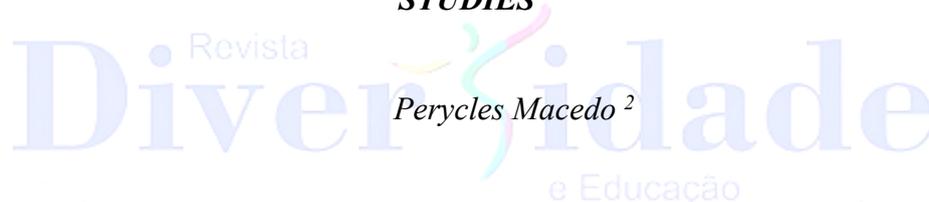




***PERFORMATIVIDADE VIRIL: UMA ABORDAGEM QUEER PARA OS ESTUDOS DE MASCULINIDADES<sup>1</sup>***

***PERFORMATIVIDAD VIRIL: UN ENFOQUE QUEER PARA LOS ESTUDIOS DE MASCULINIDADES***

***VIRIL PERFORMATIVE: A QUEER APPROACH TO MASCULINITY STUDIES***



*Percy Macedo<sup>2</sup>*

**RESUMO**

Os conceitos de masculinidade hegemônica e de dominação masculina são os mais referidos nos estudos de masculinidades no Brasil. Neste ensaio, busco reler essas duas teorias à luz da ideia de performatividade proposta por Judith Butler. Nessa leitura, busco oferecer uma crítica capaz de lançar luz sobre alguns aspectos que, se relidos a partir da perspectiva que concebe o gênero como uma construção radicalmente independente do corpo, a perspectiva dos estudos queer, se revelam problemáticos em relação à luta pela afirmação de sujeitos situados no âmbito da diversidade sexual e de gênero. A ideia principal é que a partir dessa leitura possamos elaborar maneiras alternativas de interpretar as masculinidades e de sugerir que os estudos do masculino trilhem por caminhos mais condizentes com um mundo cada vez mais incontornavelmente plural.

**PALAVRAS-CHAVE:** Masculinidades. Performatividade. Queer.

**RESUMEN**

Los conceptos de masculinidad hegemónica y dominación masculina son los más referidos en los estudios de masculinidades en Brasil. En este ensayo, busco releer estas dos teorías a la luz de la idea de performatividad propuesta por Judith Butler. En esta

<sup>1</sup> O presente ensaio é fruto de uma pesquisa de mestrado intitulada “Onde estão os meninos da escola: reflexos da construção das masculinidades no processo de evasão escolar dos homens”. A pesquisa teve duração de dois anos e foi financiada pela Fundação de Amparo a Ciência e Tecnologia do Estado de Pernambuco (FACEPE).

<sup>2</sup> Doutorando no Programa de Pós-graduação em Educação Contemporânea PPGEDUC na UFPE-CAA. Mestre em Educação Contemporânea pelo PPGEDUC. Graduado em Pedagogia pela UFPE-CAA. Integrante do grupo de estudos Observatório dos Movimentos Sociais da América Latina. Email: percy.macedo@ufpe.br.

lectura, busco oferecer uma crítica capaz de arrojear luz sobre alguns aspectos que, si se releem desde la perspectiva que concibe el género como una construcción radicalmente independiente del cuerpo, la perspectiva de los estudios queer, se revelan problemáticos en relación con la lucha por la afirmación de sujetos situados en el ámbito de la diversidad sexual y de género. La idea principal es que a partir de esta lectura podamos elaborar maneras alternativas de interpretar las masculinidades y sugerir que los estudios sobre lo masculino recorran caminos más coherentes con un mundo cada vez más inevitablemente plural.

**PALABRAS-CLAVE:** Masculinidades. Performatividad. Queer.

#### **ABSTRACT**

The concepts of hegemonic masculinity and male domination are the most referenced in masculinity studies in Brazil. In this essay, I seek to reinterpret these two theories in light of the idea of performativity proposed by Judith Butler. Through this reading, I aim to offer a critique that sheds light on some aspects which, when reinterpreted from the perspective that conceives gender as a construction radically independent of the body – the perspective of queer studies – reveal themselves to be problematic in relation to the struggle for the affirmation of subjects situated within the scope of sexual and gender diversity. The main idea is that from this reading, we can develop alternative ways of interpreting masculinities and suggest that masculinity studies follow paths more consistent with an increasingly inexorably plural world.

**KEYWORDS:** Masculinities. Performativity. Queer.



#### **Introdução**

Neste ensaio, busco reler duas das teorias mais evocadas nos estudos de masculinidades desenvolvidos no Brasil. Nessa leitura, sublinho alguns de seus aspectos que, segundo percebo, ainda se mostram pertinentes. Além disso, almejo oferecer uma crítica capaz de lançar luz sobre nuances dessas elaborações que se revelam problemáticas, caso sejam relidas a partir das contribuições dos estudos queer consolidadas nos últimos trinta anos. A ideia principal do texto é que, a partir dessa análise crítica, possamos elaborar maneiras alternativas de interpretar aquilo que temos chamado de masculinidades e sugerir que os estudos de homens, nas diversas áreas, trilhem por caminhos mais abertos e condizentes com um mundo cada vez mais incontornavelmente plural.

No trajeto que culminou em minha dissertação de mestrado, no qual estudei alguns reflexos da construção das masculinidades no processo de evasão escolar dos homens, elaborei um mapeamento dos estudos de masculinidades, analisando as dissertações e teses publicadas na Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações

(BDTD) no período de 2017 a 2022. Percebi nessa investigação que a maior parte das reflexões sobre homens que analisei estão pautadas em elaborações teóricas que compreendem os gêneros a partir do paradigma relacional. Isto significa dizer que, com mais ou menos consciência, para esses trabalhos, o gênero é uma interpretação cultural das capacidades reprodutivas e das supostas diferenças essenciais que se observam entre os corpos humanos (que, para este paradigma, são apenas dois – macho e fêmea). Berenice Bento (2006) mostra que, ao conceber os gêneros a partir das diferenças sexuais, está se sugerindo que todo e qualquer discurso sobre os gêneros precisa do pressuposto da diferença sexual, de modo que esse nível funcionaria como um estágio pré-discursivo. Há, nessa perspectiva, um elemento que trai sua ambição principal, que é historicizar os gêneros, pois, uma vez que assumamos a ideia de um corpo pré-discursivo, haverá sempre algum nível de diferenças hierárquicas entre os gêneros, visto que estes são tomados como interpretação cultural de uma realidade aparentemente fixa. Por conseguinte, a história reinterpretada pela categoria gênero à maneira relacional, tal qual o concebeu Joan Scott (1995), poderia certamente analisar os fenômenos, mas não seria capaz de ensejar movimentos de superação das desigualdades – já que estas estariam fixadas num corpo que, ao que se percebe, aparentemente não muda.

A partir desse resultado, sugeri que os estudos de masculinidades considerassem de maneira mais enfática a adoção da perspectiva proposta por Judith Butler (2020) – abordagem que desarticula a construção do gênero dos corpos em que ele se materializa. Tal sugestão se justifica por compreender que é essa a perspectiva teórica que tem oferecido as chaves de leitura mais coerentes com o estado atual dos estudos de gênero e, sobretudo, por compreender que essas teorias têm sido as mais eloquentes em argumentar que as masculinidades e as feminilidades não pertencem exclusivamente a corpos designados biologicamente de uma ou de outra forma. A sugestão se baseia também na percepção de que, ao contrário do que ocorre em diversos outros setores das teorizações feministas – onde uma fecunda crítica interna floresce em diferentes direções –, uma parte significativa dos estudos de masculinidades no Brasil tem se circunscrito às teorizações clássicas dos estudos de gênero sem grandes críticas. Como resultado, temos elaborações repetitivas (como as numerosíssimas investigações sobre o magistério masculino), demasiadamente fiéis às teorias em que se ancoram, sem espaço para nuances, conflitos ou desobediências teóricas – a sensação geral é a de que se tomam essas teorias como plenamente capazes de explicar os fenômenos sobre os quais se debruçam, algo que definitivamente não é compatível com a complexidade do mundo. Dentre os trabalhos

que analisei, as teorizações mais recorrentemente adotadas são a teoria da masculinidade hegemônica, concebida por Raewyn Connell (1995) no início da década de 1980 e, posteriormente, reelaborada por Connell e Messerschmidt (2013), e a teoria da dominação masculina como violência simbólica de Pierre Bourdieu (2021), desenvolvida no final da década de 1990. Conforme mostrarei a seguir, ambas pressupõem que os gêneros são interpretações sociais/culturais da suposta materialidade do corpo e assumem que eles se constroem de maneira relacional, a partir de movimentos de diferenciação e oposição. Essas duas teorizações são momentos bastante significativos nos estudos de masculinidades, principalmente a partir da década de 1990, quando essa área de investigação se afirmou no Brasil de maneira mais sólida. A influência dessas teorias continua a orientar pesquisadoras de diferentes campos de produção mais de quarenta anos depois de suas elaborações iniciais.

Evidentemente, cada autoria nos fala de um determinado tempo histórico, assim como cada teoria é desenvolvida a partir das elaborações disponíveis em seus respectivos contextos e ordens discursivas, conforme os interesses, necessidades e aberturas de quem a desenvolveu, de modo que não cabem os julgamentos anacrônicos. Mas isso não quer dizer que, sem prescindir do que tais teorias nos legaram, não seja necessário empreender o desafio de superar aquilo que nelas se mostra datado e problemático, principalmente quando já possuímos subsídios analíticos para tal.

É nesse espaço que a presente reflexão pretende se inserir – a partir da teoria da performatividade desenvolvida por Judith Butler em muitos de seus textos, releio as masculinidades hegemônicas e a violência simbólica, buscando não uma crítica anacrônica, mas uma atualização dessas teorias. Como resultado, sugiro possibilidades alternativas de leitura das masculinidades mais alinhadas às perspectivas queer. É possível identificar, de forma bastante difusa e fragmentada, muitos elementos dessas possibilidades alternativas em diversas outras elaborações dos estudos de gênero. Tais elementos, contudo, são muito menos frequentes e ainda mais difusos nas discussões teóricas sobre esse recorte de gênero específico, de modo que, certamente, carecem de concisão e trato conceitual, além de um deslocamento específico para analisar a construção dos homens.

Nesse sentido, as linhas que estão por vir não devem ser lidas como um convite à rejeição dessas tradições de estudo, mas como uma tentativa de assinalar que, inescapavelmente, mesmo nossas melhores teorias nos chegam por mãos que apreenderam o mundo a partir de outras urgências, ao passo que a vida caminha em

direção ao desconhecido, de modo que nossas teorias, assim como nós, precisam sempre rejuvenescer.

### **Masculinidades: construções identitárias contingenciais**

Para iniciar nossa reflexão sobre “o homem”, sugiro que consideremos que essa categoria simplesmente não corresponde a algo que se possa averiguar no mundo concreto. A noção de homem, caso seja tomada tradicionalmente como um ser natural, definido por características corporais específicas e concebida como um sujeito estável e imutável, dado pela natureza e psiquicamente coerente ao longo do tempo, não existe.

Não há aqui nenhuma novidade – a ideia apresentada eloquentemente na obra de Judith Butler a partir da década de 1990, de que as identidades de gênero não são produtos eternos de uma natureza que as constitui a partir dos corpos em que se materializam, mas mitos, categorias políticas, pode ser observada em diversos movimentos anteriores da teorização feminista. Essa tese pode ser percebida precocemente no trabalho de Monique Wittig, entre o final da década de 1970 e início de 1980 (Wittig, 2022). A filósofa feminista rompe com a ideia de que as mulheres são um grupo natural. Para ela, tanto seus corpos quanto suas mentes são produtos de uma ideologia heterossexista e heteronormativa que as manipula e, posteriormente, as apresenta diante de si mesmas e da sociedade como naturalmente constituídas a partir das demandas biológicas que ela mesma cria e naturaliza. A pensadora estabelece uma distinção entre “mulheres” (compreendidas como a classe heterogênea, contingencial e inessencial a partir da qual deveria se organizar a luta política) e “mulher” (o mito, uma formação imaginada, uma falsa coerência, um produto das relações sociais que não provém do corpo). A partir daí, convida as próprias mulheres a destruírem o mito não somente fora, mas também dentro de si mesmas – pois, uma vez destruído o mito “mulher”, subseqüentemente, o mito “homem” também ruiria, já que senhores não podem subsistir sem escravos.

De maneira semelhante, ideia de uma identidade masculina que tenha sido concebida desde sempre, quer seja por uma força metafísica, por uma divindade ou pela natureza, não encontra respaldo histórico em que se apoiar. As mais influentes elaborações científicas sobre homens, como Connell (1995); Connell e Messerschmidt (2013); Bourdieu (2021), e mesmo obras de caráter introdutório como o recente trabalho de Ivan Jablonka (2021), concordam que a noção de masculinidade deve ser pensada a partir dos diferentes contextos em que se realiza e não como uma realidade fixa. Por

consequente, percebo que, uma vez que adotemos como postura analítica a necessidade de interrogar não somente a história, mas as regionalidades, os contextos sociais específicos, os cenários econômicos, políticos, bem como os sistemas religiosos e culturais, as questões raciais, a noção de masculinidade, tal qual a ideia de homem – ambas no singular, perdem significado. Por isso, tal qual a feminista lésbica, assinalo ser necessário operar uma distinção entre os homens (a classe, o sujeito) e o homem (o mito).

Nessa direção, a ideia de um masculino singular, idealizado, que paira intocável acima das vidas dos homens concretos se desfaz diante do argumento que assinala as profundas dessemelhanças que se estabelecem entre os diferentes homens que vivenciam suas existências no mundo da vida. Assim como quaisquer outras materializações generificadas das normas estruturantes, os homens são sujeitos atravessados e constituídos por diferentes experiências, as quais impossibilitam qualquer movimento teórico de pretensões universalistas, totalizantes e homogeneizadoras. Por isso, proponho que, ao falarmos sobre homens e masculinidades, não percamos de vista as profundas diferenças concretas existentes nas múltiplas manifestações desse sujeito: homens negros e brancos não podem ser subsumidos na categoria genérica de homens – nem mesmo homens igualmente negros cujo poder aquisitivo difere. Homens indígenas e homens imigrantes também não. Homens gordos e homens portadores de deficiências físicas ou mentais provavelmente conceberão a si próprios a partir de óticas diferentes. Homens situados em diferentes classes sociais certamente veem suas masculinidades através de pontos de vista diferentes. O mesmo ocorre a depender a orientação sexual destes homens. Enfim, à semelhança do que têm sustentado algumas autoras dos feminismos negros a respeito das mulheres simultaneamente atravessadas por mais de um marcador de subordinação, com Patrícia Hill Collins e Sirma Bilge (2021), afirmo que, também no caso dos homens, os diversos marcadores sociais de prestígio e/ou de subordinação efetivamente se articulam gerando composições identitárias que escapam ao alcance de quaisquer explicações de pretensões totalizantes.

Após argumentar que os homens não existem enquanto unidade mítica, minha segunda sugestão é a de que sejamos capazes de desconfiar da possibilidade da própria ideia de homens – ainda que no plural, mesmo enquanto classe ou sujeito. Tal como afirmou Judith Butler (2020), admito que a nomeação de um determinado sujeito não apenas nomeia o objeto do qual trata, mas, em certa medida, o constrói. Dito isso, é preciso que consideremos em que medida a noção ficcional de homens produz essa identidade ao mesmo passo em que pretende encapsular a miríade de diferentes

experiências de parte significativa da humanidade baseada na pretensamente superada integridade ontológica do sujeito – fábula que, segundo a filósofa estadunidense, deve ser vista como uma continuidade contemporânea da hipótese do estado natural.

O que possibilita a demarcação dos homens como uma classe específica? Onde residiria a unidade ou a suposta essência compartilhada que garantiria a humanos tão diversos a possibilidade de serem unificados através de uma vivência comum? No pênis? No cromossomo Y? Na estrutura dos braços? Para sustentar a primeira hipótese, seria preciso ignorar que o valor atribuído ao pênis como símbolo da masculinidade varia nas sociedades e que, em algumas delas, sequer existe. Ademais, para defender a ideia que assinala o pênis como gênese da masculinidade, seria preciso desconsiderar que a percepção/pressuposição de um indivíduo como homem é, na maioria das vezes, tão anterior quanto independente da certeza de sua existência – já que não se trata de um órgão sempre exposto. É preciso lembrar ainda que a masculinidade sobrevive nos homens que não têm pênis, nos que o perderam, nos transgêneros, podendo ser observada, inclusive, em mulheres consideradas masculinas. Em todos esses casos, a ausência ou a incerteza do pênis não impede a materialização e o reconhecimento das masculinidades. Seria possível encontrar a “essência” masculina nas provas e demonstrações de virilidade? Mas, tais mostras, além de não serem demandadas em todas as partes do mundo, também mudam consideravelmente a depender dos contextos em que as observamos. Em que medida seria possível pensar que os cromossomos exercem influência sobre a maneira com a qual os homens decidem se vestir, sobre os valores aos quais aderem, sobre a maneira que repousam as mãos, que cruzam as pernas ou, enfim, sobre como se portam em relação às citações de gênero? Como seria possível argumentar que cromossomos exercem alguma influência sobre as escolhas profissionais dos homens, ou mesmo que influenciam no descaso que massivamente demonstram com relação às políticas, ações e práticas de atenção à saúde?

Definitivamente, penso que essas não são as direções para as quais devemos olhar na busca errante pela “essência” das expressões de gênero. Percebo que, apesar de ser tomada como certa por todos os lados, essa essência, que supostamente confere unidade a todos os homens do mundo, ainda não pode ser encontrada nem demonstrada.

Em uma mirada que parece encapsular as questões que acabei de pontuar, Judith Butler afirma o seguinte:

[...] Se alguém “é” uma mulher, isso certamente não é tudo que essa pessoa é; o termo não logra ser exaustivo, não porque os traços predefinidos de gênero da pessoa transcendem a parafernália específica de seu gênero, mas porque o gênero nem sempre se constitui de maneira coerente ou consistente nos diferentes contextos históricos, e porque o gênero estabelece interseções com modalidades raciais, classistas, étnicas, sexuais e regionais de identidades discursivamente constituídas [...] (Butler, 2020, p. 21).

Uma possível paráfrase seria: Se alguém é identificado como homem, isso certamente não engloba a totalidade de sua pessoa. Além disso, as expressões individuais da masculinidade, devido à sua natureza mutável e, por vezes, inacabada e inconsistente, impediriam efetivamente a formação de uma definição universalmente reconhecida como masculina em todos os períodos e regiões do mundo.

Essa última afirmação parece encontrar respaldo nas contribuições antropológicas de Maurice Godelier (2011), que apresentam contextos nos quais as masculinidades são moldadas por dinâmicas bastante distintas daquelas observadas em grande parte do mundo ocidental contemporâneo. O trabalho do antropólogo francês, inicialmente publicado em 1983, ilustra como as práticas sexuais e as construções dos gêneros podem ser interpretadas de maneiras diversas dependendo dos contextos culturais dos quais emergem. Godelier explora o exemplo dos Baruya, um povo localizado na Nova Guiné, para quem o sêmen é considerado a matéria vital. Segundo sua descrição, esse povo compreende que a concepção ocorre quando o sêmen, ou a “água do homem”, se mistura à “água da mulher”, gerando assim uma nova vida. Nessa perspectiva, são os homens que produzem as crianças no ventre das mulheres. O estudioso nos conta que, em seus rituais destinados a transformar os meninos em homens, para que pudesse crescer forte e saudável, o jovem deveria apartar-se das mulheres e, na “Casa dos Homens”, alimentar-se por anos do sêmen de um rapaz mais velho e ainda virgem (os *tchuwanie* e os *kalave*). Essas relações, inicialmente conflituosas, desenvolviam-se muitas vezes em vínculos afetivos sólidos, com os mais velhos cuidando dos mais novos, enquanto os adultos já casados (e por isso fora da Casa dos Homens) contribuíam com caça e outros bens para os provedores de sêmen (*sic*). O autor faz questão de salientar que esse povo desconhecia a homossexualidade e mesmo considerava a ideia de sexo entre homens grotesca e repugnante. Godelier enfatiza que, para os Baruya, a troca de sêmen geracional, onde os mais velhos, que outrora foram receptores, posteriormente doadores e agora são capazes de gerar filhos nas mulheres, não pode ser simplificada como sexo – devendo ser compreendida como “princípio de troca generalizada de vida” entre todos os homens.

Portanto, frente a essa diversidade cultural e às várias compreensões das masculinidades em distintos contextos, surge a indagação sobre quem teria aptidão para afirmar ou negar de maneira universal uma determinada expressão de masculinidade, considerando apenas a sua própria perspectiva desse conceito. Diante de um número tão significativo de indivíduos que experimentam e interpretam suas identidades em cenários históricos, geográficos, sociais e culturais tão heterogêneos, a ideia de um elemento transcendental capaz de conferir uma unidade absoluta se afigura como uma impossibilidade. Assim, a reflexão sobre a maleabilidade e relatividade das construções de gênero reforça a necessidade de uma abordagem contextualizada ao se analisar a complexa trama das identidades masculinas ao redor do mundo.

Sugiro então que neguemos categoricamente a possibilidade de pensarmos em homens ou masculinidades? A resposta é um igualmente categórico não. Minha aposta, que se une a de boa parte das pensadoras situadas no âmbito das teorizações pós-estruturalistas, é a de que a identidade masculina, assim como os demais construtos identitários, deve ser pensada como contingencial – como incerta, descontínua, como um grupo de ferramentas discursivas que somente são inteligíveis quando situadas dentro de um determinado contexto – em suma, como uma regulação que garante inteligibilidade aos humanos apenas no interior de um quadro regulatório específico, como algo que, em si mesmo, como essência ou como classe homogênea e universal, não existe. Nessa direção, cientes de que quando me refiro aos homens ou às masculinidades tenho em vista identidades ou manifestações identitárias contingenciais, sugiro que analisemos o que as mais influentes elaborações a respeito das masculinidades têm nos permitido pensar.

### **Connell, Bourdieu e os problemas do legado Relacional**

Conforme aponte nas seções anteriores, a teorização da australiana Connell tem se revelado a chave conceitual mais recorrente e, portanto, mais influente dentro das investigações sobre masculinidades no Brasil. Desde suas primeiras elaborações, no início da década de 1980, o conceito de masculinidade hegemônica tem sido amplamente absorvido por diferentes campos de produção de conhecimento, como a educação, para explorar as questões concernentes à violência nas escolas e ao bullying entre meninos e rapazes; a criminologia, uma vez que os homens são a maioria envolvida em episódios de violência; e os estudos da medicina, já que os determinantes sociais de saúde acabam por posicionar os homens como sujeitos menos propensos à adoção de práticas de

autocuidado e mais envolvidos em comportamentos de risco, entre uma série de outras áreas que se beneficiaram do desenvolvimento da pensadora (Connell; Messerschmidt, 2013). Por tudo isso, sua teorização certamente representa uma contribuição ímpar nesses estudos, seus méritos são muitos. Connell (1995) parte do pressuposto de que é necessário o reconhecimento da historicidade do gênero – objetivo que Scott e outras pensadoras dos estudos relacionais já haviam assumido como tarefa central. Contudo, ela tem a virtude de refletir especificamente sobre os homens a partir dessa lente. Com base em um brilhante uso da categoria hegemonia, seu conceito lança luz sobre diferentes materializações das masculinidades, bem como sobre as disputas de poder que se estabelecem entre essas diferentes formas de materialização do homem. A noção de uma idealização privilegiada de masculinidade em relação à qual outras masculinidades sem o mesmo prestígio orbitam rompe definitivamente com a possibilidade de pensarmos masculinidade no singular.

Nos termos da pensadora, a masculinidade hegemônica deve ser entendida como:

[...] um padrão de práticas (i.e., coisas feitas, não apenas uma série de expectativas de papéis ou uma identidade) que possibilitou a dominação dos homens [...] a masculinidade hegemônica não se assumiu normal num sentido estatístico; apenas uma minoria dos homens talvez a adote. Mas certamente ela é normativa. Ela incorpora a forma mais honrada de ser um homem, ela exige que todos os outros homens se posicionem em relação a ela e legitima ideologicamente a subordinação global das mulheres aos homens [...] (Connell, Messerschmidt, 2013, p. 245).

O que se observa a partir dessa elaboração é que, em virtude das intersecções que estabelece com outros marcadores de subordinação ou de privilégio, as masculinidades se materializam em relações de dominação, marginalização e cumplicidade (Connell, 1995). Assim, ainda que não explicitamente, a elaboração de Connell opera a partir da lógica da interseccionalidade. Contudo, o conceito de masculinidade hegemônica pressupõe um conceito subjacente de masculinidade que foi desenvolvido pela própria autora e é preciso pontuar que essa elaboração subjacente possui uma estrutura que, quando relida à luz de teorias de gênero que se difundiram mais recentemente (mas que já estavam disponíveis no tempo em que Connell escreveu, basta pensar em Monique Wittig), se revela problemática, imprecisa e mesmo negadora do princípio norteador ao qual se destina – que é historicizar o gênero masculino.

Rememoremos o conceito subjacente de masculinidade elaborado por Connell:

[...] a **masculinidade** é uma configuração de prática em torno da **posição dos homens** na estrutura das relações de gênero [...] falar da posição dos homens significa enfatizar que a masculinidade tem a ver com relações sociais e também se refere a corpos – uma vez que **“homens” significa pessoas adultas com corpos masculinos**. Não devemos temer a **biologia**, nem devemos ser tão refinados e engenhosos em nossas teorizações do gênero que não tenhamos lugar para os corpos suados. O gênero é, nos mais amplos termos, a forma pela qual as **capacidades reprodutivas** e as **diferenças sexuais** dos corpos humanos são trazidas para a prática social e tornadas parte do processo histórico [...] (Connell, 1995, p.188/189, grifo nosso).

Atentemos para o caráter circular do conceito oferecido pela socióloga. Percebamos o delicado e problemático encadeamento de ideias que demonstra que essa teorização não é apressada ou descuidada, mas essencialista, coerente com um conjunto de teorizações hoje datadas e oriunda de uma compreensão do gênero que precisa urgentemente ser abandonada. A pensadora afirma que a masculinidade é uma “configuração de prática em torno da posição dos homens na estrutura das relações de gênero”. Obviamente, não se pode tomar “homens” como algo dado, o enunciado em questão exige que se indague o que vem a ser homem – já que é em torno da posição dos homens que tal configuração de práticas se circunscreve. Por esse motivo, linhas adiante, ciente da necessidade de delinear o que chama de homens, Connell afirma que “[...] “homens” significa pessoas adultas com corpos masculinos [...]”. De tal forma, temos o seguinte: masculinidade diz respeito à posição dos homens, já os homens, por sua vez, são adultos com corpos masculinos. Portanto, a partir da elaboração da autora, não é possível saber nem o que são homens, nem o que significa masculino. Connell elabora um conceito que toma a si mesmo como referência, que pressupõe a si próprio – um conceito circular. O problema desse tipo de elaboração é que, já que pressupõe a si próprio, não havendo uma lógica externa que o subsidie e lhe garanta inteligibilidade exceto a partir de si mesmo, costuma resultar em desdobramentos que, embora se pretendam históricos, desaguam em expedientes essencialistas, metafísicos, nos quais uma substância que supostamente se conhece, ou se toma por dada (como parece ser o caso) é sempre igual a si mesma – “homens são corpos masculinos, masculino é aquilo que diz respeito ao corpo dos homens” – é novamente a metafísica da substância – aquilo que por toda parte parece suposto, mas ainda não foi demonstrado ou encontrado em parte alguma.

Em texto posterior Connell e Messerschmidt (2013) se propõem a repensar o conceito de masculinidade hegemônica. Nesta elaboração, a autoria defende sua tese diante de suas principais críticas e, eventualmente, acolhe alguns argumentos como possibilidades fecundas de reelaboração. Nos novos termos, “[...] as masculinidades são

configurações de práticas que são realizadas na ação social e, dessa forma, podem se diferenciar de acordo com as relações de gênero em um cenário social particular [...]” (2013, p.250). Como se vê, apesar de eliminado o caráter circular da teorização original (muitos anos depois), toda a discussão reafirma alguns dos problemas presentes na teorização original, já que mantém categoricamente a noção de gênero subjacente ao conceito de masculinidade hegemônica. Para Connell “[...] o gênero é, nos mais amplos termos, a forma pela qual as capacidades reprodutivas e as diferenças sexuais dos corpos humanos são trazidas para a prática social e tornadas parte do processo histórico [...]” (Connell, 1995, p.189). Conforme nos ensinaram diferentes autoras feministas como Monique Wittig (2022), Judith Butler (2019) e Berenice Bento (2006), enquanto concebermos os gêneros nesses termos, como metáforas erigidas a partir de uma materialidade pré-discursiva, não importa o quanto argumentemos – o corpo, a biologia e os aparelhos reprodutores serão sempre a realidade intransponível a partir da qual todas as assimetrias de gênero históricas podem se perpetuar. Dito de outra forma, Connell pretende historicizar a masculinidade e o gênero, mas, como ponto de partida para tal empreendimento, toma a aparente dicotomia dos aparelhos reprodutores e a suposta imutabilidade dos corpos – incorrendo assim numa elaboração conceitual que, à semelhança do que se observa em outras teorizações relacionais, trai a pretensão original do conceito elaborado – historicizar o gênero.

Lembro que, frente à crítica que assinalava a ideia de masculinidade hegemônica como reificante, Connell e Messerschmidt argumentaram que um conceito essencializador não floresceria em tantas direções diferentes caso realmente o fosse. Em seguida, negaram o caráter heteronormativo da elaboração – apesar da preocupação mais evocada em seu estudo serem as relações que se estabelecem entre “homens e mulheres”. Ao sustentarem o conceito de gênero subjacente à ideia de masculinidade hegemônica, reafirmam que gênero deve ser compreendido numa perspectiva relacional, alegaram que “[...] a cura reside em tomar uma abordagem consistentemente relacional do gênero [...]” (p.251) – ou seja, reiteram que a construção do ser mulher e do ser homem se sustentam em uma relação de oposição que se baseia na interpretação cultural dos corpos e das capacidades reprodutivas. Argumento que, se como Connell, nós assumirmos que gênero diz respeito à forma pela qual as capacidades reprodutivas são trazidas para a prática social e tornadas parte do processo histórico, seria preciso admitir em seguida que somente dois gêneros são possíveis e, por conseguinte, que construções identitárias como homens e mulheres somente poderiam ser legítimas em corpos biologicamente

classificados como masculinos ou femininos. Assim, é preciso reconhecer que, apesar do legado de sua tese, se a relemos tendo em vista as vigentes compreensões de gênero que o assinalam como uma construção que não depende de um corpo que lhe seja análogo, se admitirmos a necessidade ética e política dessa desarticulação, o discurso implícito na teorização de Connell se mostra problemático, já que essencializador e, portanto, negador das possibilidades de materialização do gênero que extrapolam o padrão binário normativo pautado na reprodução.

Segundo compreendo, a fecundidade do pensamento de Connell se sustenta apesar de suas evidentes limitações e não em virtude delas – como parece querer sugerir a defesa presente em sua reelaboração posterior baseada na ampla adesão do conceito. Minha inferência é que a grande contribuição da reflexão em questão não está na frágil elaboração da ideia de homem/masculinidade ou no problemático conceito subjacente de gênero, que refunda o gênero em corpos que lhe sejam supostamente análogos, mas em sua efetividade em descortinar as dinâmicas interseccionais que se estabelecem entre as diferentes formas com as quais os homens se posicionam através de práticas discursivas, já que, apontar a idealização mais privilegiada do ser homem, necessariamente lança luz sobre aquilo que supostamente falta àqueles que se situam longe dos marcadores de prestígio. Assim, é muito difícil atravessar o texto de Connell sem que nos perguntemos em que medida um homem simultaneamente atravessado por mais de um dos marcadores de subordinação, poderia se aproximar do modelo privilegiado que a pensadora nomeia de masculinidade hegemônica.

A necessidade de uma leitura desconstrutiva dos conceitos que utilizamos se justifica pelo fato de que as teorias que adotamos nos persuadem e direcionam nossas pesquisas, reproduzindo assim seus valores através de nossas práticas e de nossos escritos. Minha preocupação principal é que nossas elaborações acabem servindo a princípios contrários aos valores que nós assumimos – o que não é raro.

A teorização da dominação masculina como violência simbólica, de Pierre Bourdieu (2021), parece-me um excelente exemplo de como isso ocorre. Nesse estudo, também significativamente referido no âmbito das investigações sobre homens, o masculino é descrito em termos de virilidade e violência simbólica, de modo que o foco não recai necessariamente nos homens, mas na dominação que estes exercem sobre as mulheres – dominação que, segundo o autor, se observa universalmente. Na análise em questão, o pensador intenciona realizar uma “[...] arqueologia objetiva do nosso inconsciente [...]” (p.14), já que visa entender cientificamente como se produziu a divisão

entre os sexos (sic). Para o sociólogo francês, seria preciso compreender como as formas do corpo foram centrais no processo de socialização do biológico ao mesmo passo em que também realizaram uma biologização do social, a fim de conferir aparência naturalizada às construções sociais – movimento que resultou em uma inversão que tomou causa por efeito, de modo a estabelecer aquilo que alega ter descoberto.

Para tanto, Bourdieu realiza um estudo que descreve como etnográfico, no qual toma como campo de investigação a cultura dos berberes – povo constituído por camponeses situados nas montanhas da Cabília, na região da Argélia, que preservam significativamente uma cosmovisão que o autor descreve como falo-narcísica e androcêntrica. Bourdieu justifica que a análise de uma sociedade ainda viva, que guarda estreitas semelhanças com outras sociedades também patriarcais, seria muito mais potente para compreensão dos mecanismos que sustentam a dominação (que ele chama de universal) do que as tradicionais análises mitológicas que recorrentemente tomam a cosmovisão grega como ponto de partida, ignorando o fato de que tais análises já tratam de uma versão posteriormente elaborada dos mitos.

Assim como Connell, Bourdieu (2021) assume o gênero como inescapavelmente relacional. Para ele, cada um dos dois gêneros é produto de uma construção diacrítica. O mecanismo que permite tal construção, baseado na distinção dos opostos, seria um desdobramento social do sistema de diferenciação simbólica a que esse mesmo mecanismo responde – sistema descrito pelo sociólogo como mítico-ritual. Segundo afirma,

[...] São as diferenças visíveis entre o corpo feminino e o corpo masculino que, sendo percebidas e construídas segundo os esquemas práticos da visão androcêntrica, tornam-se o penhor mais perfeitamente indiscutível de significações e valores que estão de acordo com os princípios desta visão: não é o falo (ou a falta de) que é o fundamento dessa visão de mundo, e sim é essa visão de mundo que, estando organizada segundo a divisão de gêneros relacionais, masculino e feminino, pode instituir o falo, constituído em símbolo de virilidade, do ponto de honra [...] (Bourdieu, 2021, p. 44).

A argumentação do autor caminha no sentido de afirmar que as diferenças percebidas entre os sexos (que para ele são apenas dois) não são o pressuposto de onde partem as desigualdades universais que se estabelecem entre homens e mulheres. Para ele, antes disso, uma cosmovisão androcêntrica que antecede nossas compreensões a respeito das diferenças observadas entre os corpos, seria responsável por criar um campo de inteligibilidade no interior do qual essas diferenças são, primeiramente, elaboradas e, posteriormente, significadas, bem como incansavelmente reafirmadas, a ponto de

adquirirem *status* de naturalidade. Nesse sentido, o corpo não seria o ponto de partida de onde brotam as metáforas que sustentam as dissimetrias, mas sim a realidade material que confirma essas metáforas que lhe são anteriores. Segundo o pensador, é o sistema mítico-ritual (que se observa em todo o mundo) que dá subsídios simbólicos para a manutenção desta cosmovisão falo-narcísica e androcêntrica. Na tese em questão, a cosmovisão androcêntrica, baseada nesse sistema mítico-ritual, que se apoia em esquemas de pensamento universais, tanto confirma quanto naturaliza a diferença que ela mesma cria. Tal sistema diz respeito ao conhecido e recorrentemente evocado conjunto de oposições binárias que supostamente regem o mundo (dia/noite, macho/fêmea, forte/fraco, alto/baixo, etc.). Dentro desse esquema, a constituição corporal do homem (leia-se, dos corpos que têm pênis) teria sido associada à objetividade, à potência, à força, ao mundo público, enquanto a constituição das mulheres (leia-se, dos corpos que têm vagina) estaria ligada à subjetividade, à passividade, à delicadeza e ao mundo privado.

Como mencionei, o estudo de Bourdieu (2020) tem sido significativamente referido entre as dissertações e teses de masculinidades no Brasil, ele é recorrentemente apontado como possuidor de muitos méritos – dentre eles, o de avançar no sentido de desnaturalizar o gênero e, sobretudo, o masculino. Certamente, não pretendo me juntar ao coro que alega ver nesta obra do sociólogo francês um caráter vanguardista – não somente porque não o leio como tal – uma vez que tal projeto de desnaturalização já havia sido anunciado e desenvolvido em trabalhos muito anteriores, mas principalmente porque o percebo como profundamente datado em diversos aspectos, mesmo levando em consideração o contexto histórico no qual foi escrito, isto é, no final da década de 1990 – quando já estavam em discussão as teses de Judith Butler e Thomas Laqueur, ambas desenvolvidas no início da mesma década.

Bourdieu certamente endossa uma ideia em curso ao reafirmar que é o mundo social que constitui o corpo como realidade sexuada – que é uma agenda social que constrói a diferença entre os sexos biológicos (*sic*) conformando-os a uma visão mítica de mundo pré-determinada. Contudo, é preciso lembrar que o projeto político de desnaturalização do gênero não nasce com Bourdieu – podemos ver seus elementos basilares em pleno desenvolvimento desde o trabalho da francesa Simone de Beauvoir (2016) – quando afirma que a mulher é uma construção da história e não da biologia; de Monique Wittig, em sua afirmação de que mulher é um mito político; passando pelo trabalho de Michel Foucault (2020), que concebe a sexualidade como um campo discursivo que não estabelece com a história uma relação de continuidade, mas de

ligações complexas que se influenciam e se constituem mutuamente; sem ignorar o texto clássico de Joan Scott (1995), que, apesar de também se inserir no paradigma relacional, assinala as categorias “homem” e “mulher” como vazias e transbordantes, que somente na história e não na biologia encontram respaldo.

Ainda nesse sentido, lembro que a análise do caráter misógino e patriarcal da organização das sociedades ocidentais, como fruto de uma série de interpretações metafóricas que tomam como base uma natureza idealizada, também não é nenhuma novidade, mas um tema tradicional presente em diversas teorizações feministas de tempos passados. Essa argumentação foi desenvolvida magistralmente por Simone de Beauvoir no capítulo dedicado à história em sua aclamada tese, em 1949, e encontra, tardiamente, entre o final dos anos de 1970 e início da década de 1990, uma de suas interpretações mais complexas, controversas, polêmicas e imaginativas no estudo histórico da ítalo-estadunidense Camille Paglia (1990). Tal qual Bourdieu, a historiadora da arte também acredita que um princípio de oposições binárias rege todo o cosmo e reafirma as diferenças entre homens e mulheres. Ela identifica esses dois princípios como apolíneo e ctônico – o apolíneo diria respeito à organização, à revelação, ao cosmos, à ordem, a objetividade das metas, ao céu, à abstração intelectual e ao pênis, já o ctônico se referiria à desordem, ao caos, ao mistério, à subjetividade dos sentimentos, à terra e à natureza, à confusão dos sentidos e à vagina.

Percebo ainda que, por assumir radicalmente a chave relacional, o trabalho de Bourdieu potencializa as principais fragilidades dessa perspectiva. Berenice Bento mostrou que, uma vez que sua compreensão de gênero toma como base de distinção as diferenças percebidas entre os corpos (macho e fêmea), o trabalho de Joan Scott (1995) não nos ofereceria subsídios intelectuais para pensarmos um projeto efetivo de superação do problema. Com Bourdieu acontece o mesmo: ele alega que os corpos (os dois únicos que ele assume existirem) são submetidos ao sistema mítico-ritual que os antecede e que os significa de maneira distinta e patriarcal. Contudo, mesmo que esse sistema de significação anteceda o corpo, o gênero ainda está atrelado a ele, ainda que esse corpo não seja concebido como pré-discursivo. Para Scott, o corpo origina a metáfora; para Bourdieu, a metáfora encontra suporte no corpo, mesmo que este lhe seja posterior. Contudo, as duas teorias têm em comum o fato de que, ao assumirem o caráter incontornável dos corpos de “machos e fêmeas” para a construção do gênero, sugerem implicitamente que somente dois gêneros poderiam gozar de inteligibilidade cultural – já

que os gêneros seriam a interpretação metafórica das capacidades reprodutivas e dos corpos que são, segundo suas próprias palavras, somente dois.

Assumir radicalmente o gênero como interpretação cultural do corpo leva Bourdieu recorrentemente a ignorar as diferenças entre sexo e gênero já patentes em seu tempo ou, pelo menos, a tratar ambas as categorias como equivalentes. Ainda que assuma o sexo como uma materialidade simbolicamente significada ao longo de toda a obra, o sociólogo fala sucessivamente da “relação entre os sexos”, da “ordem sexual”, da “divisão entre os sexos”. É preciso considerar os perigos atrelados ao tratamento do gênero como simples sinonímia do sexo. Faz-se necessário ainda distinguir esse movimento daquele empreendido por Judith Butler (2020), que, de maneira enganosamente semelhante, assinala que, talvez, sexo tenha sido sempre gênero. Butler afirma que a noção de sexo é, desde sempre, tão imprecisa, tão contingencial e tão duvidosa quanto a noção de gênero. Bourdieu também sugere implicitamente a aproximação dessas duas categorias, mas ao contrário do que faz a filósofa, que compreende o gênero como um conjunto de práticas performativas, ele afirma que é a materialidade do corpo que sustenta a interpretação cultural do sexo que é o gênero. Com efeito, temos que, se para Judith Butler, sexo é sempre gênero, para Pierre Bourdieu, gênero é sempre sexo.

Além dos elementos que destaquei acima, é preciso que consideremos ainda o caráter profundamente problemático e limitador que reside nas diversas alegações universalistas e totalizantes deste estudo do pensador. Bourdieu assume que a dominação masculina se observa “universalmente”, afirma que os esquemas de pensamento do sistema mítico-ritual são de “aplicação universal”, que esse programa se aplica a “todas as coisas do mundo”. Julgo tais alegações como profundamente comprometedoras – uma vez que não existe erudição capaz de abarcar todas as coisas já escritas, nem mesmo uma vida tão longa que possa conhecer todas as organizações sociais de um mundo múltiplo e estranho como o nosso. Para além disso, diversas críticas à ideia de universalidade já não eram nenhuma novidade no contexto histórico em que Bourdieu escreveu. Mesmo no interior da própria filosofia europeia, a partir da década de 1960, no rastro de pensadores como Jacques Derrida<sup>3</sup>, floresceram teorias que descortinavam a necessidade de romper com esse tipo de ambição totalizante. Portanto, interpreto que se Bourdieu acolhe a

---

<sup>3</sup> Em obras como Gramatologia (1967) e Margens da filosofia (1972) nas quais crítica o imperialismo do logos, o falocentrismo e o eurocentrismo, mas também a centralidade do homem branco, racional, hétero e europeu, ou seja, aquilo que chamou de mitologia branca, Derrida questiona a possibilidade de pensarmos o mundo a partir de um único referencial e em sua totalidade. Ver Moraes (2017) e Jacques Derrida (1991, 2017).

pretensão da universalidade, mesmo diante dos significativos avanços filosóficos e sociológicos que apontam em direção contrária, o faz de maneira consciente e deliberada. Parece-me o recorrente caso da empáfia do olhar que somente se interessa por si mesmo, mas julga ver aí todo o mundo.

Em paralelo com as alegações universalistas, o autor também recai em expedientes homogeneizadores como no extrato a seguir:

[...] não somente porque as moças e os rapazes têm [...] pontos de vista muito diferentes sobre as relações amorosas [...], mas também porque o ato sexual em si é concebido pelos homens como uma forma de dominação [...] à diferença das mulheres, que estão socialmente preparadas para viver a sexualidade como uma experiência íntima e fortemente carregada de afetividade [...] (Bourdieu, 2020, p. 40).

O que queremos dizer quando pronunciamos “moças”? Que construto social, histórico e contextual temos em mente quando evocamos conceitos tão ambiciosos e ao mesmo tempo tão vazios quanto “rapazes e moças”? Quem são essas moças – as francesas? De quais períodos elas nos falam? Todas as moças ou uma parcela delas? As moças das diferentes classes ou apenas as economicamente privilegiadas? As que nasceram com vagina e tornaram-se moças no decorrer da vida, ou aquelas que foram designadas homens no momento do nascimento, mas tornaram-se igualmente moças ao longo de suas trajetórias? E quanto aos rapazes? Todos eles concebem o sexo como uma forma de dominação? Isso ocorre em todo o mundo, em todas as culturas? Penso que, sem ignorar o caráter homogeneizador que destaquei, o principal problema de leituras relacionais como essas é que, pelo fato de muitas vezes apelarem para a “materialidade” do corpo como pano de fundo a partir do qual o gênero emerge como selo cultural, por considerarem apenas dois sexos como corpos inteligíveis, correm o risco de sugerir, ainda que sutilmente, que a masculinidade pertence exclusivamente aos corpos que tem pênis e a feminilidade aos corpos que têm vagina – essa ideia precisa caducar.

### **Performatividade viril – outras possibilidades de leitura das masculinidades**

De maneira menos explícita nos estudos de Connell e nomeadamente no texto de Bourdieu o homem é descrito como uma materialização do gênero que é socialmente reconhecida a partir de formas e expedientes viris. O sociólogo francês afirma que a virilidade se aproxima da lógica da proeza, da exploração, da agressividade, da conquista e da honra. Para Bourdieu, a virilidade pode ser descrita como um conjunto de normas de

virtude que se impõe para os homens como evidentes por si mesmas, diz respeito desde as compreensões compartilhadas concernentes à honra até aos modos a partir dos quais se deve posicionar o corpo para ser reconhecido como homem – isto é, como forte, como nobre, como apto para o sexo predatório, para o combate e para o exercício da violência. Com efeito, a partir da leitura proposta por Bourdieu, pode-se compreender a virilidade como um conjunto de normas estéticas e de valores de conduta que garantem inteligibilidade masculina aos humanos que a partir dela são constituídos. É a partir da materialização desse conjunto de normas que se é reconhecido como homem, como masculino ou masculina em grande parte das culturas ocidentais. Com base nessa chave, seria possível interpretar que aquilo que Connell descreve como masculinidade hegemônica seria a mais completa materialização dos aspectos viris – já que ela incorpora a forma mais honrada de ser homem.

A discussão a respeito da virilidade me parece um dos pontos de maior relevância do estudo de Bourdieu na atualidade – não porque presente de alguma maneira um caráter de revelação, mas por demonstrar ainda plena vigência na maior parte das sociedades ocidentais mais amplamente conhecidas. Percebo que, uma vez que ponha em destaque não só as regras de conduta, mas também as formas de posicionar o corpo que fazem com que um sujeito seja reconhecido como homem, Bourdieu se aproxima das compreensões que assinalam o gênero como aparência que, se não pode ser reduzido a ela, também não pode dela prescindir. Pois, se considerarmos que qualquer conjunto de modos, assim como qualquer receituário de regras de conduta não pode ser oriundo do próprio corpo, nem tampouco pode ser uma aptidão ou forma inata dada pela natureza, mas unicamente uma resposta à demanda de um quadro social regulatório, devemos admitir em seguida que o gênero, tal qual o compreende a teoria da performatividade, é uma aparência inessencial.

Butler (2019) assinala que essa aparência inessencial, ainda que permutável, não pode ser reduzida a uma verdade interna, oculta, absolutamente psíquica, concebida como pura interioridade que floresce para o exterior, nem tampouco pode ser simplificada como mera superficialidade – algo como uma roupa que se pode trocar conforme se queira. Segundo nos ensina, o gênero deve ser compreendido como um jogo entre a psique e a aparência, não podendo, portanto, ser compreendido em nenhum momento como algo que diga respeito a uma verdade ontológica. A ideia de performatividade teorizada por ela, tal qual mostrou Sara Salih (2019), apesar da centralidade que conquistou nos estudos de gênero a partir da década de 1990, causou um grande número de confusões entre

estudiosos que julgavam ver na argumentação da autora a defesa da ideia do gênero como mera performance<sup>4</sup>. Apesar da proximidade fonética que as palavras performance e performatividade possam ter, tanto em inglês quanto em português, é preciso que consideremos as profundas diferenças de significado entre ambas. Enquanto performance diz respeito a uma encenação executada por uma artista, a noção de performatividade adotada por Butler remete-se à teoria dos atos de fala de John Langshaw Austin, na qual uma prática discursiva realiza ou produz aquilo que nomeia (Butler, 2019). Para exemplificar a ideia que defende, Butler evoca o *fiat lux* da polêmica narrativa do Gênesis, na qual a divindade judaica cria o mundo concreto através de atos de fala. Outro exemplo de extremo valor pedagógico no interior dessas discussões é a imagem do juiz, que ao proclamar casados um par de pessoas com base nos poderes jurídicos que lhe são conferidos cria uma nova realidade – um casal.

No contexto dessa confusão, Salih (2019) explica que Butler não diz que o gênero é uma performance, uma encenação, mas opera uma distinção entre performance e performatividade. A noção de performatividade, ao contrário da ideia de performance, não pressupõe a existência de um sujeito anterior ao ato ao qual se refere – performativo é justamente o ato que constitui aquilo que pretende ser – aqui, não há ser por trás do ato, apenas o ato e seus efeitos. Butler (2019) ensina que a materialização performativa do gênero ocorre na reiteração de atos de inteligibilidade cultural e salienta que não se trata de “[...] um ato singular, pois sempre é a reiteração de uma norma ou de um conjunto de normas, e na medida em que adquire condição de ato no presente ela oculta ou dissimula as convenções das quais é uma repetição” (Butler, 2019, p.34). Com efeito, seria possível dizer que, reconhecer o gênero como performativo, significa assumir que é a própria atividade do fazer mulher, do fazer homem, do fazer andrógino ou do fazer não-binário que gera a ilusão de um sujeito anterior ao fazer e que possa materializar-se nas regras desse gênero – ou seja, significa dizer que gênero é algo que fazemos e não algo que somos. Essa formulação, por sua vez, tenta colocar em evidência a impossibilidade de compreender o gênero como essencial, como algo que possua um *status* ontológico.

Certamente, a noção de gênero como prática performativa representa um grande avanço neste campo de estudos, já que deixa de considerar a suposta materialidade do corpo como matriz para a construção de teorias de gênero que, por mais que digam o contrário, acabam por desaguar novamente na pressuposição de um ser essencial. Essa

---

<sup>4</sup> Paul Preciado (2022) confunde performance e performatividade e reduz essa última a um paradigma teatral.

elaboração, segundo compreendo, é uma ferramenta teórica de grande valia à postura ética e política que concebe as masculinidades, as feminilidades ou quaisquer outras materializações generificadas em corpos humanos como independentes do que as demarcações médico-biológicas pretendam dizer sobre esses corpos – ou seja, trata-se de um conceito caro às pessoas que desejam afirmar a humanidade legítima e a vida vivível de indivíduos que não se enquadram nas regras normativas e biologizantes de gênero.

Contudo, levando em consideração especificamente a construção e a materialização da ideia de masculinidades e de homens, quais seriam as proposições possíveis a partir dessas considerações? Em quais termos seria possível apresentar as masculinidades como práticas performativas? Para ensaiar uma resposta possível à essa questão, sugiro que as masculinidades sejam compreendidas como práticas performativas que conferem significado viril aos corpos generificados no interior de um determinado quadro de inteligibilidade cultural.

Em primeiro lugar, assinalar as masculinidades como práticas performativas ambiciona tentar introduzir esse recorte de gênero dentro da tradição teórica que, até agora, de maneira mais robusta, advogou a libertação do gênero da sua suposta matriz biológica. Se performativo é o ato que constitui aquilo que pretende ser, isso significa que é a repetição das normas culturais associadas ao que se compreende como masculino num determinado contexto que permite que um sujeito seja compreendido como homem, como masculino ou masculinizado. Masculino não diz respeito a um corpo que tem pênis, mas a um corpo a respeito do qual se percebe e/ou se demanda um conjunto de regras de conduta. As masculinidades, repito, são um conjunto de práticas reiteradas que garantem que determinados seres humanos sejam compreendidos como homens, como masculinos ou masculinizados num dado contexto. O que essa alegação sustenta antes de tudo é que a masculinidade, ou as masculinidades – tanto faz se no plural ou singular – é uma ideia, um projeto, não uma essência ou uma matéria e, portanto, se materializa como expressão de gênero e em corpos humanos, independentemente desses corpos terem sido designados como masculinos ou femininos por aqueles que pretendem falar em nome de Deus, da natureza ou da Biologia.

Em segundo lugar, destacar o elemento de inteligibilidade viril na composição performativa da noção de masculinidade, significa lançar luz sobre a ideia de aparência que perpassa qualquer materialização generificada. Ser uma pessoa homem, mulher, ambígua ou neutra significa antes de qualquer coisa parecer homem, mulher, ambígua ou neutra. É por esse motivo que meninos delicados, assim como meninas viris, tem

recorrentemente suas identidades de gênero questionadas e deslegitimadas por parte daqueles que acreditam que os gêneros gozam de algum tipo de perenidade. Enquanto jogo entre a interioridade psíquica e a exterioridade que se manifesta na aparência, a noção de gênero, e, portanto, a noção de masculinidades, é transitória, flutua e deriva num mar de significados disputados e permutáveis. De tal modo, jamais seria seguro receitar ou definir como deveria parecer ou portar-se um homem, já que a alegação de que alguém parece ou não parece homem irá depender, primeiramente, do contexto em que tal observação se efetua, além da própria subjetividade do olhar de quem vê. Por último, seria preciso atentar para o fato de que, a alegação de que alguém parece ou não parece um homem poderia facilmente ser seguida por uma série infinita de perguntas que impossibilitariam qualquer palavra final a esse respeito – em que contexto, em qual período histórico, em qual sistema religioso, social ou cultural, para quais afetos e para quais olhos o que se diz homem parece “homem” ou “é” homem?

Em terceiro lugar, destacar que essa prática performativa confere significado viril aos corpos generificados significa lançar luz sobre o processo mesmo de generificação da ideia de corpo e de sexo. Essa proposta deve ser lida como afirmação de que não é a suposta materialidade dos corpos que engendra o gênero, mas que é o gênero um dos elementos a criar a aparente materialidade dos corpos, pois todo e qualquer discurso elaborado sobre a natureza é ainda uma elaboração discursiva. Se considerarmos, junto com Butler (2019), que não temos acesso à ideia de “sexo” a não ser por meios discursivos em termos de construção, sexo, ao contrário da fixidez que lhe confere Bourdieu, se torna, também ele mesmo, uma noção ficcional, tão abstrata quanto gênero. Como mostra Sara Salih (2019), ao aceitarmos que o gênero é uma construção independente de qualquer forma “natural” ou fixa, então a distinção entre sexo e gênero torna-se cada vez mais frágil. Em última análise, o que a noção de generificação pode destacar é que, é por via do gênero que os homens experimentam suas humanidades no mundo da vida; é o gênero que assinala homens como supostamente superiores frente à outras materializações generificadas; é o gênero que posiciona a maioria dos homens de maneira negligente com relação à própria saúde; é o gênero que propõe para os homens que, em virtude de sua ilusória superioridade intelectual, não precisam estudar tanto quanto outros sujeitos; são discursos de gênero que fazem com que parte significativa dos homens adira aos aspectos negativos da virilidade que, inclusive os vulnerabilizam em diversas situações; é para se adequarem em termos de gênero que as pessoas recorrem a procedimentos estéticos absolutamente perigosos. Enfim, se é o processo de generificação que torna os corpos

inteligíveis, é preciso que compreendamos cada vez mais esse processo para que sejamos capazes de propor masculinidades que sejam menos reguladas, menos cerceadas e menos adoecedoras dos próprios homens e da sociedade.

Por fim, reconhecer que o que chamamos de masculinidades somente se faz inteligível dentro de um determinado quadro de inteligibilidade cultural, significa rejeitar veementemente toda e qualquer pretensão universalista, generalizante e homogeneizadora a respeito dos homens. Como tentei demonstrar nas linhas anteriores, a noção de masculinidade é uma ideia em constante negociação, que disputa significados e valores. A forma mais privilegiada de ser um homem, sugerida pela categoria de masculinidade hegemônica, ou mesmo a aparência que faz com que um homem seja reconhecido como tal, não é a mesma em todos os contextos culturais, nem o é, ainda que no interior de um mesmo contexto, a depender das intersecções que o marcador de gênero estabeleça com os marcadores de raça, de religiosidade, de etnia, de classe social, de capital social e cultural, de orientação sexual, etc. Nessa direção, é possível reconhecer que os marcadores de identificação do homem, numa mesma cidade, num mesmo tempo, serão diferentes caso falemos de sujeitos que se exerçam em ambientes que valorem esses marcadores de modos distintos. Assim, por exemplo, um homem cuja masculinidade será “incontestável” no mundo das artes poderá parecer “menos homem” diante de outros que exercem suas masculinidades no mundo corporativo, ainda que falemos de sujeitos cujos marcadores de raça e classe sejam os mesmos. Nesse sentido, afirmo ser impossível dizer de maneira precisa e incontestável o que é ser homem no Brasil – país de dimensões continentais, que agrega sob o signo fictício da ideia de nação uma infinidade de quadros de inteligibilidades culturais diferentes.

Não ignoro o fato de que inúmeras inseguranças emergem caso arrisquemos assumir a ideia de masculinidade nos moldes que proponho: a elaboração não é exaustiva – não oferece uma maneira segura de afirmar ou negar determinada materialização como masculina ou não – são inseguranças com as quais proponho que façamos as pazes. Também não busco responder genealogicamente à possível pergunta de por qual razão o gênero masculino foi constituído nos moldes em que se fez, uma vez que poderia ter-se feito de modos completamente diferentes e inimagináveis. Percebo ainda o conceito que ofereci como uma elaboração aberta, de modo que, tal qual ocorre com as elaborações que critiquei, poderia ser facilmente usada para fins opostos àquele que idealizei enquanto gestava essas reflexões. É um exercício conceitual decididamente experimental – por certo, uma gama de elementos escapou ao alcance de minha visão – olhar que se assume

e se pretende embrionário, regional (portanto destituído da pretensão de falar ao mundo), parcial, limitado e, sobretudo, político e ideologicamente intencionado.

Em defesa de minha proposição, repito que, tal qual nos ensinou Albuquerque Junior (2016), os conceitos são uma elaboração parcial e interessada de uma realidade específica à qual se observa com os olhos que se têm. Todo conceito precisa ser interrogado em sua historicidade, assim como em suas intencionalidades. De semelhante maneira, penso que qualquer exercício conceitual que se pretenda a-histórico, atemporal, objetivo, neutro, coextensivo a todo o mundo, deve ser olhado com desconfiança. Não existem chaves de leitura que sejam perenes ou capazes de ler a realidade de forma precisa. Nossos conceitos, nossos textos, nossos livros, são escritos a partir de ideias que nos chegam do passado, já a história, em sentido diferente, se direciona necessariamente para algo que nos escapa, de modo que há sempre algo de empoeirado, algo que cheira a mofo, mesmo nas nossas melhores elaborações. Assim, assinalo que afirmar as masculinidades nos moldes que aqui esbocei, é, antes de tudo, um exercício cuja intenção principal é propor que os estudos sobre homens superem a chave relacional e sejam seguramente inseridos no âmbito dos estudos queer – já que, segundo percebo, é essa corrente teórica que tem proposto compreensões legitimadoras e afirmativas da vida vivível de um maior número de pessoas, sobretudo daquelas que não se enquadram facilmente, que se situam fora dos padrões de gênero normativos. Não me parece comprometido com nossas próprias reivindicações que, em virtude de mantermos a coerência ou a fidelidade a um determinado conjunto de elaborações teóricas, continuemos a desenvolver estudos que reafirmam equívocos que nós já poderíamos ter superado. Com isso não desejo negar o legado dos estudos relacionais – sem eles, certamente não seria possível ensejar movimentos posteriores. O que almejo é assinalar que nossos conceitos devem estar a serviço da experiência humana – jamais o contrário. Nesse sentido, penso que a melhor coisa que pode acontecer a um conceito é caducar.

## Referências

ALBUQUERQUE JUNIOR, Durval Muniz de. **Nordestino: a invenção do “falo” – uma história do gênero masculino (1920-1940)**. 2ª ed. São Paulo: Intermeios, 2013.

BEAUVOIR, Simone de. **O segundo Sexo: a experiência vivida**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. 2016.

BENTO, Berenice. **A reinvenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual**. Rio de Janeiro: Garamond. 2006.

- BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. 19ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2021.
- BUTLER, Judith. **Corpos que importam: os limites discursivos do sexo**. São Paulo: N-1 Edições; Crocodilo Edições, 2019.
- BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. 20ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020.
- COLLINS, Patrícia Hill, BILGE, Sirma. **Interseccionalidade**. 1ª ed. São Paulo: Boitempo, 2021.
- CONNELL, Robert. Políticas da masculinidade. **Educação & Realidade**. Porto Alegre. nº 2, p. 185-206, Jul/dez. 1995.
- CONNELL, Robert, MESSERSCHMIDT, James w. Masculinidade hegemônica: repensando o conceito. **Estudos Feministas**, Florianópolis, nº 21, p. 241-282, janeiro-abril/2013.
- DERRIDA, Jacques. **Margens da filosofia**. Campinas, SP: Papyrus, 1991.
- DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. 2ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2017.
- FOUCAULT, Michel. **A história da sexualidade 1: a vontade de saber**. 10ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2020.
- GODELIER, Maurice. **La producción de grandes hombres: poder e dominación masculina entre los baruya de Nueva Guiné**. 2ª ed. Madrid: Ediciones Akal S.A., 2011.
- JABLONKA, Ivan. **Homens Justos: do patriarcado às novas masculinidades**. 1ª ed. São Paulo: Todavia, 2021.
- MACEDO, Perycles Emmanoel Gomes de. **Onde estão os meninos da escola? Reflexos da construção das masculinidades no processo de evasão escolar dos homens**. 2024. 186 p. Dissertação [mestrado em educação contemporânea] – Universidade Federal de Pernambuco, Caruaru, 2024.
- MORAES, Marcelo José Derzi. Desconstruindo o epistemicídio a partir de Jacques Derrida. **ANALÓGOS**. Rio de Janeiro, Edição Especial, p. 16-27, 2017.
- PRECIADO, Paul B. **Manifesto contrassexual: práticas subversivas e identidade sexual**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.
- PAGLIA, Camille. **Personas sexuais: arte e decadência de Nefertite a Emily Dickinson**. São Paulo: Companhia das letras, 1992.
- SALIH, Sara. **Judith Butler e a teoria Queer**. 1ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.
- SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação & Realidade**. Porto Alegre, vol.20, p.71-99, Jul/dez, 1995.
- WITTIG, Monique. **O pensamento hétero e outros ensaios**. 1º ed. Belo Horizonte, MG: Autêntica, 2022.

Recebido em maio de 2024.

Aprovado em julho de 2024.