes no sujeito, bem como do mundo no qual se insere. Neles, há tanto um reconhecimento das forças de origem que constituem o sujeito, como também da jornada por meio da qual ele irá constituir-se um. Esta jornada, ao mesmo

tempo particular e coletiva, fala da masculinidade como experiência de força e sabedoria; de coragem e astúcia; de honra e fidelidade.

### **3.2.6- Keleman: a cultura como experiência corporificada**

Keleman (1975) concebe seu conceito de subjetividade no trabalho denominado *O Corpo diz sua Mente*, em que a modelagem da própria experiência é considerada como sendo a própria identidade. Keleman não trabalha com a oposição tradicional corpo-mente quando trata da noção de sujeito. Seu pensamento, dentro de um outro recorte, se assemelha às análises de Baudrillard, no que estas últimas se referem ao papel que a alteridade tem na constituição da subjetividade. Keleman afirma que nós não temos corpos, mas somos nossos próprios corpos. Aponta para o fato de que a realidade emocional e a base biológica são a mesma coisa e não podem de modo algum ser separadas ou diferenciadas. Ao criar a noção de Princípio Formativo, apresenta a singularidade como um processo aberto, em que as experiências oferecem continuamente novas possibilidades de formar relacionamentos e estabelecer relações com o ambiente. A subjetividade é um contínuo formar, e o corpo é a expressão disto. Em outros trabalhos seus desenvolvidos no Center for Energetic Studies, Berkeley, EUA, ele continua monitorando a relação entre corpo e identidade. Entre esses trabalhos destaco sua análise

sobre as conexões entre anatomia e os sentimentos, a forma do corpo e as emoções em *Anatomia Emocional* (1985); suas reflexões sobre o modo como choques, abusos e negligências são incorporados às experiências humanas em *Padrões de Distresse: agressões emocionais e forma humana* (1989); sua abordagem aos conceitos da vida do corpo em *Realidade Somática* (1979).

Em seu recente trabalho com Joseph Campbell, Keleman (1999) redefine a noção do corpo como destino inscrevendo-o como imagem, experiência e imaginação somática, valendo-se do mito para compor a relação entre corpo, subjetividade e sociedade e apresentar o mito como sendo o corpo: "The body is given. Myth is also given from the body"<sup>45</sup>. Para Keleman, o sentimento de identidade deixa de ser definido pelo pensamento, passando a ser revelado pela experiência da corporificação.

Segundo ele, o esforço empreendido atualmente pela cultura contemporânea tem sido na direção de entendê-la, ao invés de contá-la como mito. Neste sentido, o mito moderno está comprometido com a decodificação da criação através do código genético, e o mito da criação e da evolução mantêm entre si relações de proximidade:

Para mim existe um outro aspecto do mito de criação e evolução que é o vir a existir da subjetividade do corpo. O mito parece falar para os estados somáticos internos. Assim, o mito descreve uma experiência de nascimento e evolução da experiência subjetiva do corpo (p.428).

---

<sup>45</sup> "O corpo é dado. O mito também é dado a partir do corpo" (tradução minha).

Ser corporificado, segundo ele, é participar de uma migração que vai de uma forma corporal à outra, onde cada sujeito é nômade e se move semelhante à onda que tem duração por tempo determinado e assume uma nova forma somática. Esta perpétua transformação é o tema dos mitos. Keleman se refere à infância, adolescência, “adulterz”<sup>46</sup> e ao envelhecimento como um exemplo destas novas formas somáticas presentes na vida de todo sujeito.

Para Campbell (1999) a experiência é a palavra-chave. Existe uma certa ironia nos temas das jornadas míticas. Possuímos todo um vocabulário sobre a procura do “significado da vida”; contudo, o sujeito não vive procurando por este significado, ele busca experimentar a vida. A casa de onde cada sujeito parte e para onde busca retornar é uma experiência de vida.

Sobre isto Keleman (1999) comenta que a experiência do seu corpo é a chave. Quando conta histórias, o sujeito sintetiza a experiência somática; organiza os elementos da experiência corporal que nos dá um “contorno pessoal”, uma direção e até um sentimento do significado.

---

<sup>46</sup> De acordo com a perspectiva evolucionista, o objetivo de todo ser vivo é atingir a idade adulta, completando o espectro de seu desenvolvimento. Os seres humanos percorrem o mesmo caminho, ao qual denominei “adulterz”. Keleman divide essa adulterz em duas fases: ADULTO-ALFA (aproximadamente até os 50 anos) e o SEGUNDO ADULTO (de 50 a 75/80 anos, aproximadamente). A primeira fase é de construção e afirmação no mundo. A segunda é uma fase de aprofundamento e maturidade, na qual o sujeito está mais voltado para o seu mundo interno e menos preocupado com a a firmação social (1989).

Por este motivo Keleman insiste em procurar pelo corpo nos mitos, ao invés de procurar símbolos e significados. Desta maneira, diz ele, “experienciamos o homem cortical conversando com o sub-cortical” (p.75).

O objeto de estudo de Keleman é o Processo Formativo, o qual afirma que as realidades emocional e biológica são inseparáveis, não podendo ser dissociadas. O princípio formativo está presente em toda sua obra, sendo elaborado através dos conceitos de forma, organização, corpo herdado e corpo adquirido.

O corpo é considerado um processo vivo, energético e emocional. Esta visão do corpo humano se afina com os preceitos da biologia desenvolvida por Edelman (1988,1989,1992).

Para Keleman o corpo tem múltiplas formas, as quais são produzidas a partir da relação entre os aspectos físicos, emocionais e psicológicos do sujeito. Esta multiplicidade de formas corporificadas ao longo da vida constitui a base de sua Psicologia Formativa. Assim, o corpo do bebê contém o corpo do adulto que ele será, que ganhará corpo através do impulso inerente para crescer e maturar forma. O impulso para fazer forma gera sentimentos e sensações e se articula a outros impulsos tais como o de reprodução (Keleman, 1975a: p.96). Este último gera impulsos de atração sexual, proximidade e prazer sexual. Keleman diz que

quando a criança está crescendo dentro da mãe, começa a liberar substâncias químicas que suscitam a relação vincular, que por sua vez ajudará a formar algo do nada. Chamamos estes sentimentos de amor materno.(1994: p.37)



A Teoria Formativa afirma que o sujeito é concebido como adulto, passando por várias formas provisórias até atingir seu corpo crescido. Embora nasça como criança, o adulto concebido está sempre presente como princípio básico de organização. O adulto que está se formando é parte do bebê. O paradoxo, diz Keleman,

é o modo como o adulto não formado, chamado criança, esconde o arquétipo do adulto. Embora tenhamos sido cegados pela imagem inflada da magia da infância, o processo adulto continua a operar por trás das cenas. O adulto primal, genético, arquetípico está sempre atuando e se formará independentemente do que faça a sociedade. (1994: p. 36)

Para alcançar a forma adulta, o sujeito percorre uma série de estágios, marcados por transições. Oscila entre o comportamento de bebê e o de criança, até firmar este último; posteriormente, o mesmo ocorre para a consolidação das formas adolescente e adulta. Assim sendo, o impulso de formar continuamente promove o processo formativo.

Keleman apresenta três tipos constitucionais herdados geneticamente (ectomórfico, mesomórfico e endomórfico) e quatro tipos somáticos formados ao longo da vida (inchado, poroso, rígido e denso).

Ao mesmo tempo em que afirma que estar vivo é ter forma, diz também que permanecer fixado numa única forma é estagnar. Segundo o autor, o destino humano é continuamente formar e re-formar a si mesmo. Cada forma tem características próprias de organização que definem os tipos somáticos.

O grau de intensidade no qual o sujeito se fixa a uma forma varia. Os tipos somáticos estruturam padrões de expressão emocional organizados em um contínuo, podendo ir do mais inibido ao mais explosivo. A exemplo disto, temos as conexões entre os sentimentos de medo e raiva, duas organizações somáticas com direções opostas. O medo é a expressão de uma organização voltada para dentro e a raiva o seu contrário.

Por meio do conceito de forma da Psicologia Formativa, chegamos à noção de corpo para Keleman. O corpo é uma sucessão de formas organizadas em um contínuo que constitui a experiência do sujeito e estabelece seu tipo somático. O grau de organização de cada tipo somático é influenciável pelo sujeito. Corporificar é uma ação a ser aprendida pelo sujeito rumo à construção da sua história pessoal. Enquanto processo vivo, "corporificar a experiência" é transcender a organização somático-emocional à qual o sujeito está submetido, influenciando sobre a própria forma e processo.

Alinhado à perspectiva da Filosofia Existencial de Medárd Boss (1928), Keleman conjuga as idéias de Boss às de Bull (1970) através de sua metodologia. O trabalho de Bull inspirou-o a escrever "Os Fundamentos da Biologia Emocional" (1981). Neste trabalho, Keleman busca compreender a relação entre o conflito emocional e as distorções da postura corporal, que posteriormente será sistematizada em dois trabalhos seus: Anatomia Emocional (1985) e Corporificando a Experiência (1987).

Keleman desenvolveu no seu trabalho a Metodologia dos Cinco Passos (1987), calcada no processo organizador. Tal metodologia parte do princípio de que o organismo funciona segundo um *continuum pulsátil* descrito como um movimento de contração (para longe do mundo) e expansão (para longe do seu interior). Estes dois movimentos caracterizam estados diferentes de tensão e pressão presentes na organização somático-emocional.

O coração, por exemplo, bate em frequências variáveis, de acordo com o aumento ou redução de pressão. Essa expansão e contração constituem diástole e sístole. O coração acelera quando sentimos medo e desacelera quando dormimos.

Ações naturais e espontâneas, tais como os batimentos cardíacos ou a sucção do lactente, são padrões de movimentos organizados. “Fique quieto”, “seja bonzinho”, “cale a boca”, são instruções que organizamos conscientemente em padrões somáticos específicos. Muitas destas organizações aprendidas promovem maturidade, mas outras causam conflito ou dor. “Quero contato mas devo ficar quieto” é um exemplo. (1987, pp18-19)

Tensão e pressão compõem um contínuo que vai da auto-compactação à auto-extensão, através do qual Keleman apresenta a relação entre o insight e a experiência nova. O processo denominado *Bodying Practice* (ou *the Five Steps Methodology*) toma a percepção da situação atual como ponto de partida. O segundo passo corresponde a intensificar a forma existente na situação atual por meio da contração ou expansão; no terceiro passo o sujeito deve desorganizar a forma produzida na etapa anterior, formando assim uma terceira camada de experiência. No passo quatro o sujeito estabelece uma pausa e pode receber as sensações, sentimentos e imagens que emergem deste exercício. Desta maneira ele inicia um processo

de reorganização da forma inicial e de criação de uma nova forma, a qual poderá então ser consolidada e incorporada pelo sujeito (passo cinco). Na perspectiva formativa o sujeito busca reorganizar antigos padrões que se tornaram obsoletos e construir seu próprio caminho como meta da maturidade. Transformar estes padrões decorrentes da fixação da forma é um dos objetivos da Metodologia dos Cinco Passos. O processo formativo vai do que aconteceu àquilo que é, àquilo que pode ser, àquilo que será.

O percurso formativo é analisado por Keleman a semelhança da jornada do herói nas narrativas míticas. Este tema será tratado em profundidade em seu trabalho denominado *Myth and the Body* (1999). Assim como a jornada, o processo formativo oferece ao sujeito a possibilidade de acesso a um conhecimento sobre si mesmo; este conhecimento transcende a biologia sem romper com ela e faz da experiência pessoal o recurso usado pelo sujeito rumo à autoria e autonomia na vida.

Todavia, ao definir o corpo como um processo vivo, emocional e energético segundo os preceitos de uma biologia emocional, Keleman (1975) considera que a subjetividade tem seus contornos definidos também pelo social. Para tanto, usa conceitos adlerianos sobre o papel da sociedade no desenvolvimento da personalidade e na vontade de poder. Centrado na premissa de que as dimensões somática e emocional da subjetividade não podem ser dissociadas, Keleman busca desenvolver campos conceituais por meio dos quais se constituirá a interface entre ambas. Nesta perspectiva,

fundamenta seu trabalho na relação existente entre corpo e cérebro, e mais especificamente, entre corpo e córtex cerebral.

Como podemos perceber nos trabalhos de Edelman(1989) e Damazio (1994) a complexidade das estruturas cerebrais não permite recortes simplificadores. Pelo contrário, esta complexidade exige que sejam criadas áreas de interface entre as dimensões somática e emocional, onde matéria e função guardam entre si relações distintas. Keleman (1985;1987) propõe uma interface através da Psicologia Formativa, especialmente no que se refere ao conceito de forma e às relações entre os tipos somáticos e os tipos constitucionais. A relação entre conflito emocional e distorções da postura corporal pode também ser compreendida como padrões de agressão à forma. Estes padrões geram dor e sofrimento emocional. A metodologia dos Cinco Passos tem como objetivo desorganizar os padrões de dor e reorganizá-los em padrões de crescimento. Por exemplo, reorganizar contração em contato, desejo em intimidade, isolamento em relacionamento e comunhão. Deste modo, a metodologia formativa procura corporificar, usar e configurar a experiência do sujeito de modo que por intermédio da prática ele consiga influir sobre sua organização somática.

Por meio de um modelo clínico, Keleman (ibid.) analisa as consequências produzidas sobre o sujeito quando este é submetido a situações de insulto. Em Anatomia Emocional(1985) ele dedica um capítulo específico a este tema, intitulado "Insultos à Forma". Segundo a perspectiva somática, o

insulto à forma é definido como sendo todo evento interno ou externo que evoca um estado de choque (*startle reflex*) no sujeito. O insulto pode variar segundo o *timing* (quando ocorre), a duração (se é um episódio contínuo ou esporádico na vida do sujeito) a frequência, (se ocorre muito ou pouco) e a intensidade (se é maior do que o sujeito pode tolerar sem entrar em sofrimento).

Diante de um insulto ou violência, o organismo age primeiramente contraindo e procurando solidificar-se mais. Pulsos voltados para a contração e expansão são produzidos a fim de gerenciar o insulto. Dois caminhos somático-emocionais podem emergir desta situação. Em um deles o sujeito se fixa em uma organização eminentemente sólida (*overboundedness*), características dos tipos Rígido e Denso. Esta direção de resposta ao insulto é comumente acompanhada por sentimentos de raiva, ódio, fúria, controle, desafio e dúvida sobre si mesmo. No segundo caminho, o sujeito perde solidez, diminuindo o tônus muscular e fixando-se em formas menos definidas (*underboundedness*), que correspondem aos tipos Inchado e Poroso.

Os insultos interferem no crescimento do organismo. Estas interferências podem gerar sentimentos de fúria, depressão, medo e rejeição. Se o insulto for temporário e de baixa intensidade, os ciclos pulsatórios retornam ao normal e a pessoa não altera sua forma. Porém, se o insulto persiste ou aumenta, a pessoa permanece rígida, densa, inchada, ou porosa.

O reflexo do choque envolve uma predisposição na direção de formas mais complexas, dependendo da intensidade, frequência e duração do insulto. Uma combinação destas condições faz com que um simples reflexo se torne um processo complicado que afeta permanentemente o sujeito. Deste modo, as organizações de susto e alerta e as respostas imediatas de enfrentar ou fugir cedem lugar ao trauma e ao sofrimento somático-emocional. Neste caso, ou o sujeito permanece em um estado contínuo de organização, seja de preparação para o combate, seja de fuga do que o ameaça, ou então enfraquece e colapsa.

Diante de um insulto, o sujeito pode organizar um estado de contração moderada ou de rigidez espástica profunda, refletindo sentimentos de terror e fúria. À medida em que estes estados se tornam permanentes, a flexibilidade e a responsividade se perdem. Isto afeta todos os tecidos, músculos, órgãos e células, bem como os pensamentos e sentimentos.

Os insultos podem ser da ordem de uma repressão intensa (crítica, humilhação, inibição, ameaça) ou da ordem de negligência e abandono (falta de limites, de parâmetros, de cuidados e de contenção). Similarmente para Keleman (1982), as mesmas possibilidades existem no plano social. Uma organização rígida pode ser extremamente repressora, porém a ausência de organização pode levar à impotência e violência. Um sistema muito repressivo conduz à supressão, à rebeldia, à insurreição e violência. Um sistema com pouca organização leva à instauração de uma liberdade selvagem que constitui outro tipo de violência.

As sociedades contemporâneas ocidentais (SCCO) têm investido em formas de excitação sem inibição, pautadas em uma psicologia do corpo que assume o drama social como seu centro provedor. Neste contexto, a anatomia ficou definida como funcional e mecânica. Keleman formula uma questão onde coloca a marca sexual anatômica como promotora de sentimentos, sensações e pensamentos, distinguindo-se portanto dos pontos de vista baseados na política.

Para ele,

a violência sexual não está limitada ao aumento reconhecido dos incidentes de estupro, abuso infantil e pornografia. Existe uma abundância de imagens na mídia que sugerem excitação em situações de perigo ou alívio através da raiva e violação. Somos iniciados em uma sexualidade afastada experiência e dos sentimentos originários dos nossos corpos. Esta inundação dos nossos sentidos com estímulos sexuais e o culto das expectativas idealizadas de performance são uma agressão às nossas sensibilidades (1982: p.45)

Segundo o autor, as imagens públicas que divorciam o amor da sexualidade e separam o sexo da vinculação são um ato contrário à possibilidade de coletivização e contra o próprio sujeito.

Keleman diz ainda que:

A vinculação, a ternura e a cumplicidade com o outro têm uma habilidade única de prevenir as pessoas contra abusarem umas das outras. Despir a sexualidade destas qualidades é uma ato de violência em si mesmo (ibid.: p.45)

Como foi mencionado anteriormente, Keleman afirma que o corpo é



uma forma viva. Esta forma se constitui através do que o sujeito herda geneticamente e adquire culturalmente. A cultura confere ou subtrai valor ao conjunto de comportamentos adotados pelos indivíduos. Um grupo social compartilha ações corporais, compartilha o modo como o corpo é usado e partilhado entre seus membros, a exemplo de caçar, reproduzir e trabalhar. Segundo Keleman (1999) é do uso coletivo do corpo que emerge a narrativa mítica.

Campbell(*apud*. Keleman,1999) argumenta que o mito é um sonho coletivo e que o sonho é um mito pessoal. Deste modo, cada tipo corporal sonha com sua própria existência, seu percurso formativo, criando imagens e histórias pessoais.

Enquanto uma forma viva, o corpo cria suas próprias imagens, as quais são organizadas diferentemente em culturas distintas, a exemplo da jornada do herói. As imagens produzidas pelo sujeito podem ser confirmadas ou não pela cultura da qual ele faz parte.

Nas SCCO homens e mulheres tem orientado suas vidas em torno de imagens *descorporificadas*. Estas imagens veiculadas pela mídia são produzidas por uma cultura tecnológica, informacional e articulada a um eixo mercadológico. Ao imporem sobre o sujeito padrões de comportamento que se opõem a seu próprio percurso formativo, as imagens oriundas da publicidade e da política promovem uma dissociação entre este e suas próprias imagens. Acentuando este mecanismo de dissociação, a cultura

contemporânea constitui sujeitos *descorporificados*, distantes do próprio processo somático-subjetivo.

Cada grupo social tem uma imagem corporal com a qual se identifica e que lhe confere identidade (representação social de homem e de mulher). Quando estas imagens/representações são ameaçadas de perderem seu valor social (a banalização é uma expressão disto) a raiva e o ódio emergem como recursos reparadores, deslocando para o ato destruidor a ameaça do próprio aniquilamento.

Como afirma Keleman (1981) sob a influência do stress social ou emocional, o sujeito fabrica padrões de distorção corporal que por sua vez o levam a experimentar dificuldades psicológicas. Entre elas destacam-se a impulsividade, a impotência e os estados de anestesia emocional. Estas dificuldades podem ser identificadas em certos comportamentos como por exemplo o comportamento explosivo.

Nesta perspectiva, vejo a banalização da representação social masculina como um insulto ou agressão (nos moldes descritos anteriormente) a qual predispõe o sujeito do sexo masculino uma dar respostas freqüentes de violência em diferentes situações.



**PUC**  
**RIO**

**SÓCRATES ALVARES NOLASCO**

**DE TARZAN A HOMER SIMPSON: BANALIZAÇÃO E VIOLÊNCIA  
MASCULINA EM SOCIEDADES CONTEMPORÂNEAS**

**TESE DE DOUTORADO**

**VOL. II**

**Departamento de Psicologia**

**Rio de Janeiro, Agosto de 2000**

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA  
DO RIO DE JANEIRO**

**Rua Marquês de São Vicente, 225 - Gávea  
CEP 22453-900 Rio de Janeiro RJ Brasil  
<http://www.puc-rio.br>**

N.Cham. 150 N789d IESE UC  
Título De Tarzan a Homer Simpson



V. 2 Ex.1 PUC-Rio - PUCB

00150119

---

SÓCRATES ALVARES NOLASCO

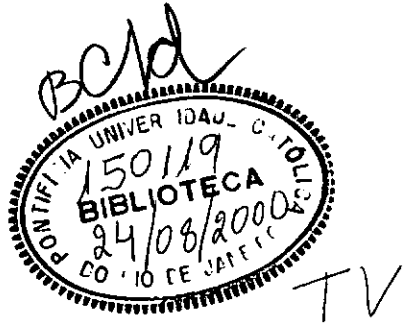
DE TARZAN A HOMER SIMPSON: BANALIZAÇÃO E  
VIOLÊNCIA MASCULINA EM SOCIEDADES  
CONTEMPORÂNEAS OCIDENTAIS

TESE DE DOUTORADO

VOL.2

Departamento de Psicologia

101663



150  
N789d  
TEHE UC  
V.2

## Capítulo 4

### Os operadores de cultura: subjetividade e mito

#### 4.1- A subjetividade e os mitos gregos

*Um mito é uma linha de vida, uma imagem do devir, e não uma fábula fossilizada.*

(G. Bachelard)

Houve um momento, mais precisamente no século XVII, no qual a verdade deixou de residir no ato descrito pelo discurso, passando a estar no que ele dizia: chegou o dia em que a verdade se deslocou do ato ritualizado, eficaz e justo, de enunciação, para o próprio enunciado – para seu sentido, sua forma, seu objeto, sua relação com sua referência. Dentro desta transição encontramos o início do percurso em direção às sociedades mecânicas e ao que Baudrillard (1981) denomina de sociedades da hiper-realidade e da simulação. Como afirma Lévi-Strauss (1957) “na civilização mecânica não há mais lugar para o tempo mítico, senão no próprio homem” (p.236).

Neste sentido, segundo Baudrillard, deparamo-nos com um mundo que não é mais real, mas apenas uma simulação do real. Suas idéias sobre a simulação são articuladas através das noções de hiper-realidade, de simulacros e dos meios de comunicação de massa. A hiper-realidade evidencia um mundo onde os signos usados para representar as coisas estão despojados de sentido, onde a relação entre os sistemas de significação e a

realidade se faz muito confusa. Novas possibilidades se apresentam a partir do uso das tecnologias de comunicação, salientando o domínio da cultura não mais como aquele referente ao das representações do real, aquele referente à produção do real. O real passa a ser um efeito da televisão, dos computadores, da realidade virtual, etc. Não existe mais a dialética entre imagem e realidade, somente práticas de significação.

No tempo mítico, masculino e feminino eram considerados invenções que procuravam aproximar os seres humanos dos deuses, da representação de heróis, ou ainda histórias por meio das quais se sabia quem era homem e quem era mulher. No final deste século, passam a ser considerados como sendo o destino artificial do corpo sexuado (Baudrillard, 1990a). Masculinidade e feminilidade são usados para referir uma experiência em que o jogo de comutação dos signos do sexo, que se opõe ao jogo anterior da diferença sexual presente nas narrativas míticas, se torna, na perspectiva contemporânea, o *jogo da indiferença sexual* – “indiferenciação dos polos sexuais e indiferença ao sexo como gozo. O sexual tem por objetivo o gozo, o transexual tem por objetivo o artifício, seja ele de mudar de sexo ou o jogo dos signos vestimentares” (p.27).

A noção de identidade muda de registro, deixando de ser um campo de afirmação no jogo das diferenças para se transformar num campo de possibilidades mediadas pela tecnologia. Para Lévi-Strauss (1957) o mito esteve presente nas sociedades como reflexo da estrutura social e das relações



sociais, como expressão de “sentimentos, tais como o amor, o ódio ou a vingança, sentimentos comuns a toda humanidade” (p.238). Tudo pode acontecer em um mito; uma sucessão de acontecimentos que não se submete a nenhuma regra de lógica ou de continuidade. Mas se o conteúdo do mito aparece como algo contingente, como entender que em diferentes continentes e sociedades eles guardem tantas semelhanças?

Uma das maneiras de se responder a esta questão é considerar a mitologia como uma necessidade inerente à linguagem, considerando esta a externalização do pensamento. Segundo as considerações de Müller (1876), a mitologia é a sombra obscura que a linguagem projeta sobre o pensamento, que permanecerá até que a linguagem e o pensamento estejam completamente superpostos.

A idade antiga representa na história a época em que os mitos gregos tinham maior força. Hoje também existem mitos que fazem parte das sociedades contemporâneas, porém se restringem à perspectiva exclusiva do próprio sujeito. Já não descrevem a irrupção do impacto provocado pela alteridade na vida social. Segundo Müller, a palavra “mitologia” significa o poder que a linguagem exerce sobre o pensamento, considerando todas as esferas possíveis de atividade espiritual.

Os mitos são imagens capazes de dar rumo ao sentido filosófico dos fatos da vida comum. Podem ser compreendidos como narrativas de acontecimentos que têm uma qualidade sagrada e propiciam, assim, a

comunicação de conteúdos sagrados de forma simbólica. Tanto do ponto de vista de Cassirer (1924), que os viam como expressão do símbolo, quanto do ponto de vista de Malinowski (1929) e Durkheim (s/d), que os consideravam como parte da estrutura social, os mitos são estruturas em torno das quais foi possível integrar e articular as tensões presentes na organização da vida subjetiva e social. No âmbito da linguagem, funcionam como operadores de povoamento do silêncio que marca pelo acaso o viver e o morrer. Nascer macho ou fêmea tem sido até então uma marca do acaso, o sujeito não escolhe. Contudo, as culturas contemporâneas têm desconsiderado este dado, afirmando assim que seu maior valor está além da noção de natureza humana e de finitude. A força do mito está no compromisso que a cultura mantém com a alteridade. O mito demarca o mundo dos deuses e dos heróis, a herança e correlação entre ambos, inscrevendo o destino na ordem do aceitável. O mito é o percurso sobre o qual o herói constituirá o trajeto para aquisição do legado divino: a descoberta de sua alma/psique.

Atualmente existem maneiras de se pensar o mito para além da abordagem convencional, que o colocava como um retrato do caos. Um dos sentidos mais antigos do mito é de que ele procura dar respostas a questões factuais ou racionais. Segundo algumas abordagens (Diel, 1966), os mitos não devem ser interpretados de modo literal, uma vez que são considerados projeções da realidade humana. Como nos lembra Cassirer (1944), é um modo de estruturar simbolicamente o mundo.

Para algumas perspectivas sociológicas, uma das principais funções do mito é manter o reforço da solidariedade social. Nesta perspectiva, temos uma correlação entre mito e ritual. Graves (1957) discute esta relação como algo simbólico, que representa abordagens referentes às estruturas sociais. Lévi-Strauss contribui com uma outra perspectiva para análise dos mitos. Em seus estudos, demonstra uma seqüência de regularidades estruturais nas representações coletivas das sociedades primitivas.

Nas culturas tradicionais, heróis e deuses desempenharam simbolicamente um papel fundamental, servindo de ancoradouro de sentimentos e pensamentos de hostilidade em direção ao Outro, com intensidades que comprometiam o princípio de alteridade e senso comunitário. A alteridade, assim como a violência, incide diretamente sobre o corpo coletivo, modelando-o enquanto cultura. Durante séculos diferentes culturas se desenvolveram monitorando no seu interior as forças que representam o Mal, seja sobre a rubrica da religião, da ciência ou do direito, a fim de mantê-lo sob controle.

O trabalho de Girard (1972) reconhece nos mitos elementos fundadores da violência. A violência é o eixo de seu pensamento que torna explícito um jogo que solicita continuamente a intermediação entre heróis e deuses a quem é atribuída a corporificação da violência: “a violência é de todos e está em todos” (p.11).

As sociedades contemporâneas abriram mão do roteiro de corporificação do Mal, do mesmo modo que fizeram com o princípio de alteridade. Como afirma Baudrillard, o Mal atualmente está em toda parte. Este aspecto de diluição e conformidade com as expressões do Mal pasteurizou a violência e a tornou ainda mais brutal.

Considerando os diferentes recortes sobre o mito citados anteriormente, encontramos em todos eles a caracterização do pensamento mítico como um pensamento que retorna ao ato criador; “algo” que aconteceu pela primeira vez, testemunhando como um determinado fato se desdobrou. Deste modo, quando o assassino (Cirão, Cronos, Teseu, Medéia) ocupa um lugar tão importante no ritual é porque ele tem um lugar importante no momento fundador. No que tange à representação masculina, identificamos o sujeito empírico envolvido diretamente com diferentes situações de violência, estando na origem do ato sem que este esteja fixado a uma rede simbólica (ritos) que dê sentido ao ato violento.

Em sua análise, Girard (1972) demonstra que a vítima expiatória tem como função acabar com o ciclo da violência dentro da comunidade; porém, uma vez paralisado este ciclo, um outro se inicia – o do sacrifício. Diz ele:

Se isto é verdadeiro, a violência fundadora constitui realmente a origem de tudo o que os homens possuem de mais precioso e que preservam com mais cuidado. É exatamente isto que afirmam, sob uma forma velada, transfigurada, todos os mitos de origem que se referem ao assassinato de uma criatura mítica por outras criaturas míticas. Este acontecimento é percebido como fundador da ordem cultural. Da divindade morta provém não só os ritos, mas as regras

matrimoniais, as proibições, todas as formas culturais que conferem aos homens humanidade (pp.119-120).

A representação masculina enquanto um operador social agrega em si elementos desta violência fundadora. É o que se observa por meio dos trabalhos de Gilmore (1990), Polk (1994), Spierenburg (1998) e Archer (1994). Tanto nas análises sobre a construção da masculinidade em sociedades primitivas quanto naquelas sobre o valor da honra na Europa e nos Estados Unidos, ou ainda na tentativa de produzir uma análise teórica sobre o homicídio masculino, identificam-se no relato destes diferentes autores narrativas sobre provações, competições esportivas e belicosas que incitam rivalidades e nos aproxima do que Girard (1972) denominou de “crise sacrificial”. A crise sacrificial procura sinalizar para os perigos reais ou imaginários que ameaçam a comunidade, a fim de que possam ser ritualizados, protegendo, assim o grupo do qual fazem parte. Segundo o referido autor,

o rito é a repetição de um primeiro linchamento espontâneo que trouxe a ordem de volta à comunidade, por ter feito, contra a vítima expiatória e em torno dela, a unidade perdida na violência recíproca (p. 121).

Nos rituais de iniciação masculina analisados por Gilmore, identificam-se ritos violentos preparados para os meninos, como se o que eles devêssem suportar fizesse parte de uma violência menor, que funcionava como barreira contrária a uma violência pior: a perda da alteridade vivida sob a forma de

ameaça à comunidade (corpo social). Os ritos masculinos buscam renovar a paz comunitária por meio do sentimento de segurança promovido pelo guerreiro, caçador, chefe ou sacerdote. A masculinidade representa a revelação do religioso que mobiliza a todos como expressão de um esforço para manter a unidade do corpo social.

#### 4.1.1- As características do mito

*O homem não é uma coisa, é um drama, um ato... a vida é um gerúndio, de modo algum um participio, é um faciendum, de modo algum um factum. O homem não tem uma natureza, mas uma história.*

(Ortega y Gasset)

Lévi-Strauss (1957) resume três conclusões provisórias acerca das características do mito. A primeira delas diz respeito ao sentido; a segunda, à linguagem do mito e a terceira refere-se à sua complexidade:

Se os mitos têm um sentido, este não pode se ater aos elementos isolados que entram em sua composição, mas à maneira pela qual estes elementos se encontram combinados. Um outro aspecto diz respeito a que se o mito provém da ordem da linguagem, e faz parte integrante dela; entretanto, a linguagem, tal como é utilizada no mito, manifesta propriedades específicas. E por fim, essas propriedades só podem ser pesquisadas *acima* do nível habitual da expressão lingüística; dito de outro modo, elas são de natureza mais complexa do que as que se encontram numa expressão lingüística de qualquer tipo. Se aceitamos estes três princípios, ao menos como hipóteses de trabalho, seguem-se duas conseqüências muito importantes: a primeira, como todo ser lingüístico, o mito é formado de unidades constitutivas; segundo, essas unidades constitutivas implicam a presença daquelas que intervêm normalmente na estrutura da língua, ou seja, os fonemas, os

morfemas e os semântemas. Mas elas estão para os semântemas assim como os semântemas estão para os morfemas e assim como os morfemas estão para os fonemas. Cada forma difere da que a precede, por um mais alto grau de complexidade. Por esta razão, denominaremos os elementos que provêm do mito (e que são os mais complexos de todos): grandes unidades constitutivas (pp.242-243).

Estas unidades constitutivas aparecem presentes nos diferentes estágios do percurso de socialização a que meninos e meninas são submetidos na infância, caracterizando assim as expectativas de desempenho para ambos os sexos. Tanto as práticas quanto os discursos sociais sobre gênero operam a partir da realidade banal e dos sistemas de crenças do que é ser homem ou mulher. Assim como os significados da maternidade sacralizam a imagem da mulher, honra e dureza consagram a do homem. Há nas práticas e nos discursos sociais a eficácia simbólica necessária para interferir na organização subjetiva e imprimir nos sujeitos marcas identitárias concernentes aos papéis sexuais.

As sociedades tradicionais determinavam através do corpo o modo como as diferenças sexuais iriam assinalar a organização subjetiva dos sujeitos. O sistema de diferenças existe para tornar possível pensar experiências afetivas e torná-las aceitáveis para o sujeito. Ter um sentimento de identidade é uma delas. Nas sociedades contemporâneas, os sistemas abstratos funcionam como padrões de orientação para a organização e sustentação das individualidades, já não mais como narrativas sociais ou

mitologias que prescrevem um sistema de crenças articuladas a princípios coletivos. O tempo mítico se insere, agora, no próprio sujeito.

A eficácia simbólica é um mecanismo que assegura aos sujeitos que os seus sentimentos sobre quem são eles mesmos estejam vinculados a sistemas de crenças nas quais toda a sociedade acredita. O mito, portanto, tem como função reintegrar os elementos estranhos à identidade do sujeito, fazendo com que as possíveis dissonâncias existentes sejam recuperadas e o sentimento de identidade se estabeleça novamente. O jogo das diferenças faz parte do processo de constituição da alteridade e está presente nas narrativas míticas, caracterizando assim o esforço a ser empreendido pelos sujeitos rumo ao sentimento de identidade, que nas sociedades gregas era denominado “alma/psique”. As mitologias se prestaram durante muitos séculos a este papel: estabelecer a marca do “divino” na experiência humana, e com isto conferir a ela uma dimensão transcendente, uma alma/psique que delimita ao mesmo tempo os contornos de uma individualidade e a inserção desta em um dado sistema social. É o que encontramos, por exemplo, nos mitos de Ulisses e Teseu.

Nas análises de Lévi-Strauss (1957) sobre a cura e o papel do xamã encontramos um caminho semelhante:

A cura consistiria, pois, em tornar pensável uma situação dada inicialmente em termos afetivos, e aceitáveis para o espírito as dores que o corpo se recusa a tolerar. Que a mitologia do xamã não corresponda a uma realidade objetiva, não tem importância: a doente acredita nela, e ela é membro de uma sociedade que acredita. Os espíritos protetores e os espíritos Malfazejos, os



monstros sobrenaturais e os animais mágicos, fazem parte de um sistema coerente que fundamenta a concepção indígena do universo. A doente os aceita, ou, mais exatamente, ela não os pôs jamais em dúvida. O que ela não aceita são as dores incoerentes e arbitrarias, que constituem um elemento estranho a seu sistema, mas que, por apelo ao mito, o xamã vai reintegrar num conjunto onde todos os elementos se apóiam (p.228).

Os mecanismos subjetivos que operam na cura podem ser tomados para exemplificar o modo como identidade e mito garantem entre si uma relação de coesão, mantendo, com isto, o sentimento de identidade preservado. Para tanto, esta ligação relaciona manobras simbólicas referentes a crenças individuais e coletivas, que correspondem aos padrões de cultura existentes nas sociedades tradicionais. Porém, encontramos também nas sociedades contemporâneas elementos desta mesma transação, só que presentes na cultura psicológica, estabelecendo uma relação entre o xamã e o psicanalista. Para Lévi-Straus (1957):

O xamã tem o mesmo duplo papel que o psicanalista: um primeiro papel – de auditor para o psicanalista, e de orador para o xamã – estabelece uma relação imediata com a consciência (e mediata com o inconsciente) do doente. É o papel da encantação propriamente dito. Mas o xamã não profere somente a encantação: ele é seu herói, visto que é ele quem penetra nos órgãos ameaçados à frente do batalhão sobrenatural dos espíritos, e quem liberta a alma cativa. Neste sentido, ele se encarna como o psicanalista, no objeto da transferência, para se tornar, graças às representações induzidas no espírito do doente, o protagonista real do conflito que este experimenta a meio caminho entre o mundo orgânico e o mundo psíquico. O doente atingido de neurose liquida um mito individual, opondo-se a um psicanalista real; a parturiente indígena supera uma desordem orgânica verdadeira, identificando-se com um xamã miticamente transposto.

O paralelismo não exclui, pois, diferença. Não se ficará admirado, se prestar atenção ao caráter psíquico, num caso, e orgânico, no outro, da perturbação que se trata de curar. De fato, a cura xamanística parece ser um equivalente exato da cura psicanalítica,

mas com uma inversão de todos os termos. Ambas visam provocar uma experiência; e ambas chegam a isto, reconstruindo um mito individual que o doente constrói com a ajuda de elementos tirados de seu passado; no outro, é um mito social, que o doente recebe do exterior, e que não corresponde a um antigo estado pessoal. Para preparar a ab-reação, que se torna então uma “ad-reação”, o psicanalista escuta, ao passo que o xamã fala (p. 230).

A eficácia simbólica certamente funciona porque o paciente acredita no seu mito social. Nas sociedades contemporâneas, o discurso científico por si só não nos curaria, mas isto se dá porque ele funciona numa relação exterior de causa e efeito, enquanto no discurso mítico o que se passa é uma relação interior, do espírito: “do símbolo (entes míticos) à coisa simbolizada (a doença), ou, para empregar o vocábulo dos lingüistas, de significante a significado” (*op. cit.* p.231). Desta maneira, este tipo de passagem à expressão verbal resultante de um conflito de outro modo incontrolável, foi exposto por Freud como ab-reação. Em 1895, ele escreve que “é na linguagem que o homem encontra um substituto para o ato, substituto graças ao qual o afeto pode ser ab-reagido quase da mesma maneira” (*apud* Laplanche & Pontalis, 1967:21-23).

É assim que Lévi-Strauss (*op. cit.*) aproxima a figura do xamã à do psicanalista forjando a expressão “mito individual”, utilizada posteriormente por Lacan (1966). Lévi-Strauss diz que o paciente atingido pela neurose aniquila um mito individual opondo-se a um psicanalista real; a parturiente indígena supera uma desordem orgânica identificando-se com um xamã

miticamente transposto. Ele vai além, afirmando que a comparação entre os dois personagens e o respectivo processo de cura, em ambos os casos, constitui um mito que o paciente deve viver, ou reviver. Na psicanálise trata-se de um mito que o sujeito deve construir a partir de elementos fornecidos pela sua história pessoal, enquanto que no xamanismo é um mito social que o paciente aceita do exterior. Conforme mencionado anteriormente, em um dos casos o paciente fala e o psicanalista escuta (uma vez que é o paciente que constrói o seu próprio mito), enquanto no outro o xamã fala, narrando o mito social, enquanto o paciente escuta.

Em ambos os casos o mito tem um papel central na cura, sendo considerado seu fundador; difere apenas a origem do mito: individual ou coletiva.

O conceito de estrutura aparece nos estudos de Lévi-Strauss (*op. cit.*) quando se refere ao inconsciente freudiano e quando usa a diferença saussuriana entre língua e palavra para esclarecer a diferença entre acontecimento individual e estrutura mítica, afirmando que o vocabulário importa menos do que a estrutura. Ele também diz que, para um sujeito, a vida psíquica e todas as suas experiências futuras se organizam em função de uma estrutura exclusiva ou predominante, catalisada sob a ação do mito individual.

Estabelecendo uma inter-relação entre as considerações anteriores e a emergência em diferentes culturas das categorias de gênero, podemos pensá-

las como sendo construídas a partir de um “mito fundador”, em torno do qual se organizam as identidades sexuais.

A passagem do funcionamento coletivo do mito para o funcionamento individual no sujeito contemporâneo é analisada por Lévi-Strauss segundo a distância que vai de sociedades “frias” ou selvagens – produtora de mitos, estimuladas por uma eficácia simbólica pactuada por crenças comuns e estruturantes da sua totalidade cultural – às sociedades “quentes” – históricas, modernas, caracterizadas por mudanças aceleradas. Observa-se ainda que a passagem do “mito coletivo” ao “mito individual” está diretamente ligada ao modo como estão estruturadas as sociedades modernas e, nelas, a emergência do modo de produção capitalista descrito por Marx. Este tipo de organização do trabalho que surge nas sociedades capitalistas pode ser considerada a base sobre a qual se assentam as “sociedades mecânicas”, nas quais o mito coletivo desaparece, deslocando-se para o sujeito. Os mecanismos de poder presentes nestas sociedade mecânicas foram apresentados anteriormente através das análises de Foucault (1977; 1984c), que investiga a materialidade destes mecanismos no Estado moderno e suas implicações no corpo do sujeito.

Por outro lado, sabemos que “conhecer os mitos é aprender o segredo da origem das coisas” (Eliade, 1963:18); uma origem que, no caso do sujeito contemporâneo, se restringiu ao manancial individual e não mais à tradição

coletiva. Na recriação do mito pelo sujeito é interessante se ater às palavras de Lévi-Strauss (1957):

Quer este [o mito] seja tomado de empréstimo à tradição, ele só absorve de suas fontes, individual ou coletiva, o material de imagens que ele emprega; mas a estrutura permanece a mesma, e é por ela que a função simbólica se realiza (p.234).

É esta função que nos faz pensar que, em mitologia, a análise formal nos conduz à questão do sentido manifestado a partir das estruturas produzidas sobre as quais se expressam os mitos. Estas estruturas disponibilizam para o sujeito “respostas, remédios desculpas ou até remorsos” (Lévi-Strauss, 1957:276).

As categorias de gênero foram construídas em diferentes culturas seguindo o roteiro das mitologias coletivas e definindo modos de ser para homem e mulher. Para o sujeito, isto implica, portanto, saber como operar com as imagens e os sentimentos narrados pelos mitos, ao mesmo tempo em que se desenvolvem sentimentos de identidade e formas de inserção social. Nos trabalhos de Lévi-Strauss (*op. cit.*), identifica-se uma *estrutura balanceada* que promove a articulação entre sujeito e sociedade, favorecendo o surgimento de sistemas de diferenciação e a relação entre os sexos.

Por uma outra perspectiva, Eliade (1963) tece considerações diferentes da ótica *straussiana*, indicando que o século XIX foi uma época em que, diferente da maneira das sociedades arcaicas, manejavam-se os mitos como

“lábulas”, “ficções” e não como “histórias verdadeiras, extremamente preciosas por seu caráter sagrado, exemplar e significativo” (p.7). Eliade vai mais além: nos mitos as histórias têm como protagonistas Deuses e Entes Sobrenaturais; já nos contos as histórias têm como personagens heróis e animais milagrosos. Contudo, ambas não pertencem ao mundo cotidiano. Nas sociedades arcaicas os mitos se referem a histórias diretamente relacionadas ao sujeito; já os contos dizem respeito a acontecimentos que não modificaram a condição humana.

Isto nos coloca diante da questão da origem, ou seja, nas palavras de Eliade (1963),

se o Mundo *existe*, se o homem *existe*, é porque os Entes Sobrenaturais desenvolveram uma atitude criadora no princípio. Mas, após a cosmogonia e a criação do homem, ocorreram outros eventos, e o homem, tal qual é hoje, é o resultado direto daqueles eventos míticos, é constituído por aqueles eventos. Ele é mortal porque algo aconteceu *in illo tempore*. Se esse algo não tivesse acontecido, o homem não seria mortal – teria continuado a existir indefinidamente, como as pedras; ou poderia mudar periodicamente de pele, como as serpentes, sendo capaz, portanto de renovar sua vida, isto é, de recomeçá-la indefinidamente. Mas o mito da origem da morte conta o que aconteceu *in illo tempore*, e, ao relatar esse incidente, explica porque o homem é mortal (p.16).

Quando consideramos o homem moderno e aquele que vivia em sociedades arcaicas, podemos afirmar que o moderno se considera constituído pela história enquanto o arcaico é resultado de um certo número de eventos míticos. O homem moderno define sua identidade a partir de determinados acontecimentos que ocorreram com ele e que se ligam a outros

tantos, ocorridos desde o surgimento da agricultura. Ele se insere como parte integrante de todos os fatos históricos mesmo que não os conheça diretamente. Seguindo um outro panorama, o homem arcaico constrói sua identidade argumentando que uma *história sagrada*, composta por Entes Sobrenaturais, não humanos, ocorreu antes dele. Ele se vê obrigado a recordar a história mítica de sua comunidade, como também a *reatualizá-la* periodicamente. Outra diferença entre ambos consiste no aspecto da irreversibilidade dos acontecimentos que, para o homem moderno, é uma característica da História (Eliade, 1963).

Esta procura pela origem presente nas narrativas míticas se aproxima do foco das investigações sobre gênero nas ciências humanas e sociais, quando elas buscam os determinantes para os comportamentos de homem e mulher. Seja pela ótica naturalista, do macho demoníaco na acepção de Wrangham & Peterson (1996) ou pela construtivista, segundo Beauvoir (1949), há uma tentativa de compreender como se originam as condutas de macho e fêmea do mesmo modo que nos mitos encontramos um esforço para entender o Mundo e o modo do sujeito existir no Mundo. Assim, segundo Eliade (1963),

o essencial é que conhecendo os mitos pode-se rememorá-los e reatualizá-los, e neste sentido é possível repetir o que os Deuses, os Heróis ou os Ancestrais fizeram *ab origine*. Conhecer os mitos é aprender o segredo da origem das coisas. Em outros termos, aprende-se não somente como as coisas vieram à existência, mas também onde encontrá-las e como fazer com que reapareçam quando desaparecem (p.18).

Sob a ótica da *re-apropriação da masculinidade perdida e banalizada*, Bly (1990) desenvolve um trabalho seguindo uma narrativa em que cabe ao herói resgatar dimensões esquecidas de sua masculinidade. Utilizando a história de “João de Ferro”, o autor concebe práticas comunitárias nas quais estão presentes antigas insígnias masculinas do herói. A metodologia proposta por Bly favorece a realização de um percurso que irá problematizar a noção de que masculinidade, brutalidade e violência são sinônimos. Ele parte do século XVIII – para ele, século a partir do qual as práticas de guerra igualaram a masculinidade a atitudes de ferocidade e violência. Anteriormente, as representações do guerreiro não estavam diretamente relacionadas à guerra, mas sim à dança e à poesia. A formação do guerreiro orientado belicamente corrobora as análises e a datação abordada por Foucault quando descreve a hipótese repressiva e a produção de corpos úteis e dóceis como uma das etapas do capitalismo avançado.

Bly usa uma narrativa de sociedades com tradições orais vinda da mitologia africana<sup>47</sup> para ilustrar um dos percursos internos a ser realizado pelo menino na transição para a vida adulta. Na história, um pai diz a seu filho para jamais deitar-se ao lado de uma virgem, pois pode morrer se assim o fizer. Assim, ele cria o menino isolado e sozinho. Uma vez crescido e próximo da “adulthood”, o rapaz encontra uma jovem mulher que lhe pergunta



porque ele se encontra naquele estado, tão solitário. Movida por um sentimento de compaixão, ela se compromete a ir vê-lo todos os dias. Contudo, ele retruca, dizendo que se ela vier, irá se cumprir o aviso do pai e ele morrerá. Diante disto, a mulher desiste de encontrá-lo; porém, ele insiste e pede para que ela venha. Eles dormem juntos e o jovem morre.

A mulher procura então os velhos da aldeia e lhes conta sua história. Eles a mandam procurar lenha e fazer uma enorme fogueira, jogando dentro dela um lagarto e lhe dizem: se o lagarto morrer, morre também o rapaz, mas se alguém retirá-lo da fogueira ele viverá. A mãe do jovem tenta tirar o lagarto mas não consegue, o pai tenta e também não consegue. Todavia, a jovem mulher consegue. Neste ponto a história muda e os velhos voltam a dizer: se o lagarto viver a jovem morre, se ele morrer, a mãe do rapaz é que morrerá. Eles então perguntam ao jovem: o que você faria?

A metodologia de trabalho segue por meio deste mito, introduzindo nos grupos de homens aspectos *binários*<sup>48</sup> constituintes da masculinidade: ao

---

<sup>47</sup> Parte das histórias trabalhadas por Bly foram identificadas como sendo dos Peúles, da curva do Niger, descritos por Amodou Hampate Ba (1961:9) quando este fala sobre Kaydara. Bly as usa em seus workshops como um recurso para falar sobre a construção da masculinidade.

<sup>48</sup> A denominação *binário* refere-se ao modo como se constrói a masculinidade em diferentes culturas, segundo as análises de Gilmore (1990). Este ponto será apresentado no Capítulo 4 desta tese, em que os ritos de iniciação masculinos demarcam claramente uma distinção em relação ao que Simone de Beauvoir classificou de *vir a ser* mulher. Diz ela: “não se nasce mulher, torna-se” referindo-se a uma prática social que funda a feminilidade e a desarticula do princípio naturalista. Representada em várias comunidades, a masculinidade nos indica que para os meninos o que se coloca não é um *vir a ser*, mas um “jogo dialógico” que tem uma eficácia simbólica sobre a produção de identidades, definido por *ser e não ser homem*, semelhante à formulação da pergunta no mito africano: morre a jovem, ou então, morre a mãe. A indagação que se coloca para um sujeito do sexo masculino é se ele é ou não é homem. Uma dúvida se mantém e provas ritualizadas foram criadas como tentativa de respondê-la. Concluímos então que uma das possibilidades de diferenciação entre masculinidade e feminilidade nas práticas sociais se faz por meio destas duas lógicas distintas, ao invés de categorias masculino e feminino – presentes nas análises de gênero – se constroem sob

rapaz se coloca a questão de ser eternamente o “filho da mãe” ou se deparar com a morte da mãe e diante dela abrir para si a possibilidade de experimentar o amor. A desobediência ao pai, assinalada pelo descumprimento da ordem – “você não pode se deitar com uma virgem” – faz menção a uma parte do caminho de emancipação que o rapaz inicia em direção à vida adulta. Na cultura brasileira, por exemplo, existe uma afirmativa bastante comum entre os homens que corresponde a este *credo binário* masculinizante: “o que não me mata me deixa mais forte”<sup>49</sup>. Ele serve como um roteiro cotidiano para os homens testarem sua masculinidade.

Bly ainda demarca que a jovem mulher representa a alma/psique do rapaz, sendo a possibilidade deste encontro e a consolidação de sua identidade. Uma identidade que se afirma na relação com o mundo e para além das fronteiras da família. Desta maneira, o foco sai do que é familiar e passa para aquilo que representa um novo significado de masculinidade para o rapaz. Assim, esta experiência oferece a ele uma outra possibilidade de sentido para si mesmo. Portanto, é ele quem deve matar o lagarto e, com isto, se afastar de tudo aquilo que representa a “mãe”. Da inércia do mundo

---

o mesmo princípio. Portanto, a afirmativa – não se nasce homem, toma-se – não é verdadeira se considerarmos o modo como a masculinidade emerge em múltiplas culturas.

<sup>49</sup> Tive acesso a esta afirmativa por intermédio do depoimento de um dos entrevistados como já mencionei anteriormente. Ela se reproduzia no interior da fala dos demais participantes só que dita de outras maneiras: “homem não tem medo”; “homem que é homem enfrenta”; “você é ou não é homem?”. Estas afirmativas caracterizavam estados de tensão e enfrentamento em que o entrevistado se percebia diante de uma situação de risco ou ameaça. Ela recebeu um destaque por melhor captar o sentido das conversas masculinas. Se algum outro autor também a menciona eu desconheço a fonte.

protegido, surge a representação do “guerreiro” e, com isto, um projeto de masculinidade que se constitui fora das referências da brutalidade.

Com as histórias míticas, Bly deseja mostrar a importância das transformações sociais ocorridas nestas últimas décadas segundo a tríade consumo-tecnologia-economia. Para ele, essas transformações foram decisivas na descaracterização dos dispositivos míticos que promoviam a inserção social do sujeito e a consolidação de seu sentimento de identidade (Cf. p.43).

Eliade (1957) nos diz que

o tempo mítico das origens é um tempo “forte”, porque foi transfigurado pela presença ativa e criadora dos Entes Sobrenaturais. Ao recitar os mitos, reintegra-se àquele tempo fabuloso e a pessoa torna-se, conseqüentemente, “contemporânea”, de certo modo, dos eventos evocados, compartilha da presença dos Deuses ou dos Heróis. Numa fórmula sumária, poderíamos dizer que, ao “viver” os mitos, sai-se do tempo profano, cronológico, ingressando num tempo qualitativamente diferente, um tempo “sagrado”, ao mesmo tempo primordial e indefinidamente recuperável (p.87).

No caso da história narrada pelo mito africano, o tempo era vivido dentro da relação pai-filho, sendo pontuada pela dimensão do sacrifício – se o lagarto morrer, morre a mãe; se ele viver, morre a jovem. Escolher implica entrar na dimensão do sacrifício como sendo “algo muito sagrado”. Segundo Girard (1972), esta dimensão do sagrado é alguma coisa “da qual não seria possível abster-se sem negligência grave, ou, ao contrário, como uma espécie de crime, impossível de ser cometido sem se expor a riscos igualmente

graves” (p.13). Como foi dito anteriormente, a experiência mítica promove a saída do sujeito do tempo profano, fazendo-o ingressar no tempo “sagrado”. O sacrifício é o meio pelo qual se dá esta passagem.

Mito e identidade se correspondem quando, por exemplo, examinamos os códigos de honra e dureza presentes em diferentes culturas (Gilmore, 1990), sobre os quais se assentam a identidade masculina. Alguns dos ritos de passagem são provas apresentadas aos meninos, que os confrontam com uma realidade *supra-humana*, presente nos mitos. Estes ritos promotores de identidade funcionam como dispositivos norteadores de valores capazes de guiar os sujeitos e dar uma significação à existência humana. Para um homem, a honra e a dureza conferem significação à sua existência. Segundo Eliade (1957), a experiência do sagrado faz despontar as idéias de realidade, verdade e significação que serão ulteriormente elaboradas e sistematizadas pelas especulações metafísicas. O mito é sistematicamente reconfirmado pelos rituais não somente no que tange à masculinidade.

Quando analisamos os rituais de iniciação pelos quais atravessam os meninos das culturas tradicionais, encontramos este “sagrado” acessível à experiência humana. A “realidade” se revela e se constrói a partir de níveis transcendentais, que podem ser vividos ritualmente e que são incluídos como parte integrante da vida.

Quando Eliade (1963) discorre sobre a função dos mitos, ele faz uma síntese e sinaliza os seguintes fatos nas sociedades arcaicas:

- 1) O mito constitui a História dos atos dos Entes Sobrenaturais.
- 2) Essa História é considerada absolutamente verdadeira e sagrada.
- 3) O mito se refere sempre a uma “criação”, contando como algo veio à existência ou como um padrão de comportamento, uma instituição, uma maneira de trabalhar foram estabelecidos; essa a razão pela qual os mitos constituem os paradigmas de todos os atos humanos significativos.
- 4) Conhecendo o mito, conhece-se a “origem” das coisas, chegando-se, conseqüentemente, a dominá-las e manipulá-las à vontade; não se trata de um conhecimento “exterior”, “abstrato”, mas de um conhecimento que é “vivido” ritualmente, seja narrando cerimonialmente o mito, seja efetuando o ritual ao qual ele serve de justificação.
- 5) De uma maneira ou de outra, “vive-se” o mito, no sentido de que se é impregnado pelo poder sagrado e exaltante dos eventos rememorados ou ritualizados.

No que diz respeito aos mitos que participam da gênese da masculinidade, compreendida enquanto uma categoria social presente na cultura ocidental, encontramos viva a crença do que é ser homem. O mito tem-se mostrado um elemento importante e vital da civilização. No que diz respeito aos homens, os mitos contam a história do seu apogeu (na Grécia Antiga) e da decadência desta categoria de gênero nos dias de hoje. Analiso a

seguir a primeira parte do apogeu mítico da masculinidade e, posteriormente, como este apogeu se desdobrou no Renascimento e nos séculos que o sucederam.

#### 4.1.2- Os mitos fundadores

Alguns autores (Eliade, 1957; 1962; Diel, 1966) consideram que os gregos foram destituindo gradativamente o *mythos* de seu valor religioso e metafísico. Opondo-se ao *logos*, e posteriormente à história, o *mythos* terminou por anunciar o que “não pode existir de fato”. Mas Diel (1966) também nos diz que os mitos falam do destino humano sob seu aspecto essencial; destino resultante do funcionamento sadio ou doentio (evolutivo ou involutivo) do psiquismo.

O distanciamento do fato não eliminou a participação destas histórias no imaginário e na representação social masculina em sociedades contemporâneas. Sabemos que o domínio dos mitos presta-se às mais variadas perspectivas. Como afirma Bachelard (*apud* Diel, 1966), o mito parece permitir a validação de qualquer filosofia. Ele comenta:

O próprio herói e seu combate representam a humanidade inteira na sua história e no seu impulso evolutivo. O combate do herói é menos um combate histórico que um combate psicológico. Neste

sentido, não se trata de uma luta contra os perigos acidentais e exteriores. Trata-se da luta contra o *Mal íntimo*<sup>50</sup> que sempre detém ou mitiga a necessidade essencial de evolução (p. 13).

Por representarem as principais características masculinas que compõem a representação social do homem, minha proposta inicial é analisar alguns mitos fundadores. Tais mitos serviriam como ponto de partida para percorrer o universo simbólico de algumas narrativas sobre homens que definiram os contornos da representação social masculina, analisada neste trabalho por autores contemporâneos (Comeau, 1990; Nolasco, 1988, 1992, 1994; Tolson, 1977) que trabalham sobre a condição masculina.

Inicialmente, convém salientar a distinção existente entre os mitos gregos e os mitos modernos. Os heróis gregos guardam entre si múltiplas semelhanças que lhes são comuns e se repetem em diferentes histórias e situações. Elas apontam para uma determinada referência de masculinidade que valoriza a capacidade guerreira, a força espiritual e física, a audácia e sabedoria necessárias para um homem ser pai. Há entre elas uma interligação que vai além das semelhanças individuais. O que eles buscam ou temem, o

---

<sup>50</sup> São grifos meus e referem-se ao aspecto de que na Antiguidade a essência do Mal é considerada como a violência contra um ser que pode sentir dor. O que é importante é a dor. Adotarei esta perspectiva para tratar da relação entre violência e masculinidade, considerando dentre os diferentes significados de violência aquele que se refere à expressão da precariedade e limitação social para se lidar com o *Mal íntimo*. Percorrendo a história humana encontramos em diferentes culturas um esforço sistemático para regular a questão do Mal, um esforço que, em contexto de modernidade tardia, se desfez. A este respeito, por intermédio da pergunta "para onde foi o Mal?", Baudrillard (1990a) analisa aspectos da cultura contemporânea que disseminou o Mal para toda parte. Sobre isto, Baudrillard diz ainda que "é decorrente da dinâmica social referente à força de profilaxia, de extinção das referências naturais, de embranquecimento da violência, de extermínio dos germes e de todas as partes Malditas, de cirurgia estética do negativo, só se quer tratar com a gestão calculada e com o discurso do Bem, numa sociedade em que já não há possibilidade de enunciar o Mal, este metamorfoseou-se em todas as formas virais e terroristas que nos obsessam" (p.91).

percurso a seguir conferem a estas histórias um caráter coletivo e comunitário. A representação masculina emerge de uma situação coletiva materializada através de histórias individuais.

Os mitos gregos apresentam os heróis continuamente envolvidos em ações coletivas. A *Odisséia* e a *Iliada* são exemplos disto. Estas histórias propiciaram ao longo dos séculos a criação de uma consciência e memória sociais, representante de uma experiência coletiva, sobre o que é ser homem. Uma vez incorporada pelas mais diferentes tradições, a representação masculina é assimilada pelos ritos iniciáticos, que têm por função impedir a transformação do mito em lenda. Segundo Brandão (1986) “o rito, que é o aspecto litúrgico do mito, transforma a palavra em *verbo*, sem o que ela é apenas *lenda*, ‘legenda’, o que deve ser lido e não mais proferido” (p.40). Para a cultura contemporânea a representação masculina é algo do qual se deve prescindir, tornando-se uma “legenda” humorada. Diferente disto, encontramos em culturas da África e da Nova Guiné (Gilmore, 1990) ritos por meio dos quais os meninos se tornam homens. Estes serão apresentados e analisados no Capítulo 4.

A representação masculina presente nos mitos gregos emerge da deliberação de um pai tirânico (Zeus, Cronos), com grande apetite sexual, extremamente viril e bom reprodutor. Para cada filho nascido, o Oráculo aponta um pai ameaçado (Cronos ou Laio) de ser destronado ou morto, ou filho que reivindica o trono paterno (Jasão ou Hércules).



Já nos mitos modernos encontraremos heróis com percursos sem uma valiosa inserção coletiva, a exemplo dos gregos. Os modernos transitam por uma coletividade que continuamente se fragmenta e se desfaz, produzindo percursos intimistas para seus protagonistas. Eles que são pouco tonificados, solitários, frágeis e intelectualizados.

Na transição para o individualismo observa-se a alteração das características da representação social masculina, como também das pulsões humanas agenciadas por eles, a exemplo do complexo emocional que promove o crime e o sacrifício. No percurso entre as sociedades míticas e mecânicas identifica-se também o enfraquecimento das forças simbólicas que constituem o coletivo. Estas foram substituídas pela prerrogativa individualista sustentada sobre uma sociedade histórica, política e científica.

Começemos, portanto, com os mitos gregos em suas representações do pai, da força, do espírito de luta, da astúcia e da sabedoria.

#### **a) Hércules: o patronímico masculino**

Hércules (Hércules para os romanos) é considerado o maior herói grego. Neste herói, o que faz um homem é o trabalho árduo, arriscado e purificador: “se quiser conhecer um homem trabalhe com ele” (Tolson, 1977). Seu nome, *Héra + kléos*, significa “aquele que fez a glória de Hera”. Ele assim o fez através da realização dos Doze trabalhos impostos pela deusa. Entre os heróis

acenos pela banalização, Hércules é o único a vencê-la. Filho de Zeus, no mito, e de Alcmena, deveria ter sido chamado inicialmente de Alcides, que quer dizer “força em ação, vigor” (*alke*) e aquele que revela patronímicos masculinos (*ides*), (Brandão, 1986, 1991, 1999; Eliade, 1957; Diel, 1966). Considera-se que, até executar os Doze trabalhos, o herói deve ser chamado de Alcides, passando a ser Hércules somente quando terminarem as provas iniciáticas impostas por Hera.

Hera é traída por Zeus, que fecunda a mãe do herói, Alcmena, e lança seu ciúme e raiva sobre o filho desta união: Hércules. Na história do herói, a fecundidade de Zeus representa a qualidade do espírito e seu poder fecundador (Diel, 1966), assim como Hera retrata o amor sublime, suspenso entre o céu e a terra. Entre o nobre e o terreno ela busca sua forma perfeita purificando-se do ciúme. Hera não é a mãe de Hércules; este simboliza a infidelidade de Zeus. Desta feita, o herói fica predestinado a viver um conflito entre sua potência extraordinária e sua tendência à depravação. Hera o mantém em oposição à união com a alma/psique e, portanto, impedido de “sublimar a impetuosidade do desejo sexual” (*op. cit.*, p.194). O conflito entre Zeus e Hera assume para o herói a essência da luta que permanece em sua alma/psique durante toda sua vida. A depravação que ameaça Hércules aparece no mito sob a forma de banalização a ser vencida por meio da realização dos Doze trabalhos. Podemos dimensioná-los em duas etapas: os seis primeiros e os seis últimos, estes mais difíceis e penosos – afinal a

iniciação é um progresso na dor (Brandão, 1986:523)<sup>51</sup>. No nível simbólico, os Doze trabalhos caracterizam um percurso que vai das trevas à luz, onde, despojando a mortalidade, o herói “se revestirá do homem novo, recoberto com a indumentária da imortalidade” (*op. cit.*, p.520). O primeiro trabalho é conhecido como o Leão de Neméia, que simboliza a “insígnia da combatividade vitoriosa”; o segundo, a Hidra de Lerna, exprime os vícios múltiplos – tudo que tem contato com os vícios se corrompe; o terceiro, o Javali de Erimanto, permite que Hércules tome posse do símbolo do poder espiritual, característica deste animal; o quarto, a Corça de Cerínia carrega consigo a expressão da procura do herói por sua libertação interior e, portanto, a busca da sabedoria, tão difícil de conseguir; o quinto, as Aves do Lago de Estínelo, representam o triunfo sobre as trevas. Hércules as matou porque lhe negaram hospitalidade; porém, a concederam a seus inimigos. Elas significam o impulso de desejos perversos que saem do inconsciente e ofuscam o espírito. O sexto trabalho é conhecido como os Estábulos de Augias. Nele, pela designação de Euristeu, Hércules vai limpar os estábulos imundos. O significado desta tarefa é purificar os estábulos (inconsciente) por intermédio das águas do rio (a vida que escoar), ou seja, livrar a alma/psique

---

<sup>51</sup> A presença da dor como uma referência iniciática aparece nas análises de Gilmore (1990), mais especificamente as referentes aos estudos antropológicos sobre a “masculinidade em formação”. Os rituais pertencentes a diferentes culturas utilizam a experiência da dor como um parâmetro para medir quando um menino é homem. Como na história de Hércules, existem trabalhos a serem realizados pelos meninos, de modo que a avaliação de desempenho tem como foco a “formação da alma masculina”. É para ela que estes rituais apontam e, para tanto, as culturas se organizam de maneira a propiciar a seus membros duplamente o crescimento do sentimento de identidade e de pertencimento à comunidade. São experiências de apropriação de si mesmos, de revelação viril e de visibilidade do próprio valor. Mais detalhes no Capítulo 4 desta tese.

da estagnação banal, graças a uma atividade viva e sensata. O sétimo trabalho diz respeito ao Touro de Creta; o oitavo refere-se às Éguas de Diomedes, rei da Trácia. Hércules mata Diomedes, que continuamente jogava para os seus cavalos os homens que caíam em suas mãos. O cavalo simboliza a impetuosidade, e aqueles que comem homens representam a perversidade que os engole, ou seja, a banalização, causa da morte da alma/psique. O nono trabalho diz respeito aos Bois de Gerião, onde a batalha se trava. Gerião, gigante de três cabeças e três corpos presos por um mesmo quadril, simboliza as três formas de perversidade: vaidade, devassidão e dominação, que podem ser encontradas no combate contra Anteo, o Anti-Deus, aquele que é o adversário do espírito, marca clara da banalização. Diel (1966) nos dirá que as forças de Gerião renascem

cada vez que, vencido, ele toca a terra. A imagem representa os desejos banais que, a cada novo contato com a terra, se exaltam imaginativamente, recuperando um novo vigor de paixão. Hércules vencerá Anteo esmagando-o em seus braços, erguendo-o do solo [símbolo de sublimação] (p.198).

O penúltimo trabalho diz respeito à busca do Cão Cérbero, onde nos deparamos com a descida de Hércules ao Hades. Segundo Brandão (1991), esta ida aos infernos configura o supremo rito iniciático: a *catábase*, morte simbólica, é a condição indispensável para a *anábase*, uma “subida”, uma escalada definitiva na procura do autoconsciência, da transformação do que sobrou do “homem velho” no “homem novo”. O percurso de escavação, no

qual o herói se depara com monstros míticos, representa os testes do processo de iniciação que apontam para o reconhecimento de si mesmo e para o alargamento de si que este caminho promove, consagrando a inscrição gravada no templo de Delfos: conhece-te a ti mesmo. O cão Cérbero representa a sublimação da energia pervertida (Diel, 1966). O último trabalho refere-se aos Pomos de Ouro do Jardim das Hespérides, que apontam para a dificuldade de sublimação. Para encontrá-los o herói deve ir até o outro lado do mundo. O pomo é o símbolo da terra, dos desejos terrestres, e o ouro é a marca da elevação dos desejos. Com este trabalho, fecha-se o ciclo. “Agnôsis estava adquirida. E Hércules, quase pronto para morrer”, já podia denominar-se “a glória de Hera” (Brandão, 1991).

Na história de Hércules encontramos dois momentos que representam aspectos de sua personalidade. O primeiro se refere a uma situação de adultério cometido por Zeus, movimento inaugural da vingança de Hera sobre Hércules, que lança sobre ele os sentimentos de raiva e demência, enlouquecendo-o por completo. Nesta situação o herói mata seus filhos e quando recupera a razão procura o Oráculo de Delfos, pedindo uma orientação a fim de purificar-se deste ato involuntário, mesmo que matar um filho seja considerado pelos gregos como um “crime hediondo”. O segundo diz respeito ao presente que Hércules recebe de Dejanira: uma túnica envenenada com o sangue da Hidra e o esperma do Centauro. Ao vesti-la ele começa a sentir seu corpo queimar, tenta tirá-la, mas ela já havia aderido à

toda sua pele. Louco de dor ele vai até Tráquis, e lá encontra Dejanira, que ao vê-lo em tamanho sofrimento se mata. Para Brandão (1991),

o retorno de Hércules assemelha-se, pois, a uma espécie de *Odisséia* ao contrário. Ulisses, remoçado por Atená, recebe o beijo de sua Penélope, sob os primeiros sorrisos da Aurora de dedos cor-de-rosa; Hércules, com as carnes aos pedaços, contempla, já agonizante, o suicídio de sua Dejanira, sob as Maldições silenciosas do monstruoso Centauro de Nesso (p.537).

Uma outra versão para a morte de Hércules refere-se a uma situação em que ele é incandescido pelo sol, e daí se lança em um riacho para apagar as chamas que cobrem seu corpo, morrendo então afogado.

Em ambas as versões o fogo é utilizado como *causa mortis* de Hércules, levando-nos a pensar em estados de purificação que existem para despir o herói dos elementos mortais oriundos de sua mãe Alcmena. Uma vez aceito entre os imortais, Hera se reconcilia com Hércules através da simulação de um novo nascimento para ele, só que agora é como se ele saísse de seu ventre, de dentro de uma mãe imortal. Diante desta passagem, Hera é considerada por Sófocles como a mais perfeita das mães.

A imortalidade de Hércules (de Tebas), conseguida por intermédio dos seus trabalhos, lhe foi garantida pelo sofrimento. O sofrimento tem um caráter importante nesta passagem: “sofrer para compreender”, dizia Ésquilo. Mesmo que tivesse sido considerado o mais destemido dos homens, o mais popular dos heróis gregos, tendo mais santuários em Atenas do que o herói

ateniense Teseu, encontramos em sua queda o símbolo de uma vigorosa denegação da fraqueza diante da hostilidade materna de Hera, figurando Dejanira como a mãe perversa (Brandão, 1991). Em Sófocles, Dejanira (“a que mata o marido”) se apunhala como um herói, uma vez que a mulher só pode morrer por enforcamento (Louraux, 1985), o gládio é a forma de morte dos homens, morre-se com honradez. Na tragédia *Traquínias*, ele apresenta Hércules como uma mulher, enquanto Dejanira se transforma em homem, o herói, e sem nenhuma característica de homem, chora e grita como uma mulher. Assim sendo, é este estado que o destrói, sem que seja necessário um punhal.

Todo este percurso percorrido por Hércules o transforma, por fim, numa perspectiva moralizante, num “novo homem”, só que agora casto, sábio e virtuoso, diferente portanto, do “velho” Alcides. Posteriormente, vamos encontrá-lo durante séculos sendo celebrado por seu “valor guerreiro”. Vale lembrar que o mito de Hércules dá continuidade a outros mitos mais antigos e preocupados em construir o herói segundo características valorizadas ao longo de séculos, até meados do século XIX no ocidente. Como exemplos, a coragem, a compaixão, a lealdade, a tenacidade para enfrentar dificuldades e a dedicação para perseguir um sonho. Uma história que surgiu na Mesopotâmia há aproximadamente 5000 anos, a do rei Gilgamesh, articula-se com outras que se seguiram, como é o caso de Hércules, Ulisses, ou ainda a do Rei Arthur.

Com a história de Hércules, enfim, entramos em contato com alguns atributos fundadores da representação social masculina, como a força física sem medida; a proeza e potência sexual exacerbada; o excesso como princípio que evidencia masculinidade; a luta para vencer a velhice, que acaba com os músculos e nervos do guerreiro.

#### **b) Teseu: a representação da força**

Assim como Hércules, Teseu pode ser considerado um herói que lutou contra a banalização (a morte da alma/psique). Considerado o Hércules de Ática, Teseu significa “o forte por excelência”. Competia a ele reiniciar a luta para “livrar-se” e libertar a Grécia dos monstros. Para tanto, seis trabalhos foram realizados e, por intermédio deles, os monstros foram eliminados. Esta seria a primeira etapa do percurso do herói. A segunda etapa refere-se a experiências de enfraquecimento, à morte do Minotauro, ao afastamento de Ariadne e ao casamento com Fedra, à descida ao Hades e à morte do herói.

Nos primeiros trabalhos, Teseu vence Perifetes, um malfeitor que atacava peregrinos, e elimina o gigante Sinis, que com sua força tombou um tronco de pinheiro e obrigava aqueles que por ele passavam a manter a árvore nesta posição, matando inclusive vários desses passantes. O terceiro trabalho se refere ao enfrentamento com a Porca de Crômion – símbolo do princípio feminino reduzido a um único direito: o da reprodução. No quarto trabalho



Teseu enfrenta seu primo Cirão e é considerado um assassino; no quinto desafio ele luta com Damastes ou Polipêmon, conhecido também como *Procrusto*, isto é, “aquele que estica”. No mito, *Procrusto* deitava suas vítimas em uma cama e cortava as pernas daquelas que eram maiores do que ele, ou as esticava, caso fossem menores. Ao reduzir a vítima ao tamanho que desejava, simbolizava a “banalização”, a redução da alma/psique a um tamanho preestabelecido. Para Brandão (1986), *Procrusto*

configura a tirania ética e intelectual exercida por pessoas que não toleram e nem aceitam as ações e os julgamentos alheios, a não ser para concordar. Temos, assim, nessa personagem sanguinária, a imagem do poder absoluto, quer se trate de um homem, de um partido ou de um regime político (p.428).

O sexto e último trabalho refere-se à vitória do herói contra Cércion, gigante que obrigava os viajantes a enfrentá-lo. Dotado de força descomunal, matava seus adversários.

Finalizada a primeira etapa, Teseu se dirige para Atenas e lá, ao retirar a espada da bainha, é reconhecido por seu pai, Egeu, que o proclama como seu sucessor. A esposa de Egeu, Medéia, tenta envenenar o herói que, segundo ela, ameaçava o reino. Fracassa e é banida de Atenas.

Teseu, através destes trabalhos, dá, cada vez mais, testemunho de força, originária de sua ascendência divina e expressão de sua *timé* e *areté*. Ele é considerado como o que tem “a alma protegida e o espírito armado” e, por

este motivo, foi encaminhado, junto com mais um grupo de jovens, para servir de alimento ao Minotauro; porém, aqueles que conseguissem sair do labirinto poderiam regressar a Ática. Nesta época, o rei de Creta era Minos, pai de Ariadne e Fedra. Ariadne se apaixona por Teseu e promete ajudá-lo a sair do Labirinto se ele desposá-la. Teseu aceita o acordo mas não o cumpre, abandonando Ariadne, pois apaixonou-se por outra mulher.

Egeu se engana e comete suicídio depois de pensar que o filho havia morrido. O herói assume o poder em Ática. Deste ponto em diante, existem algumas versões diferentes. Uma delas diz que Ática foi invadida pelas Amazonas, que resolveram vingar o abandono de Antiope, mãe de Hipólito, filho de Teseu. Do casamento de Teseu e Fedra, irmã de Ariadne, nascem dois filhos. Aborrecida com o herói pela consagração à Ártemis e sentindo-se desprezada, Afrodite fomenta uma paixão de Fedra por Hipólito, mas este a repudia violentamente. Temendo a reação de Teseu, Fedra simula uma situação, sugerindo que Hipólito a seduziu. Sob o efeito da cólera o herói mata seu filho e, com remorso, Fedra se enforca.

Já na segunda etapa, Teseu se liga fraternalmente a Períto, que o admira profundamente. Com a morte da esposa de Períto, este passa a acompanhar Teseu em suas andanças – no rapto de Helena e na *catábase* ao Hades para raptar Perséfone, dentre outras aventuras. O rapto de mulheres na mitologia, segundo Brandão, configura um rito iniciático na mesma proporção que o da vegetação, que corresponde ao recebimento de sementes

a serem germinadas. Como já vimos anteriormente, a *catábase* representa o autoconsciência, a transformação do homem velho em novo.

Na descida ao Hades, Teseu e Perítoos são recebidos por Plutão, que os convida para um banquete. Sentados já não podiam se levantar – nem Hércules poderia libertá-los. Contudo, Teseu obtém auxílio, conseguindo ser arrancado da cadeira, enquanto Perítoos fica preso na cadeira do esquecimento. O erro foi terem aceito o convite para sentarem e comerem.

Há outras versões para a morte de Perítoos; porém o que nos interessa é identificar os motivos que levaram ao fracasso de Teseu. Diel (1966) inicialmente pondera sobre a *areté* e *timé*; posteriormente se indaga sobre a tristeza presente no abandono de Ariadne e na morte de Fedra; por fim, segundo Brandão (1991), a morte de Teseu pode ser compreendida como um *regressus ad uterum*, ou ainda o retorno ao mundo de seu pai Posídon. Ao ser lançado ao mar por Licomedes, ele regressa às suas origens.

Em mitologia podemos pensar os trabalhos e os desafios vividos pelo herói como exemplos de provas iniciáticas rumo à construção da sua identidade.

### **c) Aquiles: o guerreiro ideal**

A concepção de guerreiro tem sido por muitos séculos uma referência modelar para a representação social masculina. Na Idade Média, aparece nos

romances de cavalaria. A masculinidade e a capacidade para a luta guardam entre si uma forte conexão. Aquiles é um exemplo disto. Pelo intermédio de sua história conhecemos algumas características do espírito de luta que foram incorporados pelos homens na cultura do ocidente. Complementam as características do guerreiro atuar uma raiva assassina e uma crueldade desmedida quando a honra é atacada.

Filho de Tétis, a nereida, e de Peleu, era o sétimo rebento do casal e foi exposto ao fogo pela mãe como forma de retirar-lhe o “invólucro de mortalidade”. Seus seis irmãos foram mortos nesta empreitada e somente ele foi salvo pelo pai; porém, seus lábios ficaram queimados, bem como o osso do calcanhar direito. Segundo Brandão (1991), há uma outra versão para o mito: Tétis, segurando Aquiles pelo calcanhar, mergulhava-o nas águas do rio Estige, com o intuito de torná-lo invulnerável. Contudo, a parte do corpo de Aquiles (o calcanhar), por meio da qual sua mãe o segurava, fica vulnerável. Do mesmo modo que na versão anterior, o pai de Aquiles intervém e Tétis o abandona, entregando-o a Peleu. A partir daí, ele passa a ter Fênix como mentor. Em outra narrativa, Aquiles foi entregue pelo pai ao centauro Quirão, a fim de que este o curasse dos problemas físicos deixados por Tétis e o educasse. Profundo conhecedor da arte da medicina, Quirão exumou a ossada do gigante Dâmiso, e com seus ossos operou o calcanhar de Aquiles. Aos doze anos, Quirão o ensinou a caçar e montar, introduziu-o na arte da medicina, e também o ensinou a tocar a lira e cantar. O mestre não poupou

esforços para que Aquiles aprendesse a cultivar velhos hábitos, tais como a defesa da honra pessoal, o amor à verdade e à moderação, a resistência à dor e às paixões desregradas. Aquiles se alimenta das entranhas de leões, javalis e moelas de ursos, com a finalidade de adquirir a coragem e a força destes animais. Segundo Brandão (1991),

o mel dava a ele doçura e persuasão, foi o centauro que lhe deu o nome *Aquiles*, pois anteriormente era *Liguiron*, cujo significado talvez seja “o de voz clara, aguda e potente”, como se fosse um derivativo de “agudo, melodioso e silabante”(p.99).

Aquiles lutou na Guerra de Tróia, mas, antes disto, para evitar que uma profecia de Calcas se cumprisse, Tétis o vestiu de mulher e levou-o para o reino de Licomedes, onde ele passou a viver em meio às filhas do rei. Atendendo pelo nome de Pirra, Aquiles se uniu a uma das filhas do soberano e teve como filho Pirro, que mais tarde será conhecido como Neoptólemo.

Aquiles foi identificado por Ulisses, quando este último vai até o geniceu do palácio de Licomedes. Enquanto as mulheres se interessaram por tecidos e adornos, Pirra se interessou imediatamente pelas armas e, assim, é identificado por Ulisses. Dentre os diferentes episódios da história do vencedor e temido Aquiles, herói da *Iliada*, vemos aquele que marca sua crueldade e ira, expressas quando sua honra pessoal é atacada – “coisa que um herói grego preza acima de tudo” (Brandão, 1991:101). É o que encontramos no incidente da morte de Pátroclo, amigo de Aquiles, por Heitor de Tróia. Heitor retira de Pátroclo as armas oferecidas por Aquiles para o

combate; neste momento, o herói sente-se atacado em sua *timé* e “despeja-se como um furacão pela planície troiana” (*op. cit.*). Neste momento de ira, Aquiles realiza uma grande carnificina, cobrindo o rio Escamandro de cadáveres. Apavorados, os troianos buscam refúgio, mas ninguém se dispõe a opor-se ao herói. Enéias, apoiado por Apolo, arrisca-se, sem nada conseguir. No mito, os deuses Apolo, Posídon e Atená participam da luta buscando distrair e confundir Aquiles, evitando assim que ele mate Heitor. Contudo, o herói liquida o troiano, como nos mostra Homero em um trecho da *Iliada*. Aquiles responde às súplicas de Heitor dizendo: “Não me venhas, ó cão, implorar pelos joelhos meus, nem de meus pais. Oxalá a ira e a coragem me levassem até picar, eu mesmo, tua carne crua para devorá-la” (Brandão, 1991:102).

A crueldade de Aquiles, percebida diante dos ritos fúnebres do amigo, demonstra mágoa e raiva incontidas, veículo de ataque ainda maior contra o oponente. Foi necessário a intervenção de Zeus para que Aquiles devolvesse o corpo de Heitor a Príamo. Do modo como a cena é descrita, percebemos uma explosão de furor, contida apenas pela mediação divina.

Segundo Brandão, Aquiles aparece em dois momentos da *Odisséia*, mais especificamente naqueles referentes à passagem pelo Hades, onde o filho de Peleu diz a Ulisses que prefere “servir no campo a um homem sem recursos que reinar sobre o Hades” (*op. cit.*, p.103). Histórias subsequentes surgem para completar o ciclo do herói. Dentre elas, a luta contra a rainha das

Amazonas, que veio em socorro de Príamo junto com seu exército. Depois de matá-la, Aquiles a olha e se comove com sua morte e beleza. Tersites usa de escárnio para referir-se à ternura de Aquiles e ameaça furar os olhos da rainha. Neste momento, Aquiles o mata. Um outro episódio diz respeito ao envolvimento de Aquiles com a filha do rei de Tróia, Polixena. A morte de Aquiles fecha o ciclo do herói.

Brandão (*op. cit.*) apresenta ainda a “bravura do mais destemido dos aqueus se perpetuando na lembrança dos helenos”. Segundo ele,

o retrato de Aquiles, legado por Homero, estampa o guerreiro ideal de então: é alto, forte, louro, o mais belo dos helenos. É destemido, bravo e de uma violência que, por vezes, atinge a ferocidade. De outro lado, é sensível: capaz de emocionar-se com a beleza dos olhos agonizantes da Amazonas e chorar copiosamente, tocado pelo discurso de Príamo, quando este foi pedir-lhe o corpo de Heitor. Cultivava em grau superlativo a amizade por Pátrocolo, Antíloco e Fênix. Ama profundamente os pais e ao filho Neoptólemo. Só se tranquiliza na outra vida, quando, após pedir a Ulisses notícias do pai e do filho, tem a certeza de que Peleu não está sendo humilhado e desprezado na velhice e de que Neoptólemo é um bravo como o pai (p.103).

Aquiles é considerado o herói que nasceu para servir, movido a graus distintos de oscilações, uma vez que é movido pela paixão. Ele defende arduamente sua *timé* e *areté*, ou seja sua honorabilidade pessoal; todavia se emociona e chora quando é tomado pelas lembranças do pai e de Pátrocolo. Brandão aponta ainda que os Estóicos o apresentam como um símbolo de violência e das paixões sem regras, contrapondo-se a Ulisses, que é o modelo de prudência e sabedoria. Na composição de Mitologia Grega, Brandão

sinaliza ainda para o fato de que o maior desejo dos gregos era perpetuar o nome e a memória, o que asseguraria a imortalidade da alma/psique.

#### **d) Ulisses: Força, astúcia e sabedoria**

A coragem estratégica, filhos em cada porto e força para manipular sua arma, são alguns dos atributos que encontramos na história de Ulisses e que evidenciam a representação masculina de um herói que deixa sua casa, mulher e filho para cumprir a palavra assumida com seu amigo e libertar Helena de Tróia.

No mito deste herói identificamos a sua contribuição através da aquisição da astúcia e da sabedoria pelos heróis mitológicos. Diferindo de Hércules, Aquiles e Teseu, Ulisses defini-se como um homem prático, determinado, cheio de malícia, habilidoso, sábio, inteligente e corajoso. Considerado o rei de Ítaca, Ulisses (Odisseu) é tido como filho de Anticleia e Sísifo. Apesar de a encontramos casada com Laerte em vários relatos míticos, sabemos que ficou grávida de Sísifo antes de se casar com ele. Tendo Sísifo, o mais atrevido dos mortais, como pai, Autólio, o mais sabido dos ladrões, como avô, e Hermes, o deus dos ardis e das trapagens, como bisavô (Brandão, *op. cit*), Ulisses recebeu desta linhagem masculina uma herança que, de fato, o capacita a desenvolver as características pelas quais se



tornou conhecido, permitindo que, na guerra de Tróia, pudesse conceber o cavalo de madeira como uma estratégia para garantir a vitória.

Mesmo sem se conhecer com precisão a origem do nome “Odisseu”, tende-se a inferir que ele representa “eu me irrito, eu me zango”, ou, ainda, “estar irritado contra alguém”. Existem na história de Ulisses algumas passagens que funcionam como marcas de sua identidade e que agregam valor a seu nome. Uma delas refere-se à cicatriz produzida pela mordida de um javali e a outra, à troca da espada e lança pelo arco divino, feita com Ífito. Será com este arco que Ulisses matará os pretendentes a desposar Penélope. Estes dois episódios marcam as primeiras provas iniciáticas rumo a tornar-se um cavaleiro. Matar o javali, “símbolo do poder espiritual” e adquirir o arco “imagem do poder real e da iniciação dos cavaleiros” compõe para o herói as primeiras ferramentas necessárias para reinar sobre as riquezas de Ítaca.

Ulisses casa-se com Penélope depois de desistir de Helena devido ao grande número de pretendentes para desposá-la. Penélope segue com Ulisses para Ítaca, apesar de pressionada pelo pai a permanecer em Esparta, considerada a cidade das mulheres virtuosas e corretas. Daí, inclusive, advinha a fama de esposa ideal atribuída a Penélope. Contudo, como nos apresenta Brandão, em algumas versões Penélope aparece traindo o marido antes e depois de seu retorno a Ítaca. Ulisses teve com Penélope um filho, cujo nome é Telêmaco.

A partida e o conseqüente afastamento de Ulisses de sua esposa e filho durante vinte anos teve como antecedente propulsor o rapto de Helena, esposa de Menelau, por Paris. Menelau reivindica o juramento feito por todos os pretendentes de Helena: sobre isto, o compromisso dizia que o noivo de Helena deveria ser atendido quando solicitado. Menelau então convoca Ulisses, que se finge de louco para não se afastar de Ítaca; porém, Palamedes o desmascara, forçando-o a ir junto com Menelau.

Durante o percurso para resgatar Helena, Ulisses dá provas de sua capacidade estratégica, astúcia e liderança. A prudência de Odisseu esteve presente tanto durante o trajeto de ida quanto no de retorno a Ítaca. Embora se assemelhe ao caminho dos outros heróis apresentados anteriormente, destaca-se dos demais pela substituição do uso da força física pela astúcia e sabedoria. O longo retorno à casa é marcado por um compasso que se faz evidente para Penélope – para ela, a trajetória de Ulisses representa a “presença da ausência”, que se desfaz com a volta.

Os desafios apresentados a Ulisses correspondem aos trabalhos realizados pelos outros heróis. Assim o é com o ardil usado contra Polifeno, ou ainda diante dos poderes da feiticeira Circe, que uma vez vencida lhe concede hospitalidade e amor, alertando-o dos perigos a serem enfrentados diante das Sereias. Ulisses parte após um ano, mas não vai em direção a Ítaca, e sim rumo a outra vida, para completar seu percurso mítico. Segundo Brandão, a *catábasis* do rei de Ítaca foi “simbólica”. Isto significa que ele não

desceu à outra vida (Hades), como Hércules. Ulisses vence as Sereias contornando habilmente a sedução mortal exercida por elas, e segue rumo à ilha de Ogígia. Superando o ódio de alguns deuses, como Posídon, que lhe retrucou as injúrias proferidas a seu filho Polifeno, ou ainda se aprisionando em paixões febris por diferentes mulheres, que lhe renderam muitos filhos fora do casamento, Ulisses finalmente retorna a Ítaca.

Durante sua ausência, Telêmaco defende a mãe e seus bens dos incansáveis pretendentes que desejavam desposá-la. Para Brandão, Penélope foi bastante retocada no texto da *Odisséia*, aparecendo como exemplo de fidelidade ao marido, uma das únicas esposas que não sucumbiu “aos demônios da ausência”. Forçada pelos pretendentes a escolher um dentre eles para desposá-la, vale-se de um ardil que ficou conhecido. Inicia a tecelagem de uma mortalha para Laerte, desfeita por ela à noite, como forma de evitar o casamento com um dos pretendentes.

Ulisses chega a Ítaca disfarçado, feio e maltrapilho. Foi necessário usar prudência para saber o que estava acontecendo em seu reino. Pai e filho se encontram e se reconhecem, inicia-se a matança dos pretendentes. Antes disto, porém, Ulisses se emociona com a fidelidade de Argos e Eumeu. Como mendigo, Ulisses é insultado e humilhado no palácio por Antínoo, o mais violento dos pretendentes. Penélope o acolhe, sem saber ainda que se trata do esposo, e o manda falar com a ama Euricléia; esta o reconhece pela cicatriz na perna.

Segundo Brandão, a conquista da esposa por parte de um herói jamais é gratuita; o pretendente, diz ele, deve superar grandes obstáculos e arriscar a própria vida, até mesmo para rever sua parte perdida. Deve-se empenhar a alma/psique para conseguir conquistar o próprio amor.

Penélope inicia a *prova do arco*, que elegerá aquele a quem desposará. Ulisses começa a matança contra aqueles que o desonraram, sejam pretendentes ou servos. Finalmente chega até Penélope, que ainda resistia. Nesta prova, Ulisses usa de paciência e responde às perguntas feitas pela esposa sobre as particularidades da vida de casado. O herói vai respondendo-as uma a uma, a começar pela identificação do leito conjugal, feito por ele de troncos de oliveira, simbolizando força, fecundação, recompensa e paz.

Diante do levante da população de Ítaca para vingar seus mortos, os pretendentes à mão de Penélope, Atená intervém acabando com o que se transformaria em uma grande matança. No texto da *Odisséia*, Homero apresenta um hino que Ulisses faz a Penélope diante de sua atitude de fidelidade. Ulisses representa o *herói do mito do retorno do esposo* que atesta sua identidade por intermédio de marcas que lhe são próprias. Estas marcas aparecem através da habilidade do marido para manusear seu arco, do conhecimento do que é feito o leito conjugal e da identificação, pela esposa, da cicatriz feita pelo javali.

Segundo Brandão, a mordida do javali, o primeiro teste, pode ser compreendida como uma “minimutilação”, podendo ser considerada, do

ponto de vista xamânico, como uma aproximação do herói com o sagrado e os deuses. Ulisses é tido como o herói homérico mais protegido pelos deuses. Esta mordida representa a incorporação do poder espiritual, predispondo-o a formar uniões sólidas.

O segundo teste se refere à capacidade de Ulisses para armar o arco, feito que os cento e oitenta pretendentes de Penélope não conseguiram. Segundo a tradição, a arma tem uma energia que responde somente àquele que evoca seu nome; nome este que somente o herói consegue pronunciar. Assim, Ulisses pode armá-lo e realizar a tarefa.

O terceiro teste se refere ao reconhecimento do leito conjugal, feito da árvore sagrada. Segundo Chevalier & Gheerbrant (*apud* Brandão, 1991) o catre significa

a restauração no sono e no amor, mas funciona igualmente como o local da morte. Leito de nascimento, leito conjugal e leito de morte são objetos de um cuidado todo especial e de uma espécie de veneração por ser o centro sagrado da vida em seu estágio fundamental (p.484).

Como a maioria dos heróis gregos, Ulisses tem uma morte violenta.

Para Brandão (*op. cit.*),

é conveniente enfatizar que, se o herói por sua própria essência, tem um nascimento difícil e complicado; se sua existência neste mundo é um desfile de viagens perigosas, de lutas, de sofrimentos, de desajustes, de incontinência e de descomedimentos, o derradeiro ato de seu drama, a morte violenta, se constitui no ápice de sua prova final (p.85).

Ele nos lembra ainda que é esta morte violenta que lhe conferê a denominação de herói, tomando-o um protetor de sua cidade.

E a força do mito de Ulisses, por fim, reside em sua marca coletiva expressa na trajetória do herói que o desterra em nome da palavra dada a um terceiro.

#### **e) A paternidade fundadora: os deuses, o sagrado e a violência**

Poderíamos examinar ainda uma perspectiva complementar por intermédio da qual os arquétipos masculinos estariam sendo contemplados. Caracterizamos a representação masculina através dos quatro heróis apresentados anteriormente. Contudo, esta representação ganha um relevo a mais se considerarmos alguns deuses. Entre eles encontraremos aqueles que usam predominantemente o ódio e a raiva descontrolada como um modo de se colocar no mundo. Para Brandão (1991), existem oito deuses olímpicos que servem para caracterizar a representação masculina. O primeiro é Zeus, deus do céu e da luz, senhor dos raios e do trovão. Foi salvo por sua mãe, Réia, de ser comido pelo pai, Crono. Aconselhado por Métis (a prudência), Zeus dá a Cronos uma porção que o faz vomitar os filhos que havia engolido. Assim, apoiado por Hades e Posídon, empreende uma guerra contra seus tios, os Titãs, para se apossar do governo. Crono e os Titãs foram presos no Tártaro e os domínios foram distribuídos entre os três deuses. Zeus ficou com

o Céu; Posídon com o mar e Hades com o mundo subterrâneo. Zeus é considerado um deus patrilinear, hábil em fazer alianças e em conquistar, e tem a reputação de ser cortejador e amante obstinado.

A vitória de Zeus sobre Crono afirma o triunfo da ordem sobre o Caos, “das divindades da luz sobre as potências primordiais” (Brandão, 1992). Existem mitólogos que denominam a tendência de Zeus para monopolizar a autoridade e destruir nos outros as manifestações de autonomia, de *Complexo de Zeus*. A este respeito, Brandão (*op. cit.*) nos diz:

O temor de que sua autocracia, sua dignidade e seus direitos não fossem devidamente acatados e respeitados tomaram Zeus extremamente sensível e sujeito a explosões coléricas, não raro calculadas. Descobrem-se nesses complexos as raízes de um manifesto sentimento de inferioridade intelectual e moral, com evidente necessidade de uma compensação social, através de exhibições de autoritarismo (p.256).

O segundo deus é Posídon, deus do mar, das tempestades e terremotos. Ao mesmo tempo que é tido como rei dos mares, é também considerado o pai da terra. Tramou com Hera e Atená uma conspiração para destronar Zeus, o que resultou em um distanciamento entre ele e seu irmão, estabelecendo, assim, uma desconfiança mútua. É considerado intuitivo e instável emocionalmente, rapidamente se convertia em um inimigo cruel. Foi o que ocorreu com Ulisses. Posídon viveu muitos amores e teve muitos filhos, porém enquanto os filhos de Zeus se tornavam heróis e úteis à humanidade,

os filhos de Posídon são conhecidos como disformes e violentos. O rei dos mares domina também as profundezas e as emoções primevas.

O terceiro arquétipo é o deus Hades. Recluso, domina as sombras, as fantasias e as imagens; por este motivo é considerado tenebroso e invisível. Herdeiro do reino dos mortos, era tão temido que não o nomeavam por medo de provocar-lhe a ira. Hades era tido como introvertido, violento, inflexível e sensível. Uma de suas atribuições é dominar as almas/psiques e o inconsciente.

O quarto deus é Apolo. Acatado como uma figura mítica bastante heterogênea, é tido como um deus violento e implacável, portador de arco e flechas que matam. É considerado determinado, bem-sucedido na obtenção de metas, de perfil legalista e conservador. Segundo Brandão (1992), iluminado pelo espírito grego, Apolo consegue articular e canalizar positivamente aspectos múltiplos de sua constituição, haja vista que é tido como um “amálgama de várias divindades, sintetizando num só deus um vasto complexo de oposições” (p.258).

A conciliação e canalização de diferentes polaridades são conduzidas por Apolo para um “ideal de cultura e sabedoria”. É um deus modelo de reflexão e prudência, filho protegido por Zeus. Brandão (*op. cit.*) nos diz ainda sobre Apolo:

É realizador do equilíbrio e da harmonia dos desejos, não visava a suprimir as pulsões humanas, mas orientá-las no sentido de uma espiritualização progressiva, mercê do desenvolvimento da



consciência. Seu lema é *gnôthi s' autôn*, "conhece-te a ti mesmo", freio com que o "exegeta nacional" mantinha, das alturas do Parnasso, a unidade religiosa da Hélade (p.84).

O quinto arquétipo é Ares, considerado o deus da guerra, da violência, da "desgraça e do infortúnio". Tinha coragem sem medida, cega e brutal. Zeus o denominava o mais odioso de todos os imortais que habitavam no Olimpo. Se faz reconhecer pelo uso dos músculos e da força física. Ares não se compromete com causas a serem defendidas, se empenha especificamente com a violência. Alguns mitólogos o nomeiam como um filho rejeitado, amante arrebatador e agressivo.

O sexto deus é Hermes, andarilho com grande capacidade de comunicação. Denominado o mensageiro dos deuses, era excelente guia e negociador. Entre sua histórias destaca-se a habilidade e astúcia para aprender e adquirir novos ensinamentos, como aconteceu com Apolo. Os gregos o tem como um "trapaceiro, amigo e protetor dos comerciantes e dos viajantes". Guardião das estradas, desloca-se com facilidade na escuridão. É tido como o mensageiro predileto de Zeus, operando nos três níveis: olímpico, telúrico e ctônio. Conduz almas/psiques de um nível para outro e, por isto, não se identifica somente pela astúcia e inteligência mas, sobretudo, pela gnose e pela magia. É conhecido como o companheiro dos homens.

Hefesto é um deus que veio ao mundo por meio de uma união sem amor. É considerado por Hesíodo um "deus coxo e senhor das forjas".

Nasceu gerado sozinho por Hera, que resolveu revidar a Zeus, por ele ter feito nascer Atená de sua cabeça, sem a colaboração da esposa. Em uma das brigas entre Hera e Zeus, Hefesto tomou a defesa de Hera e Zeus, furioso, agarrou-o pelos pés e o jogou do alto do Olimpo. Hefesto caiu e quebrou seu corpo em várias partes, o que o deixou aleijado e transtornado psiquicamente.

Há uma outra versão para os defeitos físicos de Hefesto. Quando nasceu, era feio e deformado. Ao olhá-lo, Hera o repudiou, lançando-o do Olimpo. Hefesto caiu no mar, foi recolhido e passou um longo período em uma gruta submarina (tempo iniciático). Aprendeu a trabalhar o ferro, o bronze e os metais preciosos, tornando-se “o mais engenhoso dos filhos de Zeus”. A obra-prima de Hefesto foi a criação da mulher ideal, a pedido de Zeus. Modelou-a inicialmente com argila – era fascinante. Ele não somente a modelou, deu-lhe também alma/psique e vida. Esta criação ficou conhecida como Pandora.

Devido a seus defeitos físicos, Hefesto torna-se um exímio artista e também alguém que está sempre pronto para agradar a todos. “Servil, humilde e prestativo”, não muda, nem mesmo quando flagra Afrodite, sua esposa, traindo-o com Ares. Hefesto é considerado o artista consumado, criativo e que trabalha sempre sozinho.

O último arquétipo masculino é Dionísio. Deus do vinho, do êxtase e do entusiasmo, tem como característica o dinamismo, o caráter libertário sem

repressões. Era considerado um amante inflamado. Gerado inicialmente no ventre de Sêmele, sua mãe, continuou sua gestação na coxa de Zeus, seu pai.

Conta-se que os seguidores de Dionísio vivem experiências de transformação em que rompem com os interditos de ordem social, política e religiosa da polis; segundo Brandão (1992),

a loucura sagrada; a possessão divina e a orgia, a posse do divino na celebração dos mistérios, a agitação incontrolável, que colocavam o homem em comunhão com deus, levando-o à descoberta de uma libertação total, à conquista de uma liberdade que os demais seres humanos não podiam experimentar. Evidentemente essa superação da condição humana e essa liberdade adquiridas, através do *êxtase* e do *entusiasmo*, constituíam uma libertação de interditos, de tabus, de regulamentos e de convenções de ordem ética, política e social. Daí a antinomia Dionísio-Apolo: num, o desvincular-se de todos os tabus; no outro, o comedimento, a moderação, a ética rigorosa cifradas no "conhece-te a ti mesmo" e no rigoroso "nada em demasia" (p.263).

Dionísio não tem uma residência fixa; é um peregrino e quando chega canta, dança e libera. E Brandão também nos lembra que o elemento básico da religião dionisiaca é a transformação.

Parafraseando Fernando Pessoa, os deuses só são deuses porque não se pensam, e não o fazem pelo temor que o pensamento provoca na divindade. Esta característica também está presente na representação masculina moderna, porém deslocada para a dúvida quanto à identidade sexual. Para alguns segmentos sociais da cultura contemporânea, quando um homem se pensa fica sinalizada uma dúvida sobre sua identidade sexual.

Isto pode ser compreendido como um reflexo da redução da força simbólica que a representação masculina tem dentro da cultura individualista, bem como de sua desarticulação das práticas coletivas. Desta maneira, transforma-se exclusivamente em um herói de si mesmo restrito a atributos como força física, grande apetite sexual e sucesso. Estas características, destituídas de uma ancoragem coletiva, foram ao longo dos séculos mergulhando o herói grego na banalização. A cultura que promovia a luta contra a banalização foi desaparecendo e uma outra a substituiu: o individualismo.

Antes, porém, existiu um estágio preliminar caracterizado pelos heróis individualistas modernos, analisados por Watt (1996). Em seu trabalho encontramos heróis masculinos desvitalizados, com vigor duvidoso e perdidos diante das novas demandas sociais. Estamos em uma sociedade que foi perdendo suas particularidades coletivas sem administrar os impactos e o significado que isto produziu na cultura.

Sabemos que a consciência se faz pela organização da narrativa da história mítica. Para Keleman (1999) o mito organiza a experiência e emerge do corpo. O sujeito só sabe quem ele é quando conta sua história; quando age ele não tem esta consciência.

Deste modo, através dos mitos percebemos a história dos homens sendo contada. E por meio delas a da cultura patriarcal. Ao desorganizar um determinado tipo de cultura nos deparamos com novas demandas que

precisam ser identificadas, sistematizadas e respondidas. Os homens foram sendo identificados diretamente com o sistema patriarcal, apontados como agressores violentos e opressores. As gerações seguintes cresceram sem ouvir dos homens mais velhos uma resposta a esta perspectiva. Sendo assim, cresceram acreditando que um homem é potencialmente um agressor. Segundo as estatísticas que veremos no Capítulo 4, atualmente os homens jovens são bastante fiéis a esta crença, sem criticá-la.

Veremos a seguir alguns heróis modernos que deram suporte ao esvaziamento da representação social masculina. Representação esta que, diante da ausência de uma resposta à crítica ao “mundo dos homens”, nos trouxe a referente à de Homer Simpson.

#### **4.2.- Os mitos masculinos modernos**

Muitas vezes é na consciência comum que se produz a “mitificação” e a literatura registra. Outras vezes porém, é a literatura que toma a iniciativa. Desta maneira, nos colocamos diante de uma nova categoria de mitos literários: tudo o que a literatura transformou em mito.

O mito, enquanto uma narrativa, tem como função contar e explicar uma história. Diferentes culturas lançam mão destas duas funções para apresentar a representação social masculina. “Mitos africanos”, “mitos germânicos”, “mitos japoneses” são alguns recortes sobre o modo como as culturas

transmitem suas tradições. Não é de meu interesse neste trabalho estabelecer uma discussão referente ao status dos mitos gregos e literários. Neste texto, eles são usados como operadores<sup>52</sup> de cultura, contados por homens mais velhos aos homens jovens (Gilmore, 1990). Reconheço a diferença e o que há de interseção entre ambos.

Na concepção de Brunel (1988):

Quando se passa do mito ao mito literário, observa Philippe Sellier (1984), determinadas características desaparecem e outras aparecem. Sabemos que o mito literário não funda nem instaura mais nada; as obras que ilustram em princípio são assinadas e o mito literário não é considerado verdadeiro. Mas a língua registrou um parentesco real, designando com um mesmo substantivo o mito religioso e o mito literário. Suas características comuns são a saturação simbólica, a organização cerrada e a iluminação metafísica. (p. xviii)

Deste modo, considero a narrativa mítica como um dos discursos de cultura representante tanto de sua vertente oral quanto escrita. O mito dá forma aos diferentes dramas sociais determinando uma orientação de caminhos para o herói. Brunel (ibid.) descreve o mito como um fragmento do ser, assim sendo, revelando-o, como também o que nele há de divino. Logo, o mito pode ser apresentado como uma história sagrada. Segundo este mesmo autor,

---

<sup>52</sup> A denominação operador por mim utilizada corresponde ao conceito de operador lógico e se refere a um conjunto de símbolos de uma determinada cultura que podem ser usados juntamente com uma ou mais variáveis para produzir uma nova variável. A cultura produz múltiplos símbolos de masculinidade que são ordenados em diferentes discursos. Os mitos são um destes discursos que contém e explicam as histórias dos heróis, ordenado em cada uma delas os distintos símbolos masculinos.

compreende-se que a narrativa mítica só pode ser relatada em Fedra e no Banquete por um inspirado: o próprio Sócrates que (no segundo destes diálogos) é e só quer ser o porta-voz da sacerdotisa de Mantinéia.(p.xvi)

Todavia, existem autores que assumem uma posição céptica diante do mito, como é o caso de Lévi-Strauss (1964), em O Cru e o Cozido. Para ele a literatura é uma adversária do mito, na medida em que nela o mito se desvaloriza e é profanado.

Por sua vez, a palavra "*mitos*" quer dizer palavra, narrativa transmitida. Dumézil(1968-1973), em Mitos e Epopéia afirma que só conhecemos os mitos através da literatura, ou seja a literatura é o verdadeiro conservatório dos mitos. Brunel (ibid.) nos lembra que

o que saberíamos de Ulisses sem Homero, de Antígona sem Sófocles, de Arjuna sem Mahabarata. A Pesquisa pré-literária é vaga, assim como a pesquisa pré-histórica. E como precisamos de história para conhecer a pré-história, é a partir dos textos ou tradições literárias que chegamos às hipóteses sobre o que as precedem.

O resultado destas constatações é que o mito nos chega envlvto em literatura e já é, queiramos ou não, literário. Resulta daí que a análise literária encontra o mito em um momento ou em outro. As tentativas recentes de "mitanálise" ou "mitocrítica" mostram realmente que havia no mito uma voz fecunda para as interpretações dos textos(p.xvii)

Isto nos faz pensar que o mito literário não se limita à sobrevivência do mito etno-religioso em literatura. Encontramos no panteão cultural do ocidente um grande espaço produzido pela díade Atenas-Jerusalém, que promoveu o florescimento de variantes na mitologia grega e a delimitação do texto sagrado. Entre as marcas da identidade ocidental está a mitologia grega

e um conjunto intrincado de lendas Celtas (Avalon) assimiladas e reformuladas pela simbologia cristã. Na história do ocidente encontramos reminiscência destas lendas, agora representadas pela ficção moderna. O rei Arthur e seus cavaleiros marcam narrativas de aventuras de um herói de ação, já com Tristão e Isolda identificamos episódios de amor e paixão que serviram de inspiração para a lírica amorosa moderna.

Segundo Sevcenko(1988):

Da energia xamanística de Orfeu para a composição narrativa de Homero, uma imensa mudança operou-se. O mundo órfico era o da comunicação oral, do contato direto entre o contador e seus ouvintes. A situação homérica já é mediada pela palavra escrita, quem escreve age só e visa um público abstrato, quem lê ouve a própria voz e projeta um autor conforme suas fantasias individuais. A ordem agora é das representações. Se o mundo órfico era propriamente mítico, a situação homérica já é plenamente histórica. Agora o pensamento adquire autonomia e formula a narrativa segundo as convenções de uma estética afinada com uma hierarquia de valores, que corresponde a um sistema social e político instituído e vertical. Nessa nova situação, o mito continua existindo, mas sua existência está vinculada à representação literária. Há portanto uma grande complexidade histórica crescente de Orfeu para Homero, do aedo para Virgílio e do romano para Pessoa ou Varnhagen(p.xxiii)

As sociedades tradicionais demonstravam uma ligação muito estreita entre o social e o sagrado. Nelas o mito define as origens, funda crenças, legitima as instituições sociais, dá sentido à realidade cotidiana, constituindo assim uma fonte de sabedoria para os membros da comunidade. Por exemplo, nas sociedades africanas, pertencentes à África Negra, de tradição exclusivamente oral, desenvolveu-se toda uma mística da palavra e do conhecimento, no seio do qual o mito pertence ao domínio do esotérico



reservado aos rituais e às seções de iniciação, o que explica sua fraca divulgação(*op. cit.*: p.676)

Alguns mitos africanos apresentados ao longo deste trabalho fazem parte desta tradição oral, apontada pelo escritor de Mali, Amadou Hampate Ba (1961:p.9) onde relata vários heróis que fazem parte do ensino tradicional dos Peúles da curva do Niger, dos quais o mais popular é Kaïdara. Bly (1997) retoma algumas das histórias contadas por este ser sobrenatural, particularmente aquelas que dizem respeito à iniciação dos meninos. Por intermédio das mesmas, ele analisa através da representação social masculina contemporânea o esforço realizado pelos meninos para adquirirem sua masculinidade adulta, compreendendo-a como vigor, potência, força e virilidade.

Bly sinaliza que nas culturas africanas os homens mais velhos são responsáveis pela tarefa de favorecer a passagem de um estágio da vida até outro, da adolescência à adultez. Nas SCCO os homens mais velhos se desencumbiram desta função dando as costas para os mais novos.

No ensaio de Lévi-Strauss (1964) intitulado O Encontro do Mito e da Ciência, encontramos uma análise sobre o início de um desencontro marcado pela atitude da ciência diante do mundo dos sentidos, das paixões ou daquele que percebemos. Nesta concepção o mundo sensorial é ilusório e o mundo real seria aquele das propriedades matemáticas reveladas pela razão e que se encontra em contradição com o mundo dos sentidos. Este último, tendo

características opostas àquele de onde emerge a razão, fica remetido ao universo do corpo, que é considerado o *locus* do que não se pensa, assumindo para si exclusivamente o que há de finito e temporal no homem. Para uma tradição do pensamento ocidental, que vê a razão como soberana, no corpo não encontramos memória (história) ou desejo; a razão e seus derivados ao contrário, assumem diante dele imperiosidade e valor. Diante disto, que contribuição Pessoa nos oferece para pensar o problema levantado nesta Tese e sua incursão na narrativa mítica quando afirma “o que em mim sente está pensando”?

Considero o mito uma expressão do esforço de pensar o sentir do homem. Desta maneira, cumpre nas diferentes culturas um papel importante para a coesão e a organização social na medida em que organiza a experiência nomeando o sujeito e conferindo à sua vida um sentido que emerge e se organiza a partir do próprio corpo. Foi assim com Ulisses e Aquiles, Hércules e Teseu.

Mesmo que para os gregos o mundo dos sentidos fosse considerado como aquele que deve ser superado, quando se referiam à memória ou à perda desta, o faziam se referindo aos mortos. Contudo, eles escolheram um dos sentidos para contar sobre a retomada da memória: beber água fresca do lago de Mnemosine.

Afinal, se a realidade é o domínio do impreciso e das coisas ocultas, por quê a precisão científica passou a ter soberania absoluta sobre os sentidos?

Ou ainda, por quê certas mitologias se pretendem ter uma ascendência sobre as demais? Classificar as múltiplas "mitologias" estabelecendo entre elas uma hierarquia não seria obstruir o fluxo que nos permite pensar o sentir, já que o mesmo não se permite classificar?

Os sentimentos que relacionam um homem à situações de violência são muitos e as diferentes narrativas míticas me auxiliaram a identifica-los. Pensar a violência masculina nos dias de hoje, é de certo modo pensar o que faz com que um sujeito se sinta homem, situando ainda estes sentimentos à luz do que foi um guerreiro, um cavaleiro ou um herói.

Neste sentido, procuro demarcar o percurso do herói como um canal de acesso à representação social masculina, identificando o que se passou com ele durante a passagem das sociedades tradicionais para as igualitárias, analisando as transformações sofridas por esta representação e o sentido destas para os valores sociais em questão.

Face às diferentes abordagens sobre o mito, percebo que se faz necessário romper com uma concepção absoluta do que ele seja. Segundo Dabiez (1988), cada grupo "humano primitivo vive como se no interior de um mito global que é, simultaneamente, imagem de conjunto do universo e justificação da sociedade e de seus ritos"(p.733)

A cultura tem se incumbido da responsabilidade de tornar as mitologias aceitáveis pela maioria. A exemplo disto, temos as religiões, particularmente a judaico-cristã no Ocidente, determinando uma renovação destas mitologias

antigas. Elas introduzem uma outra visão que passa a tomar o lugar e função a das imagens anteriores. Mesmo que conserve certos elementos, esta nova visão modifica radicalmente o alcance simbólico daquelas mitologias associando a elas uma visão de conjunto muito diferente destas que a precederam, evoluindo numa história orientada para um futuro. Posteriormente, séculos de reflexão teológica irão constituir uma articulação entre “imagens simbólicas e realidade abstrata”.

Segundo Dabiez (ibid.),

mais tarde, no campo literário, temas antigos de origem mitológica vão coexistir com uma representação cristã-globalizante que, por sua vez, suscita suas próprias imagens míticas: Fausto e Don Juan. No século XIX o Romantismo renovará todas as imagens e as redefinirá de acordo com o que se pode chamar de religiosidade – ou *weltanschauung* romântica. Enfim, o século XX será capaz de misturar todos esses elementos por se ter tornado consciente dessa série de heranças míticas(p.733)

Assim, do mito único e “totalizante” do grupo primitivo passamos para uma avalanche de mitos que a cultura moderna aciona: elementos míticos saídos de diferentes partes do mundo e que sucessivamente tomam forma, são incorporados pela cultura moderna segundo uma determinada “estratificação” e vão emergindo na consciência individual e coletiva.

Se por um lado os mitos literários não dão conta para falar do todo do homem ou da vida, por outro, é possível identificar que eles implicam em uma referência fundamental a uma visão totalizante que lhes serve de pano de fundo e sem a qual são inconcebíveis.

É o que ocorre quando analisamos o individualismo moderno e não consideramos a importância que tem Fausto e Dom Juan para este. O mito primitivo de Fausto foi constituído sobre o fundo da religião luterana popular, do mesmo modo que Dom Juan se constrói sobre a cena do catolicismo popular.

Portanto, numa sociedade dessacralizada como é o caso da SCCO, a produção literária representa ainda um dos campos privilegiados onde o mito pode se exprimir. Certamente, para realizar a análise dos mitos literários é necessário considerar a qualidade e a personalidade do autor, sua iniciativa de introduzir transformações, bem como sua capacidade de integrar determinado elemento do tempo presente. Todas estas transformações podem intervir na narrativa oral do mito primitivo, mas agora elas estão sobremaneira multiplicadas promovendo uma enorme distância do drama original. Contrário ao que diz Lévi-Strauss (1958), na literatura nem todas as versões do mito têm igual importância, concordo com DaMatta (1977) quando ele valoriza que o mito conta. Neste trabalho, o mito é um operador que uso para compreender as razões e os motivos que relacionam os homens a situações de violência em sociedades contemporâneas de Tarzan a Homer Simpson. A este respeito DaMatta (ibid.) diz:

Os mitos dos nossos heróis da televisão têm os mesmos componentes dos mitos contados ao pé do fogão de nossas casas e fazendas, e é, por seu turno, o mesmo mito dos nossos avós navegadores, que, por sua vez é o mesmo mito das nossas sociedades(p.259)

Seguindo por esta perspectiva, Keleman (1999) apresenta Gilgamech, Ulisses e Parsival como sendo heróis em busca de suas identidades enquanto homens de ação. Estes heróis são mesomorfos que conhecem a si mesmos na ação: para eles, não estar em ação é o mesmo que não ter identidade. Esta é a questão para todos estes homens inclusive Hércules e Tarzan. Porém, em alguns momentos ao longo de suas jornadas eles são convidados a refletirem sobre si mesmos, esta reflexão sendo provocada por situações da vida. Para Keleman, os mitos gregos e literários são tratados da mesma maneira isto consideramos o percurso do herói.

O mito fala sobre o tipo somático e suas inclinações para agir e sobre como um tipo somático organiza suas referências de percepção mesmo que ele não saiba disto. A parte narrativa do mito, a história verbal, se faz para referendar e encorajar estas histórias mesomórficas.

Quando consideramos a representação social masculina nas sociedades tradicionais, encontramos ação e violência caminhando lado a lado. Ser identificado como um homem de ação é ser um defensor, um macho que deve agir contra forças externas (caçar, guerrear, se lançar em aventuras)

Os mitos mencionados anteriormente são a base da representação social masculina no mundo masculino. Ser um homem de ação-violência é apenas um outro modo de se viver o mítico, o qual constitui também o anseio interno do tipo somático mesomórfico, por meio do qual temos acesso ao soldado, ao pioneiro, ao chefe e ao pai. Em primeira instância, a ação mesomórfica se

torna o ideal (para o caçador o abate), sendo depois transladada como parte das imagens das pinturas primitivas das cavernas, por meio das quais se contam histórias ou se criam mitos; caçadores e guerreiros são inicialmente parte de “imagens orais” veiculadas nas culturas e posteriormente se transformam em imagens pictóricas, em narrativas ou ainda em propaganda.

Nas sociedades tradicionais o homem ação-violência cumpria uma importante função social para aquela comunidade: proteger, prover e defender. Estas ações lhe conferiam um valor positivo, na medida em que o reconheciam como um homem necessário a preservação das práticas coletivas. Aqui masculinidade e práticas coletivas guardam uma relação próxima e estreita.

Na transição para o individualismo moderno a função de homem ação-violência vai deixando de ser relevante e necessária frente às novas demandas de uma sociedade orientada pela ciência e exacerbação dos valores individuais. A positividade atribuída anteriormente a este homem, presente na *Odisséia* e nos romances de cavalaria, perde força e visibilidade na transição para o individualismo moderno que não só prescindem desta função como se alimentam de duras críticas a ela. Cervantes e Tirso de Molina assim o fazem, quando concebem seus heróis com características opostas as do vigoroso Ulisses ou do vitorioso Parsifal na sua ascensão progressiva rumo ao sagrado.

A debilidade e crise que vivem estes heróis masculinos modernos serviram de base tanto para o julgamento dos parâmetros do “velho mundo”

quanto para inaugurar um tipo de exame sobre a representação social do sujeito e o esforço a ser empreendido por ele para afirmar uma “mitologia individual” que não se corresponde mais com o sagrado como faziam as anteriores.

Por sua vez, se esta estratégia de desmonte do sagrado e de suas implicações com a organização coletiva propiciou o surgimento de um outro sistema de valor – o individualismo, este último ascendeu por meio de críticas constantes e cada vez mais complexas sobre as sociedades tradicionais. Neste sentido, algumas categorias sociais se prestaram melhor a isto do que outras, como foi o caso de raça e sexo. As lutas sociais que cresceram a partir do credo individualista buscavam emancipar o sujeito e livra-lo de tudo o que o mantinha no contexto das tradições.

Para tanto, a representação social masculina passou a ser considerada no âmbito privado como um dos representantes das sociedades tradicionais, algo que se opunha aos valores individualistas modernos. A função positiva conferida a masculinidade é substituída por uma outra – a negativa. O homem ação-violência pode não ser necessário para as novas demandas do contexto individualista, como era para as sociedades tradicionais, mas tê-lo no lugar negatizado passou a ser tão importante quanto era anteriormente.

Segundo Girard (1972) as culturas de algum modo, laçam mão de vítimas expiatórias para manter a coesão social estabelecendo então os ritos sacrificiais necessários. Para o individualismo moderno e para as SCCO não



foi diferente, em ambos encontro ecos das análises de Girard (ibid.) e a partir dela identifico a negatividade associada a representação social masculina como necessária para o empreendimento moderno e contemporâneo. Ela passou a ser a nova “vítima expiatória”.

O envolvimento dos homens em situação de violência passou a ser uma alternativa para reparação e resgate da relação entre a masculinidade e o sagrado que, neste contexto, é a expressão coletiva do reconhecimento, visibilidade e inserção social do sujeito.

Alguns autores, como Morris (*apud* Watt, 1996), estabelecem o ano 1050 d.C. como aquele que deu início à constituição das estruturas do individualismo. Dumont (1983) critica Morris em seu ensaio sobre o Individualismo, dizendo que sua institucionalização encontra bases no cristianismo e foi uma experiência que ficou restrita ao ocidente, não sendo encontrada na China ou na Índia. Dumont afirma que o que se iniciou com a doutrina cristã foi posteriormente consolidado e desenvolvido pela Reforma.

Tanto o Renascimento quanto a Reforma fortaleceram a primazia do indivíduo perante o coletivo, tornando esta uma das características que definem a sociedade moderna do ocidente. A causa do individualismo ganhou fortes contribuições dos trabalhos de Rousseau, Descartes, John Locke e Goethe. Descartes, por exemplo, apresenta suas idéias a partir da primazia do *Eu*. Ele diz: *Eu penso*, ao invés de Nós pensamos – *cogito ergo sum*. Rousseau defende em seus trabalhos a idéia de que o homem é

intrinsecamente bom, mas a sociedade o torna mau. Em diferentes trabalhos, Goethe faz uma incursão ao “mundo dos sentimentos”, à vida interior, à maneira de ser dos indivíduos. Estes autores apresentam sistematicamente a noção de individualidade, e esta se afirma na oposição a tudo que é coletivo.

A palavra “individualismo” chegou à Inglaterra no ano de 1830, e tinha um sentido “desagradável e hostil”, opondo o indivíduo à solidariedade humana, percebida estritamente como coletiva. Os escritores franceses<sup>53</sup> começam a difundir largamente este termo, que assume para eles características do “mal” que permeia as sociedades modernas.

Porém, foi Tocqueville (*apud* Watt, 1996) que disseminou positivamente o uso do vocábulo individualismo em seus trabalhos:

Individualismo é uma nova expressão, para a qual nasceu uma nova idéia. Nossos pais conheciam apenas o *egoísmo*. O egoísmo é um apaixonado e exagerado amor por si próprio, que leva um homem a relacionar tudo consigo mesmo, e a preferir ele mesmo a tudo o que há no mundo. O individualismo é um sentimento calmo e maduro, que leva cada membro da comunidade a distinguir-se da massa de seus pares e se manter à parte com sua família e amigos (p.239).

O emprego do termo com características positivas também foi adotado por Samuel Smiles, em seu *Self Help*, no qual defende os valores de uma prática econômica calcada no *laissez faire*, onde nenhuma dificuldade deveria ser gerada no plano individual que inibisse o nível econômico. O pensamento

---

<sup>53</sup> Refiro-me aos franceses Balzac, Saint-Simon e Joseph De Maistre, e aos ingleses Luckes e Burke.

liberal segue a prerrogativa individualista, reforçando e fortalecendo o sentido positivo trazido para o pensamento político.

Segundo Watt (1996), há um momento de aprovação pública do individualismo e, neste percurso,

ao que parece, não podemos evitar, de um lado a contradição entre a concepção social e ideológica do individualismo, e de outro a sua concepção ética e psicológica. A concepção sociológica naturalmente está ligada à concepção histórica; alinha-se à concepção do "individualismo" como uma característica ideológica relativamente moderna na história, e basicamente limitada às sociedades ocidentais. Portanto, os mitos de Fausto, D. Juan, Robinson Crusoe e D. Quixote eram recentemente novos; e sob este aspecto eles refletem a nova ênfase de sua época na primazia social e política do indivíduo (p.240).

Há uma diferença básica entre os mitos gregos e os modernos: estes últimos não tratam de origens ou de transformações, como fazem os gregos. Os mitos modernos partem de realizações individuais. Desta forma, diferenciam-se de trajetórias coletivas ou comunitárias. Se considerarmos a formalização da vida individual, eles podem ser considerados como representantes da sua origem.

Por meio da narrativa de alguns mitos modernos, identifica-se o percurso de organização das sociedades ocidentais, onde estão presentes a valorização de atributos sobre os quais se constitui a dinâmica social das sociedades contemporâneas. Marcam-se, assim, duas características das mesmas, a saber: a ênfase no psicológico e a sistematização dos procedimentos sociais determinados pela norma jurídica.

Partindo das análises apresentadas anteriormente e tendo como objetivo identificar em que medida as histórias de Fausto, Dom Juan, Robson Crusoe e Dom Quixote podem ser consideradas míticas<sup>54</sup>, identificam-se não só semelhanças entre elas, mas também as diferentes relações que estabelecem com a estrutura social. Deste modo, elas exemplificam o que ocorre com a representação masculina, comprometida tanto com a estrutura social quanto com o sentido mítico que lhe é atribuído por tal estrutura: protegê-la. Não encontramos nestas histórias uma relação com a dimensão concernente ao “sagrado”.

Na perspectiva de Watt (1996) as quatro histórias podem ser consideradas como mitos, “mitos do individualismo moderno”. Cohen (*apud* Watt, 1996:228) observa que qualquer narrativa deve ter um começo no tempo, e que uma das funções mais importantes do mito é ancorar o presente no passado. Sabemos que os heróis dos quatro mitos existiram em tempos remotos, e de certo modo, podemos olhá-los como pertencentes ao passado. Por outro lado, eles também se mantêm presentes nas culturas modernas e, à semelhança dos mitos tradicionais, vieram à público em nossa cultura por meio de literatura oral – afinal, nesta época os grupos não conheciam a leitura. Deste modo, o público os escutavam como se fossem histórias reais, ou ainda narrativas criadas a partir de figuras que haviam de fato existido. Os

---

<sup>54</sup> Ver as considerações sobre os mitos literários apresentadas no início deste capítulo.

quatro heróis dos mitos têm um tipo análogo de realidade: não são “pessoas” reais e históricas; todavia seu público lhes atribui uma existência até certo ponto verdadeira. É o que percebemos no empreendimento feito por vários pesquisadores para descobrir quem foram aqueles que serviram de “modelos fundadores” para Fausto, D. Quixote, R. Crusoé e D. Juan. Nesta perspectiva, atribui-se a eles uma realidade diferenciada, e isto faz com que não sejam tratados como ficção<sup>55</sup> mas como narrativas derivadas da transição entre o sistema social e intelectual da Idade Média para o sistema dominado pelo pensamento individualista moderno. Esta passagem ficou marcada pelo desenvolvimento de seus significados inicialmente renascentistas para outros, posteriormente românticos.

Dentre as diferentes concepções de mito apresentadas anteriormente, para pensarmos o significado de masculinidade adotaremos a mesma concepção empregada por Watt (*op. cit.*). Para ele,

mito é uma história tradicional largamente conhecida no âmbito da cultura, que é creditada como uma crença histórica ou quase histórica, e que encarna ou simboliza alguns dos valores básicos de uma sociedade (p. 16).

Do mesmo modo, a representação social masculina tem assumido na história os valores básicos da sociedade por onde circula. Contudo, desde a transição para o individualismo, vem sofrendo um decréscimo em sua

---

<sup>55</sup> A este respeito, Watt apresenta um extenso trabalho sobre a presença destes heróis no tempo presente, situando-os fora do limiar das narrativas ficcionais. Em estudo realizado em 1951, “Robinson Crusoé, como um mito”, relata que não pensamos nesta história como sendo um romance, mas sim, juntamente com Fausto, D. Quixote e D. Juan, como narrativas de força que repercutem de modo muito especial as particularidades de

expressão e valor coletivos. Podemos observar este aspecto na distinção entre as narrativas dos mitos gregos e modernos. As diferenças entre Ulisses e Crusoé são exemplos disto. Com os mitos modernos, a masculinidade inicia um processo de decadência que irá desembocar em representações na mídia como a de H. Simpson. O sentido e o significado presentes na *Odisséia* e na *Iliada* relativos à busca do herói para a aquisição da alma/psique se perdem no caminho individualizante. A coletividade mergulha no esquecimento, emergindo exclusivamente o fascínio pela incursão introspectiva. A partir daí, o mundo será falado por meio das aventuras do herói, fora do qual ele não existe. Seguindo este caminho, a masculinidade vem se afastando da narrativa coletiva para se tornar uma questão inerente ao sujeito empírico do sexo masculino. Todavia, como outras categorias, ela não pode prescindir do reconhecimento e visibilidade sociais.

Por intermédio dos mitos de Fausto, Dom Juan, Robson Crusoé e Dom Quixote, analiso o percurso apresentado anteriormente e identifico os contornos da representação masculina presente na modernidade. Cada herói representa uma crítica ao mundo das tradições, crítica esta desenvolvida através de uma certa descaracterização da representação social masculina, cumprindo o papel de atacar as práticas coletivas.

#### 4.2.1- Fausto: o homem dividido e comprometido consigo mesmo

No *Fausto*, de Goethe, encontramos algumas características do super-homem nietzschiano. Em suma, a vontade de potência do homem moderno – ele que com sua paixão deseja a qualquer preço dominar o mundo. Fausto nos lembra que o sujeito não afasta de sua vida o mal tão facilmente. Caracterizado pelo pacto com o diabo podemos perceber o quanto a liberdade do sujeito é capaz de empenhar-se junto ao mal, metendo-se dentro dele.

Fausto surge no século XVI; porém, relatos datados entre os anos de 1480 e 1540 nos mostram que nesta época, na Alemanha, viveu um indivíduo de nome Georg Faust (*apud Watt, 1996*). Ao longo de sua vida, parece ter fixado sua residência em diferentes cidades alemãs, tendo morrido de morte violenta em Staufen.

Em 1506 aparecem as primeiras referências sobre ele, que se destacou por fazer alianças diabólicas e realizar feitos sobrenaturais. Em 1587 foi publicado o primeiro relato sobre a vida de um homem que fazia acordos com o Diabo.

O tema já aparecia com frequência em narrativas medievais; contudo, um aspecto específico surgia nesta narrativa – o indivíduo aparece disposto a aliar-se a Mefistófeles com intuito de “especular os elementos (...) dia e noite (...) pretendendo descobrir os fundamentos de tudo, tanto do céu quanto da

terra" (Theodor, s/d:ii, *apud* Goethe, 1808). Ele não busca conquistar tão-somente riquezas, ou ainda, obter gozo fácil da vida; busca conhecer muito e cada vez mais, alargar os limites do saber.

Devido às diferentes narrativas sobre o Fausto, encontramos em Goethe uma obra que confere ao herói um valor filosófico e humano. Na primeira parte do *Fausto*, de Goethe, o foco da ação está na formalização do pacto entre o herói e Mefistófeles, quando ele busca trocar sua alma/psique para saciar seu desejo de saber e gozar. Depois de seduzir Margarida, Fausto a abandona. Diante deste episódio ela mata o filho e é condenada à morte. Na segunda parte da obra, a trama se situa na aposta entre o Senhor, que diz que Fausto se salvará, e Mefistófeles, que espera degradá-lo à condição de uma besta. Em algumas interpretações, Fausto representa a humanidade, que erra enquanto age, mas que deve continuar a fazê-lo para atingir um ideal que ela mesma previu. Fausto é salvo porque nunca deixa de ir em busca de um ideal, mantendo-se fixo a ele.

Podemos considerar Fausto como sendo um mito Renascentista, uma narrativa sobre a história de um indivíduo que viveu na Alemanha. Existem cerca de treze referências contemporâneas sobre Fausto. Em sua época, pessoas analfabetas e letradas acreditavam que as forças sobrenaturais e espirituais governavam o mundo. Fausto era considerado um mágico profissional, ou ainda um estudioso das tradições greco-romanas, um filósofo. O mito carrega consigo o perfil de um charlatão pretensioso e



desagradável, mas também um individualista obstinado, capaz de abrir seu próprio caminho em uma sociedade que cada vez mais exigia de todos um trabalho regular e uma residência fixa. Em Fausto temos o encontro da antiga e da nova tradição, a primeira representada pela magia e por uma sociedade pré-científica e a segunda, pela encarnação de forças novas, que pediam mudanças, a exemplo da renovação dos conhecimentos clássicos pelo humanismo renascentista.

Na versão de Lutero, Satã foi um elemento que serviu para a difusão do mito de Fausto. Lutero apontava o Diabo como o responsável pela tentação, dúvida ou algum episódio nefasto na vida pessoal. Só a fé em Deus protegeria o homem do demônio.

Deste modo, o mito de Fausto surge no momento em que o cristianismo, no seu desenvolvimento, pensa ter polarizado os mundos do humano e do sobrenatural em um conflito entre o mal e o bem, conferindo um novo rigor à luta entre estas duas partes. Isto proporcionou ao Diabo uma importância psicológica e teológica.

Sabemos que a idéia de alma/psique é a de uma entidade independente, não sujeita aos comandos do ego, que contradiz a pressuposição básica do individualismo. Em sua raiz latina a palavra "indivíduo" significa "o que é indivisível". Em etapas posteriores do individualismo, a disposição de ir para o inferno torna-se uma noção comum do preço a pagar para ser individualista. Essa é a noção com que nos deparamos nos trabalhos de Rimbaud (1880),

particularmente em *Uma temporada no inferno*, e de Finn (*apud* Watt, 1996:57). Segundo este último, para ser coerente com nossos próprios sentimentos faz-se necessário ir até o inferno. Em uma outra etapa, evidentemente psicológica, temos as reflexões de Weil (1947), produzidas a partir da noção de que se descemos em nós mesmos descobrimos possuir exatamente o que desejamos. Assim, o eu vai se tornando uma totalidade que ancora, enquanto dimensão subjetiva, as inquietações anteriormente pertencentes à alma/psique. O tempo mítico se revela cada vez mais estritamente no próprio homem, que deve então exprimir-se a partir da conexão consigo mesmo: “mas nunca falareis a um outro coração se o próprio vos não inspirar” (Goethe, 1808:47).

Ao percorrer as duas versões de Fausto<sup>56</sup>, percebemos que os diferentes relatos convergem para questões contemporâneas que incidem mais fortemente sobre os indivíduos. Estas questões foram anteriormente analisadas nas seções referentes a Baudrillard e Foucault, sinalizando que o esforço empreendido pelo herói para manter-se individualista foi a um só tempo sua glória e sua perdição.

No Fausto do século XVI encontramos um sujeito ambicioso, insensato e angustiado diante da tensão entre o que move a Renascença (poder, saber e prazer) e o *Théophile* medieval por meio do qual realiza um pacto com o

---

<sup>56</sup> Me refiro a versão de Christopher Marlowe (1592) intitulada *The Tragical History of the life and Death of Doctor Faustus* e a de Goethe (1770) escrita dois séculos mais tarde.

Diabo. O romantismo irá transformá-lo na narrativa do homem rumo ao ideal de liberdade. Com Goethe encontramos um Fausto grandioso.

Goethe produz uma versão subsequente do Fausto de Marlowe, em que o pacto com o Diabo vai desaparecendo e o herói vai incorporando as aspirações modernas de busca pelo saber, força e felicidade<sup>57</sup>. Ele rompe com o mundo das tradições e se dirige para o século XX como um herói romântico sem drama, e neste sentido Goethe cumpre um importante papel.

#### **4.2.2- Dom Quixote: as marcas da banalização**

Dom Quixote, diferente de Fausto, é um herói que foi construído sem uma pessoa verdadeira como base. Entre os estudiosos, não há um consenso sobre as possíveis provas a respeito de alguém que tenha inspirado Cervantes a compor Quixote e Sancho.

As andanças de Quixote em busca de aventura se iniciam a partir de sua intenção de obter fama e dar contribuições ao seu país. A exemplo das

---

<sup>57</sup> Este Fausto, tem poucas semelhanças com o de Marlowe. Ele não tem o fascínio pela magia, ou ainda o desejo de alcançar a condição de um semi-deus através da mesma. A tradição de Fausto sustenta a idéia de queda porque o homem cede a tentação de comer o fruto proibido do conhecimento, do bem e do mal, mas com Goethe todos os frutos daquela árvore são bons e tem menos gosto, porém o que o sujeito necessita é de energia para colhe-los. Com Goethe temos a idéia de que para ser individualista o sujeito tem um preço a pagar e isto se refere a descida ao inferno. Contemporâneos do século XIX reafirmam esta idéia, a exemplo de Arthur Rimbaud e Huckleberry Finn.

aventuras dos cavaleiros andantes, Quixote inicia seu percurso firmando seu nome e sobrenome: Dom Quixote de La Mancha. O nome do herói é uma combinação feita entre a província de La Mancha, ao sul de Madri, um lugar pobre e árido, e a parte da armadura do cavaleiro que protege a coxa, denominada *quijote*. Há na história de Cervantes uma intenção paródica, sátira fina feita aos heróis de cavalaria.

As aventuras de D. Quixote começam com uma peculiar autorização do cavaleiro ao seu cavalo: ao animal caberia decidir o rumo da jornada. Entre os episódios percorridos nos cinco primeiros capítulos, temos a sagração de Quixote como cavaleiro, o esforço para libertar Andrés do patrão, a tentativa de fazer uma caravana atestar que sua amada Dulcinéia é a mulher mais linda do mundo. Há nas narrativas um descompasso entre o que Quixote pensa ser e o que se passa em suas aventuras. Atrapalhado e delirante, ele investe contra o mundo com a intenção de salvá-lo.

A sátira e a caricatura fazem parte desta narrativa que abusa de um texto dramático e realístico, para apresentar o ridículo vivido pelo devoto do romance de modo cômico: alguém que confunde o mundo real com o da ficção e busca desesperadamente sustentar a idealização como princípio para interagir com o mundo. De certo modo, isto faz de Quixote um perdedor, alguém que vive continuamente sendo ajudado pelos outros a manter-se fiel a suas fantasias. O núcleo psicológico da história se complementa com as atitudes de Quixote diante das derrotas que, uma vez racionalizadas,

protegem e fortalecem a ilusão que as originou. A exemplo disto, temos o espancamento do herói pelo condutor de mulas. Ele compreende o fato como algo inerente às andanças de um cavaleiro, propiciado pelo “passo em falso dado pelo cavalo”.

O que torna Dom Quixote um mito é o fato de que há na narrativa de suas aventuras uma dialética entre “a mente de Dom Quixote e as realidades com as quais vai se confrontando” (Watt, 1996: 64). Existe em Cervantes, um propósito para descaracterizar os romances de cavalaria, e nesta intenção há o interesse em livrar a civilização da herança cristã. Enquanto um momento de transição na história dos costumes, encontramos na caracterização do personagem marcas de enfraquecimento e fragilidade dos valores vigentes, bem como do desalinho com os mesmos. Diante de um mundo em transformação, os romances de cavalaria aglutinavam em si os ideais de mundo que tinham no cavaleiro o representante de um ideal admirável.

Foram os senhores feudais que deram origem à cavalaria. Investiram pesadamente na formação destes grupos que lutaram nas cruzadas e, posteriormente, gerenciados pela Igreja, mantinham a violência dos campos e dos aldeões sob controle. Verdadeiras ordens religiosas e militares cresceram aí. Eram irmandades fechadas e poderosas, chefiadas por donos de muito dinheiro e muitas posses. O século XII foi o apogeu deste tipo de organização que propiciou o aparecimento do romance de cavalaria. Nestas histórias encontrávamos uma combinação de idealização religiosa e erotismo cotidiano

encantado pelos meios sobrenaturais. Os Cavaleiros da Távola Redonda são um exemplo destas histórias de vernáculo, originariamente escritas em francês antigo<sup>58</sup>. Aspectos destes romances estão presentes também em Dom Quixote, elucidados pelos ideais cristãos de cultura e os correspondentes valores seculares. Na busca pelo Santo Graal – a parte do sangue de Cristo guardada no cálice por José de Arimatéia –, cavaleiros puros de espírito e fiéis a seus votos deparam-se com a paixão adúltera. O amor adúltero se subordina então ao amor platônico, parte de um casamento romântico e monogâmico. Na Europa medieval, o amante adota diante da amada uma atitude que se assemelha a uma adoração religiosa. E é isto que faz Quixote se manter quieto, até a aparição de sua Dulcinéia. Ela representa a expressão do amor cortês, idealizado, por uma mulher inatingível.

Em torno do século XIV as cruzadas já haviam terminado e as funções militares da cavalaria entram em desuso. Deste modo, o cavaleiro coberto pelas armaduras de ferro deixa de ser uma figura presente nos conflitos de força daquela época. Segundo Watt (1996), durante a Guerra dos Cem Anos, infante armados com arcos, bestas e lanças atestam superioridade diante dos cavaleiros, assim como o uso da pólvora em 1453, pelos turcos, na captura de Constantinopla. Estamos então diante do fim da era dos castelos, baluartes e do cavaleiro feudal. Uma vez que sucumbe o monopólio do poder militar da

---

<sup>58</sup> Forma popular da língua romana que se opunha ao latim clássico, língua em que toda a literatura anterior era escrita.

cavalaria, esta se transforma em uma instituição social e cerimonial, ligada às cortes reais.

Segundo Watt (*op. cit.*),

nos séculos XIV e XV, o velho código guerreiro foi gradualmente adaptado ao cotidiano da vida social e do lazer, com a elaboração de complicadíssimas regras, entre as quais as defesas da honra mediante duelos, justas e torneios. Foram criadas numerosas ordens de cavalaria meramente honoríficas, (...) ao mesmo tempo, a crescente centralização do poder real ia tomando cada vez menor a autonomia política e militar da classe dos cavaleiros (p.68).

O autor complementa esta reflexão considerando que

historicamente parece não haver dúvida de que os ideais cavaleirescos de honra e cortesia produziam alguns efeitos ocasionais, exercendo influência sobre a própria conduta guerreira, pelo menos até o século XVI, além de terem dado uma dimensão inconfundível a vida de muitas pessoas. Ter como ponto de honra não valer-se da superioridade de uma situação desigual, levou, por exemplo, o castelhano Dom Henri de Trastamara a ceder a vantagem do terreno ao seu adversário, e assim, em 1367, poupar vidas mediante o combate individual, foi posta em prática com o famoso duelo de Bayart<sup>59</sup> e Sotomajor, em 1503, e por duas vezes chegou a ser proposta pelo imperador Carlos V ao rei da França, em 1526 e 1536 (p.69).

Desta maneira, o “cavalheirismo” passou a ser definido como um modo de vida secular com características sublimes. Era, portanto, um ideal estético recoberto por um ideal ético – uma ética da individualidade assinalada pela aventura e não pelo teor coletivo da batalha, uma ação repleta de desafios e obstáculos: inimigos, gigantes e mágicos, semelhantes àqueles presentes nos

---

<sup>59</sup> Referência à Pierre du Terrail Bayart cavaleiro andante (1473-1524).

mitos gregos. De certo modo, os cavaleiros andantes buscavam no isolamento o encontro solitário com a glória, ela que é testemunho de coragem, generosidade e tolerância com os fracos. Estes aspectos, que são os ideais cavalleirescos, se fundem posteriormente com os pressupostos humanistas do Renascimento.

Assim sendo, Dom Quixote de Cervantes, é um ataque ao romance de cavalaria e ao seu mundo de origem. A sátira contém os elementos que irão sustentar uma nova perspectiva do herói, que agora assume não mais as características das antigas canções de gesta, mas sob o manto dos romances de cavalaria, desenrola uma ação psicológica. Ao iniciar suas andanças, Dom Quixote busca revelar sua origem nobre por meio da luta em um mundo que, segundo sua compreensão, é dividido entre o bem e mal. O padrão psicológico de Quixote revela a natureza de um personagem sutil e complexo, explicitado, por exemplo, na maneira como percebe o mundo: ele não discrimina o que é realidade do que não é.

No texto, a loucura do personagem é atribuída por sua sobrinha, sua ama e seu barbeiro como decorrente dos livros que lera. Porém, o herói não dá importância a este fato e atribui o erro de sua primeira aventura ao fato de não ter recrutado um escudeiro. Sancho Pança certamente não é o representante do escudeiro tradicional; pelo contrário, ele assume esta função desde o início pensando em tirar proveito dela.



O evento da luta contra os Gigantes, transformados em moinhos de vento por Frisãõ, apresenta a questão proposta por Cervantes: estamos diante de um mundo que, na visãõ de Watt (1996),

perpetua sua prõprias ilusões, tomando-as indestrutíveis por qualquer espécie de realidade; no geral, entretanto, deixa-nos felizes o fato de as coisas serem assim, pois isso significa que o nosso herói estarã miraculosamente imune à maior de todas as humilhações, a de saber que ele mesmo havia feito de si um louco (p.75).

Cervantes conseguiu reverter o curso dos romances da época, que tornavam figuras históricas personagens de ficção. A partir de uma figura ficcional ele construiu uma celebridade histórica. Nesta perspectiva, a loucura do personagem não corresponde ao que na era moderna se definia como insanidade. O personagem se tornou popular e bastante conhecido, o que nos faz pensar que se ele de fato fosse louco isto dificilmente teria acontecido. No tempo de Cervantes, a loucura não era considerada como algo que pudesse criar uma diferença entre duas pessoas. A teoria dos humores em voga à época dizia que qualquer tipo de excesso poderia gerar um correspondente na mente, tornando-a excepcional. Segundo determinadas leituras sobre o texto do cavaleiro de La Mancha, ele só diz algum disparate quando se refere às histórias de cavalaria; mas no que tange a outros assuntos demonstra uma atitude clara e imparcial.

A loucura em Quixote funciona como um lugar de recolhimento que ele adota diante da rejeição de Dulcinéia. Para ele, enlouquecer é uma forma de

evitar um sofrimento maior. Essa visão quixotesca é adotada por Freud ao se referir à função terapêutica da neurose e da psicose. Uma leitura superficial da obra nos faria pensar que a *performance* de Quixote o caracteriza como um delirante. No entanto, em determinadas passagens do texto percebemos que suas atitudes de entusiasmo exagerado e impaciência explosiva não são contínuas, ele se mostra também “cético, sóbrio e prático” (Watt, *op. cit.*:82).

No texto, identificamos o esforço de Quixote para, através da posição de cavaleiro, obter uma posição de prestígio e visibilidade. Porém, ele muitas vezes se distancia do ideal cavalheiresco e da prática altruísta. É o que vemos em sua relação com Sancho Pança; uma relação que na grande maioria das vezes foi caracterizada como fundada em um par de oposição: gordo e magro, corpo e alma/psique, razão e instinto, sonho e realidade, cavaleiro e camponês, solitário e gregário, enfim, denominações que *a priori* os colocariam em pólos opostos. Contudo, existe entre eles áreas de interseção, como nos lembra Salvador de Madariaga (*apud* Watt, 1996). Segundo ele, as distinções entre a dupla não devem ser consideradas opostos, e sim referência à dialética subjetiva humana. Há traços de Quixote em Sancho, e vice-versa. Madariaga comenta ainda que, no percurso da obra, Quixote vai sendo “*sachizado*” enquanto Sancho se “*quixotiza*”. O que significa dizer que as diferenças apresentadas entre eles no plano intelectual e moral não determinam a disjunção entre eles; pelo contrário, existem muitas semelhanças no plano emocional e existencial. São partes da mesma forma.

O pressuposto moderno se define na história que apresenta o conflito entre a crença na própria identidade e a realidade do mundo. É a tensão entre o mundo não *quixotesco* e o *caráter quixotesco*. Dentro de uma perspectiva diferenciada, porém sintonizada com a mesma estrutura dos mitos gregos, Dom Quixote desce à Caverna de Montesinos, fazendo uma alegoria à descida ao inferno feita pelo herói grego. Distintamente deste, Quixote não realiza trabalhos, tampouco vence desafios, mas retorna adormecido, mobilizado pela beleza do lugar.

Segundo Watt (*op. cit.*), este episódio corrobora a estrutura da obra em que Cervantes, por meio de Quixote, revela sua nostalgia pelos

tempos áureos e heróicos onde o bem triunfava contra o mal, a alegria da vida prosperava sobre o tédio do cotidiano, a inspiração onírica transpunha a realidade do dia-a-dia e a loucura prevalecia sobre a prudência (p. 99).

#### 4.2.3- Dom Juan: quando o homem não presta

A história narra o percurso de Dom Juan Tenorio, filho de Dom Diego Tenorio, e quatro mulheres. Cada uma delas foi ludibriada devido a três motivos diferentes: engano, possessão e dúvida. Partindo deste argumento, um religioso que usava o pseudônimo Tirso de Molina cria, no século XVII, um personagem-símbolo significativo (e fecundo) da cultura do ocidente. Há indícios de que a peça tenha sido escrita uma geração após o aparecimento do *Fausto*, e um pouco depois da publicação de *Dom Quixote*.

A peça se divide em três jornadas. A ação divide-se entre Nápoles e Sevilha, em quatro lugares distintos, sendo dois deles para as damas (palácio real e mansão em Nápoles) e dois outros para as plebéias (a costa de Terragona e o povo de Hermanas, a sudeste de Sevilha). Com Isabel e Ana a ação acentua o engano e a dúvida.

Nos diálogos iniciais do texto, Isabel namora com Dom Juan pensando ser ele o Duque Dom Otávio, seu noivo. Aqui encontramos o herói na penumbra com a duquesa. Ela diz que irá acender uma luz, Dom Juan reluta, mas ela o faz. Ao olhá-lo, pergunta: “quem é você?”; ao que ele responde: “sou um homem sem nome”. “Um homem”, diz ela, “que não é o duque” e em seguida chama os soldados para prendê-lo.

O rei de Nápoles ordena que o responsável por aquela ofensa seja preso, mas D. Juan foge para Milão ou Sicília. Isabel e Dom Otávio são presos por anteciparem as bodas e deste modo serem coniventes com a situação.

A jornada seguinte se passa com Tisbea, pescadora que mantém os homens à distância com sua indiferença e frieza. O navio de Dom Juan naufraga e ele é salvo por Catalinón. Este o leva até Tisbea que se apaixona à primeira vista. O herói faz promessas de amor eterno à pescadora, que a ele se entrega. Contudo, Tisbea jura vingança, caso ele não cumpra com seu juramento de amor. Dom Juan põe fogo na casa de Tisbea e foge com Catalinón. Ela o persegue, determinada a cumprir sua intenção de vingança.

O encontro de D. Juan com Ana se dá posteriormente à determinação da sentença do rei de Nápoles de que ele, Juan, deverá se casar com Isabel para restituir-lhe a honra. Nesse ínterim, Dom Otávio aceita a possibilidade de desposar Ana dado o desenlace dos acontecimentos com Isabel. Todavia, ao ouvir o amigo, o Marquês de la Mota, falar sobre Ana, Dom Juan sente-se fortemente atraído por ela. Ana ama o marquês e é amada por ele; envia-lhe uma carta para que se encontre com ela em seus aposentos, mas Dom Juan intercepta a mensagem e vai ao seu encontro. Juan parte então para mais uma de suas conquistas, procurando enganar Ana passando-se pelo seu amado.

Ana descobre a farsa, acusa Dom Juan de ser o assassino de sua honra, e grita por socorro. Seu pai, o comendador Gonzalo, vem acudi-la e é morto por Dom Juan. Após a morte do pai de Ana, o marquês De la Mota chega ao encontro marcado, e é injustamente acusado do assassinato do comendador.

No terceiro ato, Dom Juan está a caminho de Lebrija e passa pela festa de casamento de Aminta e Batricio. Inicia aí a quarta sedução, juntando-se à festa e começando a cortejar a noiva. Novamente faz juras de amor eterno e promete casar-se com ela. Certamente o herói a abandona e se deflagra a perseguição que resulta na morte do personagem.

A caminho de Sevilha, Isabel encontra-se com Tisbea. Dom Otávio, pai de Aminta, e Batricio, seu noivo, partem para Nápoles, para pedir ao rei que obrigue Dom Juan a casar-se com Tisbea. Ele mais uma vez desacata as ordens do rei e parte em segredo para Sevilha.

Estamos perto do desfecho da história, que se encerra na ceia em que se presta um tributo ao comendador Gonzalo. Em seu túmulo foi erguida uma estátua de pedra, misto de tributo ao sujeito e mecanismo de vingança. Na laje tumular vê-se a inscrição que reverterá o caos, restaurando a “justiça” ao mundo presente. O espírito audacioso de Dom Juan, todavia, o cega para a verdade, fazendo com que a desafie: ele aperta duas vezes a mão da estátua e cai morto. A estátua então professa a moral da história: “Esta é a justiça de Deus: quem deve um dia pagará”. O chão afunda e Dom Juan com ele. O rei, então, diante da morte do herói, concede a todas as quatro mulheres a possibilidade de terem de volta a honradez e a se casarem com quem estavam comprometidas.

A conduta deste personagem interessa particularmente à sociedade. Nele encontramos um dos mitos essenciais do mundo moderno (século XVII e seguintes). De certa maneira, revela atributos da representação masculina no ocidente haja vista as várias versões do personagem por Molière, Mozart, Byron. Em suas diferentes versões, Dom Juan encarna a representação tradicional masculina e seu conflito com o tempo e o espaço.

A narrativa representa a confrontação do tempo com a eternidade e de Deus com o homem – tensões que Dom Juan não vive, dada a sua paixão dominadora em enganar as mulheres e depreciar os homens com os quais elas estão comprometidas. Ele age assim porque sabe que a justiça humana não existe e a divina tarda e não acontece. O herói é audacioso e desconhece os

motivos que o levam a agir desta maneira; porém, quando consegue ancorar seu viver em uma reflexão, já não há mais tempo para reverter qualquer situação.

A visão do mundo presente na narrativa é de desordem, engano e erro, um lugar onde não há justiça. Contudo, com o desenrolar da história, o herói se depara com valores superiores aos seus e, com isto, aprende que ao desprezá-los não alcançará a salvação. Estes valores são originários da justiça divina e tornam possível a ordem na terra. A história segue uma trajetória cristã e seu desfecho é a confirmação desta perspectiva de vida.

Molina concebe Dom Juan vivendo prevalentemente no presente. Sua vida se articula não por meio de uma sucessão de fatos, mas de uma convergência dos mesmos. No início do texto, a ação usa o engano como um elemento dramático, chegando-se ao final com a revelação da verdade. A partir daí, a harmonia fecunda a cena.

Dom Juan engana, trapaceia e finge. Seu prazer consiste em enganar, acreditando que sempre irá escapar de ser enganado, detido ou imobilizado. Sua temporalidade repele o que é imóvel. Não se trata da busca do prazer nem do gozo carnal; ele não busca satisfação com frenesi, mas satisfaz-se em ser tão veloz quanto o próprio tempo. Por esta razão antecipa o momento seguinte, achando ser possível competir com a fugacidade.

Muitas culturas glorificam o mentiroso (Radin, *apud* Brandão, 1992), como Ulisses na mitologia grega. Segundo Watt (1996), foi a tradição do

cristianismo, e de modo particular a do protestantismo, que transformou a honestidade em uma obrigação universal.

A fama buscada por Dom Juan é oposta à honra baseada nas ideologias da cavalaria e do amor cortês. Ele diverte-se com os resultados de suas trapaças, e só pode fazê-lo porque habita em um mundo no qual a aceitação dos códigos morais, sociais e religiosos é puro fingimento. Dom Juan é um representante do veio individualista na medida em que não mede esforços para conseguir o que deseja; para ele mentir é indiferente, como também o é entrar em conflito com a sociedade e suas regras. Ele manipula o código de honra segundo seus próprios interesses e é astuto no manuseio dos códigos de lealdade familiar e do amor cortês.

Sob um outro viés, a comédia de Molina enfatiza a estéril falsidade da corte e a depravação de seu próprio produto: Dom Juan. A defesa da honra feminina era o assunto preferido dos dramas espanhóis. Como as mulheres eram depositárias da honra dos homens, compreendia-se que a responsabilidade do pai pela honra da filha era vital para a reputação da família. Dom Juan é uma ameaça contínua às famílias, valendo-se da situação privilegiada de sua própria família.

Watt (*op. cit.*) nos diz que “ele é mais perverso, mais amoral, e também mais hábil, mais ativo e mais corajoso que as pessoas à sua volta; mas não difere essencialmente delas, tanto nos objetivos quanto nos métodos” (p.119). Molina escreve sobre a decadência do período de Felipe III e IV, revelando



tristeza e desprezo pela sociedade como um todo. Neste período a imoralidade se tornou um de seus traços dominantes, e o autor desejava mostrar o resultado de uma sociedade esvaziada de valores sobre num jovem que desfruta de uma série de privilégios de classe, grande energia e disposição para ação. Tal jovem acaba agindo com desprezo em relação aos códigos sociais e aos seres humanos que dela fazem parte; vive apenas para si mesmo e não tem medo de ser castigado.

Dom Juan procura demonstrar que é portador de uma alegria, mas isto não convence. Por outro lado, não encontramos nele o menor remorso pelo sofrimento imputado nos outros. Ele revela-se exageradamente egocêntrico e em momento algum questiona a si mesmo. Não parece ter tido oportunidade de tornar-se diferente daquilo que é.

Para Camus (*apud* Watt, 1996), "Dom Juan escolhe ser nada"; para Watt (*op. cit.*), Dom Juan é basicamente autônomo; ele é um burlador que "só necessita da existência de outras pessoas para ter a possibilidade de se divertir enganando-as, e alimentar o seu prazer com o sofrimento delas" (p.126).

Dom Juan de Molina é um vilão que não se redime, não sendo de modo algum um trapaceiro cômico; falta-lhe generosidade. Na perspectiva individualista, ele é o representante do mal que não se manifesta no coletivo, e sim, sistematicamente, no sujeito. Porém, o sucesso da peça está relacionado à ambigüidade do mundo secular que o condena publicamente, mas o admira às escondidas, torcendo pela vitória de suas investidas.

#### 4.2.4- Crusoé: trabalho e solidão

Com Crusoé, Defoe (1719) apresenta a trajetória a ser seguida pelo indivíduo que responde a seu desejo de sobreviver e conquistar o mundo. Diz ele:

sendo eu o terceiro filho e não tendo aprendido qualquer ofício, muito cedo minha mente começou a povoar-se com devaneios. Meu pai, que já estava muito idoso, transmitiu-me os melhores ensinamentos que uma educação familiar e uma escola pública de interior permitiam e encaminhou-me para o Direito. Mas nada me satisfaria a não ser ir para o mar, e essa inclinação impediu-me tão fortemente contra a vontade e até contra as ordens de meu pai, contra todas as súplicas e persuasões de minha mãe e de outros amigos, que parecia haver algo de fatal nesse desígnio da natureza que conduzia diretamente à vida de infortúnios e misérias que estava para me acontecer (p.7).

A viagem como um percurso de realização da ação da história corresponde aos anseios da saída de casa e afirmação de que um herói se forma no mundo. Contudo, o tempo de Defoe se diferencia daquele em que Homero criou Ulisses. Há na narrativa homérica a descrição dos sentimentos ambivalentes de Ulisses quanto à sua saída de Ítaca. Ele evita fazê-lo, porém o compromisso assumido anteriormente com terceiros o faz partir. O comportamento do herói está relacionado com a presença da coletividade em seu cotidiano, um sentimento de compromisso gregário que se perde em Crusoé.

O herói conta uma história em que não há lugar para o coletivo. É uma obra dedicada ao culto narcísico daquele que não se submete a críticas. Ele é

um herói perseverante, capaz de sobreviver a provas que dificilmente alguém sobreviveria. Segundo Watt (1996), Crusoé não é apenas um tributo às bases do individualismo na psicologia, ou ainda no *ethos* do capitalismo desenvolvido; ele é, do mesmo modo, reflexo das virtudes e dos vícios do caráter inglês. A este respeito, Joyce (*apud* Watt, 1996) escreveu:

O espírito anglo-saxão está por inteiro em Robinson Crusoé: a independência viril; a crueldade inconsciente; a persistência; a inteligência lenta mas eficiente; a apatia sexual; a religiosidade equilibrada e prática; a reserva calculada (pp. 176).

A narrativa determina a criação de um “novo” mundo, caracterizada pela dúvida de ter desobedecido o pai e pela libertação do arrependimento de tê-lo feito. Quando se vê na condição de náufrago, seus sentimentos oscilam e, na incerteza, Crusoé supõe que a tempestade é um castigo de Deus.

A saga do herói retrata o investimento de alguém em benefício de seu proveito econômico. Para tanto, é necessário que suas ações se sustentem nas bases psicológicas do amor-próprio e se perfilam em um cotidiano metódico e fundado no trabalho de resultados. Segundo ele, nosso eu é a própria finalidade da vida.

Ele deseja ser rico, e logo. O modo como este aspecto da história adere ao imaginário das culturas ocidentais se relaciona com o princípio de que o trabalho contínuo e devotado é capaz de nos redimir. A popularidade do mito está justamente na noção de que ele se sustenta na dignidade do trabalho.

Na ilha, Crusoé se beneficia de sua compulsão em produzir individualmente; porém, é punido por seu caráter nômade e condenado à

solidão. A idéia da punição pela desobediência ao pai tem como função a preservação da cultura tradicional. Há uma semelhança aqui com o mito africano apresentado anteriormente no que tange à questão da desobediência – aspecto presente na organização da representação masculina. Crusoé inaugura um novo vetor de orientação na vida, sinalizando uma maneira do indivíduo medir-se através de seu desempenho, crescimento econômico, moral e psicológico.

Defoe (*op. cit.*) compõe Crusoé com uma filosofia realista e utilitária caracterizada por atitudes em que as “coisas boas deste mundo só são boas para nós enquanto se prestem ao nosso uso” (p.129). O herói quer um retorno imediato do comércio, seja por meio dos produtos ou dos escravos que agencia. De qualquer modo, a história nos mostra o quanto um indivíduo comum, ao se deparar com a solidão, mostra-se capaz de submeter a natureza aos seus próprios objetivos materiais, vencendo-a enquanto um meio físico. A vida de Crusoé é uma narrativa de numerosos sucessos e de poucos fracassos.

Crusoé viveu vinte e oito anos completamente só em uma ilha desabitada e retorna a Londres após trinta e cinco anos de ausência. No que tange à sua relação com o outro, a exemplo de Sexta-Feira e Xuri, sua trajetória é a de alguém que vê o outro como um objeto de uso para benefício próprio.

Para Crusoé, sua relação com Sexta-Feira é a relação ideal. Utilitarista, ele reza pedindo a Deus como dádiva um escravo do sexo masculino. Segundo Watt (*op. cit.*), Sexta-Feira o satisfaz completamente, proporcionando-lhe um idílio em que a mulher é desnecessária. Para ele o sexo está submetido aos negócios, estes sim em primeiro plano. O sexo é considerado algo impregnado por um alto teor de irracionalidade e, portanto, destitui o foco dos objetivos racionais. A masculinidade associada ao casamento em si não garante a lucratividade do investimento matrimonial.

Gradativamente as reticências criadas contra o princípio individualista vão se dissipando e transformando-se na qualidade humana mais desejável. Grande parte deste processo se faz nas análises de Rousseau (1757-62), que considera o homem solitário (estudante ideal) o juiz necessário para avaliar a qualidade de cada coisa. Em "Emílio", por exemplo, a solidão da ilha é a verdadeira essência do ponto de vista de Rousseau. Neste texto ele discute que o garoto deverá sentir o desejo de conhecer apenas as coisas úteis, e nada além delas, a saber, as artes industriais e mecânicas. Emílio e Crusoé formam um contínuo em que o pensamento individualista se consolida, apesar de Rousseau em parte ter procurado traçar a direção e o modo como se desdobra a história de Defoe.

Por outro lado, temos Marx atacando o mito de Crusoé, afirmando que ele é um eremita produtor apenas para si mesmo. Portanto, ele não pode ser considerado como um representante da visão marxista do processo de

produção de natureza social (Cf. Watt, 1996). Marx não se opõe à narrativa de Defoe, e sim ao uso que os economistas ingleses fizeram da história. Está presente em *Crusoé* duas dimensões sobre as quais se consolida e desenvolve o individualismo moderno: o princípio econômico e o religioso.

#### 4.3) Construindo o sujeito da *minoria*

Na transição para o individualismo, identificamos nos mitos de Fausto, Dom Juan e Quixote uma restrição ao valor atribuído às forças coletivas enquanto determinantes na constituição do sujeito, no que elas poderiam ampliá-lo. Gradativamente, por meio do desdobramento do sistema capitalista, da complexificação das cidades e dos mercados assistimos ao monitoramento e controle do que limitava a expressão e a realização do sujeito. Uma “nova” representação de sujeito se faz necessária para sustentar esta “nova” representação de mundo. Fez-se necessário conceber âncoras cotidianas que viabilizassem a transição das sociedades religiosas para as sociedades jurídicas. O modo de fazê-lo consistiu em alterar as representações de feminilidade e masculinidade, oferecendo a homens e mulheres formas de se engajarem em projetos por meio de um outro credo: o individualista.

Como apresentado anteriormente, as sociedades se comprometeram com o esclarecimento e seus desdobramentos, a exemplo dos movimentos

de emancipação, que promoveram estas “novas” representações sociais, ritualizando-as por meio do discurso político dos movimentos sociais. Era preciso inicialmente libertar, e isto foi feito através dos vários movimentos de liberação: mulheres, negros e homossexuais comprometeram-se em destruir os mitos que restringiam tanto o percurso de liberação quanto o de ascensão social. Por sua vez, o “mundo dos homens, brancos, heterossexuais” tornou-se ao mesmo tempo alvo de críticas e ideal a ser alcançado. O negro embranquece, a mulher narra sobre o tempo em que foi homem e o homossexual reivindica direito à herança e a filhos, conforme definido para heterossexuais. Os movimentos de emancipação não recodificaram o mundo até então branco, masculino e hetero, mas se organizaram para ter acesso a ele.

Neste sentido, se considerarmos as transformações ocorridas nas representações sociais, os mitos modernos funcionam ao mesmo tempo como crítica social e projeto para os séculos seguintes. De certo modo, crítica à representação masculina e ao tanto que esta revela do mundo tradicional, e projeto enquanto sustentação à autonomia dos sujeitos. Podemos compreender a crítica dirigida ao sujeito empírico do sexo masculino como decorrente do deslocamento da crítica moderna ao Estado, à família e às suas instituições para dentro do próprio sujeito. A idéia de crise masculina advém deste tipo de análise. A impotência do sujeito diante

das sociedades contemporâneas decorre do valor atribuído ao desempenho. O discurso humanista-liberal anteriormente presente no “dispositivo especulativo” de Hegel, ou nos “dispositivos de emancipação” de Kant é abandonado pelo Estado. As sociedades contemporâneas são tecnoinformáticas, informacionais e cibernéticas, não havendo nelas lugar para a constituição social dos mitos, como nas sociedades tradicionais. Qualquer outra representação para os sujeitos que não seja a do *cyborg* estará descartada. Neste sentido, a banalização da masculinidade é (mais) uma estratégia que busca eliminar qualquer possibilidade de organização subjetiva comprometida com uma cultura humanista e não com a cultura do desejo. Deste modo, estão se empreendendo críticas contra o Estado e suas instituições no que ele tem de impeditivo às liberdades individuais. Diminuí-lo é o mesmo que adequá-lo ao tamanho do indivíduo, às suas proporções, restringindo assim suas funções de promover e garantir o que é coletivo. Analogamente, a masculinidade heterossexual enquanto uma categoria representativa do coletivo e, em certas versões, do hegemônico, sofre as mesmas críticas por ter sido — até o presente — detentora de privilégios e restringente às aspirações das categorias sociais tuteladas por ela: a mulher e o homossexual são exemplos típicos. A modernidade nos apresenta então uma correspondência num nível micro do que vem acontecendo no social macro com o Estado e suas instituições. A crise na



identidade masculina é a denominação, no nível micro, que a crítica individualista faz às sociedades tradicionais.

Do mesmo modo, Cervantes faz sua crítica ao mundo tradicional do Cavaleiros por meio da criação de um personagem como Dom Quixote. Ao construir um personagem masculino franzino e debilitado, desfaz outro que se mostrava até então viril, forte e destemido – o cavaleiro. Com Cervantes aprendeu-se um modo de pensar e analisar o que é designado tradicional; criou-se uma maneira de olhá-lo pelo veio da desqualificação, da fragilização e da banalização. Séculos depois, identificamos a mesma atitude nos discursos feministas na sua referência aos homens. Onde havia uma referência coletiva passa a existir a denominação *hegemônico*. Assim, *hegemônico* passa a ser considerado o que se opõe aos interesses individuais, agora representados pelas *minorias*. Deste modo, o personagem dos romances de cavalaria que enfrentava o mal à similitude dos heróis gregos, na transição para o individualismo vai gradativamente deslocando-se do lugar daquele que luta contra o mal para tornar-se o próprio mal. Dom Juan encarna o mal, o mal que aparece em Fausto na voz de Mefistófeles: “Sou parte da Energia que sempre o Mal pretende e que o Bem sempre cria” (Goethe, *op. cit.*).

O diálogo com o Mal nas sociedades do ocidente deixa de ser um patrimônio do domínio religioso, para tornar-se uma estimulação para o pensamento científico que cresce e se fortalece. Até então, como vemos em Goethe (*op. cit.*),

ninguém ousava denunciar o mal, cada um queria ser, podia ser o tal; tornava-se o mais vil senhor de monta. Mas houve quem passasse enfim da conta. Gente capaz se ergueu, armou o levante, clamou: Senhor é quem a paz garante. O imperador é inerte nesta fase. Eleja-se outro: dê-nos nova fase, em que cada um seguro viva, numa era nova, sã, ativa, em que a paz com a lei se case (p.392).

Estava aberto um espaço para renovação e ela se constitui pelo credo individualista. Robson Crusóé é outro representante seu.

A narrativa de Crusóé nos oferece elementos para compreender nossa história recente. A ilha pode ser considerada uma metáfora do princípio da *minorias* que resiste e tem seus contornos definidos pela *maioria*. As *minorias* são esta dimensão da modernidade tardia e aglutinam um dos paradoxos das sociedades contemporâneas – a disjunção entre o coletivo e o individual. Os discursos de *minorias*, a saber, o feminista, gay e negro, são exemplos disto. Ao mesmo tempo que se constituem como manifestação de um “grupo”, se valem do argumento individualista para se afirmarem enquanto tal. E semelhante à oposição entre o mundo tradicional

e o individualista, o público e o privado, os grupos de *minorias* se opõem ao que é considerado o coletivo hegemônico: homem, branco, heterossexual.

#### 4.4- Mitos na modernidade tardia: as *minorias*

A premissa individualista avançava sobre os códigos da era pré-moderna, desmontando esta visão de mundo e propondo uma outra em que a injustiça e a desigualdade deveriam ser cuidadosamente monitoradas e eliminadas. Segundo Adorno & Horkheimer (1969) esta prerrogativa pode ser pensada como um movimento comprometido com a dialética do esclarecimento. Segundo eles, “o esclarecimento corrói a injustiça da antiga desigualdade, o senhorio não mediatizado; perpetua-o, porém, ao mesmo tempo, na mediação universal, na relação de cada ente com cada ente” (p 27).

Este operador de pensamento característico da ciência moderna apresenta os sujeitos renunciando ao sentido, desencantando o mundo, destruindo o animismo, substituindo o sentido pela fórmula, a causa pela regra e pela probabilidade. Para Adorno & Horkheimer (*op. cit.*),

a causa foi apenas o último conceito filosófico que serviu de padrão para a crítica científica, porque ela era, por assim dizer, dentre todas as idéias antigas, o único conceito que a ela ainda se apresentava, derradeira secularização do princípio criador. A filosofia buscou sempre, desde Bacon, uma definição moderna de substância e qualidade, de ação e paixão, do ser e da existência, mas a ciência já podia passar sem semelhantes categorias. Essas categorias tinham ficado para trás como *idola theatri* da antiga metafísica e já eram, em sua época, monumentos de entidades e

potências em um passado pré-histórico. Para este, a vida e a morte haviam se explicado e entrelaçado nos mitos. As categorias, nas quais a filosofia ocidental determinava sua ordem natural eterna, marcavam os lugares outrora ocupados por Perséfone, Ariadne e Nereu. As cosmologias pré-socráticas fixam o instante da transição. (...) Com as idéias de Platão, finalmente, também os deuses patriarcais são capturados pelo *logos* filosófico. O esclarecimento, porém, reconheceu as antigas potências no legado platônico e aristotélico da metafísica e instaurou um processo contra a pretensão de verdade dos universais, acusando-a de superstição (p.27).

No plano social, a lógica do pensamento científico moderno tem como aliada a perspectiva individualista. Esta é comprometida com a descaracterização dos mitos e assume, diante deles, a valorização dos fatos, da operação, do procedimento eficaz. Os discursos de emancipação, assim como a trajetória utilitária de Robinson Crusó e como uma ciência do fato e do esclarecimento se tomaram suficientemente organizados para destruir os mitos, e com isto eliminarem deles próprios o “último resto de sua autoconsciência”. Por este viés se estruturou o discurso das *minorias* que têm em Crusó um personagem antecessor: “fui escolhido e, por assim dizer, separado do resto do mundo para ser desgraçado” (Defoe, 1719:75). Será contra esta marca social que os movimentos de emancipação irão lutar, tanto no caso das mulheres quanto no caso dos homossexuais e das etnias.

Uma das implicações de se usar o operador individualista como referência de valor para produção e organização da dinâmica social é assegurar, de uma forma ou de outra, a inserção social do sujeito. Diante desta transição, novas formas de visibilidade e reconhecimento social

precisavam ser criadas. Reafirmando Defoe, o que faz de Crusóé um herói também o colocou em desgraça. Só foi possível testemunhar sua eficiência e determinação por que ele naufragou e, deste naufrágio, nasce o protótipo da nova representação social para os sujeitos. Deste modo, esta marcha de descaracterização das representações coletivas, expressa na desvalorização dos mitos e na afirmação de uma ciência do resultado, produziu também um efeito de desqualificação sobre o sujeito. No sentido de vencê-la, produziu-se inicialmente uma crítica da cultura, e por que não uma crítica política, que implicou na problematização das concepções de mulher, negro e homossexual.

Portanto, o discurso das *minorias* é parte de uma metafísica da emancipação ancorada na dialética do esclarecimento. Sabemos que durante muito tempo o esclarecimento tem-se comprometido a livrar os sujeitos do medo e a transformá-los em senhores. Assim sendo, esclarecer é desencantar. Esta premissa de mundo tem por objetivo dissipar os mitos e substituir a imaginação pelo saber. Neste contexto, aquilo que caracteriza o mundo tradicional é desprezado.

O discurso das *minorias* não reconhece qualquer legado deixado pela perspectiva anterior e se impõe sobre ela por meio da oposição. Assim, a construção deste tipo de discurso ocupa um lugar importante na cultura contemporânea que está organizada em torno da discussão (Tannen, 1998). Nesta cultura estimula-se a adoção de posturas de briga e o outro passa a ser

identificado como adversário. O discurso público assume prerrogativas bélicas e apresenta como parâmetro de orientação para o sujeito o uso da agressividade e da assertividade. Tanto a mídia quanto a política se valem desta perspectiva para atuarem. Os analistas políticos procuram encontrar quem ganhou ou perdeu e, semelhante ao enfoque militar, fazem da oposição a matéria prima para a criação de argumentos que devem estar comprometidos com a atitude de brigar, sempre.

O que observamos nesta cultura é a quebra de um senso comunitário. Nela, o conteúdo está desarticulado da forma, que assume, frente ao primeiro, uma relevância maior. A forma (discurso; representação) privilegia o extremo, distorce o fato e promove a medição de força entre argumentos distintos. O que foi concebido segundo a rubrica do esclarecimento se distanciou de seus pressupostos. Passamos a compreender a organização social sob a ótica das tensões que se opõem. A exemplo disto, encontramos o modo como a relação homem-mulher é abordado. Nesta cultura, ela é tratada segundo o argumento de uma guerra dos sexos. Da mesma maneira, identificamos o modo como são classificadas as correntes de pensamento que definem a subjetividade. Nasce um outro par de oposição: naturalismo *versus* construtivismo. O mundo passa a ser concebido segundo polarizações, sendo as atitudes de investigação substituídas pelas de acusação. Na cultura do escândalo, a autoridade empalidece e registra-se uma ausência de lideranças. Os sujeitos abrem mão de ideologias que poderiam articular diferentes

práticas sociais, para tomarem partido de uma ou outra prática e ativar o ataque e a agressão que agora vigoram como “valor”. O objetivo é mobilizar a atenção da sociedade através da cruza e do ataque duro. Atraído pela polarização, o sujeito não pensa sobre esta situação e não a percebe como parte de uma experiência coletiva.

Esta sociedade se organiza através do litígio, da briga e da oposição, distanciando-se do exercício da investigação, da análise e do diálogo. A cultura da discussão procura o erro e não o considera como uma etapa de um processo da cultura. Nesta cultura, a violência se institui como um valor em si. Uma referência de impacto, precisão e persuasão do discurso.

Os discursos de *minoría* são elementos necessários para esta *cultura da discussão* (Tannen, *op. cit.*), que tem no discurso uma ferramenta de constituição da atitude de oposição ao que é definido pelo outro. A exemplo disto, a história de Crusoé fala de alguém que se opõe à natureza e sobre ela mobiliza todos os seus esforços a fim de dominá-la. A natureza deve se submeter ao discurso da cultura, ao princípio da razão, ceder a ele, uma vez que diante da cultura ela representa seu oposto. Nesta cultura da discussão, o que se diferencia é transformado em oposição e considerado uma ameaça, um mal. A este respeito, Russell (1977) afirma que

a essência do mal é a violência contra um ser senciente, um ser que pode sentir dor. O importante é a dor. O mal é percebido logo pela mente, e sentido imediatamente pelas emoções; é como um ferimento causado deliberadamente. A existência do mal não exige maior prova: existo, e portanto sofro com o mal (p.1).

Em uma perspectiva histórica, Russell analisa as personificações do mal e toma o Diabo não só como a representação do mal, mas também como uma manifestação do divino, uma parte sem a qual Deus não existe. Na cultura judaico-cristã, porém, o mal é visto como um nada, uma ausência de bem. Do mesmo modo, a representação masculina nas sociedades contemporâneas é vista como um nada, uma ausência do bem presente nos discursos politicamente corretos, propiciando, assim, o aparecimento de representações banalizadas como os personagens Homer Simpson e o Silva da Família Dinossauro.

Durante séculos, este pensamento dicotomizado sustentou a percepção de que a mulher representava a encarnação do mal. Eva sai do corpo de Adão e o afirma como negação do princípio que a constitui. A partir daí, o masculino prescinde do feminino, que o subverte, subvertendo, ainda, o que há de ordem no mundo. Quando Eva é responsabilizada pela expulsão do paraíso, esquece-se que ela originou-se de Adão. Portanto, existe algo nele também que se interessou pelo fruto do conhecimento, ou seja, produziu-se uma dicotomia em que homem e mulher polarizam aspectos pertencentes a ambos. O princípio da unidade aparece na associação de Deus com o Diabo presente nas análises de Eliade (1962) sobre o mito do andrógino e os mitos de criação do mundo. Em um deles, Adão era apresentado como homem do



lado direito e mulher do esquerdo, sendo posteriormente separado em dois por Deus.

Há também nestes mitos o esforço em caracterizar Deus como um princípio uno e indiviso e como aquele que é em si a ausência do mal. A androginia seria um desdobramento deste princípio, representada no interior das culturas como um o esforço dirigido para a sistematização e o gerenciamento desta "fissura" gerada pelo corte do sujeito em dois sexos. Em Deus está a noção de unidade que posteriormente se estende à idéia de androginia. Uma vez desfeita esta idéia, funda-se o princípio masculino e feminino. Este percurso de separação da unidade em dois sexos insere o sujeito na perspectiva do desenvolvimento humano, em que a renúncia a ser ambos marca sua entrada. Assim sendo, nossa visão de mundo está impregnada desta experiência de separação retratada pela maneira como enfrentamos nossas perdas e como lidamos com o sentimento de ausência provocado por ela. Deste modo, do ponto de vista psicológico, a formação das sociedades e dos grupos pode ser pensada como um esforço de superação das perdas representadas pelos sistemas de distinções sociais (classe, gênero, etnia, idade). E o amor, enquanto sentimento, é uma tentativa de mitigar o terror e o isolamento provocado pela separação.

A noção de coletividade e de senso comunitário concorrem para a superação deste temor e têm nos vínculos e regras sociais sua maior expressão. O outro afirma a finitude do eu e coloca-o diante da necessidade

de estabelecer conexões emocionais, pondo-o sucessivamente diante do dilema alteridade-identidade e lembrando-o do fracasso de seu sonho de unidade absoluta.

Conforme apresentado anteriormente, a prerrogativa individualista confere ao sujeito a perspectiva de retomar a este sonho, prescindindo do outro e da noção de coletivo. Assim sendo, os sistemas de distinção social passam a ser percebidos como impeditivos à realização da empreitada individualista, redundando na cultura da discussão, na qual indivíduo e coletividade são apresentados como pares opostos, e o indivíduo se afirma como valor moral.

Deste modo, a androginia ilustra o desconforto humano vivido diante da impossibilidade de se consumir a idéia de uma união fusional e perfeita. Originariamente identificamos esta união nos mitos de criação, a exemplo dos pares Deus e o Diabo, Eva e Adão, homem e mulher, deuses e heróis. A perplexidade diante de um estado de unidade desfeita promoveu duas atitudes contrárias também: a androginia e a misoginia. Na androginia o sujeito busca a completude enquanto na misoginia ele se considera a própria.

Por outro lado, a noção de um *sujeito completo* aparece nos mitos de diferentes culturas e, durante muito tempo, tem servido como fio condutor para a definição do caminho do herói. A conquista da alma/psique, a busca do amor pleno e da felicidade são algumas de suas manifestações. Esta experiência constitui a base da memória social. Por seu intermédio, o sujeito

crê que tenha saído de Deus, mas retornará a ele pela religião. Será a experiência amorosa que o conduzirá ao encontro de sua outra metade e, ainda, através da *catábese* e *anábase*, ele reencontrará sua ascendência divina. Estas histórias foram reveladas sob a denominação do sagrado – ele que é a própria alteridade.

O “programa” individualista gradativamente prescindiu desta *liaison*. Fortaleceu mais o valor na divisão das partes mais do que manteve viva a conexão entre elas, como faziam as culturas tradicionais. O fragmento passa a circular nas culturas individualistas como uma unidade autônoma, independente e completa. Como um dos efeitos desta dinâmica identificamos os *discursos de minoria*.

Por um outro viés, é somente porque as idéias de mal e bem se correspondem entre si que se faz necessário definir entre elas algum tipo de distinção. Distinguí-las, então, é eliminar de cada uma o princípio que funda a outra. Segundo Ricoeur (1967), “o mal é, supremamente, a experiência crucial do sagrado” (p.9). Ele desenvolve mais esta idéia em um outro trabalho seu (*apud* Russel, 1977), no qual analisa o mal e sua correspondência com o esquema do pecado e da culpabilidade. Diante do pecado, o mal é compreendido como uma situação em que a humanidade é tomada como um coletivo singular e a culpa concebe o mal como um ato iniciado pelo indivíduo. Crusoé sente a culpa por ter deixado para trás os conselhos do pai e definido para si um projeto para correr mundo, fazer

dinheiro, explorar e conquistar a natureza.

Os discursos de *minoría* procuram subverter a ordem definida pelo *status quo*, buscando conferir valor a determinadas categorias da prática social, rebaixadas perante o que se definiu como hegemônico. Houve uma época em que a mulher, o negro e o homossexual assumiam o lugar deste “sujeito minoritário”, sem liberdade, portanto, para empreender seu projeto de autonomia. Em contexto misógino, os discursos de emancipação se referem ao que se definiu socialmente como subalterno, procurando emancipá-lo por meio da crítica às categorias hegemônicas. Semelhante às “forças do bem”, estes discursos estão comprometidos em destruir “o mal” e, ainda, o que há de bem nele.

Atuando em contextos andróginos, ou de modernidade tardia, os discursos de *minoría* apontam a masculinidade como uma representação social que pode ser prescindida, sendo identificada, por vezes, como representante da misoginia. A distinção entre ela e a feminidade se faz por intermédio de um rebaixamento das representações masculinas, semelhante ao que ocorreu com o Diabo quando ele se rebelou contra Deus. Atualmente, contudo, o princípio unificador das categorias de gênero, etnia e orientação sexual é o discurso do politicamente correto, representante dos sistemas políticos comprometidos com a constituição de um universo social essencialmente bom: uma sociedade democrática e livre da opressão do

outro. Diante deste cenário, distinguir-se como homem, branco e heterossexual implica deslocar para o lugar da representação do mal.

Neste panorama de fim de século, a cultura da discussão se assume como valor perante o enfraquecimento dos grandes discursos metafísicos. Sua função é desempenhar o mesmo papel dos discursos religiosos de outrora, com características semelhantes às daqueles discursos que se apresentavam como representantes dos deuses. Porém, como anteriormente mencionado, os deuses só são deuses porque não se pensam, à semelhança dos discursos de *minorias*, agora eleitos e porta-vozes do bem.

#### 4.4.1- O feminismo como um discurso de *minoria*

A constituição do argumento feminista e sua difusão no ocidente deve muito ao trabalho de Simone de Beauvoir (1949). Ela foi e continua sendo inspiradora do feminismo emergente neste século. Seu argumento parte da prerrogativa homem *versus* mulher, sempre em uma relação de oposição. Trata-se de um dos dispositivos que melhor representa a cultura da discussão.

A representação de homem presente na análises de Beauvoir é “de um tipo absoluto de sujeito” que representa a humanidade e confere a ela o *status* masculino. Deste modo, a mulher não é definida como sujeito autônomo, mas

como alguém que se desdobra do homem. Para Beauvoir (*op. cit.*), “a mulher determina-se e diferencia-se em relação ao homem e não este em relação a ela; a fêmea é o inessencial perante o essencial. O homem é o Sujeito, ela é o Outro” (p.10).

Como dissemos anteriormente, Beauvoir caracteriza a relação homem-mulher como sendo de briga e oposição, nas especificações de Tannen (1998). Esta relação está inserida em uma sociedade de classes que outorga privilégios a determinada classe ou raça em detrimento de outra, fazendo o mesmo com religiões e sexos. Remetendo-se a Hegel, Beauvoir (*op. cit.*) considera que na própria consciência há “uma hostilidade fundamental a qualquer outra consciência; o sujeito só se põe se opondo: ele pretende afirmar-se como essencial e fazer do outro o inessencial, o objeto” (p.12). E esta hostilidade estaria representada em uma das principais características da sociedade patriarcal – o controle da sexualidade feminina e do adultério.

A perspectiva de Beauvoir inspirou diferentes abordagens do feminismo nos movimentos norte-americano e latino. No Brasil, por exemplo, as lideranças sociais e a produção teórica se espelham nas reflexões da autora para desenvolver considerações sobre a história e a prática social da mulheres. Ao iniciar sua reflexão sobre o conceito de identidade de gênero De Romani (1982) usa a afirmação de Beauvoir, “não se nasce mulher. Torna-se mulher” (p.61).

De Romani parte de “uma das colocações fundamentais do movimento feminista”, ao dizer: “o que é individual é político”. Isto quer dizer que os mínimos aspectos da vida pessoal estão articulados às relações de poder mais amplas.

Se o individual é político, o sexo é político pois, enquanto biológico, traduzido e reinterpretado pela cultura, incorpora relações sociais, papéis e símbolos, não sendo visto como uma série de atos desconexos e a-históricos. É nesta perspectiva que se fala de definições sociais do sexo enquanto processo de produção da identidade de gênero (pp.64-65).

Segundo o ponto de vista feminista, uma marca desta identidade de gênero é a assimetria sexual, que faz com que o individual (mulher/feminino) se torne um universal retratado como uma categoria de menos valia. Este “lugar de mulher” é resgatado pelo movimento feminista que, enquanto parte do esclarecimento moderno, propõe-se a reabilitá-lo e a recolocá-lo socialmente. Este percurso presente nas reflexões de De Romani inicia-se na constatação de que “na avaliação cultural do homem e da mulher o feminino parece ter sido, sempre, o menos valorizado” (*op. cit.*, p. 70). Deste modo, identidade de gênero é uma categoria que pode ser pensada pelas ciências sociais na medida em que se trata de um fenômeno social e que mobiliza mulheres de diferentes sociedades. É o coletivo se transformando em individual, reabilitando porém o sujeito e recolocando-o dentro da sociedade segundo a rubrica da política individualista, inspirada em Kant e Hegel.

O homem neste universo de assimetria é definido pela literatura feminista como sendo o primeiro, um modelo a ser seguido, enquanto a mulher, é o “outro”, o secundário. Questionar este lugar social ocupado pela mulher é iniciar um percurso de sucessivas problematizações da cultura patriarcal e seu modo assimétrico e hierárquico de organizar as diferenças sexuais no espaço social. O patriarcado é também considerado um sistema ideológico de opressão e restrição que funda a relação homem-mulher como uma relação “de dominação e de sujeição da mulher pelo homem” (Drumont, 1982). Enquanto tal, precisa ser ultrapassado em certa medida e ultrapassá-lo é superar especificamente a noção de masculinidade implícita no mesmo, não para emancipá-la, esclarecê-la ou ampliá-la no que tem de restritivo ou limitador, mas sim para torná-la uma insígnia do mundo patriarcal a ser também banalizada. Há uma tendência nestas análises de tomar por equivalentes homem e patriarcado, bem como machismo e homem/masculinidade. Deste modo, uma das maneiras de ultrapassar a visão de mundo presente no sistema patriarcal passa a ser a banalização da masculinidade, como se o patriarcado, enquanto ideologia, não estivesse comprometido com as representações sociais de homem e mulher. Encontramos no trabalho de Beauvoir (*op. cit.*) uma das expressões da banalização masculina. Ela aponta os comentários de alguns homens sobre as mulheres desde a Antiguidade até o final do século XIX. Segundo eles, a mulher era ora como um princípio mau, ora uma fêmea diminuída pela



“castração”, caracterizando “homens que venceram sobre as mulheres” (p.15).

Neste sentido, ela nos diz:

Ora, a mulher sempre foi, senão a escrava do homem, ao menos sua vassala; os dois sexos nunca partilham o mundo em igualdade de condições; e ainda hoje, embora sua condição esteja evoluindo, a mulher arca com um pesado *handicap*. Em quase nenhum país, seu estatuto legal é idêntico ao do homem e muitas vezes este último a prejudica consideravelmente (p.14).

A idéia de que o homem prejudica a mulher e a impede de realizar seu projeto de autonomia aparece em outros momentos do trabalho de Beauvoir, que vê a dualidade entre os sexos como expressão de um conflito, vencida pelos homens desde o início. Eles venceram as mulheres. Esta dualidade também é representada como um conflito entre negros e brancos, ou entre judeus e não judeus. Segundo Beauvoir (*op. cit.*),

o “eterno feminino” é o homólogo da “alma negra” e do “caráter judeu” e o anti-semita. A fim de provar a inferioridade da mulher, os antifeministas apelaram não somente para a religião, a filosofia e a teologia, como no passado, mas ainda para a ciência: biologia, psicologia experimental, etc. Mas há profundas analogias entre a situação das mulheres e a dos negros: umas e outros emancipam-se hoje de um mesmo paternalismo e a casta anteriormente dominadora quer mantê-los “em seu lugar”, isto é, no lugar que escolheu para eles; em ambos os casos, ela se expande em elogios mais ou menos sinceros às virtudes do “bom negro”, de alma inconsciente, infantil e alegre, do negro resignado, da mulher “realmente mulher”, isto é, frívola, pueril, submetida ao homem. Em ambos os casos, tira seus argumentos do estado de fato que ela criou. Conhece-se o dito de Bernard Shaw: “o americano branco relega o negro ao nível do engraxate, e conclui daí que só pode servir para engraxar sapatos”. Encontra-se esse círculo vicioso em todas as circunstâncias análogas: quando um indivíduo ou grupo de indivíduos é mantido numa situação de inferioridade, ele é de fato inferior (pp.17-18).

A denominação "homem" é tratada como um bloco único e sem diferenciação, sendo visto como "o mais arrogante, agressivo e desdenhoso em relação as mulheres" (*op. cit.*, p.19). Há nestas considerações elementos do que iremos encontrar nos Estados Unidos da década de 80, como a denominação hegemônico-subalterno, só que agora para designar uma extensão deste pensamento na relação entre heterossexuais e homossexuais.

O pensamento de Beauvoir se alimenta da crença de que a mulher suscita no homem hostilidade:

E se esse sexo parece ao homem desprezível e inimigo, mesmo nos bichos inocentes, é evidentemente por causa da inquietada hostilidade que a mulher suscita no homem; entretanto ele quer encontrar na biologia uma justificativa deste sentimento (p.25).

Mas será que o homem suscita algum tipo de hostilidade na mulher? Por que será que, quando equaciona a solução para a mística feminina de forma semelhante ao problema dos negros e dos proletários, Beauvoir apresenta como saída para as mulheres uma experiência nos moldes da Revolução do Haiti e da Rússia, respectivamente? Uma revolução contra os homens?

Burguesas, são solidárias dos burgueses e não das mulheres proletárias; brancas, dos homens brancos e não das mulheres pretas. O proletário poderia propor-se o trucidamento da classe dirigente; um judeu, um negro fanático poderiam sonhar em possuir o segredo da bomba atômica e constituir uma humanidade inteiramente judaica ou inteiramente negra; mas mesmo em sonho as mulheres não poderiam exterminar os homens. O laço que a une a seus opressores não é comparável a nenhum outro (p.13).

Para Beauvoir, as mulheres não encontram um modo de se reunirem porque não têm passado, não têm história, nem religião própria. São privadas de se unirem como a comunidade dos proletários, negros ou judeus. "Elas vivem dispersas entre os homens" submissas ao mundo que o homem criou.

Esta perspectiva de análise que concebe o homem com esta representação contribui para realização de outros trabalhos feministas, como os de Badinter (1986) e Wolf (1991). Para Badinter, a mulher é vista como fonte de desordem que o homem deve se esforçar para dominar por todos os meios. Para restabelecer a ordem, o homem deverá: "imobilizá-la, escondê-la, separá-la tanto quanto possível da gente masculina" (p.137). Em outras palavras, dominá-la.

Wolf (1991) analisa o mito da beleza como um dispositivo moderno de controle sobre as mulheres. Para ela, trata-se de uma reação contemporânea violenta que tenta controlar as mulheres pertencentes à segunda onda do feminismo. O mito da beleza, segundo ela, assume hoje um papel de coerção social que os mitos da maternidade, domesticidade, castidade e passividade não conseguem mais realizar sobre a mulher. Wolf acredita que o mito da beleza procura "destruir psicologicamente e às ocultas tudo de positivo que o feminismo proporcionou às mulheres material e publicamente" (p.13).

Para ela, este mito não tem nada a ver com as mulheres. Ele pertence às instituições masculinas e ao poder institucional dos homens, atendendo ao chamado do temor político por parte das instituições dominadas pelos

homens, instituições ameaçadas pela liberdade das mulheres. Wolf também considera o mito como um fato político e não sexual, como poderia se pensar. O homem como uma expressão do mal aparece no trabalho de Wolf quando ela cita Ann Jones:

Percebo que está na moda... repudiar toda e qualquer idéia de uma conspiração masculina na opressão das mulheres... Concordo com as palavras de Willian Lloyd Garrison: "quanto a mim, não estou preparado para respeitar essa filosofia. Acredito no pecado, portanto num pecador; no roubo, portanto num ladrão; na escravidão, portanto num senhor de escravos; no mal, portanto num malfetor" (p.7).

Na visão de Beauvoir (*op. cit.*), o mal aparece representado como o Outro. A este respeito, adota as idéias de Kierkegaard quando ele afirma que ser mulher é um ofício suportável somente para a própria mulher, na medida em que a mulher enquanto um Outro é representada negativamente pelo homem que a vê como expressão de ambigüidade. Diz ela:

Já se disse: o Outro é o Mal; mas necessário ao Bem, retorna ao Bem. É por ele que ascendo ao Todo, mas é por ele que me separo do Todo; é a porta do infinito e a medida de minha felicidade. É por isso que a mulher não encarna nenhum conceito imoto; através dela realiza-se sem cessar a passagem da esperança ao malogro, do ódio ao amor, do bem ao mal, do mal ao bem (p.183).

Chega o momento em que podemos pensar a respeito das referências de Mal para uma sociedade que o colocou em toda parte. Hoje as sociedades do ocidente estão comprometidas com a articulação cada vez maior do discurso do Bem e nelas não há possibilidade de enunciar o Mal. Desta maneira, Baudrillard (1990a) analisa os percursos do Mal em uma sociedade que

estabeleceu como paradigma para si o discurso do politicamente correto. Diz ele que a recusa dos valores ocidentais de progresso, racionalidade, moral política, democracia, etc., ou seja, negar o consenso universal sobre todas as coisas boas, lhe confere a energia do Mal, “a energia satânica do reprovado, o fulgor da parte maldita” (p.85) que deve ser extirpada ou prescindida. No âmbito das atuais relações sociais, o Mal se faz representar pelo homem, branco e heterossexual, conforme observado no crescente índice de violência das últimas décadas, a ser descrito no Capítulo seguinte.

## Capítulo 5

### **Para além de Tarzan e Homer Simpson: a cultura em transformação**

Relembrando o que apresentei no início deste trabalho: há cultura onde não há crime? Ou ainda é possível controlar o crime?

Encontramos uma reflexão sobre estas questões em vários campos das ciências humanas e sociais. Todavia, seja sob a forma de um esforço sistematizado para controlar a criminalidade, compreender as razões do crime ou, ainda, perceber como condições sociais e econômicas agem sobre o sujeito levando-o a envolver-se com o crime, a exemplo das análises de Krüger (1986) e Menandro (1982) não identificamos na Psicologia um consenso que responda ao problema colocado pelo crime, pela violência ou pela agressão.

Encontramos autores que interpretam a violência como decorrente de uma determinada conjuntura que agrega pobreza e desigualdade social (Zaluar, 1994; Quinney, 1980; Feldman, 1979; Bicudo, 1981). Identificamos estudos sobre a agressão que a interpretam segundo a perspectiva etológica (Lorenz, 1977; Archer, 1989).

Como foi dito, múltiplas visões com recortes diferenciados descrevem o foco da agressão e da violência humana de acordo com princípios fundadores, sejam eles psíquicos, sociais ou biológicos. Contudo, só

recentemente encontramos trabalhos que pensam a articulação entre violência e masculinidade segundo o diferencial do homem. Inicialmente, esta correlação aparece nos estudos sobre violência doméstica que abordam situações de agressões físicas, psicológicas e morais de homens contra mulheres. O homem como agressor passou a ser um personagem recorrente destas análises, que o identificam como herdeiro exclusivo do sistema patriarcal.

Posse e honra são dois aspectos discutidos nestas análises, que procuram explicar o comportamento violento contra a mulher como resultante de conjunturas culturais e políticas.

Porém, no panorama geral da violência, os estudos sobre violência doméstica não cobrem nem as situações de violência entre homens, nem as dos homens contra si próprios. Em números absolutos, os índices destas últimas superam aqueles referentes à violência entre homens e mulheres. Isto não diminui a importância e a seriedade das situações de violência doméstica. Certamente existe uma relação entre todas as formas de violência acima mencionadas; contudo, o envolvimento dos homens em situações de violência exige um recorte mais abrangente distinto daquele da violência doméstica.

Para o sujeito, a relação entre masculinidade e violência pertence à ordem da consciência-de-si-mesmo, e o sentimento de ser homem decorre da consciência e da memória dele saber-se um. Em minha perspectiva de

análise, esta consciência se constitui por meio de várias experiências definidas de acordo com os códigos da cultura e interpretadas e vividas pelo sujeito segundo sua história pessoal, definindo, assim, sua presença no mundo. Esta presença reflete a experiência corporificada de si mesma, expressa através do modo como ele compatibiliza, ou não, demandas sociais e necessidades pessoais.

A consciência é a experiência de saber a si próprio e de reconhecimento do esforço despendido pelo sujeito para sustentar sua maneira de ser no mundo. Estas experiências de si mesmo são registradas pelo sujeito como memória. Memória e consciência mantêm entre si uma relação dinâmica e recíproca, mutuamente influentes e materializadas no corpo.

Para a consciência, uma das funções do sistema de memória que traz em si distinções de valor e categoria e está conectada aos modelos-de-si-mesmo através da formação de conceitos é a de postergar respostas. Para Edelman (1989) esta é uma função-chave no percurso da evolução humana. Segundo o autor, tais modelos-de-si-mesmo devem ter emergido através da transmissão social por meio dos mecanismos de comparação e discriminação. O desenvolvimento da consciência de si mesmo requer uma maneira de guardar relações simbólicas a longo prazo, o que significa sustentar estados de memória relacionados à comunicação entre os sujeitos.



A representação social masculina está incorporada à consciência dos homens, que, por sua vez, se orientam pelos padrões de desempenho definidos pela cultura. A incorporação da representação social é feita durante os percursos de socialização percorridos pelos homens. Por intermédio dos ritos, as tradições são transmitidas e corporificadas. O sujeito tem o registro interno de uma determinada representação social que lhe conferirá reconhecimento da condição de homem dentro da comunidade: guerreiros, caçadores e chefes. Filogênese e ontogênese fazem parte do processo da consciência, funcionando como dispositivos sociais e individuais que constroem simultaneamente as tradições da cultura e a memória do sujeito. Como mencionado anteriormente, a memória, enquanto registro da experiência, possibilita ao menino pensar sobre seu desempenho, identificar o que é esperado de si e definir um padrão de resposta. É disto que falam os mitos.

Este problema mítico se coloca tanto para o herói grego quanto para o moderno, que devem perguntar a si mesmos como resolvê-lo. A diferença entre ambos reside nas implicações sociais dos padrões de resposta de cada herói. No caso dos heróis gregos, a resposta é sempre algo que interfere na organização da coletividade; já para o herói moderno, os padrões de resposta afetam predominantemente a eles mesmos. Este aspecto do herói moderno se manteve presente nas sociedades contemporâneas sob uma forma radicalizada de descaracterização do coletivo. Para Lévi-Strauss, ao

prescindir do mito, as sociedades mecânicas favorecem a existência do mesmo exclusivamente na dimensão do sujeito; porém, esta manobra tem um custo.

Na dimensão social a função dos mitos era organizar e manter a coesão da vida comunitária, regulando certos mecanismos que a ameaçavam, como, por exemplo, a manifestação do sagrado. Este preceito pode ser identificado nos mitos gregos no temor do herói em submergir na banalização. É este temor que move Ulisses a manter sua palavra junto ao amigo e partir para Tróia. Nos mitos modernos, o custo da banalização passa a recair exclusivamente sobre o sujeito, a exemplo de Dom Juan e Dom Quixote.

No período moderno inicia-se uma mudança nos padrões de consciência e memória sobre o que significa ser homem. A partir da narrativa dos mitos modernos encontramos a masculinidade cada vez mais restrita ao universo do trabalho e das guerras. O século XVII consagra na vida social estes dois aspectos que passaram a ser considerados como indicadores de masculinidade no ocidente. A representação masculina constituída nesta fase da História associa o padrão de masculinidade à força física bruta, tornando-a elemento de uso no mundo da produção.

Os tempos modernos prescindem da organização social fundada na perspectiva mítica. Diante da crítica à cultura tradicional, uma outra representação masculina se fez necessária para corresponder ao novo valor do "eu" emancipado e representante do projeto para libertação do ser humano.

O panorama das sociedades contemporâneas pode ser caracterizado pelo valor atribuído à diferenciação, à descontinuidade e à discussão entre o local e o global, apontando para a necessidade de reorganização do tempo e do espaço e do modo como os sujeitos se relacionam socialmente. Nestas sociedades, os discursos de emancipação promovem o aparecimento de novos sistemas periciais, bem como a reformulação dos vínculos de confiança, favorecendo a reflexividade (Giddens, 1991) e alterando, assim, a identidade social do sujeito. Isto proporcionou o surgimento de novas identidades mais ajustadas a este cenário e com projetos suficientemente flexíveis para se locomovem socialmente. Os movimentos de *minorias* são herdeiros disto.

Considerando os movimentos sociais, percebo que a representação social masculina não percorreu o mesmo trajeto das representações das *minorias*, ficando, ao invés disto, no pólo oposto ao percurso de emancipação. No contexto libertário das identidades sociais, não existiu um correspondente para a masculinidade porque foi necessário mantê-la como oposição a estas “novas” identidades e, enquanto tal, um elemento fortalecedor do caráter emancipatório de tais movimentos.

Este outro arranjo da base e dos valores sociais emergentes na transição para o individualismo produziu múltiplos impactos sobre a representação masculina, dentre os quais destaco dois. O primeiro se refere às mudanças na especificidade desta representação no seio das sociedades

tradicionais; o segundo diz respeito ao valor de uso desta representação para a emancipação das representações femininas, do negro e do homossexual.

Penso o envolvimento dos homens em situações de violência segundo estes dois impactos. Ao percorrer as análises de Gilmore (1990) no contexto das sociedades tradicionais, encontramos em torno da experiência masculina três conceitos fundadores: o da verificação, o da resistência e o da individuação, os quais serão desorganizados na transição para o individualismo, como mostra Le Rider (1990).

Estes três conceitos relacionam-se mutuamente da seguinte maneira:



Através da relação individuação-verificação identifico o percurso mítico percorrido por cada herói, a história como experiência única. O mito é um aferidor de valores por meio do qual o sujeito sabe *como* irá individuar-se, bem como o que deve fazer e não fazer para conquistar seu "espírito". Este caminho é particular e cada herói irá traçá-lo de forma distinta. Hércules o percorre diferente de Teseu, que por sua vez se diferencia de Ulisses e

assim sucessivamente. Por mais que entre as narrativas existam traços comuns (todo herói grego morre de forma violenta) em cada uma delas o percurso do herói é singular.

O binômio verificação-resistência é responsável pelo tipo de denominação a ser atribuída a cada sujeito. Por exemplo, se durante a verificação ele resiste sobremaneira aos ritos de passagem e suporta todos os percalços de sua jornada mítica, ficará conhecido como “o glorioso” ou ainda como Hércules, o patronímio masculino. Se durante sua trajetória usa sistematicamente a sabedoria e a astúcia para fazer frente à sua irritação, será identificado como Ulisses, e assim por diante. Por intermédio deste binômio o sujeito conquistará seu papel, ou seja, a maneira como será reconhecido socialmente: caçador, guerreiro ou lutador. As tradições se organizam através deste binômio e nelas encontro a noção de que *homem não chora; homem deve portar uma sexualidade incontrolada e dar evidências de força física*. Sabe-se quem é homem verificando sua capacidade de resistir; e resistir sempre e cada vez mais é símbolo de força.

Por fim, o binômio resistência-individação aponta para o sujeito o risco de banalizar-se diante de seu percurso de individuação, ao mesmo tempo que lhe sinaliza a importância de definir parâmetros sobre os quais conduzirá sua vida. A vida do espírito corresponde a um estado de sintonia ampliada do sujeito consigo mesmo diante do risco da banalização. É o risco da banalização que lhe propicia o direito de escolher. Para gozar de tal direito

ele deve reconhecer-se fruto de um acidente (sexo e raça), por vezes vivido como limitação.

Quanto mais o sujeito resiste a submeter-se aos limites destes preceitos, maior serão suas chances de naufragar na banalização, padecendo assim da morte do espírito. Herácles é o único herói que vence a banalização. Considerado o guerreiro do espírito, ele padece principalmente do desregramento sexual e da devassidão que precisam ser vencidas. Por meio de seus trabalhos, ele vence a resistência de ir ao encontro de sua individuação, que representa seu próprio espírito, a possibilidade de uso do próprio nome. Vencer a banalização é conquistar o próprio nome para firmá-lo no mundo.

Segundo o percurso que desenvolvi neste trabalho, considero que o envolvimento dos homens em situações de violência está relacionado ao esforço desesperado do sujeito para reapossar-se de si por meio da reintegração do próprio nome, que para os gregos corresponde ao espírito. A masculinidade enquanto um construto erguido em torno destes três binômios estava inserida nas sociedades tradicionais de modo que o sujeito dispunha de alguns elementos simbólicos e culturais para realização de seu percurso de individuação. O corpo do guerreiro e o respectivo sentimento de identidade faziam parte de uma unidade em torno da qual se constituía o nome do sujeito. Este nome lhe conferia tanto reconhecimento social

quanto expressão de sua alteridade. Para um determinado tipo de sociedade, o guerreiro é necessário.

Diante das sucessivas transformações que apresentei como decorrentes da transição para as sociedades modernas e contemporâneas, encontrei um projeto para alteração da representação social dos sujeitos, à exceção da representação masculina. Ao longo deste século, esta última ficou reduzida a um estado de materialidade e embrutecimento que se tornou sinônimo da própria violência, ato sobre o qual o sujeito não significa.

Em diferentes culturas, a masculinidade é uma experiência fundada em torno da resistência e da verificação. Um homem que suporta, agüenta e resiste ao desconforto, à dor, ao pavor, ao prazer e à alegria será reconhecido mais facilmente como homem. Mas isto nem sempre foi assim: antes de se restringir a masculinidade ao valor do trabalho e da guerra, a experiência masculina se constituía em vivências de expansão, a exemplo dos heróis gregos e modernos. Conforme visto anteriormente, a masculinidade se reconhece por meio de sistemas sociais de verificação, tais como provas e testes que dão ao sujeito visibilidade diante de seu grupo.

O termo *bias* corresponde à violência no grego e em seus elementos identificados atributos considerados com valores masculinos tais como a vitória, a competição e ao poder. Violência e masculinidade mantêm entre si muitos pontos de contato a saber: o sacrifício de Isaac, os ritos de passagem vividos por meninos em transição para a adultez, as mortes violentas dos heróis

gregos, a crucificação de Cristo, as mortes nas guerras, as morte violentas em acidentes de trânsito e nos homicídios.

A diferença é que tanto para Isaac quanto para os heróis gregos ou ainda para a formação de guerreiros há um propósito, um percurso a ser seguido. Embora essas formas complexas adotadas pelas culturas tradicionais para transformar um menino em homem sejam passíveis de crítica, havia nelas um princípio norteador que se desfez e, de algum modo, potencializou o envolvimento dos homens com a violência.

No contexto de sociedades contemporâneas, um outro aspecto que considero importante diz respeito ao lugar ocupado pela representação masculina. Nos anos 90, sai de cena o último herói masculino que poderia ser considerado um sobrevivente do sistema patriarcal – o super-homem. Criado em 1932, data próximo à da criação de Tarzan, ele não tem mais fôlego para se sustentar nos dias de hoje; diante de tamanho avanço tecnológico, já pode ser prescindido. Entram em cena novos heróis, agora demoníacos e tenebrosos, a exemplo de *Darkness* e do *Cyborg*.

Neste final de século, a exemplo destes novos heróis, encontro a representação masculina identificada com um mal que deve ser eliminado, como apresenta Spielberg (1996) em *Jurassic Park*. Não há dinossauros machos no filme, apenas fêmeas. Os machos foram eliminados e a fecundação passou a ser feita por via tecnológica. Por outro lado, em *Tudo sobre minha mãe*, Pedro Almodóvar (1999) apresenta uma história na qual



todos os homens são *verdadeiros dinossauros* e os heróis são exclusivamente mulheres e travestis. Existe uma semelhança entre a heroína do filme e as crises sacrificiais presentes nas sociedades antigas. Do mesmo modo, o filho da heroína é morto violentamente, sacrificado e seu corpo, partido em pedaços, é doado a vários membros da comunidade, a título de salvação. O transplante feito a partir da doação de órgãos é um exemplo contemporâneo do sacrifício analisado por Girard.

O percurso da heroína iniciado após a morte de seu filho se estende até a cidade onde concebeu a criança, caracterizando assim a trajetória dramática da película. A fim de encontrar o pai do rapaz para participá-lo da morte do mesmo, descobre que ele fecundou também uma outra mulher. A meu ver, o travesti de Almodóvar é a encarnação da divindade (homem-mulher) que insemina mulheres como um deus decadente, reduzido exclusivamente à função reprodutiva.

Quem tem visibilidade e reconhecimento no mundo de Almodóvar são as mulheres e os homossexuais. Mas se a arte imita a vida, estamos diante de uma sociedade que prescinde dos homens, e de homens sem consciência e memória, identificados com esta forma de morte, buscando-a, continuamente, em situações cotidianas.

## CONCLUSÃO

A pergunta que norteou a formulação desta Tese foi inicialmente desenvolvida a partir dos índices de violência revelados pelas fontes apresentados no capítulo II. As taxas crescentes de homicídios, suicídios e acidentes de trânsito nos grandes centros urbanos brasileiros indicam que os homens morrem mais do que as mulheres no que tange a estas causas de morte.

Os homens também representam cerca de 92% do contingente carcerário do Estado do Rio de Janeiro, classificado segundo o envolvimento dos mesmos com roubo, furto e tráfico de drogas.

O cenário quantitativo anteriormente mencionado sinaliza que é na ação que se evidencia o envolvimento dos homens em situações de violência. Contudo, à luz das análises de gênero, que tipo de reflexão pode conter e ancorar uma visão que busque compreender as razões pelas quais os homens se envolvam em situações de violência? Onde estaria o nexo entre as análises de gênero e a ação do sujeito do sexo masculino que propicia o envolvimento do mesmo com tal situação?

Análises recentes sobre gênero discutem o envolvimento dos homens em situações de violência quando ele é o agressor e a vítima exclusivamente a mulher. A violência do homem contra a mulher é o único segmento

contemplado nestes estudos que desconsideram tanto a violência entre homens quanto o modo homem consigo mesmo. Considerando então os dados estatísticos apresentados no capítulo II, decidi realizar uma investigação com um grupo de sujeitos do sexo masculino e que participavam das atividades do Programa PAI-24hs.

Submetendo este grupo de homens às sessões previstas no roteiro apresentadas no Anexo 1, pude perceber que em suas falas havia uma dissonância entre o modo como eles falavam de si mesmos enquanto homens e a expectativa que identificavam como inerente ao papel social masculino.

Durante as entrevistas, papéis tradicionais e não tradicionais se misturavam nas falas dos sujeitos configurando uma imagem de si que não corresponde nem à representação masculina tradicional, originária das sociedades patriarcais, nem pode ser identificada como uma herdeira contemporânea dos discursos de gênero, etnia ou orientação sexual. Esta 'falta de forma' da representação social masculina vem sendo tratada nas SCCO sob a rubrica de uma crise identitária do sujeito empírico.

Durante as entrevistas os homens se referiam a esta crise de identidade como um fato consumado a partir do qual buscavam nexos e compreensão entre as situações cotidianas que viviam e a positividade de uma determinada representação masculina que eventualmente circula nas SCCO. "Homem feminino", "porção mulher", "pai-mãe", "pãe", são adjetivações fundadas na interseção entre a representação social masculina tradicional e a não

tradicional. Além destas denominações, faltam às sociedades contemporâneas uma representação social masculina positivada, tal e qual existia nas sociedades tradicionais, a exemplo do que ocorre atualmente com as identidades feminina, negra e homossexual. Os adjetivos adotados para nos referirmos à representação social masculina indicam uma ausência de forma e uma incapacidade das SCCO de lidarem com a renomeação do masculino, alinhado aos discursos de gênero. Mas como isto seria possível, se estes discursos se constroem por meio das reivindicações dos benefícios sociais tradicionalmente concedidos aos homens?

Os discursos de gênero dependem da representação masculina tal e qual foi definida pelas sociedades tradicionais para poder sobreviver. Estes discursos fazem parte de um grupo maior, denominado como “discursos de emancipação”, em torno dos quais as SCCO se organizam. Deste grupo emergem aspirações individualistas e igualitárias que buscam formas de inserção e visibilidade para os sujeitos cujas representações sociais não são valorizadas socialmente. Ou seja, o discurso negro busca acesso os benefícios do “mundo branco”; o feminista reivindica os privilégios concedidos ao “mundo dos homens” e o discurso homossexual procura adquirir o mesmo status jurídico dos heterossexuais.

Diante disto, foi possível sistematizar um determinado tipo de representação social (homem, branco, heterossexual) que passou a funcionar, para as SCCO, como catalizadora e agenciadora dos diferentes discursos

sobre novas identidades sociais. Ao analisar a fala dos homens que participaram do Programa PAI-24 hs, percebo que as dificuldades inerentes aos mesmos decorrem dos impasses existentes nas interações quando são reconhecidos primeiramente como 'homens', ou ainda 'homem branco', ou então 'homem, branco heterossexual' e por último 'homem heterossexual'. Ao longo deste século estas categorias sociais perderam sua positividade, como foi ilustrado no personagem Homer Simpson.

Diante disto, procurei caracterizar a representação social masculina no ocidente analisando o que ocorreu com ela no percurso entre as sociedades tradicionais e as SCCO. Para tanto, recuei um pouco da situação atual que relaciona masculinidade e violência para tentar identificar sua origem, ou ainda, confrontar o estado atual de coisas em que se encontra mergulhado o homem, com momentos anteriores de crise que se mostraram profundamente ricos e estimulantes no que tange a uma reflexão sobre a cultura. A exemplo disto, temos o caso da crise da democracia ateniense.

Como diz Sautet (1999), "a violência é específica do homem ou se encontra em toda natureza?"(p.19). É possível um homem escapar à fatalidade da violência, que de certo modo caracteriza a relação que ele mantém com o outro? Para responder a estas questões, foi necessário demarcar o campo onde situo minhas análises, a fim de particularizá-lo no que diz respeito ao foco desta Tese.

Procurando compreender a base sobre a qual se constitui a representação social masculina nas sociedades tradicionais e de que modo situações de violência estão nela implicadas, cheguei até os trabalhos de Gilmore(1990); Corneau(1990); Godelier(1986); Ramirez(1993) e Keleman(1982).

Estes autores produzem uma reflexão sobre a representação social masculina em sociedades tradicionais analisando o percurso dos meninos desde a infância até a adultez, sinalizando diferentes situações de violência presentes no mesmo. Tanto em sociedades com tradições orais como nas sociedades com tradições escritas, encontra-se na constituição do guerreiro do caçador desafios e provas que demandam do sujeito o uso da força-violência. Caso fracasse nestas provas, cairá sobre ele uma violência ainda maior que a das armas ou do dinheiro- a simbólica, que corresponde à morte do sujeito e sua respectiva transformação em um simulacro.

Os ritos de passagem presentes nas sociedades tradicionais representam para o menino etapas a serem cumpridas na direção do ideal de masculinidade vigente nas mesmas. Estes ideais são narrativas que organizam a vida social e subjetiva do sujeito. Desta maneira, iniciei minhas análises sobre a representação social masculina nas sociedades tradicionais, usando como fio condutor os vários discursos míticos que são veiculados pelas culturas. Posteriormente, considerando a transição para o individualismo analisei quais foram as primeiras mudanças sofridas por esta representação

tradicional face as transformações da cultura. É nesta transição que identifico uma primeira reformulação nos padrões de masculinidade do ocidente. Se o herói medieval recebe influências e perpetua determinadas categorias identitárias do herói grego, o moderno distingue-se destes na medida em que se assume autor da construção de mundos a partir de si mesmo. É o que acontece por exemplo, com os heróis do individualismo moderno como nos mostra Watt(1996). O mundo das tradições gradativamente perde seus contornos e uma clivagem se estabelece desde a teoria heliocêntrica de Galileu, que problematiza o dogma da emanção e da ordem hierárquica do universo. A partir de um determinado momento a atividade intelectual e o conhecimento não são mais inseparáveis do juízo ético ou da ação moral, como eram no mundo pré-moderno. Assim sendo, cada vez mais o sujeito se constitui a partir de si mesmo como uma entidade que se opõe à natureza e se firma pela História e pelo desejo.

Enquanto remetido a si mesmo, ou a mercê de um conjunto de forças internas não determinadas indiferentes a sistemas de valores, o sujeito pode ser delimitado como um campo onde acontece o jogo com o vazio, causado pela ausência de necessidades, que se desloca continuamente e nunca se elimina. A modernidade estabelece como critério para o sujeito a adoção de uma atitude de máxima atenção na qual ele não se satisfaz com coisa alguma. As referências de masculinidade que até então advinham da interação com a natureza – força física e virilidade - começam a entrar em declínio. Por outro

lado, o sujeito mantém consigo o espírito de busca e realização da liberdade na efetividade das instituições do Estado identificadas na representação do novo herói. Em Hegel, reconhecemos o esforço para apontar o irracional, o que é maléfico e destruidor como referências cuja negatividade pode ser assimilada, tornando-se assim o combustível da mediação e da conciliação.

Mesmo que a modernidade tenha apresentado a razão como um instrumento que busca eliminar da cultura focos de encarnação do Mal, quer sejam eles políticos, sociais ou econômicos, desmontando para isto o campo religioso onde anteriormente ele se situava, este esforço por si só não obteve o sucesso desejado. Mas na verdade, o contrário quase aconteceu.

Quando pensou na positividade da razão, Hegel o fez concebendo-a como um agente capaz de se alimentar de qualquer negatividade e que se fortalece cada vez que a incorpora. A negatividade positiva ainda mais a razão. No plano político, a luta contra os sistemas totalitários e as desigualdades sociais representam um dos focos da produção teórica moderna comprometida com ideais de igualdade e liberdade individual. Então, o que compromete o alcance destes ideais pode ser identificado como um foco do Mal e propicia a emergência da "luta" que reivindica a re-significação do sujeito e da situação na qual se insere. O feminismo e a luta pelos direitos dos homossexuais e dos negros se mantêm pela resistência ao que lhes é negativo. Todavia, o que negativa serve também como parâmetro para definir o tipo de relação existente, por exemplo, entre a condição da



mulher e a do homem nas sociedades contemporâneas. O que positiva a condição da mulher é a mudança de registro do valor de sua representação social e o acesso a um mundo proibido – o dos homens. O Mal, neste sentido, é representado pelo que negativa ou ainda impede o esforço para positivar uma determinada representação social: para a de mulher a de homem; para a de negro a de branco e para a de homossexual a de heterossexual. A modernidade reconfigura o Mal, disponibilizando-o como foco de reivindicação ou de positividade. Os homossexuais buscam os mesmos direitos que os heteros; os negros os mesmos que os dos brancos e as mulheres os mesmos que os dos homens. Neste contexto, o Mal deve de ser algo que deva ser eliminado, a exemplo das sociedades tradicionais, passando a ser nas sociedades modernas algo que promove sua crença individualista e igualitária.

Observo que por meio do simbolismo do Mal as SCCO puderam tratar do que lhes era mais caro: a necessidade de estabelecer padrões de convivência entre seus membros (conciliações e mediações) que garantissem a existência da coletividade. Segundo as premissas das sociedades tradicionais, proteger-se do Mal ou combatê-lo funcionava como um elemento de ordenação do coletivo, de afirmação das tradições. O Mal é uma das expressões do coletivo compreendido como sagrado na perspectiva de Girard (1972). Nas sociedades contemporâneas não existe mais a idéia de “Mal Absoluto”, mas formas sutis e sofisticadas de sua existência. Formamos

uma sociedade regulada pelo direito e pelo consenso, que se organiza em torno do ideal de Bem. Este “Bem Maior” assume o *establishment* e se retrata pela formulação de vários discursos originários do credo igualitário, sustentados pelo que Baudrillard (1990a) chama de “valores ocidentais de progresso, racionalidade, moral política e democracia” (p.90). Estes discursos se eximem de qualquer marca de negatividade que é abafada pelo consenso virtual. Todo e qualquer sujeito que se recusar a aceitar estes valores é identificado com o Mal.

Segundo Rosenfield(1989), a função positiva da negatividade, coloca a razão sob o estigma da positividade necessária, excluindo qualquer possibilidade de que ela possa tomar o rumo do demônio, da destruição, ou do Mal. Esta crença gerada pelo uso absoluto da razão também está associada aos ideais de progresso tecnológico, de mercado e de emancipação política. Tal crença dificilmente será problematizada nas SCCO, mas ao invés disto, será assimilada como parte fundamental das mesmas, assim sendo os discursos de “minoría”.

Contra o absoluto da razão Musil e Kafka denunciam a ilusão sobre a qual se assenta o processo utópico e a dimensão teleológica do individualismo alemão representado por Kant e Hegel. Com a crítica aos grandes sistemas metafísicos, como fez Lyotard, Rosenfield(ibid.) anuncia:

a possibilidade inquietante de um mal irreduzível, da destruição sistemática como fonte de prazer, de uma irracionalidade resistente a qualquer absorção e de uma razão que renuncia deliberadamente a toda realização concreta, permanecendo no

espaço ilimitado das virtualidade, no jogo sem fronteiras com os possíveis(p.54)

Estes aspectos descritos acima e presentes tanto no romance de Musil (1938) quanto nas análises sobre as sociedades de consumo realizadas por Baudrillard (1970), me levaram a pensar que para sobreviver a este século o ideal revolucionário moderno produziu novas formas de expressão, a exemplo da dialética do esclarecimento e dos discursos de emancipação (*de minorias*), seus maiores herdeiros. Nestes discursos, a crença moderna resiste até os dias de hoje.

Musil (ibid.) aponta através de Uirich, o quanto este modo de escapar a complexidade do mundo é um indicador do fracasso hegeliano. Vale observar que dentre as características da modernidade se destaca a oposição ao mundo tradicional. Um dos efeitos desta oposição é a dessacralização de conceitos caros àquele mundo. Através da radicalização do fracasso das figuras de Estado, do pai e da lei as sociedades contemporâneas ocidentais potencializaram ainda mais o impacto da dessacralização, estendendo-o até a representação social do sujeito. Como parte da estratégia de preservação do projeto moderno, determinadas representações sociais (mulher, negro e homossexual) ganham um valor positivo diante do processo de dessacralização, enquanto outras são negativadas (homem, branco, heterossexual). Diferente da polarização maniqueísta que mantém o vigor e a força do que é positivo e negativo: Deus e o Diabo; Bem e Mal; etc, a

dessacralização destitui o vigor daquele que representa o negativo, banalizando-o. No que diz respeito à representação social masculina, a banalização se institui como uma forma de violência contemporânea, na medida em que elimina a história do sujeito, depreciando sua capacidade de argumentação contra o *establishment*. Deste modo, este sujeito será nomeado como a encarnação do Mal. São os efeitos da banalização que produzem Homer Simpson, ou apontam aqueles que se opõe ao *establishment*, reconhecendo-os a semelhança do Mal, como fez Mitterrand ao se referir ao aiatolá Khomeini.

Diante deste cenário, as representações de Homer e Khomeini são produções de uma cultura que se tornou indiferente ao denodo coletivo, atribuindo a ele um valor menor que a emancipação subjetiva. Este sujeito abandonado a si mesmo que abre mão de qualquer tipo de inserção social, está presente no romance de Musil. Ulrich é um personagem que nasce do mau êxito dos ideais modernos e representa a transição para um novo tipo de utopia. Por um veio fragmentário Musil apresenta um sujeito que renuncia a qualquer tipo de engajamento social, pessoal, político ou profissional de modo que com isto consiga encontrar sentido tanto entre sua ação, quanto da reflexão que dela advém.

Em *O Homem sem Qualidades* encontramos a radicalização do pensamento utópico e nele a apresentação de uma nova utopia definida pela fusão imediata do sujeito com o espaço social. Este aspecto marca uma

posição totalmente diferente daquela que diz que a subjetividade nasce de uma interdição – a do incesto. A fusão proposta por Musil coloca o sujeito diante de um espaço de indeterminação consigo mesmo que nos força a uma outra reflexão sobre a questão da alteridade.

Musil nos permite pensar no esforço vivido pelo sujeito para recuperar a realidade perdida na identificação das palavras com as coisas, evitando seu uso como afirma Rosenfield (ibid.):

de uma linguagem que parece desconhecer a diferença dos registros real e simbólico, o abismo entre a coisa e os signos de linguagem, corresponde à ausência da lei do pai, que instituindo um limite, cria o espaço da perda, ou seja, aquele vazio onde o desejo possa se articular(p.127)

Por meio de Ulrich podemos compreender a problemática que envolve a representação social masculina nos dias de hoje, tanto nos aspectos referentes ao sujeito empírico, quanto à função e ao significado atribuídos a ela pela cultura contemporânea.

Este personagem traz consigo uma densidade existencial na qual é possível identificar outras formas de violência em que está imersa a representação social masculina. Se nas sociedades tradicionais ela encarnava o papel de promotora e aglutinadora da ação sobre a qual se sustentavam os valores sociais, na transição para o individualismo ela se desloca para um outro lugar no qual perde seu valor. Todavia, a representação social masculina conserva durante esta transição uma função importante diante dos desdobramentos sociais e políticos emergentes nas sociedades modernas.

Nas sociedades tradicionais tal representação pode ser identificada através da figura do herói, que tem para as mesmas a função de propagar suas visões de mundo. Na transição para o individualismo moderno a representação social masculina começa a ser caracterizada como um “anti-herói”. O tipo físico, a postura e indumentária usada por Dom Quixote foram criados em oposição àqueles pertinentes aos antigos cavaleiros medievais. O mesmo aconteceu na elaboração da moral *donjuanesca*, esta foi concebida como uma crítica ao padrão cortês. Estes “anti-heróis” do mundo tradicional gradativamente se tornam os novos heróis do mundo moderno. Depois desta transição, o cavaleiro passa a ser identificado como uma representação antiga que resiste à incorporação dos novos credos. Esta dinâmica foi relevante para os desdobramentos que gradativamente vão se colocando na cena social no que tange às novas reivindicações políticas e sociais. Mesmo que o caráter reflexivo da modernidade tenha usado, em parte, a representação social masculina tradicional como recurso para formulação dos discursos de emancipação presentes no cenário moderno, como ocorre com *Crusoé*, *Quixote* e *Fausto*, isto por si só não a manteve com valor positivo. Estes personagens serviram de porta-vozes do que conheceríamos nos séculos seguintes como a dialética do esclarecimento e posteriormente os discursos de emancipação (*de minorias*).

O fortalecimento da crença na força da razão e da ciência se faz cada vez mais presente pela incorporação do que era considerado negativo nas

organizações tradicionais: hierarquia associada a valor, por exemplo. Esta equação será extensamente problematizada face à mudança do foco de orientação social – o indivíduo como valor moral. Práticas coletivas originárias das sociedades tradicionais (ritos de passagem) vão gradativamente sendo substituídos por outras, modeladas pela crença na política e no direito. Assim, a política e o direito são suportes sobre os quais serão concebidos as “novas” representações sociais do sujeito emancipado. Para isto, se fez necessário identificar quais são as forças que se opõem a este movimento de mudança.

Como nos fala Hegel, o que fortalece a perspectiva racional e histórica é a criação de mecanismos que absorvam a negatividade que as cerca fortalecendo a crença na positividade da razão. Para as sociedades modernas a representação social masculina branca heterossexual (RSMBH) vem ocupando o lugar do que é negativo, funcionando ao mesmo tempo como estimulador dos discursos de “minoría” e também do que os ameaça.

Neste sentido, parte das contradições presentes naqueles discursos, sua carga de hostilidade e violência, são deslocados para diferentes representações do sujeito que passam a assumi-las como suas (RSMBH). Isto pode ser identificado na literatura de gênero e na mídia o modo como esta representação aparece: “homem-feminino”; “pai-mãe”; “homem-rosa”; “porção mulher”; “macho em crise”, etc. Sistemáticamente uma idéia de crise é usada para referir-se a tal representação (RSMBH) que passou a ser vista

como o retrato do que não é contemporâneo. Há que existir uma representação e uma prática a ela associada que uma vez negativada passe a manter positivados os discursos socialmente valorizados: os politicamente corretos; os que determinam o consenso como prerrogativa e ainda os que defendem os direitos humanos. Quando se trata do feminismo, a representação social masculina tem se prestado a isto, para falar sobre o “vencido”; ele o faz por meio da crítica ao “vencedor”<sup>60</sup>.

Se existe Mal nas sociedades contemporâneas, uma das possibilidades para nomeá-lo é identificando o que é contrário ao consenso *das minorias* e do politicamente correto. Desta idéia de contrário chegamos às representações sociais de homem, branco e heterossexual. Os elementos que conferiam valor a elas nas sociedades tradicionais são desconsiderados, passando a funcionar como indicadores de obsolescência.

Neste percurso, o vigor do Diabo é substituído pela desvitalização de Homer, o Mal se banaliza, embranquece, favorecendo junto ao fenômeno da dessacralização nas SCCO, o crescimento dos ideais de progresso tecnológico, mercado e democracia. Esta é uma outra etapa da transição social em que o humano se redefine por meio da incorporação da tecnologia, do consumo e da política como partes fundamentais de si mesmo. Contrário

---

<sup>60</sup> Uma reação à crítica ao “vencedor” e a sua depreciação pode ser percebida no texto apresentado no Anexo 3, onde um homem branco, heterossexual reivindica visibilidade e reconhecimento social.



às considerações sobre o humano nas sociedades tradicionais, para as SCCO o humano é redefinido como o “melhor do homem e o melhor da máquina”.

Negros podem se tornar brancos; homens podem se transformar em mulheres; a vida cada vez mais passa a ser produzida fora do corpo, como os alimentos fora da ordem natural. Neste cenário “pós”, a representação social masculina desempenha um importante papel, não para os homens, mas para este longo processo rumo à emancipação social do sujeito que se iniciou na transição para o individualismo moderno e vai até as democracias de mercado.

Logo, banalização e violência apontam o quanto o sujeito contemporâneo vive sob um estado de indeterminação consigo mesmo, à semelhança de Ulrich. Portanto, o envolvimento dos homens em situações de violência são ao mesmo tempo uma denúncia contra a que banalização que está submetida a representação social masculina e também uma possibilidade para se repensar a questão da alteridade nas sociedades contemporâneas. Estas sociedades não se comprometem em promover e formar individualidades, mas ao invés disto estimulam o sujeito a se alimentar de imagens, a depreciar qualquer esforço necessário a coletivização, negando que sexo e raça são marcas acidentais. Ao analisar as articulações entre mito e corpo, Keleman retoma a questão moderna representada pela distinção saber-dever, propondo que por meio da restituição do percurso pessoal o sujeito reencontra suas formas fundadoras

(e acidentais) escapando da violência de existir sem forma, ou através de uma forma colapsada e sem vigor.

## BIBLIOGRAFIA

- ABBAGNANO, Nicola.(1971) Dicionário de Filosofia. São Paulo: Martins Fontes, 1999
- ABRAPIA/(1994) Associação Brasileira Multiprofissional de Proteção à Infância e à Adolescência. Dados do Relatório SOS-Denúncia publicados em O Globo, Rio de Janeiro, 05/02/94
- \_\_\_\_\_ (1999) Relatório sobre Negligência, Maus tratos e Violência Física, Rio de Janeiro, *Homepage*.
- ADORNO, Theodor W. & HORHEIMER, Max.(1969) Dialética do Esclarecimento. 3a. Ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.
- ADORNO, Theodor W(1972) 'Introdução à Controvérsia sobre o Positivismo na Sociologia Alemã', in: Os Pensadores, São Paulo, Nova Cultural, 1989.
- ALVES, João L (1983). Rousseau, Hegel e Marx: percursos da razão política. Lisboa: Livros Horizonte.
- ARCHER, John.(1994) Male Violence. New York: Routledge.
- BACHELARD, Gaston.(1970) O Direito de Sonhar. 2ª ed. São Paulo: DIFEL, 1986.
- BACHOFEN, J.J, (1861) Myth, Religion and Mother Right, Selected Writing of Johann Jakob Bachofen, org. J. Campbell; Princeton, Princeton University Press, 1967
- BADINTER, Elisabeth.(1986) Um É O Outro. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988.

\_\_\_\_\_ (1989) O Que É Uma Mulher? Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991.

\_\_\_\_\_ (1992) XY Sobre a Identidade Masculina. 2a.ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.

\_\_\_\_\_ (1980) L'Amour en plus. Paris, Flammarion.

BANCAL, Jean.(s/d) Proudhon: pluralismo e autogestão, DF, Novos Tempos Editora, 1984

BANDURA, A. Análisis del aprendizaje social de la agresión – in: BANDURA, A & RIBES INESTA, E (org) – Modificación de conducta: análisis de la agresión y la delincuencia. México, Trillas, 1975

BARBIN, Herculine.(1869-70) O Diário de um Hermafrodita. Rio de Janeiro: F. Alves, 1982.

BARBOSA, Wilmar do Valle (1995) Nietzsche e a Modernidade, in: Profecias da Modernidade, Hühne, L.M. Rio de Janeiro, UAPÊ, pp.75-108.

\_\_\_\_\_ (1992) Da Razão Complexa, in: Saúde Coletiva: questionando a onipotência do social, Fleury, Sônia, Rio de Janeiro, Relume Dumará, pp. 75-94.

\_\_\_\_\_ (1985) Violência e Filosofia, in: Violência, crime e castigo, Bartolo, R.S. & Bingemer, M.C., São Paulo, Editora Loyola.

BAUDRILLARD, Jean.(1970) A Sociedade de Consumo. São Paulo: Martins Fontes, 1981.

\_\_\_\_\_ (1977) Forget Foucault. New York: Semiotext(e), 1987.

\_\_\_\_\_ (1983) As Estratégias Fatais. Lisboa: Editorial Estampa, 1991.

\_\_\_\_\_ (1981) Simulacros e Simulação. Lisboa: Relógio D'Água, 1991.

\_\_\_\_\_ (1990a) A Transparência do Mal: ensaio sobre os fenômenos extremos. 2ª ed. Campinas: Papyrus, 1992.

- \_\_\_\_\_ (1968) O Sistema dos Objetos. São Paulo: Editora Perspectiva, 1993.
- \_\_\_\_\_ (1992) A Ilusão do Fim. Lisboa: Terramar, s/d.
- \_\_\_\_\_ (1990b) Cool Memories II. São Paulo: Editora Estação Liberdade, s/d.
- \_\_\_\_\_ (1995) O Crime Perfeito. Lisboa: Relógio D'água Editores, 1996.
- \_\_\_\_\_ (1993-1997) Tela Total. Porto Alegre: Editora Sulina, 1997.
- BEAUVOIR, Simone de.(1949) O Segundo Sexo: fatos e mitos. v.I 10ª impressão. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, s/d.
- BECKER, Howard S.(s/d) Métodos de pesquisa em Ciências Sociais. 2ª ed. São Paulo: EDITORA HUCITEC, 1994.
- BENHABIB, Seyla & CORNELL, Drucilla. Feminismo Como Crítica da Modernidade. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos, s/d.
- BENJAMIN, Walter.(1931) Magia e Técnica, Arte e Política. 6ª ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1993.
- BERGER, Maurice, WALLIS, Brian, WATSON, Simon.(1995) Constructing Masculinity. New York: Routledge.
- BERGER, Peter L., LUCKMAN, Thomas.(1966) A Construção Social da Realidade. 5ª ed. Petrópolis: Vozes, 1983.
- BERMÚDEZ, M.E. (1995) 'La vida familiar del mexicano.' México y lo Mexicano. 20.
- BERRY, Nicole.(1987) O Sentimento de Identidade. São Paulo: Escuta, 1991.
- BERTRAND, J-P (1990) Friedrich Nietzsche: masculin, feminin. Monaco, Editions du Rocher.
- BETTELHEIM, Bruno (s/d). O Coração Informado. 2a.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

- BICUDO, H.P. Violência: raízes sociais e políticas. Revista de Cultura Vozes, 1981
- BLOCH, R. Howard & FERGUSON, Frances. (1989) Misogyny, Misandry and Misanthropy. Berkeley: University of California Press.
- BLUM, A., FISHER, G. Bass (1978) 'Women who Kill', pp. 187-97 in I. Kutash et. al. Violence: Perspectives on Murder and Aggression. San Francisco: Jossey.
- BLY, Robert (1990), Iron John. A book about man. Reading, Massachusetts, Adilson- Wesley Publishing Company, Inc.
- BOICE, R. In the shadow of Darwin. In: GEEN, R.C. & O'NEAL, E. C. – Perspectives on Aggression – Academic Press, N.Y., 1976
- BOURDIEU, Pierre (1998). A Dominação Masculina. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.
- BRANDÃO, Junito.(1986) Mitologia Grega. vol.I 2ª ed. Petrópolis: Vozes.
- \_\_\_\_\_ (1991) Dicionário Mítico-Etimológico da Mitologia Grega. vol.I Petrópolis: Vozes.
- \_\_\_\_\_ (1992) Dicionário Mítico-Etimológico da Mitologia Grega. vol.II. Petrópolis: Vozes.
- \_\_\_\_\_ (1999) Mitologia Grega. vol.II 10ª ed. Petrópolis: Vozes.
- BRANDES, Stanley. (1980) Metaphors of Masculinity: Sex and Status in Andalusian Folklore. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- BRAZIL, Circe N. V.(1988) O Jogo e a Constituição do Sujeito na Dialética Social. Rio de Janeiro: Forense-Universitária.
- BRITTO, Sulamita de (1968) Sociologia da Juventude III. Rio de Janeiro: Zahar Editores.

- BRUNEL, Pierre.(1988) Dicionário de Mitos Literários. 2ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1998
- BUSS,A. H. The Psychology of Agression. N.Y. : Wiley, 1961
- CAHOON, D.D. A Behavioristic analysis of aggression . The Psychological Record, 1972
- CALVINO, Italo (s/d). Seis Propostas para o Próximo Milênio: lições americanas. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- CAMUS, A.(1947) A peste, Rio de Janeiro, Record/ Altaya, s/d.
- CAMPBELL, J.K.(1968) El Honor y el diablo. El concepto del honor en la sociedad mediterrânea. Barcelona, Editorial Labor S.
- CANALIS, Nemesio R.(1974) Nuestro machismo. Antologia nueva de Canales. Vol. 2. Editada por Servando Montaña. Rio Piedras, Editora Universitária.
- CANCIAN, Francesca M. (1986), 'The Feminization of Love', Signs, v. 11, n. 4 pp. 692-709.
- \_\_\_\_\_ (1990) Love in American, Gender and Self-Development, Cambridge, Cambridge University Press
- CARSTAIRS, G. Morris (1958) The Twice Born. London, Hogarth Press, pp. 23-47.
- CARRITHERS, Michael, COLLINS, Steven, LUKES, Steven. (1985).The Category of the Person. Cambridge: Cambridge University Press,
- CASALDUERO, Joaquim (1966) Sentido y Forma del Teatro de Cervantes. Madri: Editorial Guedos.
- CASSIRER, Ernst.(1924) Linguagem e Mito. 3ª ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 1992.
- \_\_\_\_\_ (1944) Ensaio sobre o Homem. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

- CASTELLS, Manuel (1996). O Poder da Identidade. São Paulo: Paz e Terra, 1999.
- CASTRO, Rabello L (1998). Infância e Adolescência na Cultura do Consumo. Rio de Janeiro: NAU.
- CERVANTES, Miguel de S (s/d). Dom Quixote de La Mancha. Rio de Janeiro: W. M. Jackson, 1964.
- CHEVALIER, Jean (1944) Descartes. Choix de Textes et Introduction. Fribourg: Egloff.
- \_\_\_\_\_ (s/d) Dicionário de Símbolos. 12<sup>a</sup> ed. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1998.
- CHODOROW, Nancy.(1978) Psicanálise da maternidade. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1990.
- COLMAN, Arthur & COLMAN, Libby.(1988) O Pai: mitologia e reinterpretação dos arquétipos. São Paulo: Editora Cultrix, 1990.
- CONNOR, Steven.(1989) Cultura Pós-Moderna. São Paulo: Edições Loyola, 1992.
- CORNEAU, Guy (1990) Pai ausente, filho carente, São Paulo, Brasiliense
- COSTA, Jurandir Freire.(1992) A Inocência e o Vício. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- DABEZIES, André (1988) Mitos Primitivos a Mitos Literários, in: Dicionário de Mitos Literários, BRUNEL, P.2ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1998
- DADOUN, Roger.(1993) A Violência. Rio de Janeiro: DIFEL, 1998.
- DALY, M., WILSON, M., WEGHORST, S.J.(1982), 'Male Sexual Jealousy', Ethology and Sociobiology. 3:11-27.
- DALY, M., WILSON, M.(1988) Homicide. New York: Aldine de Gruyter.



- DAMASIO, Antonio R.(1994) Descartes Error: emotion, reason and the human brain. N.Y: Grosset&Putnam Book
- DAMATTA, R. (1977) Carnavais, Malandros e Heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro. 6 ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- DAVIS, Angela Y. (1981) Women, Race and Class. NY, Random House.
- D'HONDT, Jacques (s/d). Hegel e o Hegelianismo. Lisboa: Editorial Inquérito,
- DEFOE, Daniel.(1719) As Aventuras de Robinson Crusóé. Porto Alegre: L&PM, 1997.
- DELEUZE, Gilles.(1985) A Imagem-Tempo. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- \_\_\_\_\_ (1969) Lógica do Sentido. São Paulo: Editora Perspectiva, 1998.
- \_\_\_\_\_ (s/d) Foucault. 2<sup>a</sup>. ed. Lisboa: Veja, 1998.
- DE ROMANI, Jacqueline Pitangy (1982) 'Mulher: natureza e Sociedade', in: O Lugar da Mulher, LUZ, Madel T., Rio de Janeiro, Graal
- DESCARTES,R.(1637) O Discurso do Método, in Os Pensadores, consultor José Américo Motta Pessanha, São Paulo, Nova Cultural, pp.25-72, 1987
- DIEL, Paul.(1966) O Simbolismo na Mitologia Grega. São Paulo: Attar, 1991.
- DOLLARD;J. DOOB,L.W.; MILLER,N.E.; MOWRER,O .H.&SEARS,R.R. Frustration and Aggresion. New Haven, Yale University Press, 1939.
- DOVER, K.J. (1978) Greek Homosexuality. Cambridge: Harvard University Press.
- DUBY, Georges.(1988) Idade Média, Idade dos Homens. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

DUMÉZIL, Georges(1970) Do Mito ao Romance. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

\_\_\_\_\_ (1968-1973) Mythe et Epopée, 3v. Paris: Gallimard

DUMONT, Louis.(1983) O Individualismo. Rio de Janeiro: ROCCO, 1985.

DUPUIS, Jacques (s/d) Em Nome do Pai: uma história da paternidade, São Paulo, Martins Fontes, 1989.

DURKHEIM, Emile.(s/d) A Divisão do Trabalho. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

ECO, Umberto. O Super-Homem de Massa. São Paulo: Editora Perspectiva, 1991.

EDELMAN, Gerald M.(1989) The Remembered Present: a biological theory of consciousness. New York: Basic Books.

\_\_\_\_\_ (1992) Bright Air, Brilliant Fire: on the matter of the mind. New York: Basic Books.

ELIADE, Mircea.(1962) Mefistófeles e o Andrógino. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

\_\_\_\_\_ (1957) O Sagrado e o Profano. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

\_\_\_\_\_ (1963) Mito e Realidade. 5ª ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 1998.

ENGELS, Friedrich.(1884) A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado. São Paulo: Global, 1984.

ERIKSON, Erik H. Identidade: juventude e crise. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1987.

EASTEAL, P.W.(1993) Killing the Beloved: homicide between adult sexual intimates. Canberra: Australian Institute of Criminology.

- EURÍPEDES. Medéia, Hipólito, As Troianas. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.
- FALUDI, Susan.(1991) Backlash: the undeclared war against American women. New York: Crown Publishers.
- FAUSTO-STERLING, Anne. (1985) Myths of Gender, Biological Theories About Women and Men. New York: Basic Books.
- FEYERABEND, Paul.(1975) Contra o Método. Rio de Janeiro: F. Alves, 1977.
- FIRESTONE, Shulamith. (1971) The Dialectic of Sex. New York: Bantam.
- FLEURY, Sônia (1992).Saúde: Coletiva? Rio de Janeiro: Relume-Dumará
- FISCHER, Helen (1992) Anatomy of Love: The Natural History of Monogamy, Adultery, and Divorce, NY, W.W. Norton.
- FOUCAULT, Michel.(1972) História da Loucura. São Paulo: Editora Perspectiva, 1978.
- \_\_\_\_\_ (1977) História da Sexualidade I: a vontade de saber. 4ª ed. Rio de Janeiro: Edições GRAAL, 1982.
- \_\_\_\_\_ (1984a) História da Sexualidade II: o uso dos prazeres. Rio de Janeiro: Edições GRAAL, 1984.
- \_\_\_\_\_ (1975) Vigiar e Punir. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 1984.
- \_\_\_\_\_ (1984c) Microfísica do Poder. 4ª ed. Rio de Janeiro: Edições GRAAL.
- \_\_\_\_\_ (1984b) História da Sexualidade III: o cuidado de si. Rio de Janeiro: Edições GRAAL, 1985.
- \_\_\_\_\_ (1966) As Palavras e as Coisas. 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

- \_\_\_\_\_ (1971) A Ordem do Discurso. 3ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 1996.
- \_\_\_\_\_ (1978) O Verdadeiro Sexo, in: Barbin, H. O Diário de um hermafrodita, Rio de Janeiro, Francisco Alves, pp. 1-9, 1982
- FRIEDAN, Betty. (1982) The Feminine Mystique. Londres: Penguin Books.
- FREEMAN, Derek (1964) 'Human Aggression in Antropological Perspective', in: The natural History of Agression, Edition J.D. Carthy e F.J. Ebling, NY, Academic Press, pp. 109-19.
- GADAMER, Hans-Georg (1976). Hegel's Dialectic: five hermeneutic studies. New Haven: Yale University Press
- \_\_\_\_\_ (s/d) O Problema da Consciência Histórica. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998.
- \_\_\_\_\_ (1988) Verdad y método. Sígueme, Salamanca.
- GALBRAITH, John K. (s/d) A Era da Incerteza. 3ª ed. rev. São Paulo: Pioneira, 1982.
- GAY, Peter (1993) O Cultivo do Ódio. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- GEERTZ, Clifford (1973). A Interpretação das Culturas. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.
- GIBBONS, D.C (1992) Society, Crime and Criminal Behavior. 6ª ed. Englewoods Cliffs: Prentice-Hall
- GIDDENS, Anthony (1990) As Consequências da Modernidade. 2ª ed. São Paulo: Editora UNESP, 1991.
- \_\_\_\_\_ (1992) A Transformação da Intimidade. São Paulo: Editora UNESP, 1993.
- \_\_\_\_\_ (1991) Modernidade e Identidade Pessoal. Oeiras: Celta Editora, 1994.

- \_\_\_\_\_ (1984) The Constitutional of Society, Cambridge, Polity Press.
- GILLESPIE, C.K.(1989).Justifiable Homicide: battered women, self-defense and the law. Columbus: Ohio State University Press
- GILMORE, David D.(1990) Manhood in the Making: cultural concepts of masculinity. New Haven: Yale University Press.
- GIRARD, René.(1972) A Violência e o Sagrado. São Paulo: Editora UNESP, 1990.
- GODELIER, Maurice. (1986) The Making of Great Men: male domination and power among the New Guinea Baruya. Cambridge: Cambridge University Press.
- GOETHE, Johann W.(s/d). Memórias: poesia e verdade. Porto Alegre: Globo, 1971.
- \_\_\_\_\_ (1808) Fausto. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1981.
- GOLDGRUB, Franklin.(1995) Mito e Fantasia. São Paulo: Editora Ática
- GONZALES, I. L. e outros (1990) 'Ribosomal RNA Sequences and Hominoid Phylogeny" in: Molecular Biology and Evolucion 7, pp. 203-19.
- GREER, Germaine (1970) The Female Eunuch, London, MacGibbon & Kee.
- GUÉNON, René (s/d) A Crise do Mundo Moderno. Lisboa: Veja.
- HABERMAS, Jürgen.(1985) O Discurso Filosófico da Modernidade. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1998.
- HALÉVY, Daniel (1968) Nietzsche. Porto: Editorial Inova, s/d.
- HARVEY, David.(1989) A Condição Pós-Moderna. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 1993.
- HEGEL, Ge. Wilh. Fr.(1807) Fenomenologia do Espírito. 2 v. Petrópolis: Vozes, 1992.

HEINEMANN, Fritz.(1963) A Filosofia no Século XX. 3ª.ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.

HENRY, Michel (1985) A Morte dos Deuses. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, s/d.

HERDT, Gilbert H. (1981) Guardians of the Flutes. Idioms of Masculinity. New York: McGraw Hill Inc.

\_\_\_\_\_ (1982) Rituals of Manhood. Male Initiation in Papua New Guinea. Berkeley: University of California Press.

HERTZFELD, Michael. (1980) 'Honour and Shame: some problems in the comparative analysis of moral systems.' Man 15: 339-51.

\_\_\_\_\_ (1985) The Poetics of Manhood. Contest and Indentity in a Cretan Mountain Village. Princetown University Press.

HOMERO. A Ilíada. EDITORA TECNOPRINT, Grupo Ediouro, s/d.

\_\_\_\_\_ A Odisséia. 2ª. ed. São Paulo: Editora PAUMAPE, 1991.

HOOKS, Bell (1989) Talking Back: Thinking Feminist-Thinking Black, London, Sheba.

HÜHNE, Leda M.(1995) Profetas da Modernidade. Rio de Janeiro: UAPÊ:SEAF.

HUME, David (1748) Investigação acerca do entendimento humano São Paulo: Nova Cultural, 1989. (Os Pensadores)

HUME, David(1741) Ensaio morais, políticos e literários. São Paulo: Nova Cultural, 1989. (Os Pensadores)

IBGE/ Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, Rio de Janeiro, Anuário Estatístico do Brasil, Vítimas Fatais em Acidentes de Trânsito. RJ, 1992

\_\_\_\_\_ Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, Censo Penitenciário, Rio de Janeiro, 1988.

- JOYCE, James (1914). Ulisses. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982.
- KANT, Immanuel.(1781) Crítica da Razão Pura. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian,1985.
- KAPLAN, Abraham.(1964) A Conduta na Pesquisa: metodologia para as ciências do comportamento. São Paulo: E.P.U., Ed. da Universidade de São Paulo, 2ª Reimpressão, 1975.
- KATZ, J. (1988) The Seductions of Crime: moral and sensual attractions of doing evil. New York: Basic Books
- KAUFMAN, Michael (1989) Hombres: placer, poder y cambio. Santo Domingo: CIPAF.
- KELEMAN, Stanley.(1974) Living Your Dying. New York: Random House, Berkeley: The Bookworks.
- \_\_\_\_\_ (1975a) Your Body Speaks Its Mind. New York: Simon & Schuster.
- \_\_\_\_\_ (1975b). The Human Ground: sexuality, self and survival. Berkeley: Center Press.
- \_\_\_\_\_ (1979) Somatic Reality. Berkeley: Center Press, 1979.
- \_\_\_\_\_ (1982) In Defense of Heterosexuality. Berkeley: Center Press.
- \_\_\_\_\_ (1985) Emotional Anatomy. Berkeley: Center Press.
- \_\_\_\_\_ (1987) Embodying Experience. Berkeley: Center Press.
- \_\_\_\_\_ (1989) Patterns of Distress. Berkeley: Center Press.
- \_\_\_\_\_ (1994) Love: A Somatic View. Berkeley: Center Press.
- \_\_\_\_\_ (1999) Myth & the Body. Berkeley: Center Press.

- \_\_\_\_\_ (1979) The How of Contact, in: The Journal of Biological Experience Studies Life of the Body. San Francisco: Center Press, vol.1/n2- *winter*
- \_\_\_\_\_ (1979) A Clinical Study of Somatic Lifestyle, in: The Journal of Biological Experience Studies Life of the Body. San Francisco: Center Press, vol.2/n1 – *september*
- \_\_\_\_\_ (1980) A Case Study of Excitement and Personality, in: The Journal of Biological Experience Studies Life of the Body. San Francisco: Center Press, vol.2/n2 – *march*
- \_\_\_\_\_ (1982) The Role of the Body in Thinking and Feeling, in: The Journal of Biological Experience Studies Life of the Body. San Francisco: Center Press, vol.4/n2 – *spring/summer*
- KEULS, Eva C. (1985) The Reign of Phallus. Sexual Politics in Ancient Greece. New York: Harper & Row.
- KIERKEGAARD, Soren (1845). O Matrimônio. Rio de Janeiro: Laemmert, 1969.
- \_\_\_\_\_ (1843) Diário de um Sedutor, in: Os Pensadores, São Paulo, Nova Cultural, 1988.
- KLOSSOWSKI, Pierre.(s/d) Nietzsche et le Cercle Vicieux. Nouv. ed. ver. et corr. Paris: Mercure de France, 1991.
- KRÜGER, Helmut (1986) Introdução à Psicologia Social. Temas Básicos em Psicologia, Clara Regina Rappaport (coordenadora). São Paulo: Editora Pedagógica e Universitária, vol.12
- KURY, Mário da G. (1990) Dicionário de Mitologia Grega e Romana. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- LACAN, Jaques. (1966) O Mito Individual do Neurótico. 2ª ed. Lisboa: Cooperativa Editora Livreira, 1987.
- LACROIX, J.(1947) Paternité et Démocracie, Paris, Esprit.
- LAING, R. D, COOPER, D.G.(1964-1971) Razão e Violência. Petrópolis: Vozes, 1976.



- LAPLANCHE, J.& PONTALIS, J.-B,(1967) Vocabulário da Psicanálise, São Paulo, Martins Fontes Editores, pp. 21-3, 1983
- LARAIA, Roque de B.(1986) Cultura. 8ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.
- LASCH, Christopher (1979). A Cultura do Narcisismo. Rio de Janeiro: Imago, 1983.
- LATOUR, Bruno (1991). Jamais Fomos Modernos. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.
- LAVINAS, Lena. (1992) Identidade de Gênero.IN: Papéis Avulsos, Centro Interdisciplinar de Estudos Contemporâneos. Rio de Janeiro: Escola de Comunicação / UFRJ, 1992.
- LE RIDER, Jaques.(1990) A Modernidade Vienense. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1992.
- LECLAIRE, Serge.(s/d) O Corpo Erógeno. Rio de Janeiro: Chaim Samuel Katz, 1979.
- LEIBNIZ, Gottfried W.(1701-04) Novos Ensaio Sobre o Entendimento Humano. vols. I e II, in: Os Pensadores São Paulo: Nova Cultural, 1988.
- LEVINAS, Emmanuel. Entre Nós: ensaios sobre alteridade. Petrópolis: Vozes, 1997.
- LÉVI-STRAUSS, Claude.(1987) L'identité. 2e édition. Paris: Presses Universitaires de France.
- \_\_\_\_\_ (1957) Antropologia Estrutural. 5ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996.
- \_\_\_\_\_ (1964) Le Cru et Le Cuit, in: Mythologiques, v.1, Paris: Plon.
- LIMA, Luiz C.(1990) Teoria da Cultura de Massa. 4ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

- LOCKE, John.(1690) Ensaio Acerca do Entendimento Humano, in: Os Pensadores, São Paulo: Nova Cultural, 1988.
- LORAUX, Nicole.(1985) O Maneiras Trágicas de Matar Uma Mulher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- \_\_\_\_\_ (1990) Les Mères en Deuil. Paris: Éditions du Seuil.
- LURIA, Zella & HERZOG, Eleanor W. (1991) 'Sorting out in a Children's Museum'. Gender & Society, v. 5, n. 2, p. 224-232.
- LUZ, Madel T. (1982) O Lugar da Mulher. Rio de Janeiro: Edições GRAAL.
- LYOTARD, Jean-François.(1979) O Pós-Moderno. 4ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993.
- LYONS, A ., PETRUCCELLI, R.J (1912) Medicine, an illustrated history, NY, Abradale Press, 1987.
- MacCORMACK, Carol, STRATHERN, Marilyn. (1980) Nature, Culture and Gender. Cambridge: Cambridge University Press.
- MAFFESOLI, Michel (s/d) No fundo das aparências. Petrópolis: Vozes, 1996.
- MALINOWSKI, B. (1929) The Sexual Life of Savages in North Western Melanesia, Londres-Nova Iorque, vol.I.
- MARX, Karl.(1844) Manuscritos Econômico-Filosóficos e Outros Textos Escolhidos. vol I, in: Os Pensadores, São Paulo: Nova Cultural, 1987
- \_\_\_\_\_ Manuscritos Econômico-Filosóficos e Outros Textos Escolhidos. vol II, in: Os Pensadores, São Paulo: Nova Cultural, 1988.
- MAUSS, Marcel.(1950) Sociologia e Antropologia. São Paulo: EPU, 1974.
- McCAGHY, C.H., CERNKOVICH, S.A.(1987) Crime in American Society. 2ª ed.. New York: Macmillan.

MEAD, M.(1949) Character Formation and Diachronic Theory, in: Social Structure, ed. por M.Fortes, Oxford

\_\_\_\_\_ (1928 a) Coming of Age in Samoa: Psychological Study of Primitive Youth for Western Civilization, NY, William Morrow

\_\_\_\_\_ (1928 b) 'The Rôle of 'the Individual in Samoan Culture' in: Journal of the Royal Anthropological Institute 58, pp. 487.

\_\_\_\_\_ (1935, 1963) Sex and Temperament in Three Primitive Societies, NY, William Morrow.

MENANDRO, Paulo Rogério Meira. O Problema Social da Agressão e da Violência: (im) possibilidade de solução. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1982, Tese de Doutorado em Psicologia.

MERLEAU-PONTY, Maurice.(1945) Fenomenologia da Percepção. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

MÉSZÁROS, István.(1979) Marx: a teoria da alienação. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.

MILL, John S.(1872) Utilitarianism. London: J.M. Dent, New York: E.P. Dutton, 1940.

MILLER, Henry. (1941) A Sabedoria do Coração. Porto Alegre: L&PM, 1986.

MILLET, Kate. (1985) Sexual Politics. Londres, Virago.

\_\_\_\_\_ (1973) La Politique du mâle, Paris, Stock.

MS/ Ministério da Saúde, Relatório sobre Taxas de Mortalidade por causas Externas, Brasil, 1980-1990, in: O Globo, 27/7/94

MOLIERE. Dom Juan, ou, le Festin de Pierre: comedie en cinq actes. (s/l): Comedie Française, 1979.

MORA, José Ferrater.(1974) Dicionário de Filosofia. Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1982

- MORAIS, Regis de (1988). As Razões do Mito. Campinas: Papirus.
- MORENO, Antonio (1970). Jung, Gods, and Modern Man. Notre Dame, s/ Editora.
- MORGAN, John (1852) The Life and Adventures of Willian Buckley: Thirty-Two Years a Wanderer Amongst the Aborigenes. Camberra, Australia National University Press, 1979
- MORIN, Edgar.(1967) Cultura de Massas no Século XX: o espírito do tempo. 6ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1984.
- \_\_\_\_\_ (1994) Meus Demônios. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.
- \_\_\_\_\_ (1998) in: Café Philo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.
- MOSCOVICI, Serge.(1961) A Representação Social da Psicanálise. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.
- MOSSE, George L.(1996) The Image of Man. New York: Oxford University Press.
- MORA, José F. (1974) Dicionário de Filosofia. 5ª. ed. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1982.
- MÜLLER, Max (1876) Über die Philosophie der Mythologie, reimpresso como apêndice à edição alemã da Introdução à Ciência da Religião Comparada, 2ª ed., Estrasburgo.
- MUSIL, Robert.(1938) O Homem Sem Qualidades. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989.
- NICHOLSON, Linda. (1987) 'Feminismo e Marx: integrando o parentesco com o econômico.' In Feminismo como Crítica da Modernidade. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, s/d.
- NIETZCHE, Friedrich.(1871-88), in: Os Pensadores, vol. I e II. São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- \_\_\_\_\_ (1990) Masculin, Féminin. Organizado por Didier Raymond Paris: Editons du Rocher.

NOLASCO, Sócrates.(1992) O Mito da Masculinidade. 2ª ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1995.

\_\_\_\_\_ (1994) A Desconstrução do Masculino. Rio de Janeiro: Rocco, 1995.

\_\_\_\_\_ (1988) Identidade Masculina: um estudo sobre o homem de classe média, Dissertação de Mestrado. Curso de Pós-Graduação em Psicologia Clínica, PUC/RJ, Rio de Janeiro, RJ.

NOVAES, Adauto.(1988) O Olhar. 3ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras.

ORTNER, Sherry B., WHITEHEAD, Harriet. (1981) Sexual Meanings. The Cultural Construction of Gender and Sexuality. Cambridge: Cambridge University Press.

Organização Mundial de Saúde, Relatório sobre Mortes em Acidentes de Trânsito, Assassinatos e Suicídio, Genebra, 1993-1999.

PAGÉS, Max, BONETTI, Michel, DE GAULEJAC, Vincent, DESCENDRE, Daniel.(1986) O Poder das Organizações. São Paulo: Atlas, 1987.

PARKER, Richard (1990) Bodies, pleasures and passions---Sexual culture in contemporary Brazil. Boston: Beacon Press.

PEIXOTO, Nelson Brissac(1990) O Olhar do Estrangeiro, in: Novaes, A (org) O Olhar, São Paulo, Cia das Letras, pp. 361-66.

PERINE, Marcelo (s/d). Filosofia e Violência. São Paulo: Edições Loyola, 1987.

PERNOUD, Régine.(s/d) O Mito da Idade Média. Lisboa: Publicações Europa América, 1978

PIT-RIVERS, Julian.(1968) Honor y categoria social. El concepto del honor en la sociedad mediterránea. Barcelona, Labor.

\_\_\_\_\_ (1977) The fate of sechem, or the politics of Sex. Essays in the Antropology of the Mediterranean. Cambridge, Cambridge University Press.

PLATÃO. O Banquete., s/l : Publicações Europa-América, 1977.

POLK, Kenneth (1994). When Men Kill. New York: Cambridge University Press,

POLK, K e RANSON, D.(1991) The role of gender in intimate homicide. Australian and New Zealand Journal of Criminology 24, pp 15-24

POMMIER, Gérard.(1994) Do Bom Uso Erótico da Cólera. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.

POPPER, Karl R. & LORENZ, Konrad. (1983) O Futuro Está Aberto. 2ª ed. Lisboa: Editorial Fragmentos, s/d.

\_\_\_\_\_ (s/d) A Sociedade Aberta e seus Inimigos. 3ª ed. Belo Horizonte: Itatiaia, 1987.

PNUD/ Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento/ Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada, Relatório sobre o Desenvolvimento Humano no Brasil, 1996-1998, Brasília

PRONTO SOCORRO 28 DE AGOSTO, Relatório sobre Atendimento Vítimas de Violência. Dados Disponibilizados. Homepáge MS, 1999

RADIN, Paul (1957) Primitive Man as Philosopher. New York: Dover.

RAMÍREZ, Rafael L.(1993) Dime Capitán. Rio Piedras: Ediciones Huracán.

RASCOVSKY, Arnaldo (1974) O filicídio. Rio de Janeiro: Editora Artenova.

REITER, Rayna R. (1975) Toward na Athropology of Women. New York: Monthly Review Press.

REZENDE, Antônio (1986) Curso de Filosofia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Relatório FBI, Relatório sobre Taxas de Homicídios e Morte por Armas de Fogo, USA, 1999

RICOEUR, Paul (1975) La Metaphore Vive. Paris: Ed. du Seuil.

\_\_\_\_\_ (1967) The Symbolism of Evil. Nova Iorque

\_\_\_\_\_ (s/d) As Culturas e o Tempo. Petrópolis: Vozes, São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1975.

RIMBAUD, Arthur.(1880) Oeuvres Completes. Paris: Gallimard, 1967.

ROJAS, Enrique.(1992) El Hombre Light. 11ª ed. Madrid: Ediciones Temas de Hoy, 1996.

ROSENFELD, Denis L.(s/d) Do Mal. Porto Alegre: L&PM Editores, 1988

ROSENFELD, Kathrin Holzermayr. A Linguagem Liberada. São Paulo: Perspectiva, 1989

ROUSSEAU, Jean-Jaques.(1762) Emile. London: Every Man's Library, 1955.

\_\_\_\_\_ (1754-55) Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade Entre os Homens. 4ª ed. vol. II, in: Os Pensadores, São Paulo: Nova Cultural, 1988

\_\_\_\_\_ (1757-62) Do Contrato Social. in: Os Pensadores, São Paulo, Nova Cultural, 1988

RUSSEL, Jeffrey, B (1977). O Diabo. Rio de Janeiro: Campus, 1991

SANDAY, Peggy R. (1981) Female Power and Male Dominance: On the Origins of Sexual Inequality. Cambridge: Cambridge University Press.

SAINT-SIMON, Louis de R. duc de (1944) A Corte de Luiz XIV: memórias de um cortesão. Rio de Janeiro: J. Olympio.

- SAUTET, Marc.(1997) Um Café para Sócrates. Rio de Janeiro: José Olympio, 1999
- SCHELLING, Friedrich von. (1827) História da Filosofia Moderna: Hegel. in: Os Pensadores, São Paulo, Nova Cultural, pp. 155-178, 1989
- SCOTT, Joan. (1988), 'Genre, une catégorie d'analyse historique.' Cahiers du Grig, n° 37/38,pp. 125-153.
- SCOTT, Bonnie Kime.(1987) James Joyce. Brighton, Harvester.
- SCOTT,J.P.(1972) Animal Behavior. Chicago: The University of Chicago Press.
- SCHECHTER, Susan. Women and Male Violence: The Visions and Struggles of the Buttered Women's Movement. Boston: South End Presss, 1982.
- SEGAL, Lynne (1990) Slow Motion. London: Virago Press.
- SEVCENKO, Nicolau (1998) Prefácio à Edição Brasileira, in: Dicionário de Mitos Literários, BRUNEL,P. Rio de Janeiro: José Olympio, 1998
- SHAKESPEARE, William. Hamlet. Rio de Janeiro: Ed. JB, 1984.
- SHELDON, William H. Atlas of Men. (s/l): Hafner Publishing Co., 1970.
- \_\_\_\_\_ (1984) Joyce and Feminism, Bloomington, Indiana University Press.
- Secretaria Municipal de Saúde/ Instituto Superior de Estudos da Religião, Estudo sobre mortes por arma de fogo, Rio de Janeiro, 1993-99.
- SIMMEL, Georg. (1909) Filosofia do Amor. São Paulo: Martins Fontes, 1993.



- \_\_\_\_\_ (1969) 'The Individual and the Mass', in: Readings in Collective Behavior, 1ª ed. Robert R. Evans. Chicago, Rand McNally, pp. 39-45
- SMILES, Samuel (1880). O Dever: Coragem, Paciência e Resignação. Rio de Janeiro: Garnier, s/d.
- SOKAL, Alan & BRICMONT, Jean.(s/d) Imposturas Intelectuais. Rio de Janeiro: Record, 1999.
- SOREL, Georges (1990). Reflexões sobre a Violência. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- SPIERENBURG, Pieter.(1998) Men and violence: gender, honor, and rituals in modern Europe and America. Ohio: OHIO STATE UNIVERSITY.
- STAUFFER, John e FROST, Richard (1976) 'Male and Female Interest in Sexually-Oriented Magazines' in: Journal of Communication 26, pp. 25-30
- STONNER, D.M. (1976) The Study of Aggression: conclusions and prospects for the future- in: GEEN, R.G. & O'NEAL, E.C. – Perspectives on Aggression. N.Y.: Academic Press.
- STYCOS, J. Mayone. (1958) Familia y fecundidad en Puerto Rico. Mexico: Fondo de Cultura Economica.
- TADESCHI, J.T.; SMITH III, R.B. 7 BROWN Jr.,R.C.(1974) A reinterpretation of research on aggression . Psychological Bulletin – 81.
- TANNEN, Deborah.(1998) The Argument Culture. New York: Simon & Schuster.
- \_\_\_\_\_ (1986) That's Not What I Meant: How Conversational Style Makes or Breaks Relationship, NY, Willian Morrow
- THOMAS, Calvin (1996) Male Matters. Illinois: University of Illinois Press.
- TIGER, Lionel. (1971) Men in Groups. New: York: Random House.

TOCQUVILLE, Alexis de. (s/d) A Democracia na América. 3ª ed. Belo Horizonte: Itatiaia, São Paulo: Ed. Univ. de São Paulo, 1987.

\_\_\_\_\_ (1856) O Antigo Regime e a revolução: pensamento político/ trad. Yvonne Jean da Fonseca, Ed. Univesidade Brasília, DF, 1979

TOLSON, Andrew.(1977) Os Limites da Masculinidade. Lisboa: Cooperativa Editora e Livreira, 1983.

VATIMO, Gianni (1980) As Aventuras da Diferença. Lisboa: Edições 70, 1988.

VELHO, Gilberto (1981). Individualismo e Cultura. Rio de Janeiro: Zahar Editores.

\_\_\_\_\_ (1986) Subjetividade e Sociedade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

VERÍSSIMO, Luíz Fernando (1999) Eu, Tarzan?, in: O Globo, Rio de Janeiro, 23 de outubro.

WALKER, Leonore E. The Battered Woman. N.Y.: Haper Colophon Books, 1979.

WALLACE, A (1986), Homicide: The Social Reality. Sidney: New South Wales Bureau of Crime Statistics and Research.

WATT, Ian (1996). Mitos do Individualismo Moderno. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

WATTS, Alan W.(1963) The Two Hands of God: the myths of polarity. New York, U.NY. Press.

WEBER, Max.(1894) A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo. São Paulo: Pioneira, Brasília: Ed. Univ. Brasília, 1981.

\_\_\_\_\_ (1903) The Sociology of Religion. Boston: Beacon Press, 1993.

WEIL, Simone.(s/d) Aulas de Filosofia. Campinas: Papirus, 1991.

\_\_\_\_\_ (1947) O Pensamento e a Graça, São Paulo, Martins Fontes Editora, 1991

WOLF, Naomi.(1991) O Mito da Beleza. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

WOLFGANG, M. Patterns of Criminal Homicide. (1958) Philadelphia: University of Philadelphia Press.

WOLFGANG, M. , FERRACUTI, F. (1967) The Subculture of Violence: towards na integrated theory of criminology. London: Tavistock Publications.

WOODS, Richard. (1974) The Devil. Chicago, s/ editora.

WRANGHAM, Richard & PETERSON, Dale.(1996) O Macho Demoníaco. Rio de Janeiro: Objetiva, 1998.

WRIGHT, Robert M.(1994) 'Feminist, Meet Mr. Darwin', The Republic (28 nov), pp: 34-46, NY.

## **ANEXO 1**

### **O MÉTODO DE ENTREVISTA EM GRUPO**

## ABERTURA

O Programa PAI-24 Hs e o Grupo de Homens do Québec (RHQ) está satisfeito em receber mais um novo grupo de trabalho. Esperamos contribuir com o andamento deste grupo oferecendo instrumentos de dramatização que vocês poderão adaptar com total liberdade, de acordo com as próprias necessidades.

Esse documento foi elaborado por *Gervase Bushe, do Vancouver Men's Evolment Network*, para facilitar o desenvolvimento da formação de grupos de homens. A idéia é torná-los, na medida do possível, autônomos, e permitir ultrapassar as dificuldades que surgem em todo grupo mesmo sem o auxílio de um orientador.

Se vocês dispõem de orientador, este documento é um bom ponto de partida para atingir a autonomia. Mas o grupo de base - PAI -24 Hs oferece, se quiserem, os instrumentos de dramatização para o primeiro encontro. O documento propõe um desenvolvimento estruturado para os quatro primeiros encontros de um grupo de homens que está se formando. Em seguida, o grupo poderá, então, funcionar sobre uma base suficientemente sólida.

Adotando esses instrumentos, é importante entender o espírito com que foram elaborados: não é preciso aderir incondicionalmente às idéias propostas, mas sim entendê-las como um reserva que deve ser utilizada de acordo com suas necessidades. Os autores, que formulam essas diretrizes a partir da experiência com grupos de homens, propõem que se faça um uso "criativo", quer dizer, uma adaptação que permita formular seus próprios instrumentos, à medida em que o grupo se desenvolve. A equipe de coordenação do RHQ permitiu fazer uma adaptação *quebequiana* do documento original, e achamos que vocês devem fazer o mesmo!

Neste sentido, o grupo ficará satisfeito por receber notícias, principalmente no que diz respeito à "re-invenção" dos instrumentos, aos exercícios experimentados e que podem circular por outros grupos.

Resta, então, desejar boa sorte neste desenvolvimento, para fazer brotar o que há de melhor, de autêntico e de profundo em vocês. Certamente, haverá momentos de grande dificuldades e intensidade, mas também de alegria e cumplicidade.

## PROGRAMA PAI-24 Hs

### INTRODUÇÃO

A imagem do homem solitário, independente, que sabe "se virar" sozinho e que não precisa dos outros, está tão enraizada na nossa cultura que a maioria dos homens adultos acha que não tem (ou tem muito pouco), relações íntimas e privilegiadas a não ser com mulheres. Nós não aprendemos a expressar nossas emoções e sentimentos. Se mergulharmos no mais profundo de nós mesmos, perceberemos que não temos confiança em outros homens e nem no sentido da fraternidade. Nossa cultura veicula muito pouco imagens masculinas positivas. Quantos modelos de homens mais velhos podemos seguir? Então, como podemos ter uma visão positiva de nossa condição de homem, da nossa própria masculinidade, se não mantemos, entre nós, relações harmônicas, afetuosas e íntimas?

Desde os primórdios da humanidade, os homens se juntam para caçar, julgar, decidir e para tentar compreender os mistérios da vida. Percebemos que a criação de grupos de homens ajuda-nos, enquanto indivíduos, a descobrir e a expressar, de maneira sadia e vital, as energias masculinas que vivem no mais profundo de nós mesmos. O Programa PAI-24 Hs e o Grupo Homens Québec visam, também, ao encorajamento da formação de grupos de homens, para contribuir com o desenvolvimento do sentimento de identidade de cada um de vocês.

Este roteiro, tem por objetivo fornecer as explicações e as propostas para uma linha de trabalho para os quatro primeiros encontros de um grupo de homens que se forma. Ele foi elaborado com os seguintes fins:

- A) Ajudar os membros do grupo a se conhecer;
- B) Explorar algumas atividades que poderiam ser realizadas pelo grupo;
- C) Determinar, de comum acordo, os objetivos do grupo e as modalidades de funcionamento;
- D) Ajudar os indivíduos a decidir se querem ou não continuar aderindo ao grupo.

O roteiro destina-se a grupos ainda não organizados, autônomos.

As primeiras páginas apresentam certos aspectos da "dinâmica de um grupo" e retira daí algumas aplicações próprias dos grupos de homens. Vocês encontrarão várias recomendações que dizem respeito ao desenvolvimento do seu grupo. Sugerimos que se façam fotocópias dessas páginas para a distribuição a todos os membros do grupo.

As outras páginas do guia propõem uma série de atividades destinadas aos quatro primeiros encontros. Recomendamos, para cada encontro, que se escolha um orientador que possa ler o tema a ser tratado.

### PERTENCENDO A UM GRUPO DE HOMENS:

A diferença entre um grupo e um agrupamento qualquer de indivíduos reside no fato de que, num grupo, seus membros mantêm laços afetivos entre si. Esses laços são criados a partir das experiências significativas que se tem em comum. Durante a fase de formação haverá, com certeza, alguma dificuldade de funcionamento do grupo, até que os laços sejam estabelecidos entre os indivíduos. Alguns esquemas de comportamento que fazem parte da "dinâmica" de um grupo podem surgir e contribuir para um clima saudável, produtivo e satisfatório.

Para um grupo novo, o poder e a tomada das decisões representam os dois fatores mais delicados a serem observados. Com efeito, os grupos podem, literalmente, afundar no processo das decisões e andar em círculos. Tal situação é marcante nos grupos ainda não organizados. Os acontecimentos desconcertantes desta fase podem levar ao esfacelamento do grupo. Entretanto, os grupos que ultrapassam este "parto doloroso" e conseguem atingir a autonomia, podem obter mais eficiência e mais satisfação para seus membros.

Este roteiro visa, de certa forma, à substituição de um líder para os quatro primeiros encontros, tempo que permite aos indivíduos desenvolver laços afetivos e de se familiarizar com a realidade do grupo e com suas expectativas. Ultrapassada essa fase, vocês deverão estar prontos para um funcionamento autônomo.

Esta introdução tem três objetivos. De início, sensibilizar para a "dinâmica de um grupo" e para a arte de se constituir grupos eficientes. Depois, despertar para a observação de certos comportamentos masculinos. E, por fim, indicar a melhor forma de tirar

proveito deste roteiro.

## A) DINÂMICA E CONSTITUIÇÃO DE GRUPOS

Quando os grupos se formam, passam geralmente por três fases previstas antes de atingir a autonomia plena. São elas: a inclusão, a influência e a intimidade.

### 1-INCLUSÃO

Durante a fase de inclusão, os membros do grupo estão preocupados com a forma com que são percebidos e tratados pelos outros. Cada um quer causar boa impressão e se valorizar ao máximo. Os métodos de inclusão variam muito de acordo com os indivíduos.

De um lado, há aqueles que falam sem parar. Para esses, ser ouvido pelos outros é a prova de sua inclusão. Do outro lado, há os que nada falam. Para esses, perguntar-lhes sua opinião é a prova de sua inclusão. Durante a fase de inclusão, os membros do grupo são muito gentis entre si e os conflitos raramente aparecem. Os participantes estão inclinados, principalmente, a se mostrar em sua melhor forma e a preservar a paz. A maneira de agir dos indivíduos não revela o comportamento do dia-a-dia. Então, é melhor não formular nenhum julgamento sobre as pessoas quando o grupo se encontra no começo da formação. Para atravessar a fase de inclusão cada membro deve sentir que sua presença é notada pelos outros no interior do grupo. Ou seja, ele deve viver o sentimento de pertencer.

### 2-INFLUÊNCIA

Quando os membros se sentem verdadeiramente integrados ao grupo, passa-se à segunda fase. A atenção está voltada para o grau de respeito e de credibilidade que os indivíduos têm uns em relação aos outros. Na maioria dos grupos, os participantes não expressam seu descontentamento desde a primeira fase, para preservar a paz. A insatisfação começa, então, a vir à tona e pode tomar uma amplitude tal que gera conflitos sérios. Às vezes, esses conflitos podem dar a impressão de estarem ligados a um



problema surgido no grupo, mas são, na realidade, a expressão de frustrações vividas por determinadas pessoas que possuem o sentimento de que não têm influência suficiente. Por exemplo, um conflito que diz respeito às atividades do grupo em formação terá provavelmente algo a ver, antes com a impressão subjetiva de alguns membros que julgam não ser ouvidos, por suas idéias, do que com a atividade em si.

Para que o grupo possa atingir sua maturidade e tornar-se eficiente, cada membro deverá sentir que suas opiniões são levadas em consideração e respeitadas, e que se pode ter uma influência positiva sobre o grupo. Para ultrapassar a fase de influência, é preciso que o grupo vença um conflito. Um conflito produtivo é o que permite aos indivíduos expressar abertamente suas idéias e seus sentimentos, e, principalmente, levar a uma situação onde cada um se sente melhor do que antes da crise. Frequentemente, os conflitos vão girar em torno das atividades do grupo. Podem ser, também, conflitos "pessoais" causados por um erro de percepção ou por falta de comunicação.

### **3-INTIMIDADE**

Uma vez resolvida pelos membros a questão da influência, eles começam a se perguntar sobre a intimidade que têm vontade de criar entre si. As regras implícitas (não verbalizadas), concernentes ao limite do envolvimento afetivo, que são tecidas desde a fase de inclusão, agora serão colocadas em questão e novas relações de intimidade serão vividas.

Depois de uma imersão momentânea resta fase de intimidade, questões mais profundas de inclusão e de influência virão de novo à tona. Com efeito, tanto a inclusão como a influência e a intimidade são problemas sempre vividos num grupo. Em alguns momentos, um problema vai ser mais relevante que outro. Esses problemas nunca são definitivamente resolvidos. Eles permanecem sempre presentes. Mas, à medida em que o grupo adquire maturidade, os membros serão capazes de circunscrever o problema e o ultrapassarão com mais facilidade.

## B) AS REGRAS DE FUNCIONAMENTO DO GRUPO

### 1-FALAR

Eles se expressam com transparência em relação a suas idéias e não em relação a seus sentimentos. Não falam do que fazem, mas do que "isto causou a eles". Preferem a comunicação afetiva à simples troca de informação. Se não gostam do que acontece no grupo, verbalizam. Se se sentem entediados, deixados de lado, ignorados, cansados ou tratados com condescendência, falam. O grupo não pode progredir se os membros guardarem para si o que sentem, com o intuito de serem gentis ou não criar em conflitos.

Por outro lado, nenhum membro deve ser tratado de forma a se sentir humilhado, diminuído, deslocado ou envergonhado. Cada um expressa o que sente dentro do limite do respeito mútuo, tendo o cuidado de não ferir a dignidade do outro. Entretanto, é primordial que se lembre que cada um é livre para dizer o que deseja e interromper sua fala quando quiser.

### 2-ESCUTAR

Cada um deve escutar o outro em silêncio até que se termine o que se fala. Cada um está, ao mesmo tempo, atento à escuta de suas próprias reações. Tenta-se não confundir o que diz respeito a si próprio com o que diz respeito ao outro. É importante escutar o que dizem os outros, evitando todo o julgamento de valor. Deve-se, também, aguardar enquanto o outro demonstra querer falar ou procura as palavras. Reagir imediatamente, para dividir as experiências, pode cortar a emoção do outro ou levá-lo a falar sobre outro tema. O grupo deve respeitar os silêncios, principalmente se eles estão carregados de intensidade e de emoção.

### 3-INTERVIR

Aquilo que cada um conta, principalmente se é algo emocional, vai causar, em

cada um, uma gama de sentimentos, lembranças e idéias. O que fazer? Calar-se ou falar? Falar, é claro! É preciso, entretanto, intervir de forma breve, respeitando a fala do outro e a direção que ele quer dar. Também não se deve aconselhar o outro ou interpretar o que ele diz. Por outro lado, pode-se dividir o que se sente. Pode ser um testemunho que referenda e o que o outro diz, pode ser, também, um comentário feito de forma racional e não emotiva, ou o contrário. De qualquer maneira, quem fala deve ser o senhor da situação e dispor sempre do direito de aceitar ou não as intervenções. O orientador do encontro deve, por sua vez, estar atento às relações de empatia.

#### **4-COMPARTILHAR LIDERANÇA**

Cada um se sente pessoalmente responsável pelas ações e pelo sucesso do grupo. Nada é deixado nas mãos de um único indivíduo. Cada membro assume, um pouco, a liderança: explicar as tarefas, fazer circular as informações, dar sua opinião e solicitar a dos outros, servir de mediador nos conflitos, apaziguar as tensões e responder a qualquer outra necessidade ligada à produtividade e ao bem-estar do grupo.

Em suma, para se construir um grupo eficiente, é preciso levar os participantes a expressar o que sentem, deixar surgir os conflitos para resolvê-los. É preciso estar atento ao fato de que cada membro deve se sentir pessoalmente responsável pelo sucesso do grupo, bem como reconhecido em seu valor. Se desejam montar um grupo, a primeira etapa consiste em agir por si mesmo. A segunda etapa é encorajar os outros a fazer o mesmo, para seguir caminho.

#### **C)ALGUNS DETALHES SOBRE OS GRUPOS DE HOMENS**

Um grupo composto só de homens com a finalidade de encorajar o crescimento e o desenvolvimento pessoal dos indivíduos, se encontra diante de problemas que lhe são inerentes. Eis algumas lições que aprendemos com a experiência.

## 1-AMBIENTE PROPÍCIO

Para que os homens cheguem a uma intimidade profunda, deve-se cultivar uma atmosfera especial. Trata-se da criação de um ambiente onde os participantes vão sentir segurança para mergulhar nos problemas. Isto demanda a construção de um ambiente apaziguador, tanto no plano físico quanto no psicológico. Não se pode cozinhar, se a comida transborda da panela. É importante considerar os seguintes ingredientes para assegurar o apaziguamento.

O espaço onde o grupo se reúne deve ser preservado de eventuais intromissões. Nem acompanhantes, nem crianças, nem telefone, a não ser que decidam de outra maneira. Os animais domésticos são bem-vindos.

Todos os membros devem participar das reuniões, principalmente nos primeiros encontros, quando o grupo está em formação. Não é possível desenvolver bem o grupo, se os participantes mudam a cada encontro.

Começar sempre no horário combinado e terminar na hora prevista contribui para reforçar o impacto da reunião. Se vocês acharem que o ritmo do trabalho aumenta já no finalzinho do encontro, é bom não ultrapassar a hora sem ter decidido isso em conjunto.

Convidados, só aqueles que têm interesse em fazer parte do grupo. Considerar seriamente se desejam ou não aceitar novos membros, e qual o momento apropriado para isso.

A confidencialidade constitui-se num outro ingrediente essencial para a criação de um ambiente apaziguados, psicologicamente falando. Os membros não devem, portanto, falar com outras pessoas sobre os acontecimentos pessoais, profundo ou dolorosos, discutidos no grupo.

Certos grupos têm necessidade de inventar um ritual para o início das sessões, para marcar uma diferente criação do acontecimento em relação à vida cotidiana. Esta ritualização permite criar um espaço exclusivo, unindo os membros do grupo durante o tempo partilhado em conjunto. Ela abre a porta de entrada de um estado mental particular. Ela define as fronteiras. Mas não é preciso fechar-se neste ritual: ele deve ser abandonado ou renovado se deixar de ser significativo para o grupo.

## **2-FALAR E AGIR**

Se o modo de funcionamento dos grupos se baseia na fala, os homens constantemente têm necessidade de fazer coisas em conjunto. Enquanto grupo, é bom pensar na utilização de parte do tempo para fazer algo conjuntamente e para conversar entre si.

Passar o tempo em contato com a natureza (camping, vôlei ou caminhada) gera uma energia especial. Participar de atividades físicas ou de jogos pode revitalizar o grupo, mas atenção: estas atividades não devem tomar o lugar das sessões.

## **3-VENCER O MEDO**

Os homens têm medo uns dos outros por várias razões, físicas e psicológicas. Entre as mais comuns, mencionamos medo da agressividade e o medo da ternura. O efeito da primeira é o impedimento da expressão dos conflitos e por conseguinte, sua resolução. A segunda, que está diretamente ligada ao medo da homossexualidade, inibe toda a manifestação física da afeição entre os homens, e também a expressão do enternecimento e da compaixão. Representa, ainda, o medo de perder a imagem viril e de ser ridicularizado em público, se se chega a tanto. A confiança no grupo não terá lugar se cada um se esconde por detrás de uma máscara ou em seu foro interior. Os membros devem aceitar os riscos e aceitar situações onde podem ser atingidos para que a confiança possa se estabelecer no grupo. As situações de conflito não devem ser evitadas. Mas se os participantes se expõem, devem sentir-se apoiados pelos outros, senão a desconfiança se instala.

## **4-COMPARTILHAR RESPONSABILIDADES**

A experiência demonstra que não se deve esperar que dos encontros regulares surja algo significativo. O grupo deve planejar as atividades, mas as sessões podem tornar-se enfadonhas se vocês passarem muito tempo discutindo um programa. A solução consiste, geralmente, em confiar a responsabilidade da reunião seguinte a um membro do

grupo. Organizar um encontro não exige um grande trabalho de elaboração. Um excelente método é fornecer aos participantes os instrumentos que os levarão a discutir conjuntamente um programa geral. É importante auxiliar aqueles que têm a responsabilidade do planejamento e estar atento aos que correm o risco de propor atividades "originais".

## **5-VALORIZAR A INTUIÇÃO**

Para a maioria, os homens têm tendência a ser muito concretos, racionais e pragmáticos na maneira de pensar. Estamos inclinados, ingenuamente, a entender as coisas ao pé da letra, a nos concentrar sobre o que uma pessoa diz literalmente e não sobre o que ela deixa subentendido. Nossa tendência é pensar que o racionalismo e o pensamento lógico são a panacéia universal. Fizemos de tudo para ter uma cabeça arrumada mas somos incapazes de deixar falar o coração. Mergulhar em sua experiência de homem, trabalhar em relação a si mesmo, exige de nós um exame sem complacência de todos os gestos irracionais que inundam nossa vida, para que aprendamos a gostar deles. A idéia não é controlar a racionalidade mas, ao contrário, permitir ao lado irracional e intuitivo aflorar em cada um de nós. Trata-se de encontrar o equilíbrio entre a razão e o coração, entre o pensamento e a emoção, para tocar no sentido que se esconde por detrás das aparências e de se colocar em posição de escuta de seu eu interior.

## **RETORNO À PAUTA DO ENCONTRO**

É muito importante que, em cada encontro, seja reservado um tempo para se discutir o andamento da reunião, e da vida do grupo em geral. É um espaço neutro, um fórum onde tanto as satisfações, quanto as frustrações não-confessadas aparecem. Podemos nos libertar do peso de uma emoção intensa com a qual não queremos conviver sozinhos. É o momento de se verificar se cada um se sente respeitado pelos outros e se encontra seu lugar no grupo. É também o momento de se propor novas atividades ou novos métodos de funcionamento. Esse retorno ao processo pode ser efetuado várias vezes por encontro, por exemplo, após um exercício particularmente intenso. Não é preciso destinar muito tempo a isso, mas é primordial abrir esse espaço em todo encontro.

## D) UTILIZAÇÃO DO ROTEIRO

1 Todos os membros do grupo devem participar de cada um dos quatro encontros planejados pelo presente guia. No fim do quarto encontro, os participantes estarão prontos para decidir se querem tornar-se membros do grupo ou se isso não correspondeu as suas expectativas.

2 O guia foi concebido para quatro reuniões de três horas cada. É importante estar atento para que as primeiras reuniões não sejam muito breves. Mas os encontros podem ser prolongados se assim se desejar.

3 Em princípio, a dramatização do primeiro encontro pode ser feita por uma pessoa do grupo de base de sua região. Se não é esse o caso, a responsabilidade pode ser assumida por um participante que tenha essa experiência. No fim de cada encontro, deve-se designar o membro que será responsável de organizar o próximo. Estabelecer uma rotatividade é importante para que cada um assuma a responsabilidade.

4 O mais fácil para o orientador é ler para o grupo as passagens apropriadas do guia nos momentos apropriados. Pode-se, se assim for desejado, melhorar o conteúdo.

5 O papel do orientador é chamar a atenção do grupo em direção à atividade recomendada e fazer com que, durante as três horas, o encontro flua bem. Não se trata de uma posição ditatorial, nem de psicólogos amadores e nem de carrascos. No papel de orientador, a pessoa deve acompanhar o movimento quando o pique está alto e passar a outro ponto, quando esfriar o ânimo, lembrando-se sempre da necessidade de se concluir as atividades no tempo previsto.

6 Durante os primeiros encontros, é importante reservar um tempo para se discutir o que o grupo deveria fazer e os meios para se conseguir isso. Entretanto, não se deve tomar nenhuma decisão mais firme a esse respeito antes da quarta reunião.

7 É fundamental que as reuniões sejam semanais. É bom não deixar duas semanas entre uma reunião e outra. Depois, pode-se escolher, com mais liberdade, a frequência dos encontros. Mas a experiência demonstra que os grupos que se reúnem regularmente obtêm melhores resultados, mais produtivos e mais satisfatórios.

## **PRIMEIRO ENCONTRO**

Tema: POR QUE ESTOU AQUI?

Material: O orientador distribui uma cópia do guia a cada participante.

Duração: Duas horas

### *1. INTERVINDO*

Para esta atividade, cada participante dispõe de um tempo de intervenção igual para expor as razões que o levam a fazer parte do grupo. É proibido interromper este tempo de fala.

As cápsulas de intervenção serão de 10 minutos aproximadamente. Se há mais de 12 participantes no grupo, dividir 120 minutos pelo número de pessoas, para se obter o tempo de cada intervenção.

Os participantes, um após o outro, intervêm respeitando o tempo de fala combinado. A finalidade dessa atividade é expor os motivos do "Por que estou aqui?", mas cada um é livre para falar todo o seu tempo ou menos.

O orientador regulará as intervenções e toda vez que se ultrapassar o tempo deve dizer: "Seu tempo acabou". Quando um participante intervém, ninguém deve falar. É proibido discutir, sobre o que se está falando, interferindo no tempo de fala do outro. Se se quer fazer uma pergunta ou fazer um comentário, deve-se esperar que a atividade acabe. Os tempos silenciosos também são bem vindos.

**DAR UMA PAUSA DE 15 MINUTOS AO TÉRMINO DESSA ATIVIDADE**



## 2.ORGANIZANDO

Duração:30 minutos.

É, cedo, ainda, para a vida do grupo, para tomar decisões fechadas quanto aos objetivos e ao modo de funcionamento do grupo, mas a ocasião é boa para se discutir livremente sobre esses assuntos.

Cada indivíduo pode ter uma idéia de suas próprias expectativas em relação ao futuro do grupo. Essas idéias evoluirão com o tempo, à medida que cada participante fizer para si mesmo um quadro preciso dos outros membros do grupo, de suas expectativas, e das atividades possíveis que podem ser realizadas.

Isso deve ser feito a fim de que o grupo possa discutir livremente os temas e as atividades que cada um gostaria de abordar. É importante que a conversa não seja monopolizada por um ou dois indivíduos, discutindo o que não tem interesse para a maioria dos participantes. Se isso acontecer, deve-se dizer: "Isso interessa a todos?", deixando que os outros guiem a continuação do encontro.

Se a conversa estiver se alongando, não levando à parte alguma, deve-se pedir aos participantes que discutam as analogias quanto aos motivos que levaram cada um a fazer parte do grupo. Durante essa troca, tenta-se determinar qual o objetivo mais conveniente para o grupo como um todo. Qual a meta que se deseja atingir? Mas lembre-se, esse não é o momento de tomar qualquer decisão. Essa ainda é a fase de discussão. As decisões que dizem respeito aos objetivos e ao modo de funcionamento do grupo serão fixadas ao fim do quarto encontro.

### RETORNO À PAUTA DO ENCONTRO

Duração: 10 minutos.

### 3-PREPARAÇÃO DO PRÓXIMO ENCONTRO

Duração: 15 minutos

- Determinar a hora e o lugar do próximo encontro.
- Decidir quem será o orientador da reunião.
- Cada um deverá trazer um lápis ou uma caneta.

## SEGUNDO ENCONTRO

Tema: TRAVAR CONHECIMENTO

Material:

- Um exemplar do formulário de frases para cada um;
- Lápis e canetas suplementares;
- Um grande cartaz de apresentação ("flipchart");
- Canetas hidrográficas e fita adesiva para fixar a lista que será indicada na atividade

2.

Duração: 2 horas.

## *1. COMPLETAR AS FRASES DOIS A DOIS*

Durante essa atividade, pode-se conversar individualmente com cada um dos membros do grupo. Para quebrar o gelo e engrenar a conversa, pode-se utilizar as respostas que foram escritas. Pode-se determinar o nível de "profundidade" ou de "superficialidade" que se quer atingir em cada conversa.

### ETAPA 1

Distribuir para cada membro do grupo uma cópia do formulário. Cada um completa as frases como as entende. Reservar aproximadamente 20 minutos para realizar essa atividade.

### ETAPA 2.

O orientador regulará o tempo das conversas. Os membros se agrupam dois a dois. Cada par compartilha os elementos que foram inscritos no formulário, e depois mudam de parceiro. Proceder assim até que todos tenham se conhecido.

Cada um deve ter 10 minutos antes de trocar de parceiro. Quando o número de participantes for ímpar, uma dupla vira trio a cada vez.

### ETAPA 3.

Os homens vão discutir as semelhanças e as diferenças que terão observado nas respostas. Alguns poderão pedir aos outros que elaborem opiniões sobre o conteúdo das respostas. É importante que essas conversas sejam livre, pois geram energia e todos se interessam.

Uma vez compartilhadas as respostas, encorajar o grupo a falar do

processo. Observa-se que, às vezes, as conversas são mais "superficiais", e às vezes mais "profundas". O que causa da diferença? Analisar seu próprio comportamento durante as duas últimas horas e perguntar-se sobre as idéias e sentimentos dos outros. Observar o que se pode fazer para permitir às pessoas que falem de si mesmas profundamente, de forma confiante e agradável.

## *2. OUTRA TENTATIVA PARA COMEÇAR A SE ORGANIZAR*

Duração: 20 minutos.

Se sobram 20 minutos e a discussão não diminuiu, talvez seja um bom momento para se ter uma discussão livre sobre as potencialidades de funcionamento do grupo. Mais uma vez, ainda é cedo para se tomar decisões. É melhor confeccionar uma lista de coisas que podem ser feitas e das que não devem ser feitas. É importante lembrar que essa lista serve unicamente de base para discussão.

O animador pode se encarregar de trazer essa lista na quarta reunião para que se possa tomar as decisões.

### **Alguns lembretes:**

#### **SEMPRE**

- Começar as reunião na hora;
- Contar sua própria história;
- Participar ativamente das reuniões;

- Ser aberto e honesto.

#### EVITE:

- Dar "conselhos" aos outros;
- Interromper os outros ou falar ao mesmo tempo que eles;
- Zombar dos outros, humilhá-los ou fazê-los se calar;
- Dizer aos outros o que eles devem ou não sentir.

#### RETORNO À PAUTA DO ENCONTRO

Duração: 10 minutos.

#### *3-PREPARAÇÃO DO PRÓXIMO ENCONTRO*

Duração: 10 minutos.

Decidir onde e quando será o próximo encontro. Escolher o orientador da reunião.

Será útil (mas não necessário) se reunir num lugar onde é possível fixar papéis na parede. É importante trazer o material para a reunião seguinte. Escolher quem vai trazer o quê:

#### Material:

- 2 folhas de apresentação para cada um;
- 1 caneta hidrográfica para cada um;

Fita adesiva.

No próximo encontro, deve-se falar dos acontecimentos marcantes que influenciaram a percepção da masculinidade de cada um. Tentar pensar sobre isso até a realização do encontro seguinte.

## TERCEIRO ENCONTRO

Tema: EXPLORAR NOSSAS IDENTIDADES DE HOMENS

Material:

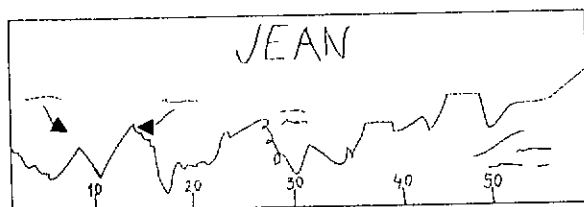
- 2 folhas de papel de apresentação para cada pessoa;
- 1 caneta hidrográfica para cada participante;
- Fita adesiva;
- 1 cópia da lista preliminar das regras de funcionamento para se recolher as questões e os comentários.

Duração: 1 ou 2 encontros

### *1. LINHA DA VIDA*

Nessa atividade, cada um traça uma linha que descreve os acontecimentos marcantes de sua vida que afetaram a construção de sua identidade masculina. Depois, comenta-se com o grupo.

ETAPA 1.



Cada um pega uma folha de papel de apresentação. Colocá-la na horizontal. Imaginar um eixo da esquerda para a direita que representa o tempo. A extremidade da esquerda o nascimento, o espaço que toma três quartos do papel representa o período atual e o resto representa o futuro.

Com a ajuda de uma hidrográfica, traçar uma linha a partir da margem esquerda, ilustrando os "altos e baixos do caminho individual da masculinidade. Essa linha deverá permitir a visualização do momento em que os acontecimentos foram marcantes. O último segmento da linha deverá ilustrar os acontecimentos significativos que podem ser antecipados. Utilizar círculos, espirais, anéis, ou outro tipo de linha que melhor corresponda ao que se quer ilustrar.

Em seguida, utilizar setas, palavras-chave e outros símbolos para indicar os acontecimentos representados pela linha. Escrever em caracteres grandes para que se possa ler à distância. Dar exemplos, se necessário.

**RESERVAR APROXIMADAMENTE 20 MINUTOS PARA ESSA ETAPA.**

Assim que todos terminarem, fixar os desenhos na parede. Cada um, por sua vez, apresentará sua obra. Se não houver espaço suficiente, escolher um local onde os desenhos possam ser visualizados.



Cada pessoa fixará o desenho apresentando-o aos outros, descrevendo sua linha temporal. Os outros podem colocar questões e fazer comentários durante ou após a apresentação. Deve-se ler e distribuir uma cópia dos regulamentos de base, explicados abaixo.

Explicar ao grupo que esse exercício pode expressar muitas informações pessoais e não se pode precipitá-lo. Calcular aproximadamente 30 minutos por pessoa. Se houver seis membros ou mais, talvez seja necessário para a atividade antes que todos tenham se apresentado. Nesse caso, determinar quem vai apresentar seu diagrama na presente reunião e quem vai apresentá-lo na próxima.

É muito importante reservar pelo menos meia hora antes do fim do encontro, mesmo que todos não tenham se apresentado, para discutir o que veio à tona. É interessante estar atento às semelhanças e às diferenças no que diz respeito à maneira com que os homens definem sua masculinidade e ao que lhes parece importante.

Regras básicas para as questões e comentários.

Pode-se colocar qualquer questão que ajude a esclarecer ou a compreender o que uma pessoa diz ou quer dizer.

Pode-se perguntar informações suplementares sobre a linha traçada ou sobre o que foi dito.

Pode-se compartilhar as observações sobre o que se acha interessante, emocionante, raro ou sobre o que causa alguma reação.

Não se deve dizer que um linha desenhada é ruim ou incorreta em hipótese alguma.

Não se deve aconselhar alguém ou dizer o que ele "deveria" ser, sentir ou fazer.

Não "banque" o psicólogo amador. Seja interessado e não crítico.

**RESERVAR UMA PAUSA DE 15 MINUTOS NO MEIO DO ENCONTRO**

**RETORNO À PAUTA DO ENCONTRO**

Duração: 15 minutos.

**PREPARAÇÃO DO PRÓXIMO ENCONTRO**

Duração: 15 minutos.

Lembrar-se que alguns membros talvez não tenham tempo de apresentar seu diagrama e o farão da próxima vez, retomando o procedimento adotado aqui. O encontro seguinte, terminadas todas as apresentações, será reservado à definição da razão de ser de um grupo. Nele vão ser decididas as intenções, bem como as regras de funcionamento.

Cada participante vai formular uma definição pessoal da razão de ser do grupo. Essa definição deverá se resumir em uma ou duas frases escritas. Cada um, dessa forma, chegará preparado para a reunião seguinte.

É necessário trazer o seguinte material: papel A3, fita adesiva e canetas hidrográficas.

Determinar onde e quando será o próximo encontro e quem o orientará. Um lugar onde se possa fixar os papéis seria o recomendável.

## **QUARTO ENCONTRO**

Tema: "CONVITE" DE FUNDAÇÃO DO GRUPO

Material:

Papel A3, canetas hidrográficas, fita adesiva, lista das normas de funcionamento formulada no segundo encontro.

Duração: a determinar

## *RAZÕES E MOTIVOS*

O grupo esclarece sua razão de ser, enunciando a adesão de todos os membros.

Cada participante começa escrevendo seu enunciado pessoal sobre o papel de forma que possa ser lido pelo grupo. Quando são fixadas na parede, todas as definições deixam de pertencer aos indivíduos e tornam-se propriedade de todos. É importante lembrar que não se trata de um concurso para saber qual a melhor definição.

Agora, deve-se juntar os enunciados mais representativos para o grupo. Pode acontecer de uma definição resumir muito bem o conjunto dos enunciados. Pode-se, também, combinar várias definições para se criar uma. E pode-se obter um enunciado totalmente novo, composto para reunir todas as semelhanças e elementos significativos contidos em todas as definições.

É provável que haja opiniões divergentes quanto ao tema dos enunciados obtidos. É essencial que todas as opiniões sejam manifestadas nesse momento para que o grupo possa se orientar de forma clara. O grupo poderá, por exemplo, decidir se subdivir em grupos menores, ou então, ter certeza de que todas as intenções, por divergentes que sejam, possam fazer parte do enunciado global, ou ainda decidir não agir face a determinados aspectos divergentes. É o momento certo para fazer escolhas claras.

O resultado dessa atividade permite a cada participante informar-se sobre o que o grupo se propõe a fazer em conjunto.

## DETERMINANDO AS NORMAS E O MODO DE FUNCIONAMENTO DO GRUPO

Duração: 30 minutos.

### ETAPA 1

Retornar aos encontros passados para identificar o que ajudou ou prejudicou o funcionamento do grupo, para retirar daí uma lista de coisas que podem ser feitas e devem ser evitadas. Colocar, também, tudo o que parece útil para o bom funcionamento do grupo. A lista que o grupo estabeleceu desde o segundo encontro pode servir de ponto de partida para essa discussão.

### ETAPA 2

Determinar agora de que forma o grupo vai funcionar a partir daqui. A frequência e a duração dos encontros devem ser determinadas. Por exemplo, alguns grupos continuam a se encontrar à noite, outros resolvem escolher os sábados ou um fim-de-semana por mês, ou ainda encontros de seis em seis semanas. Há, ainda combinações mistas.

Para a orientação, a proposta é tentar a auto-gestão, servindo-se dos módulos propostos pelo Programa PAI-24 Hs Aqui, encontram-se necessários que exploram os temas: da Sexualidade masculina, Violência, das Relações entre homens e da Paternidade. Outros temas estarão eventualmente à disposição, mas seria interessante que os diversos grupos, de acordo com sua proposta,

reinvestissem, para o melhor aproveitamento do grupo, em exercícios adaptados as suas necessidades, ou em exercícios criados para aprofundar os temas escolhidos. Pode-se, da mesma forma, solicitar um orientador para uma ocasião com finalidades bem específicas. Em suma, há várias fórmulas possíveis!

### ETAPA 3

Essa é a etapa em que cada um dos participantes deve expressar sua intenção de pertencer ao grupo. É também o momento escolhido para que todo participante que não deseja fazer parte do grupo o diga claramente.

Se esse for o desejo de todos, um documento contendo a razão de ser do grupo e de suas normas de funcionamento será redigido para ser distribuído numa reunião ulterior.

### PREPARAÇÃO DO PRÓXIMO ENCONTRO

Agora que há autonomia, é hora de determinar o conteúdo dos próximos encontros. Se o grupo desejar sugestões de temas e de exercícios, poderá obtê-las no Programa PAI-24 Hs.

### *"CONVITE" DE FUNDAÇÃO*

Se o grupo decidiu continuar junto na aventura, é porque teceu laços significativos entre si e que esse é o espaço para se desenvolver uma energia

particular. Dêem-se, portanto, o prazer de celebrar isso em conjunto, essa bela cumplicidade que está nascendo!

## FORMULÁRIO DE FRASES DESTINADO AOS GRUPOS DE HOMENS

(Distribuir no segundo encontro)

Complete as frases seguintes.

1. O que eu gosto nos homens
2. Fico com raiva quando
3. Tenho orgulho de
4. As mulheres são
5. A diferença entre um menino e um homem
6. O que eu quero que as pessoas notem em mim
7. O que eu não gosto nos homens

8. Quando as pessoas me ignoram, eu
9. Aqueles que me conhecem de verdade
10. Fico mais à vontade com as pessoas quando
11. Quando estou no meio de pessoas estranhas
12. Quando as pessoas me encontram pela primeira vez, elas
13. Sinto-me sozinho
14. Tenho vontade de
15. Quando alguém me dedica afeição, eu
16. Meu pai
17. A pessoa que mais me conhece
18. O que procuro de verdade nas minhas relações é



Extraído do *Guia para se Começar um Grupo de Homens*  
preparado por Gervase Bushe - Vancouver M.E.N., 1991.

Cedido ao Programa PAI-24 hs, por Guy Corneau, do Vancouver M.E.M.

**ANEXO 2**

**ASSOCIAÇÃO DE MULHERES VIOLENTAS**

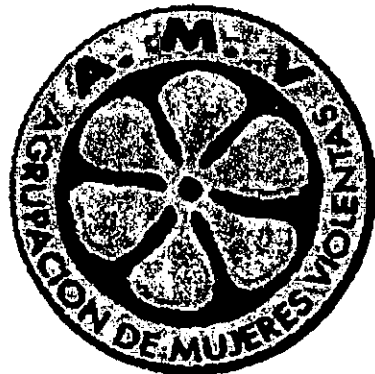
# A. M. V.

## AGRUPACION DE MUJERES VIOLENTAS

### MANIFIESTO

¿Qué hubiese pasado si Eva no se hubiera resignado a ser la costilla de un tipo tan vanidoso y cafre como Adán? ¿Cómo sería hoy el mundo si en lugar de señores abotargados, chulos y engreídos manejando los hilos del destino colectivo durante milenios, hubiesen sido mujeres las encargadas de liderar el progreso de la humanidad? ¿Cómo es posible que a las puertas del siglo XXI la Revolución Femenina siga siendo una utopía? ¿No está más que comprobado que los hombres sólo se realizan meneando sus genitales y buscando pelea con el más débil? ¿Hasta cuándo vamos a permitir las mujeres seguir siendo la letra pequeña en la historia de la civilización moderna? Esta revolución no ha empezado a puñetazos, como las de los machotes. En esta revolución no hay que linchar, torturar ni masacrar a nadie poniendo a la causa común como excusa. La Revolución Femenina supone una sedición individualizada y silenciosa contra el Mundo Macho en la que no hay sitio para héroes ni mártires, y en la que la razón y la justicia son las únicas armas. Si tienes dos dedos de frente:

**¡UNETE A NOSOTRAS!!**



**ANEXO 3**

**O ORGULHO BRANCO**

# ORGULHO BRANCO

por Marc Lemire, nacionalista canadense

Se fala muito hoje em Orgulho Negro, Orgulho Judeu, Orgulho Indígena, ... até orgulho gay! De fato, existe apenas um grande segmento da população que não é encorajado a se orgulhar da herança de seus ancestrais.

Este grupo é a raça branca!

A falta de Orgulho Branco é realmente uma coisa triste e estranha, porque nenhum grupo tem mais do que se orgulhar do que os povos brancos do mundo. As glórias e a grandeza dos homens e mulheres de nossa raça atravessaram os séculos, e deveriam servir como uma fonte de orgulho e inspiração eternas aos brancos em qualquer lugar.

Nós cruzamos os mares, domesticamos vastidões, escalamos gigantescas montanhas, fomos ao fundo dos oceanos e ao gelado vácuo do espaço sideral. Criamos grandes civilizações, criamos trabalhos de incrível beleza e fizemos os desertos produzirem.

Os feitos tecnológicos de nosso povo, do calendário megalítico ao andar na Lua dos astronautas da Apollo são sem igual.

Nós desenvolvemos filosofias sublimes, vencemos doenças mortais e fizemos atos de heroísmo e sacrifício que levantam a alma.

Nós somos a raça de Shakespeare, Leonardo da Vinci, Beethoven, Wagner e Homero. Somos os filhos e filhas de Leif Ericsson, Cristóvão Colombo, Francis Drake e Fernão de Magalhães. Somos o povo de César, Napoleão, Washington, Lincoln e Robert Lee.

Nós somos os descendentes de Pitágoras, Galileu, Copérnico, Newton e Darwin. Só listar os grandes feitos de nossa raça exigiria uma vida de trabalho!

Ninguém tem mais motivo para orgulho do que nós.

Para um indivíduo ser psicologicamente saudável, ele ou ela deve ter um senso de identidade e valor próprio claro. E para a nossa raça como um todo ser forte e saudável, os povos brancos de todo o mundo devem desenvolver um senso de identidade racial e valor próprio. Não há melhor modo de se atingir este nível extremamente necessário de

consciência racial do que desenvolvendo o orgulho de nosso próprio povo, de nossos ancestrais e de seus gloriosos feitos.

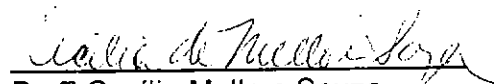
Tese apresentada ao Departamento de Psicologia da PUC-Rio pelo aluno Sócrates Alvares Nolasco, intitulada *De Tarzan a Homer Simpson: Banalização e violência masculina em sociedades contemporâneas* e aprovada pela Banca Examinadora constituída pelos seguintes professores:



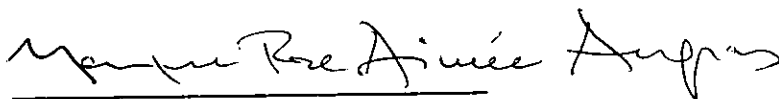
Profª Junia de Vilhena  
(Orientadora) PUC-Rio



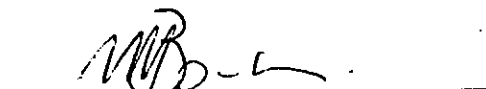
Prof. Bernardo Jablonski  
PUC-Rio



Profª Cecilia Mello e Souza  
UFRJ



Profª Monique Rose Aimée Augras  
PUC-Rio



Prof. Wilmar do Valle Barbosa  
UFJF

Visto e permitida a impressão  
Rio de Janeiro, 24/8/00



Prof. Jürgen Heye  
Coordenador dos Programas de Pós-Graduação do Centro de  
Teologia e Ciências Humanas