

A masculinidade hegemônica e a (im)posição dos corpos:
resquícios da virilidade patriarcal na história e na literatura

The hegemonic masculinity and the (im)position of the bodies:
remnants of patriarchal virility in history and literature

La masculinidad hegemónica y la imposición de los cuerpos:
huellas de la virilidad patriarcal en la historia y en la literatura

Flávia Andrea Rodrigues Benfatti (UFU)

flaviarbenfatti@gmail.com

Cláudia Maria Ceneviva Nigro (UNESP/São José do Rio Preto)

cmcnigro@gmail.com

Marcela Ernesto dos Santos (IFMS)

marcela.santos@ifms.edu.br

Davi Silistino de Souza (UNESP UNESP/São José do Rio Preto)

dvssouza@hotmail.com

Luiz Henrique Moreira Soares (UNESP/São José do Rio Preto)

luiz.h.soares@unesp.br

Resumo

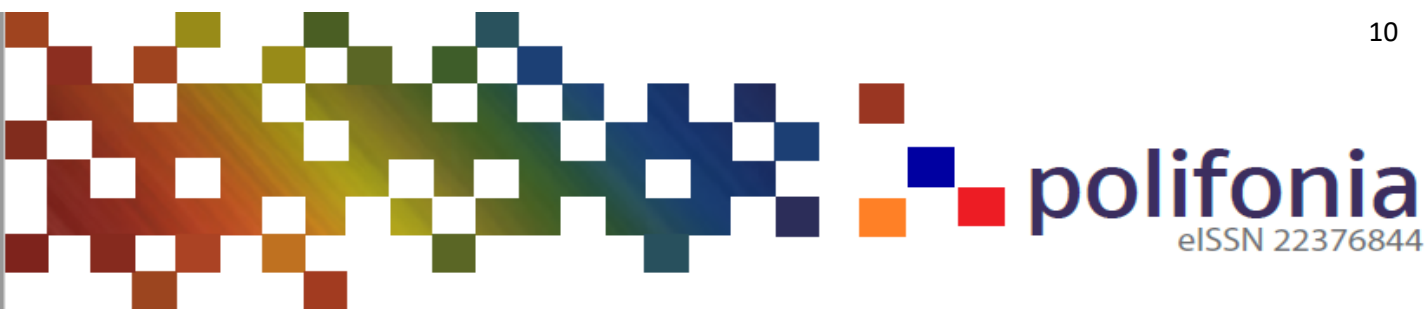
Neste artigo discorreremos sobre a masculinidade hegemônica e seus desdobramentos ao longo da história ocidental. Trata-se, especificamente, de como essa forma de masculinidade tem inculcado suas verdades sobre corpos socialmente tidos como menos favorecidos, como os corpos das mulheres, dos homossexuais, dos transexuais, dos transgêneros, enfim, corpos abjetos. O texto objetiva mostrar como essa virilidade patriarcal tem se perpetuado e afetado esses corpos outros ao mesmo tempo em que problematiza a alforria do modelo patriarcal por meio da literatura.

Palavras-chave: masculinidade hegemônica, corpos, história, literatura.

Abstract

In this article we discuss the hegemonic masculinity and its unfolding through history. It deals, specifically, with how such form of masculinity has instilled its truth into socially less privileged bodies, such as the bodies of women, homosexuals, transsexuals, transgenders, that is, the abject ones. This text aims at showing how this patriarchal virility has been perpetuated and affected those bodies, at the same time it problematizes the emancipation from the patriarchal model through literature.

Keywords: hegemonic masculinity, bodies, history, literature.



Resumen

En este artículo disertaremos acerca de la masculinidad hegemónica y sus desdoblamientos a lo largo de la historia occidental. Se trata, específicamente, de cómo esta forma de masculinidad ha inculcado sus verdades en cuerpos que socialmente son considerados como menos favorecidos, como los cuerpos de las mujeres, de los homosexuales, de los transexuales, de los transgénero, en fin, cuerpos abyectos. El texto busca mostrar como esa virilidad patriarcal se ha perpetuado y ha afectado esos cuerpos “otros” y, a la vez, problematiza la emancipación del modelo patriarcal por medio de la literatura.

Palabras Clave: masculinidad hegemónica, cuerpos, historia, literatura.

Desde os primórdios, sabemos ser o homem heterossexual privilegiado devido à força física. A ele caberia o mérito de providenciar alimento para a família, enquanto o demérito à fragilidade física competiria à mulher, relegando a ela as tarefas domésticas (BENFATTI, 2013). A mulher, em razão disso, fica presa à esfera do privado. Tudo o que faz é restrito ao lar, comprovando serem as *relações de gênero* nada mais do que *relações de poder*, pois o masculino exerce domínio sobre o feminino, como afirma Flax (1987):

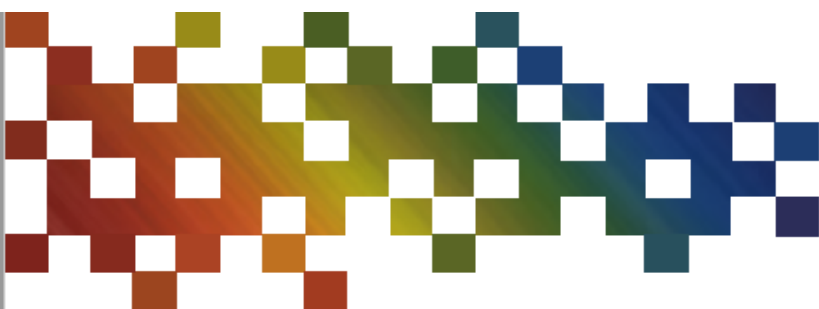
Uma vez que vivemos em uma sociedade em que os homens têm mais poder do que as mulheres, faz sentido se supor que o que é considerado mais digno de louvor podem ser as qualidades associadas aos homens. Como feministas, temos o direito de suspeitar que até mesmo “louvor” à fêmea pode ser (pelo menos em parte) motivado por um desejo de manter as mulheres em um lugar restrito e restritivo (FLAX, 1987, p. 641 – 642).¹

Pode-se observar as *relações de gêneros* supracitadas, existentes nas sociedades patriarcais e passadas de geração em geração, como um ensinamento indutório aos seres humanos à desigualdade dos sexos e à apreciação do masculino.

Millet (2000) aponta que, na condição primitiva, o milagre do nascimento atribuído ao poder feminino mais possivelmente impressionava a humanidade. No entanto, com o desenvolvimento da civilização e a descoberta da paternidade, isso pode ter se revertido em prol do masculino. Segundo a feminista:

Há alguma evidência de que os cultos de fertilidade na sociedade antiga, em algum

¹ Cf. o original: Since we live in a society in which men have more power than women, it makes sense to assume that what is considered to be more worthy of praise may be those qualities associated with men. As feminists, we have the right to suspect that even “praise” of the female may be (at least in part) motivated by a wish to keep women in a restricted (and restrictive) place (FLAX, 1987, p. 641 - 642).



momento, deram uma guinada na direção do patriarcalismo, deslocando e reduzindo a função feminina para a procriação e atribuindo poder de vida apenas ao falo (MILLET, 2000, p.28).²

Ainda, nas palavras da autora, essa hipótese seria consolidada pelo patriarcalismo, por meio da criação de um Deus ou deuses masculinos postulando a supremacia do macho e validando a estrutura patriarcal. A mitologia hebraico-cristã e greco-romana também fornece dados condescendentes a essa visão masculinizante. Tanto no mito de Adão e Eva quanto no de Pandora, por exemplo, há a versão de a mulher cometer um erro irreparável: Eva, ao comer o fruto proibido nos condenou e Pandora, ao abrir a caixa, cujos males da humanidade estavam contidos. Em ambos os casos, os homens são afligidos por tais “enganos”. Com isso, é possível notar o privilégio de se abster das culpas dado ao homem, enquanto à mulher cabe somente a punição (BENFATTI, 2013).

Cixous (1986) complementa essa questão ao abordar, em *Sorties* (1986), as oposições duais e binárias, estabelecidas pela sociedade por meio do logocentrismo,³ devendo estar relacionadas, de alguma forma, ao par “homem/mulher”, já que, quando se fala em diferença sexual, pensa-se, de imediato, no binarismo “macho/fêmea” e em uma provável hierarquização:

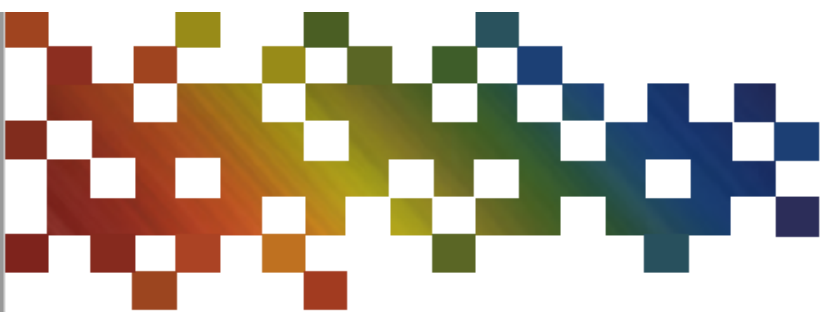
Pelas oposições hierárquicas e duais. Superior/Inferior. Mitos, lendas, livros, sistemas filosóficos. Onde quer que haja uma intervenção solicitada, uma lei organiza o que é pensável por (dualidade irreconciliável; ou mitigável, dialética) oposições. E todos os pares opostos são *casais*. Será que isso significa alguma coisa? O fato de que o logocentrismo sujeita os pensamentos – todos os conceitos, os códigos, os valores – para um sistema de dois termos, está relacionado com o par homem/mulher? (CIXOUS, 1986, p. 359).⁴

Cixous afirma que a mulher, segundo os preceitos do falocentrismo, deve sempre ser subordinada ao homem. Isso pode ser observado na ordenação semântica do próprio par, na

² Cf. o original: “*There’s some evidence that fertility cults in ancient society at some point took a turn toward patriarchy, displacing and downgrading female function in procreation and attributing the power of life to the phallus alone*” (MILLET, 2000, p.28).

³ Logocentrismo: crítica ao pensamento ocidental no qual se privilegiam verdades absolutas.

⁴ Cf. o original: “*By dual, hierarchized oppositions. Superior/Inferior. Myths, legends, books, Philosophical systems. Wherever an ordering intervenes, a law organizes the thinkable by (dual’ irreconcilable; or mitigable, dialectical) oppositions. And all the couples of oppositions are couples. Does this mean something? Is the fact that logocentrism subjects thought - all of the concepts, the codes, the values - to a two-term system, related to the couple man/woman?*” (CIXOUS, 1986, p. 359).



qual o referente masculino vem à frente, como em “homem/mulher”, para mostrar uma hierarquia, uma relação de poder a ser mantida.

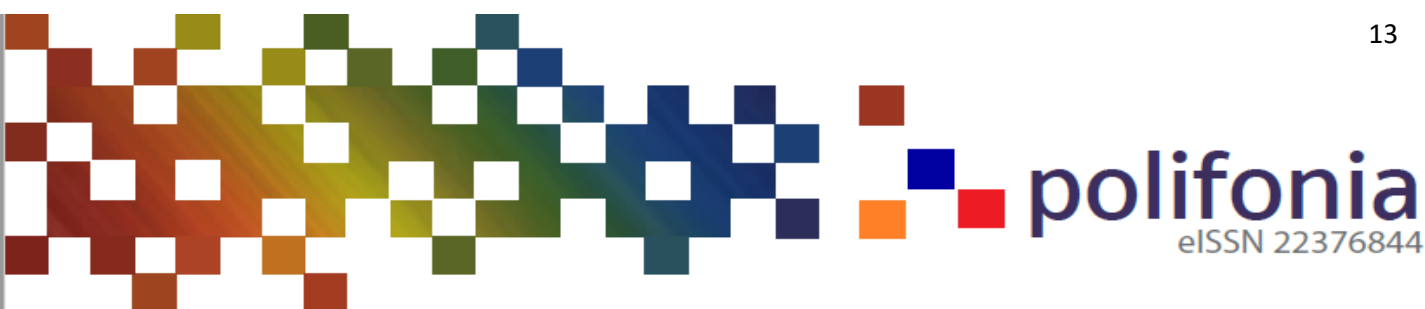
Na literatura, essa relação de poder também é aparente. O feminino mantém-se em patamar inferior, pois a ausência do falo torna a mulher “incapacitada” de criar. Essa “incapacitação” – baseada nos moldes androcêntricos e patriarcais – pode ser observada por meio da canonização das obras literárias: não é novidade, dentre os grandes nomes da literatura, figurarem homens, como Homero, Shakespeare, Camões, Cervantes, Goethe etc. O cânone, então, é visto por Mazzoni (2008, p.4) como “uma cristalização de modelos da escrita definidos desde os séculos passados, caracterizando, principalmente, escritores configurados como um grupo específico: branco (ou que se aproxime por ideias no caso das colônias), masculino, burguês e ocidental”. Considerando esses aspectos, não sobra espaço, nem voz, nem vez, para a mulher no cânone ocidental, já que não se tem a intenção de ouvi-la.

Isso se deve à construção da mulher em relação ao homem, pois temos como elemento fundante o signo fálico. Castro menciona que as relações binárias “masculino e feminino” e “macho e fêmea” aludem a outros antagonismos, atreladas à atividade e passividade como “sol e lua”, “dia e noite”, “pai e mãe”, “inteligência e sensibilidade”. Dessa forma, é possível reconhecer uma hierarquia na qual o feminino atua no lado frágil e desprovido de domínio. Castro (1991) observa:

Na verdade, cada oposição pode ser analisada psicanaliticamente como uma hierarquia, em que o lado feminino representaria sempre a instância negativa, ou mais fraca. Nota-se, então a presença da morte neste tipo de análise: “para que um termo adquira significado, o outro deve ser destruído”. Daí a luta a batalha e, sempre, o macho tido como vencedor (CASTRO, 1991, p. 228).

Em uma sociedade regida por valores patriarcais, esperar a cultura e o entendimento da realidade ultrapassem os limites do falocentrismo pode ser, muitas vezes, estarrecedor. Contudo, a literatura é capaz de nos fazer não apenas refletir sobre as amarras do patriarcado, mas também atuar de maneira a reverter esse cenário.

Portanto, a “religião patriarcal” sustentou, ao longo dos séculos, a dominação masculina. Presume-se que a Idade Média tenha sido o marco das tomadas de posições



masculinizantes, cujos séculos vindouros iriam ajudar a perpetuar. Sob a pressão da igreja e dos poderes públicos, as diferenças entre o masculino e o feminino se tornam mais nítidas com a “valorização do casamento a partir dos meados do século XVI na França ou as mudanças significativas por volta de 1590 na Inglaterra” (MUCHEMBLED, 2007, p.75).

Importante ressaltar que até o início do século XX, França e Inglaterra eram consideradas nações ditadoras de padrões e modelos de vida para o mundo. Ao homem, mesmo depois de casado, é “concedido” privilégios. Ele pode continuar exercendo a virilidade com amantes, prostitutas e é, com isso, aclamado pelos pares. A esposa deve ficar reclusa no lar e cuidar dos filhos. Esse é o papel e, se ousar infringir as leis masculinas, é vista como pervertida, não mais digna de respeito perante a sociedade (BENFATTI, 2013).

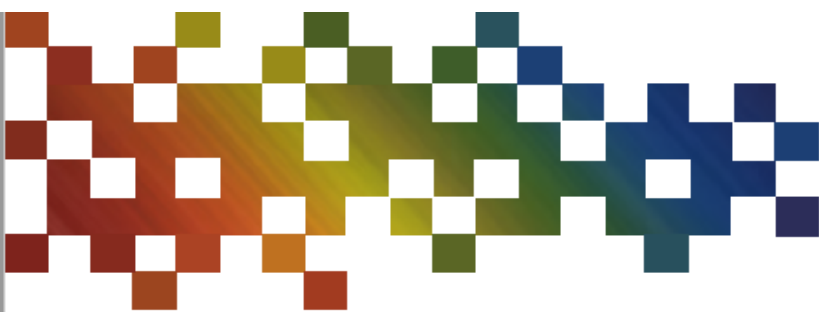
Para além disso, devemos considerar que as diferenças binárias em termos de sexo e gênero, em períodos anteriores à Idade Média, eram reduzidas. Ao tratar de pessoas intersexo, por exemplo, havia maior aceitação. Embora a figura patriarcal ainda seja forte ao obter a responsabilidade de decidir o gênero da criança intersexo no nascimento, de acordo com Foucault (1980), ao atingir a adultidade tinha-se uma liberdade na escolha da identificação de gênero pelo próprio sujeito. Importante pontuar estarmos falando de um contexto ainda dual, no qual não há a possibilidade de inexistência da divisão binária de sexo. No entanto, o tabu instituído aos que fogem aos binarismos sexuais não era tão forte como na Idade Média e em épocas posteriores.

Assim, com o passar do tempo,

Teorias biológicas da sexualidade, concepções jurídicas do indivíduo, formas de controle administrativo nas nações modernas levaram, pouco a pouco, a rejeição da ideia da mistura de dois sexos em um único corpo, e, conseqüentemente, a limitação da livre escolha de indivíduos indeterminados. Portanto, todos deveriam ter somente um único sexo (FOUCAULT, 1980, p. viii).⁵

A partir disso, as distinções entre o sexo masculino e feminino se tornaram bem delimitadas, na medida em que a concepção de sexo e gênero era construída em uma simples

⁵ Cf. o original: “*Biological theories of sexuality, juridical conceptions of the individual, forms of administrative control in modern nations, led little by little to rejecting the idea of a mixture of the two sexes in a single body, and consequently to limiting the free choice of indeterminate individuals. Henceforth, everybody was to have one and only one sex*” (FOUCAULT, 1980, p. viii).

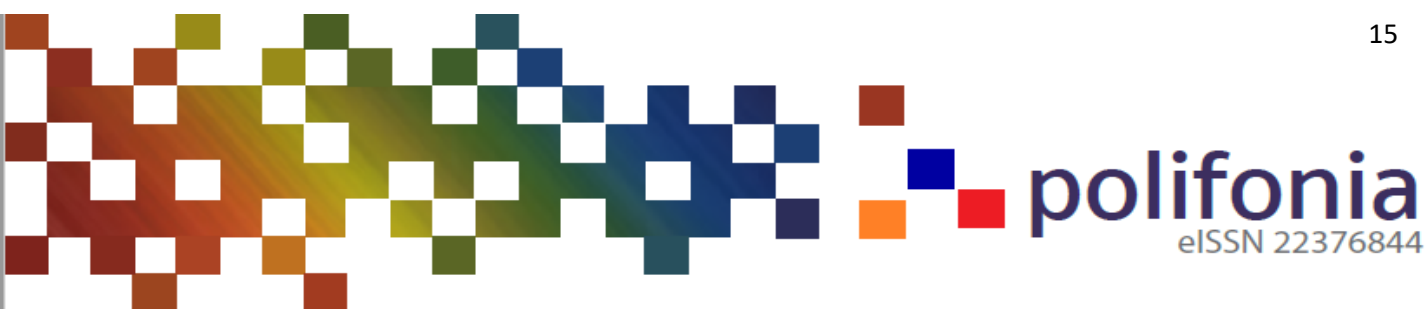


oposição binária.

Pierre Bourdieu, no livro *A dominação masculina* (1998), propõe pensar a construção da superioridade masculina sobre o feminino havendo necessidade de deslocar a atenção às “estruturas históricas” e aos “esquemas inconscientes de percepção e de apreciação” com os quais os sujeitos são formados e interpelados. Ao ampliar a discussão sobre a dominação masculina, o autor observa que, anteriormente, estava sendo difundida e estruturada no meio doméstico (submissão da mulher à figura do marido), e hoje, essa dominação se estrutura em todas as relações, por meio de discursos e gestos, nos quais é reproduzida a visão androcêntrica na sociedade globalizada.

Com dimensão propriamente simbólica, a dominação masculina acontece a partir de uma imposição do “macho monstruoso”, como apontou Virginia Woolf em 1977. Em um exercício de fixar linhas demarcatórias, a constituição do “ser masculino” opera por meio de “rituais místicos”, usufruindo os “prazeres suspeitos do poder e da dominação”. Simbolicamente demarcado pela linguagem e pela construção e significação social dos corpos, o masculino estabelece lugar a partir de esquemas que “registram como diferenças de natureza, inscritas na objetividade, das variações e dos traços distintivos” (BOURDIEU, 2002, p.12). Em outras palavras, a ordem masculina estrutura-se a partir de “diferenciações biológicas”, socialmente instituídas, revigorando as disposições para cada corpo, seus confinamentos, suas liberdades, prazeres e comportamentos. Desta forma, os modos da masculinidade e da feminilidade não são “naturais”, mas estabelecidos historicamente e reorganizados conforme cada sociedade e cultura. Os corpos são, assim, construídos a partir do mundo social; tidos como uma “realidade sexuada”, como um “depositário de princípios de visão e de divisão sexualizantes” (BOURDIEU, 2002, p.13). O crítico aponta para a construção do masculino configurado a partir de uma não-justificação, como fato dado e concreto, enquanto o feminino encontra-se em questionamento, sendo ratificado constantemente ao não-lugar na ordem social – e isso é, também, aquilo que o estrutura:

A diferença *biológica* entre os sexos, isto é, entre o corpo masculino e corpo feminino, e especificamente, a diferença *anatômica* entre os órgãos sexuais, pode assim ser vista como justificativa natural da diferença socialmente construída entre os *gêneros* e, principalmente na divisão social do trabalho (BOURDIEU, 2002, p.16, grifos do autor).



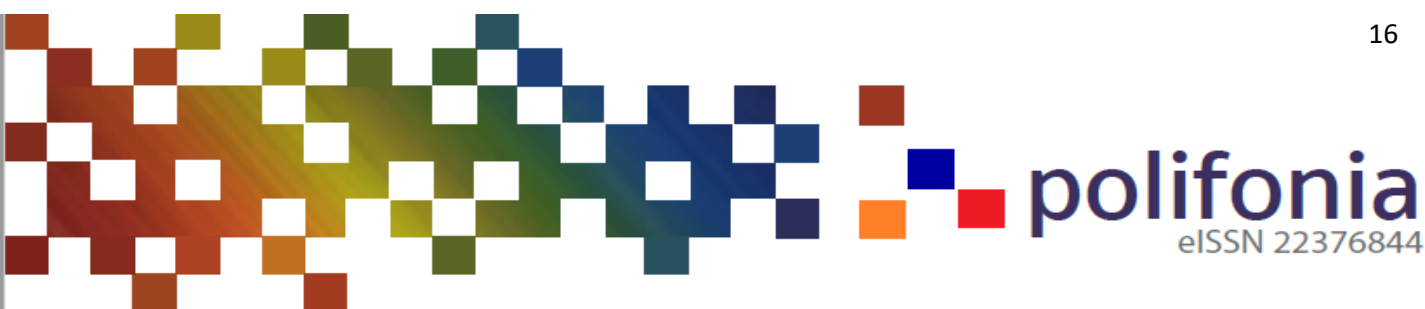
O fato é que, conforme destaca Márcia Tiburi (2016, p.10), tratar o histórico como natural é sempre estratégia do poder. As oposições, já pontuadas acima, (macho/fêmea – ativo/passivo), sedimentadas por relações de poder, produzem as hierarquias e estruturam a dominação masculina. Os simbolismos dos corpos “femininos” e “masculinos”, as funções, as ereções, os sentidos e as demandas, baseiam-se em motivações “naturais” – os corpos devem agir conforme o esperado – e, por isso, podem ser reconhecidos, legitimados ou negados.

A “máquina simbólica” dessa ordem social, como observado por Bourdieu (2002, p.14), atribui ao masculino uma força não discutível. Os órgãos sexuais, assim, são entendidos como algo construídos sociais: o falo – haste definidora do destino de todas as coisas – concentrará todas “as fantasias coletivas de potência fecundante”; o ventre – temível e ordinária “histeria” latente – representará a excelência da fecundidade feminina.

Ao tratar das ambiguidades estruturais e morfológicas, historicamente instituídas nos símbolos da fertilidade (ou seja, o pênis e a vagina), o teórico reconhece que há uma retificação e um registro simbólico dos órgãos sexuais às certas características naturalmente indiscutíveis:

Assim, a definição social dos órgãos sexuais, longe de ser um simples registro de propriedades naturais, diretamente expostas à percepção, é produto de uma construção efetuada à custa de uma série de escolhas orientadas, ou melhor, através da acentuação de certas diferenças, ou do obscurecimento de certas semelhanças (BOURDIEU, 2002, p.19).

Se tomarmos como análise, por exemplo, a imagem do plantio das lavouras (antes da inserção da maquinaria moderna e especializada), realizada primeiramente pelos sumérios, por volta de 4.500 a.C., é possível perceber que a ideia da fertilidade e das relações sexuais possuíam dimensões simbólicas e ritualísticas há muito tempo: o arado (também conhecido como aiveca) é considerado uma das grandes invenções da humanidade. Inicialmente construído no formato de “V”, tratava-se de um instrumento usado para lavrar a terra, descompactá-la antes do contato com a semente. A força de perfurar, alinhar, preparar e arejar o terreno fértil para cultivo pode ser comparada com a pujança do falo: rasga-se a terra



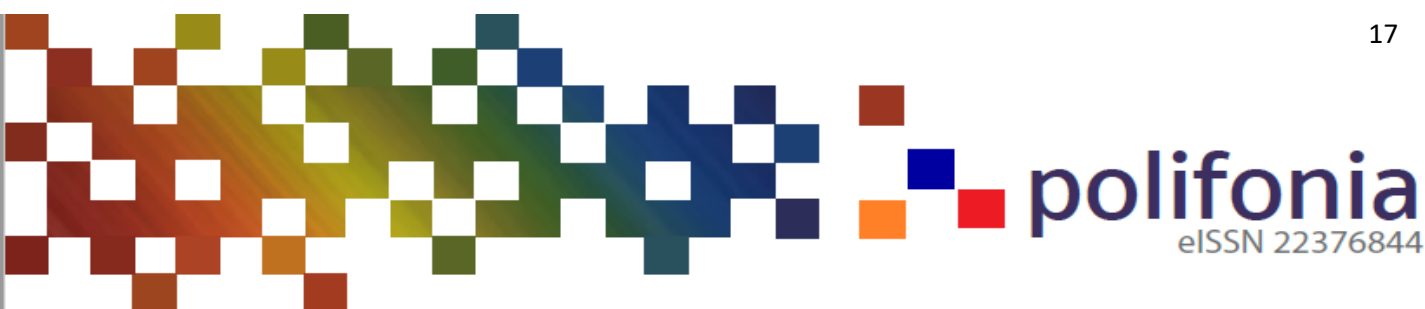
para a fertilidade em um exercício simétrico de trabalho; cavalos nas pontas e a terra sendo “preenchida” pela “existência organizada” do arado, sucumbindo-a a condição destinada: plantio e colheita. O homem estabelece, portanto, o plantio – abre e fecunda a terra. E é desse homem, detentor da semente, que virá o sustento e a longevidade de toda a comunidade

Há, então, uma (im)posição simbólica nessa imagem: o feminino é baixo, o masculino é alto; o feminino deve ser contido, tratado, aperfeiçoado, já o masculino é a norma e é quem consegue “dar vida” a todas as coisas “dependentes” dele. Em outras palavras, essa relação converte-se em uma conformidade nas relações de poder e dominação. Essas associações míticas e significativamente históricas, que primam e constroem o caráter superior da masculinidade, também são apontadas e problematizadas por Bourdieu (2002, p.23): “por meio de oposições cristalizadas entre os sexos, a ideia mítico-ritual estabeleceu-se: alto/baixo, em cima/embaixo, seco/úmido, quente/frio, direito/esquerdo – e é da dignidade do homem a posição de destaque nesse jogo, como sujeito “normal”, centralizado e completo”. Se há, nessa relação, o princípio de inferioridade e divisão fundamental entre os sexos, é porque há uma reprodução dos “esquemas práticos da sociedade androcêntrica”. O fato não é a existência ou não do falo, mas a construção simbólica de virilidade e honra: ao mesmo tempo em que usa o aspecto “biológico” / “anatômico” das coisas para legitimar dominação masculina, noção “biológica” também vigora no sentido de um construto social.

O que ocorre é a imposição de uma “definição diferencial” das/nas formas legítimas de usar e interpretar os corpos: essa imposição tende, então, a obscurecer e a rejeitar o estabelecido como “feminino”, seja a mulher, o homossexual, o travesti, o transgênero ou outras feminilidades, “contaminados pela histeria” neles inscrita, por isso, esses corpos residem no jogo dos antagonismos existindo para e pelo olhar do outro como “objetos receptores”, sendo assim violentados, física e simbolicamente pelo Estado e pelas instituições de manutenção principal da visão dominante.

Seguindo essa perspectiva, a hegemonia masculina estabelece uma relação de “privilégio potencial” de um “consenso vivido” (ALMEIDA, 1996) e, dentro de um discurso de poder, se perpetua corroborando a elevação do homem heterossexual à categoria de dominância sobre “o sexo frágil”, ou às “sexualidades periféricas”.

Justamente por haver um “empoderamento” do homem, a sistematização entre sexo



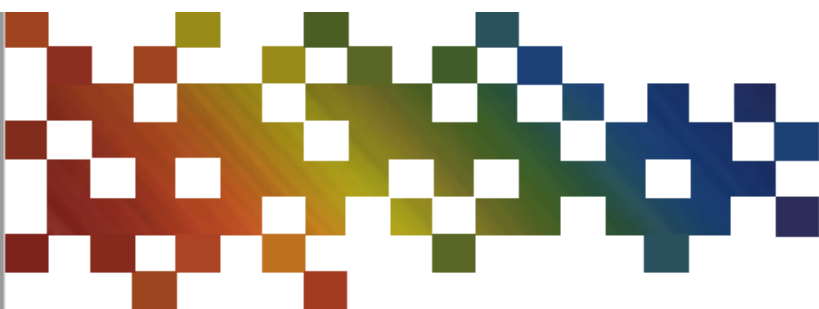
e gênero cria uma fórmula, não só de rotular os seres em “homem” e “mulher”, mas também de dividir a sociedade de forma hierárquica, mantendo o privilégio masculino, como pode ser observado a seguir:

O sistema sexo-gênero, enfim, é tanto uma construção sociocultural quanto um aparato semiótico, um sistema de representação que atribui significado (identidade, valor, prestígio, posição de parentesco, status dentro da hierarquia social) a indivíduos dentro da sociedade. Se as representações de gênero são posições sociais que trazem consigo significados diferenciais, então o fato de alguém ser representado ou se representar como masculino ou feminino subentende a totalidade daqueles atributos sociais (LAURETIS, 1994, p. 212).

Na contemporaneidade, o sistema acima descrito não pode ser seguido à risca. Além de o feminino ter ganhado espaço, outros grupos, como os étnico-raciais e os homossexuais, anteriormente apagados dos holofotes sociais, estão clamando por reconhecimento. E o mais interessante é a visibilidade em relação a esses gritos ter aumentado. Como exemplo, ainda no âmbito da literatura, trazemos a autora Lygia Bojunga que, apesar de ter sido, por muito tempo, associada à literatura para crianças e jovens, desenvolve papel importante na luta para grupos periféricos estarem em destaque no concernente ao protagonismo de histórias dignas de fazerem parte do rol de narrativas reconhecidas.

Em *Sapato de salto* (2006), a autora quebra a tradição esperada ao propor a discussão de temas como o estupro, a prostituição, a loucura, a homossexualidade e a submissão feminina dentro de um contexto machista patriarcal. Enquanto, em uma leitura superficial, tem-se a impressão de estarmos lidando com mais uma narrativa comum, sem grandes expectativas, uma leitura aprofundada coloca-nos perplexos perante problemas sociais (acima descritos) vivenciados sob o ponto de vista de sujeitos subalternizados. Bojunga rompe com os padrões ao entrelaçar a trajetória personagens não-hegemônicas: a protagonista, a título de exemplificação, não é masculina, nem burguesa. Ao contrário disso, Sabrina pertence duplamente ao grupo minoritário: é mulher e prostituta. Juntamente à Sabrina, Bojunga insere, como história secundária, os relatos de um adolescente, Andrea Doria, vítima de preconceito, inclusive do pai, por ter orientação sexual distinta da imposta.

Nas citações abaixo, temos a autoafirmação das personagens. Nos excertos é possível observarmos os resquícios da tradição masculinista oprimindo corpos e impondo ações que



devem ser tomadas como verdades absolutas:

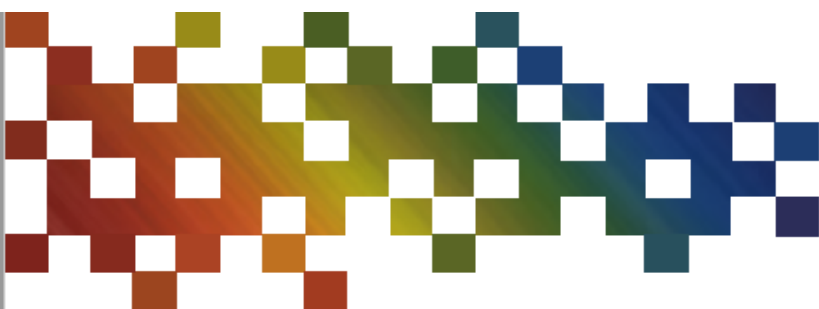
– Ano passado eu andei brigando com uns garotos lá na escola. Eles me chamaram de *gay*. – Meio que encolheu o ombro. – Eu sei lá se eu sou *gay* ou sou o que. Vai ver eu sou: eu nunca gostei de nenhuma menina... Eu não curto jogar bola... Eu só gosto de dançar... – E se virando pro Leonardo: Mas a mãe disse que você também nunca curtiu futebol; e você não é *gay*, não é? (BOJUNGA, 2011, p. 193-194).

– Que idade você tem?
 – Já vou fazer onze.
 – E por que que você diz que é puta?
 – Puta não é quem descola grana pra fazer coisa que homem quer que a gente faz quando fica pelada? (BOJUNGA, 2011, p. 216).

Na fala de Andrea é visível a presença de um modelo padrão do que é ser homem na sociedade: homem é quem gosta de futebol e tem atração (muitas vezes dominação) pelo sexo oposto. No caso de Sabrina, há também a imposição patriarcal de o homem sentir-se dono do corpo feminino, perpetuando, assim, princípios viris. No entanto, nota-se que o foco de Bojunga não é a potencialização do masculino como algo supremo. Pelo contrário: a escritora subverte os padrões, esvazia o sentido negativo existente em palavras como “gay” e “puta” e, com uma linguagem simples e acessível, coloca tais sujeitos no patamar dos dominantes, conferindo-lhes os mesmos direitos.

Seguindo a intenção de Bojunga, é válido ressaltar que, atualmente, não importa a escolha do papel social, homem, mulher, gay, lésbica, transexual, mas, sim, o respeito às diferenças e a compreensão de, em um ambiente globalizado, no qual as pessoas tendem a ter uma opinião menos dual das coisas, qualquer preconceito deva ser extinto.

Mesmo diante das outras formas de masculinidades e feminilidades, o privilégio social da masculinidade hétero ultrapassa o meramente corporal e penetra no imaginário coletivo dos homens ocidentais como estilo de vida, produto do ser, parte da psique que rege os comportamentos e a vida diária. O pênis tem história. Sua valorização data da Antiguidade greco-romana. Laplanche e Pontalis (1988, p.167) atestam haver uma representação “figurada, pintada, esculpida” do órgão sexual masculino – objeto de veneração que desempenhava papel importante nas cerimônias religiosas de iniciação. O falo em ereção simbolizava o poder soberano do homem branco ativo e sua virilidade, uma força. Segundo Thuillier:



[...] em Roma, a virilidade se caracteriza primeiramente por uma sexualidade ativa e não passiva ou, para falar mais precisamente, visto que alguns contestam essa ideia de uma atitude passiva – o parceiro “passivo” num casal não o sendo totalmente – , homem é aquele que penetra sexualmente seu parceiro, seja qual for o modo de penetração bem como o parceiro penetrado. Em contrapartida, ser penetrado sexualmente não pode ser senão coisa de efeminado, de um homem que abdicou de sua virilidade, ao menos parcialmente (THUILLIER, 2013, p.82,83).

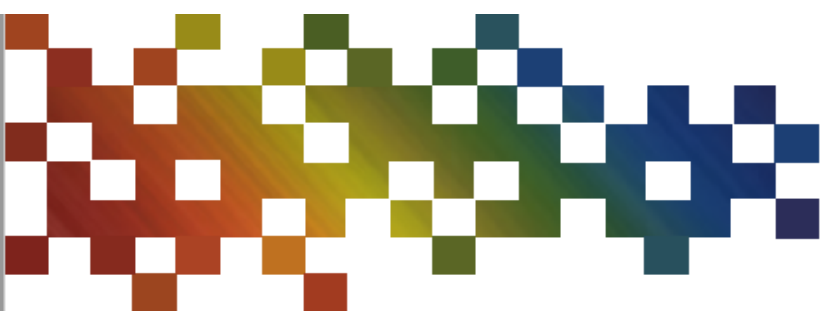
Com relação ao escravo romano, considerado apenas passivo, fica à mercê das ordens do patrão ou da patroa. Conforme assevera Thuillier:

sua norma é fazer o desejo de seu patrão ou de sua patroa; o problema de sua reputação, no plano sexual ou noutro, pouco importa – ainda que sua “virilidade”, no sentido mais concreto do termo, possa interessar muito a um determinado cidadão ou à sua mulher, cujos exemplos vemos profusamente descritos nas obras satíricas (THUILLIER, 2012, p.81).

Até os dias atuais, a imagem de virilidade e poder é garantia da perpetuação da masculinidade. Desde a tenra idade, os meninos são motivados a agirem como “homens” em oposição a “coisas de meninas”. A diferenciação entre os sexos começa a tomar forma a partir de uma cultura masculina imposta já dentro do seio familiar. Ao longo da infância, o menino recebe, o tempo todo, *inputs* que procuram reafirmar a sua condição de macho. Aos meninos são oportunizados caminhos em relação às ciências de prestígio (brinquedos relacionados à medicina, engenharia, etc.) enquanto as meninas recebem *inputs* para serviços domésticos como casa, filhos, bonecas, etc. A mãe, a família, os vizinhos dizem que “[...] um homem não pede beijos [...] um homem não se olha no espelho [...] um homem não chora” (BEAUVOIR, 1980, p.12) e assim por diante. Encorajam-nos o tempo todo a ter orgulho da virilidade, socialmente valorizada. Beauvoir (1980) completa a despeito dessa diferenciação entre o menino e a menina:

[...] insuflam-lhe o orgulho da virilidade; essa noção abstrata reveste para ele um aspecto concreto: encarna-se no pênis; não é espontaneamente que sente orgulho de seu pequeno sexo indolente; sente- o através da atitude dos que o cercam. Mães e amas perpetuam a tradição que assimila o falo à ideia de macho (BEAUVOIR, 1980, p.13).

Bourdieu (2010), compactuando com a perspectiva de Beauvoir, também pontua



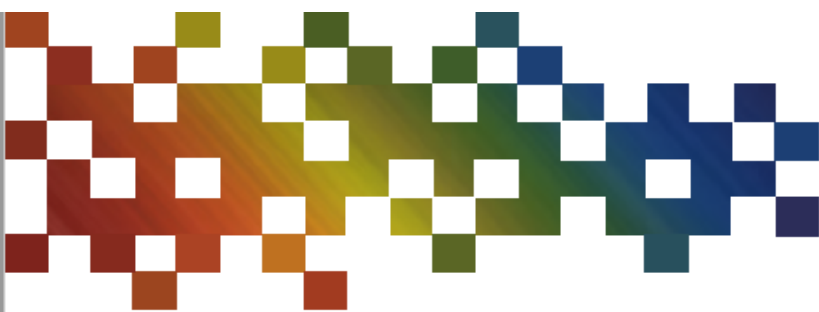
existir uma tentativa social de eliminar no homem tudo o que possa restar-lhe de feminino: “e o trabalho de virilização (ou desfeminização) prossegue por ocasião desta introdução no mundo dos homens, do ponto de honra (nif) e das lutas simbólicas [...]” (BOURDIEU, 2010, p.37).

Nessa visão, o teórico destaca que, justamente no jogo opositor do “ser” e “conhecer”, são construídos a organização, a concepção e o entendimento sobre o mundo, no qual reconhece a feminilidade, por meios dos modos de pensar, falar, agir e se comportar, como algo inferior. Reside aí um dos principais conceitos da obra bourdieusiana: o conceito de *habitus*.

Embora carregado de problemáticas e de uma história conceitual própria, o conceito de *habitus* de Bourdieu está intimamente associado à ideia de *campo*. Para Bourdieu, o campo é o lugar onde ocorrem as disputas de poder; lugar ocupado por sujeitos dominantes e dominados que disputam reconhecimento e legitimação. *Habitus* relaciona-se, aqui, com as disposições dos sujeitos dominantes e dominados dentro desse campo: a maior parte das ações dos sujeitos é condicionada pela relação entre o *habitus* e o campo, e essas ações e pensamentos não são unívocos, mas construídos socialmente e continuamente sendo reestruturados por outros sujeitos. Pontua Maria da Graça Jacintho Setton:

Pensar a relação entre indivíduo e sociedade com base na categoria *habitus* implica afirmar que o individual, o pessoal e o subjetivo são simultaneamente sociais e coletivamente orquestrados. O *habitus* é uma subjetividade socializada (Bourdieu, 1992, p. 101). Dessa forma, deve ser visto como um conjunto de esquemas de percepção, apropriação e ação que é experimentado e posto em prática, tendo em vista que as conjunturas de um campo o estimulam (SETTON, 2002, p.63)

Bourdieu acredita que os dominados constroem a compreensão de mundo por meio das relações de dominação instituídas socialmente e sustentadas por atos simbólicos de submissão, reproduzidas e reafirmadas nos/pelos diversos campos: o jurídico, o econômico, o político, o social, o religioso, o literário. O *habitus* seria a estruturação desses campos, pois nele (no campo) são internalizadas as forças que agirão sobre os corpos em uma relação de dominação simbólica:

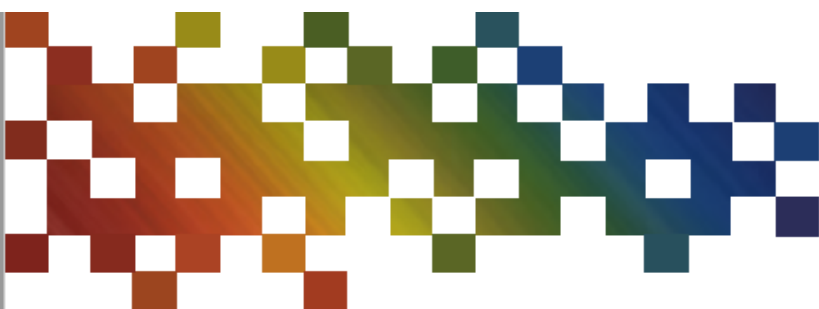


É, de fato, na relação entre um *habitus* construído segundo a divisão fundamental do reto e do curvo, do aprumado e do deitado, do forte e do fraco, em suma, do masculino e do feminino, em um espaço social organizado segundo essa divisão, que se engendram, como igualmente urgentes, coisas a serem feitas, os investimentos em que se empenham homens e as virtudes, todas de abstenção e abstinência, das mulheres.
(BOURDIEU, 2002, 55-56)

A virilidade, termo originário do latim *virilitas*, segundo Vigarello (2013, p.72), “designa tanto a idade do homem quanto simplesmente os órgãos masculinos” e constrói um modelo de homem pautado na força física, na dominação e na coragem como também na disciplina, características adquiridas em campos de batalha na Grécia antiga (SARTRE, 2013). Conforme afirma Foucault (1999), essa mesma disciplina conduz o soldado, no século XVIII, a seguir os padrões de bom comportamento e obediência, a partir de um treinamento corporal que envolve altivez, olhar arrojado, passo firme, dentre outras posturas rígidas instituídas para o corpo. Dessa forma, tem-se o corpo como um objeto docilizado por instituições de poder. Ainda assim, esse corpo masculino não deixa de pressupor um ideal viril de força e infalibilidade. Portanto, a associação entre coragem e obediência, parte da educação do homem viril na antiguidade Greco-Romana, tem se propagado ao longo dos séculos vindouros.

Já na era moderna, a partir do século XVI, alterações nos comportamentos do homem geram algumas inquietações. Vigarello (2013), alega que não bastam as qualidades físicas e virtudes morais (tais como, ponderação, prudência, entre outras) atribuídas a ele. É preciso garantir a não falibilidade. A imagem do homem em idade viril é aquela do homem perfeito, do homem jovem. No entanto, a virilidade passa por transformações, pois há rupturas inevitáveis, segundo Vigarello (2013), nessa engenhosidade masculina. Ele se torna, por questões de civilidade, delicado, razoável, polido e dessa forma, surge uma ameaça ao viril, devido às complexificações das relações sociais na era moderna. Assim, infere-se que a infalibilidade do homem da era moderna já não condiz mais com esse contexto, embora haja uma luta em favor da manutenção de sua potência masculina.

Para Kritzman (2013), a “renascença codificou o comportamento viril e as relações entre os sexos [...] o homem não pode dar-se ao luxo de ser seduzido por uma mulher. Aquele que aceita as iniciativas de uma mulher, corre o risco de perder sua virilidade” (p.218). No



entanto, aconselha-se a ele casar-se com uma mulher “um pouco prostituta”, pois, uma mulher:

moderadamente pecadora, garante a virilidade do homem, ao passo que a mulher casta, que jamais foi deflorada, mas que em seguida deixou-se seduzir, expõe o marido a uma situação de desafio extremo: a masculinidade está radicalmente em perigo (KRITZMAN, 2013, p.218, grifo nosso)

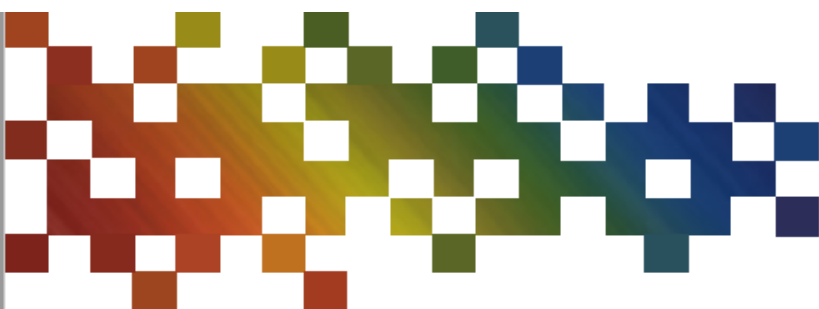
Percebem-se contradições no significado de garantir a perpetuação da virilidade do homem. Faz-se de tudo para estar em situação de privilégio com relação aos homens que abdicaram da masculinidade, os “efeminados”, e com relação às mulheres.

Kristzman (2013) ainda pontua que “o homem tenta viver sua sexualidade em relação a seu órgão viril”, mas que o pênis, representante dessa sexualidade viril, pode também estar suscetível ao não comparecimento, no caso de impotência, por exemplo. Segundo a autora, “o pênis que trai põe em dúvida a virilidade do homem: ele suprime toda a significação simbólica do *phallus*” (KRITZMAN, 2013, p. 219).

Diante do exposto, o homem moderno passa a se inscrever em um contexto ameaçador dessa construção histórico-social do ser viril. Ao mesmo tempo em que se reforça a virilidade, ela começa a dar indícios de falibilidade e esse fato passa a desestabilizar, pouco a pouco, a masculinidade tida como una, perfeita e estável.

Assim, nesse artigo pretendemos mostrar como a virilidade ainda é um modelo inescapável para o homem contemporâneo, pois ele, sozinho, não consegue estar livre do peso histórico e social mantido no modelo heteronormativo. No entanto, sabemos que essa força impositiva sobre a masculinidade hétero já não condiz mais com as novas formas de masculinidades e feminilidades vivenciadas no contexto atual. Essas novas expressões identitárias têm contribuído para mudanças significativas no âmbito da sexualidade, trazendo novos desafios e promovendo discussões para tod@s, junt@s, podermos combater o patriarcalismo que por tanto tempo tem oprimido e direcionado as vidas de homens e mulheres ao longo da história ocidental.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS



ALMEIDA, Miguel Vale de. *Gênero, Masculinidade e Poder: revendo um caso do sul de Portugal*. In: *Anuário Antropológico (Brasil) 95*: 161-190, Rio de Janeiro, 1996.

BEAUVOIR, Simone de. *O Segundo Sexo. 2. A experiência Vivida*. Tradução de Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.

BENFATTI, Flávia Andrea Rodrigues. São Paulo, 2013. 193f. *Tese* (doutorado em Estudos Linguísticos e Literários em Inglês) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

BOJUNGA, Lygia. *Sapato de salto*. Rio de Janeiro: Casa Lygia Bojunga, 2011.

BOURDIEU, Pierre. *A Dominação Masculina*. Tradução de Maria Helena Kühner. 7ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

CASTRO, Nancy. C. de. O feminino em questão: uma leitura de Elizabeth Wright e de Toril Moi. In: SEMINÁRIO NACIONAL MULHER E LITERATURA, IV., 1991, Niterói. *Anais...Niterói*: UFF/Abralic, 1991. p. 222-230.

CIXOUS, Hélène. *Sorties*. In: CIXOUS, H.; CLÉMENT, C. *The newly born woman*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986. p. 200 – 211.

FLAX, Jane. Postmodernism and gender relations in feminist theory. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, Chicago, v. 12, n. 4, Chicago, p. 621 - 643, 1987.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J.A. Guilhon Albuquerque. 13ª ed. Rio de Janeiro: Edições Graal Ltda, 1999, v. 1.

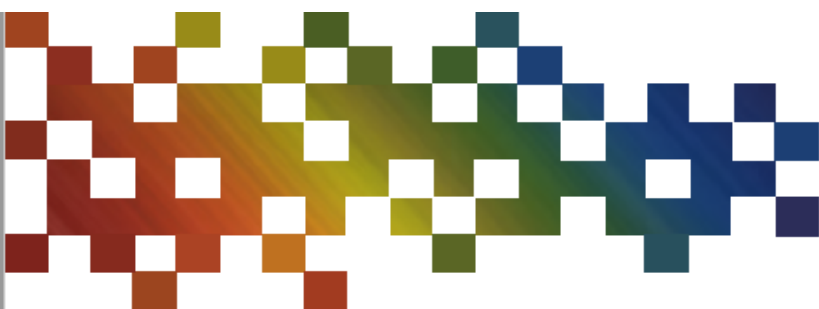
_____. *“Introduction” to Herculine Barbin*. Nova York: Pantheon, 1980.

GATES JR., Henry Louis. Forward In: CONSTANTINE-SIMMS, Delroy. (Ed.). *The Greatest Taboo: Homosexuality in Black Communities*. Los Angeles: Alyson Books, 2001. p. xi-xv.

KRITZMAN, Lawrence D. A virilidade e seus outros. In: CORBIN, Alan; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges (Orgs). *História da Virilidade. 1. A Invenção da Virilidade da Antiguidade às Luzes*. Vozes: Petrópolis, 2013, p. 217-241.

LAPLANCHE, Jean; PONTALIS, Jean-Bertrand. *Vocabulário da Psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 10 ed, p.77; 124-143; 150-168; 176-178; 250-252; 287-293; 364-371; 403-420, 1988.

LAURETIS, Teresa. de. Tecnologia do gênero. In: HOLLANDA, H. B. (Org). *Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.



MAZZONI, Vanilda. Salignac. *A escrita feminina: em busca de uma teoria*. Revista Ramal de Ideias, Local, v.1. n. 4, p.2008. Disponível em: <<http://www.ufac.br/portal/unidades-administrativas/orgaos-complementares/edufac/revistas-eletronicas/revista-ramal-de-ideias/edicoes/edicao-1/caminhos-das-letras/a-escrita-feminina>>. Acesso em: 20 mai. 2018.

MILLET, Kate. *Sexual Politics*. Urbana: University of Illinois Press, 2000.

MUCHEMBLED, Robert. *O Orgasmo e o Ocidente: uma história do prazer do século XVI a nossos dias*. Tradução de Monica Stahel. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

SARTRE, Maurice. Virilidades gregas. In: CORBIN, Alan; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges (Orgs). *História da Virilidade*. 1. A Invenção da Virilidade da Antiguidade às Luzes. Vozes: Petrópolis, 2013, p. 17-70.

SETTON, Maria da Graça Jacintho. *A teoria do habitus em Pierre Bourdieu: uma leitura contemporânea*. Revista Brasileira de Educação. n. 20, p. 60-70, 2002.

THUILLIER, Jean-Paul. Virilidades romanas: vir, virilitas, virtus. In: CORBIN, Alan; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges (Orgs). *História da Virilidade*. 1. A Invenção da Virilidade da Antiguidade às Luzes. Vozes: Petrópolis, 2013, p. 71-124.

TIBURI, Márcia. *Judith Butler: feminismo como provocação*. *Cult*, São Paulo, v. 6, p.8-11, 2016.

VIGARELLO, Georges. A virilidade moderna: convicções e questionamentos. In: CORBIN, Alan; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges (Orgs). *História da Virilidade*. 1. A Invenção da Virilidade da Antiguidade às Luzes. Vozes: Petrópolis, 2013, p.205-241.