

Masculinidades: limites, alcances e rotas coloniais

Masculinities: limits, scope and colonial routes

 Fernando Ziderich do Amaral*

Resumo

O objetivo deste artigo é provocar uma desnaturalização/desconstrução do próprio conceito de masculinidade, evidenciando seu caráter colonial, hegemônico e ideológico. Refletimos, pois, sobre a pergunta retórica: o que é masculinidade? A partir disso, iniciamos o trabalho de nomear as tecnologias de gênero coloniais que permeiam o campo das masculinidades, na medida em que expomos um projeto de aniquilamento das Pluriperspectivas masculinas. Com isso, buscamos enfatizar a importância de os estudos das masculinidades estar caminhando junto às Pluriperspectivas de existência, abrindo caminho para o florescimento das plurimascuindades como alternativa no rompimento com a perspectiva ideológica hegemônica e colonial inserida no campo das masculinidades. Buscamos evidenciar, pois, as violências institucionalizadas pela colonização através da monocultura da masculinidade, caracterizando seu funcionamento enquanto tecnologia de gênero colonial. Ao evidenciarmos que a sociedade brasileira funciona por uma perspectiva masculinista, estamos explicitando também que as relações ideológicas de poder que acontecem nessa sociedade são baseadas no gênero colonial.

Palavras-chave: masculinidades, colonialidade, imaginário masculinista, pluriperspectivas.

Abstract

The objective of this article is to provoke a denaturalization/deconstruction of the concept of masculinity itself, highlighting its colonial, hegemonic and ideological character. We therefore reflect on the rhetorical question: what is masculinity? From this, we begin the work of naming the colonial gender technologies that permeate the field of masculinities, as we expose a project of annihilation of male pluriperspectives. With this, we seek to emphasize the importance of masculinity studies moving alongside the pluriperspectives of existence, paving the way for the flourishing of plurimascuindities as an alternative in breaking with the hegemonic and colonial ideological perspective inserted in the field of masculinities. We seek, therefore, to highlight the violence institutionalized by colonization through the monoculture of masculinity, characterizing its functioning as a colonial gender technology. By showing that Brazilian society operates from a masculinist perspective, we are also making clear that the ideological power relations that take place in this society are based on the colonial gender.

* Doutor em Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva pela Universidade Federal Fluminense (UFF).
Email: ziderich11@gmail.com.

Keywords: masculinities, coloniality, masculinist imaginary, pluriperspectives.

Fecha de recepción: julio 2024

Fecha de aprobación: diciembre 2024

Introdução

Ao longo deste artigo, para além de provocar uma desconstrução da própria noção de masculinidade, tentaremos evidenciar a sociedade brasileira funcionando através de uma perspectiva masculinista. Para isso, primeiramente, faremos uma breve discussão acerca da pergunta histórica sobre o que seja a masculinidade, discorrendo sobre o “imaginário masculinista” no qual somos criados socialmente. Bem como refletir sobre o suposto carácter pré-discursivo e a-histórico da masculinidade, isto é, a masculinidade vista como um fenómeno da natureza. Marcando, pois, o carácter pós-estruturalista¹ e construtivista desta exposição.

É partindo da necessidade de destacar o imaginário social masculinista que, em um segundo momento torna-se necessário analisar alguns conceitos-chave e introdutórios a este artigo, quais são: Imaginário, hegemonia, ideologia. Assim, pretende-se conceitualizar o termo “hegemonia”, a partir de sua etimologia até seu sentido teórico, situando-a no pensamento gramsciano (Gramsci, 1978) como sendo parte da engrenagem de dominação que está ligada a uma narrativa única sobre a masculinidade. Com isto, propomos uma reflexão da hegemonia a partir do conceito de ideologia em Marilena Chauí (2008).

Afinal, o que é a masculinidade?

¹ Segundo Butler (2018), a perspectiva pós-estruturalista aponta que os sujeitos de gênero não se mostram anteriores ao discurso (pré-discursivo), senão produzidos por uma rede de signos, atos, táticas e discursos que vão criar uma ideia naturalizada e binária do gênero.

Quando perguntamos o que é a masculinidade ou o que os homens são, logo somos remetidos para um campo ontológico do ser, das essências e de uma suposta “natureza humana” masculina. Em que pese a possibilidade dessa pergunta nos conduzir a um erro performativo, que nos impede de identificar e indicar os constructos sociorraciais, econômicos e cisheterossexualizados que configuram a masculinidade, tentaremos ainda assim perseguir uma possível resposta. No entendimento de Connell (1997), existiriam quatro enfoques sob o qual poderíamos tentar formular resposta a essa pergunta. Enfoques que, na prática, se superpõem uns aos outros:

- (1) O enfoque positivista da masculinidade, ou seja, o que seriam os homens (Connell, 1997);
- (2) O essencialista, no qual haveria um traço central de características da masculinidade (Connell, 1997). Vigoya menciona que a Psicanálise se encontra nesta esfera, eis que para a Psicanálise de Freud a masculinidade teria como núcleo central a atividade² (Vigoya, 2018); ou seja, por este ponto de vista a masculinidade teria um núcleo essencial por onde brotaria todas as outras características, a exemplo da crença de que todo homem tem que ser proativo ou ocupar um papel de centralidade nas relações;
- (3) O terceiro seria o normativo que, para Vigoya (2018), reconhece a diferença entre os homens, e propõe que a masculinidade é algo no qual os homens deveriam ser. Haveria, assim, uma meta de masculinidade ao qual poucos homens alcançariam;

² Connell (1995) revela que quando Freud explica sobre a relação da masculinidade com uma suposta “atividade” e a feminilidade como “passividade” há uma concepção essencialista, mesmo que em uma concepção simplificada.

a exemplo de todos os estereótipos sociais que representam a masculinidade como uma conquista, uma vitória;

(4) O quarto e último é o enfoque semiótico que, para Connell, estaria dentro das diferenças simbólicas relegadas ao contraste entre masculino e feminino, sendo o masculino estabelecido como local de poder e autoridade, diferente do feminino (Connell, 1997).

Por mais que nossa pergunta inicial esteja dentro de uma visão positivista da masculinidade, é importante perceber que esses enfoques visibilizam uma masculinidade que é essencialista, ou seja, que buscam uma explicação “natural” sobre o masculino, normalmente em grande antagonismo com o feminino. Desse modo, trata-se de uma pergunta que, em certa medida, pressupõe e valida o binarismo de gênero. A partir desta categorização, nos comprometemos nesta escrita a despir o caráter essencialista da masculinidade para dar lugar à sua construção socio-histórica e discursiva, pois só assim poderemos tentar responder à pergunta que direciona este artigo.

Preciado (2004), na tentativa de desconstrução de uma suposta “natureza humana”, nos lembra que a história da humanidade deveria ser chamada de “história das tecnologias”, sendo o sexo e o gênero dispositivos tecnológicos complexos de inscrição em nossos corpos(as). Para Preciado, a “história das tecnologias” mostra que “a Natureza Humana” não é senão um efeito de negociação permanente das fronteiras entre humano e animal, corpo e máquina, mas também entre órgão e plástico (Preciado, 2019, p. 412). Assim, quando falamos em história da masculinidade, percebemos que ela não se distancia muito desta mesma lógica, eis que não existiria uma origem pura da dominação masculina ou heterossexual justificando transformações sociais (Preciado, 2004). Pelo contrário, Preciado defende a coexistência de tecnologias e discursos que se articulam para fechar a seguinte equação: natureza = heterossexualidade (Preciado, 2004). De um lado, a naturalização da

heterossexualidade; e de outro, a heterossexualização da natureza (Mortimer-Sandilands, 2011). Nesse sentido, nossos esforços se encontram na tentativa de desconstrução da masculinidade enquanto natureza, como também na subversão de discursos e tecnologias que tentam reiterar a todo momento sua gênese na natureza humana.

Bruno Latour, ao trazer o conceito das *Caixas-Pretas*, elucida bem essa questão em seu livro *Ciência em ação* (2000). Em suas palavras:

a expressão caixa-preta é usada em cibernética sempre que uma máquina ou um conjunto de comandos se revela complexo demais. Em seu lugar, é desenhada uma caixinha preta, a respeito da qual não é preciso saber nada, senão o que nela entra e o que dela sai (Latour, 2000, p. 14).

Até certo ponto, ao falar em masculinidade(s), ou uma suposta essência do homem, estamos diante de uma caixa-preta; ou seja, nos deparamos com um aglomerado de exigências sociais e culturais, mas raramente abrimos essa caixa, raramente investigamos sua construção. Para Latour: “afora as pessoas que fazem ciência, que a estudam, que a defendem ou que se submetem a ela, felizmente existem algumas outras, com formação científica ou não, que abrem as caixas-pretas para que os leigos possam dar uma olhadela” (Latour, 2000, p. 34).

Exemplos muito comuns de caixas-pretas são os conceitos de sexo e gênero, verdadeiros vespeiros que permanecem em transformação até hoje, e que, com muita frequência, permanecem sendo alvo de especialistas ao tentarem decifrar uma suposta genealogia acerca da natureza que os orienta ou justifica.

Uma das maiores contribuições de Foucault em sua famosa genealogia foi exatamente a de provocar um tensionamento na ontologia do saber ao se fazer questionar sobre a história dos conceitos e como eles surgiram. Para Foucault, o poder não pode ter surgido antes do

sujeito; logo a suposta naturalidade das coisas teria que ser investigada a fim de extrair sua construção (Foucault, 2009).

Diante e com a ajuda destes autores, é possível começar a traçar as primeiras reflexões que nos amparam na árdua missão de “Desessencializar” os termos “homem” e “masculinidade(s)”, bem como a de entender o que implica em pensar suas pluralidades. Afinal, o que elas carregariam?

Retomamos, portanto, à pergunta de abertura deste artigo “o que é a masculinidade?”, posto que essa pergunta só faria sentido num dado campo ontológico do saber. Então, em vez de iniciarmos perguntando o que é, seria interessante perguntar-nos como surgiu e como foi construída a ideia de masculinidade. Perceba que a primeira pergunta, em princípio abandonada, se encontra num campo estruturalista do saber, diferentemente da segunda. Portanto, a primeira representa:

uma vertente estruturalista, que compreende o binarismo sexual como base ontológica sobre a qual se erguerá o discurso social do gênero em cada sociedade em específico, e outra pós-estruturalista, para a qual a própria base ontológica é de constituição discursiva não havendo significação possível prévia à linguagem (Barbarini e Fauth, 2018, p. 219).

Normalmente o discurso estruturalista flerta com o pensamento construtivista e, “contrariamente ao essencialismo, na perspectiva do construtivismo social [...] assume-se que gênero e sexualidade são construções sociais, culturais, políticas e históricas dos indivíduos sobre um corpo biológico, naturalizado” (Miranda e Alencar, 2016, p. 189).

Tanto o estruturalismo quanto o construtivismo assumem, pois, que existe uma base natural de onde surgirá um discurso social sobre o gênero. Abandonando a concepção naturalista da masculinidade, existiriam ainda diversas teorias que pretendem dar conta de

sua análise discursiva. Esta análise, voltada à masculinidade, nos ajuda a verificar o sistema de inscrição da masculinidade nos corpos(as), tanto discursivas quanto materialmente.

Uma dessas propostas é o entendimento de masculinidade como instituição, como defendem Neuzi Barbarini e Daniel Fauth (2018). Os autores se apoiam na noção de discurso foucaultiana para elucidar a instituição das masculinidades. Segundo eles:

longe de considerar o objeto “masculinidade” como dado, a ideia de que a masculinidade se constitui discursivamente, que não há nada de natural no masculino, mas que, pelo contrário, este é fruto de um discurso de organização dos corpos, indica que sua compreensão deve se dar enquanto trabalho a partir de um discurso, algo que está sendo dito, ainda que não esteja sendo falado, ainda que o seja através de silêncios, zonas de interdição e espaços de incompreensão do discurso, expressões consideradas mero ruído na comunicação etc (Barbarini e Fauth, 2018, p. 225).

Para Guirado (2009), a instituição também pode ser entendida como uma repetição das relações sociais pelo tempo, se corporificando nos rituais silenciosos cotidianos que permanecem disciplinarizando pelo poder discurso.

Importante situar historicamente a discussão para perceber que a análise discursiva do sexo, do binarismo, de uma suposta natureza biológica e da masculinidade como campos indissociáveis de um determinado corpo visou entender e consolidar a produção do “homem moderno”. A respeito dessa análise, Judith Butler apresenta o caráter performativo do discurso, a partir da teoria da performatividade. A autora, em *Problemas de gênero* (2018), discute sua famosa problemática acerca da concepção sexo/gênero, na qual o gênero não seria mera construção social sobre o sexo; ou seja, o sexo não seria um resíduo biológico do qual surgiria o gênero.

Assim, para Butler, não há distinção entre sexo e gênero, de modo que o sexo teria se mostrado gênero desde o princípio (Butler, 2018). Com isso, para Butler (2018) não há um sujeito pré-discursivo, ou seja, não existe uma pessoa “homem” ou “mulher” que veio antes do discurso, bem como as identidades e sexualidades não seriam preexistentes aos sujeitos. A própria noção de “pessoa” seria estabilizada por normas generificadas e instituídas socialmente. A categoria “gênero”, portanto, teria surgido como um marco de origem a partir do qual serão estabelecidas algumas verdades sobre a topografia do corpo, dentre essas verdades a crença de que existe uma categoria sexual anterior ao discurso e fundando assim a heterossexualidade. A masculinidade, assim como o gênero, nesta perspectiva, surgiria como tecnologia discursiva de inscrição que funciona explicando a história sobre o corpo masculino, a fim de materialmente dar-lhe significado e intelegibilidade social. Ou seja, para que se crie a categoria “homem” é necessário um discurso anterior que o constitua. Não suficiente, se trabalhamos com a hipótese de que o gênero ou a masculinidade não está lá desde o princípio, faz-se necessário algum mecanismo a fim de garantir sua existência no tempo e no qual será passado adiante os atos que a constituem. No que Butler vai chamar de atos performáticos (Butler, 2018).

De modo geral, note que do ponto de vista desconstrutivista³ não importa saber a origem ou o que é determinada configuração social, mas sim como ela funciona, pois, as origens nos levariam, necessariamente, ao campo essencializado da natureza. O pensamento pós-estruturalista nos sugere que nossas origens são, em geral, ficções. Nos aliamos a Paul Preciado ao dizer que identidades são ficções encarnadas que se transformam de acordo com as tecnologias de gênero que as pessoas acessam (Preciado, 2004). Isso desestabiliza uma

³ Aqui, o termo está fazendo oposição ao essencialismo que busca tratar o gênero e a sexualidade como tendo origem em uma suposta natureza humana. O desconstrutivismo aqui exposto busca escapar à lógica da binaridade, propondo uma ruptura entre o essencialismo e o construtivismo, bem como visa superar as dicotomias presentes em categorias como natureza/cultura, corpo/gênero etc., provocando uma desestabilização sobre elas, estando os teóricos e filósofos desta perspectiva aliados ao pós-estruturalismo, bem como a teoria de Guacira Lopes Louro, Paul Preciado etc.

suposta identidade masculina que se pretende viva, independente da história, e cuja performance se inscreve nos corpos como verdades biológicas (Butler, 2018).

Isso significa que as origens ou mitos fundadores de um determinado conceito que visa a descrever uma realidade, um corpo, não seriam nada mais que elaborações sociais. Em outras palavras, tais conceitos seriam projetos duros e fechados em si mesmos, até o momento em que as caixas-pretas (Latour, 2000) não são abertas – eis que existiria uma história de como surgiram.

Logo, é preciso destacar que a discussão em torno da masculinidade, no singular, nos permite ao menos duas formas de inauguração do debate: a primeira diz respeito à sua ontologia, frequentemente vinculada à biologia; e a segunda, comprometida com uma abordagem situacional, dado que a formação da noção de masculinidade possui um espaço-tempo específico, bem como um propósito político (hegemonia e ideologia) sobre o qual desenvolvemos com mais afinco a seguir. Desde logo, admitimos que, neste artigo, nos interessa muito pouco saber a origem da masculinidade; o que nos parece importante é que a masculinidade se expressa de forma plural – masculinidades – e que elas existem (a exemplo da transmasculinidade, masculinidades viadas, negras, femininas etc.). Tais expressões nos conduzem a uma reflexão situacional da masculinidade, no plural, em diferentes contextos e corpos, além do que nos permitem um salto ético-político que dizem respeito aos direitos civis e políticos básicos, como simplesmente andar na rua sem ser agredido por performar uma masculinidade que, hegemonicamente, não condiz com aquilo que é esperado daquele corpo(a) (Butler, 2017).

Compreendendo a partir de Latour (2000) os mitos fundadores como capazes de estruturar o que é a masculinidade, expomos a necessidade de nos debruçar sobre uma segunda reflexão: o que é um homem.

Para discutirmos acerca do caráter essencial desta pergunta precisaremos, então, fazer algumas reflexões filosóficas e teóricas no campo dos estudos de gênero, em especial

no campo das masculinidades e do feminismo. Afinal, quando falamos em masculinidade, é bem provável que nosso imaginário esteja comprometido com um estereótipo naturalizado sobre um corpo e sobre como performá-la, aquele com um jeito específico de estar “masculino” no mundo. Lembramos, por exemplo, que, em geral, quando pensamos em “homem”, automaticamente lembramos de um corpo “viril” representando um imaginário falocêntrico que diz, sobretudo, que para ser um homem é necessário ter um pênis (Voks, 2021).

Consequentemente, logo formamos em nossas mentes uma correlação instantânea, para não dizer sacralizada, entre homem, pênis e masculinidade (a tríade). Este imaginário que se faz enquanto verdade inquestionável aponta para a existência de uma narrativa única⁴ sobre a masculinidade que estabelece o modo como devemos nos portar socialmente; narrativa esta que direciona nossos desejos e subjetividades para aquilo que chamaremos neste artigo de “imaginário masculinista”.

O imaginário masculinista: hegemonia e ideologia em xeque

Para melhor compreendermos o que chamaremos de imaginário masculinista, entraremos, pois, no campo do imaginário a partir da compreensão dos conceitos de ideologia e hegemonia. Para Laplantine e Trindade, “o imaginário é um processo cognitivo no qual a afetividade está contida, traduzindo uma maneira específica de perceber o mundo, de alterar a ordem da realidade” (Laplantine e Trindade, 2017). Outrossim, para Rosa et al. (2019, p. 589), “não resta dúvida de que existe um imaginário coletivo formado por crenças, imagens e

⁴ Ao pensar a masculinidade como uma única narrativa, nos aproximamos da masculinidade como hegemônica, ou seja, aquela que possui um ideal de virilidade androcêntrica europeu, cuja não demonstração de fraquezas e vulnerabilidades se mostra sua principal característica. Em diálogo e fazendo uma analogia com o trabalho de Chimamanda Adichie, *O perigo de uma história única* (2019), esses estereótipos sobre como ser homem vão gerar uma história única da masculinidade.

sentimentos que ultrapassam o plano da consciência, pelo que, de modo inadvertido, podem sustentar simbolicamente práticas estereotipadas e até mesmo segregadoras”.

Dadas as definições acima, poderíamos afirmar que um imaginário materializa uma realidade, corporifica uma configuração social de mundo em um campo de luta política. Possuir as ferramentas e os meios de produção desse imaginário significa controlar imagética, simbólica e materialmente as relações de poder em uma sociedade. Por isso, normalmente o grupo que está no controle dessas ferramentas é o grupo que controla toda a sociedade, a exemplo da branquitude brasileira que detém não somente a riqueza (concentração de renda e terras), mas também os meios de comunicação (à frente da indústria cultural, principalmente da propaganda e publicidade) e os meios de produzir e manter um imaginário, sobre o qual destacamos os vieses racistas, classistas, sexistas, LGBTIfóbicos de amplo alcance, cujo caráter de herança colonial se faz presente no cotidiano.

Serbena (2003) argumenta que o imaginário teria forte relação com a ideologia, na qual ela está ligada, mobilizando as pessoas a fim de se manter os interesses simbólicos – nos rituais, mitos etc. –, perpetuando-se, assim, o poder na “luta simbólica entre os diferentes grupos sociais para imporem a visão de mundo mais adequada aos seus interesses” (Serbena, 2003, p. 5-6).

Nesse sentido, um imaginário masculinista seria, pois, o agenciamento de discursos e narrativas únicas que estabelecem o que é ser um “homem de verdade”. Esse sistema de crenças diz, fundamentalmente, que para ser homem não se pode demonstrar sentimentos, não se pode chorar, assim como a impossibilidade de demonstrar vulnerabilidades, fraquezas etc. (Silva, 2006).

Sérgio Silva (2006) menciona a definição de uma polaridade positiva e negativa na construção do papel social da masculinidade. Do lado positivo estaria concepções de força, coragem, bem como ser: hétero, macho, viril, provedor, dominador etc. E do polo negativo estaria aquilo que se torna proibido ou uma ameaça à masculinidade: chorar, demonstrar

sentimentos, ser mulher, ser passivo etc. Bem assim na valorização de ter força, dinheiro, um corpo definido, um pênis, um cromossomo “Y” etc. (Silva, 2006). Isto é, de acordo com Badinter (1993), as características necessárias para ser um homem precisavam passar por três “nãos”, quais sejam: não ser uma mulher, não ser gay e não ser criança. Badinter acredita que a masculinidade é construída, ou seja, não se nasce homem, mas, sim, torna-se um. Dessa forma, a concepção de “homem de verdade” e de masculinidade seriam uma fabricação.

Outra característica fundamental do imaginário é que ele, como evidencia Serbena (2003), é um campo de luta e de disputa. E o que isso quer dizer? Ora, se o campo do imaginário se encontra em disputa isso significa que há uma luta pela construção desse imaginário, nos remetendo para o campo das ideologias. Em outras palavras, trata-se de entender que os imaginários são construídos socialmente na medida em que existe uma disputa de poder pelas narrativas dos indivíduos enquanto atores sociais. Esse imaginário o qual nos referimos está baseado em uma convenção social enrijecida na figura do “homem universal⁵” e que só se sustenta à guisa de uma narrativa única sobre a masculinidade. A este imaginário daremos o nome de “imaginário masculinista”.

Tentaremos, pois, compreender como esse “imaginário masculinista” vincula uma forma de hegemonia em plena operação. Em seguida, apontaremos para a existência e funcionamento que esse imaginário revela: que há discursos que significam e produzem uma série de padrões e estereótipos sobre como ser um “homem de verdade”, criado em um dado momento histórico.

Nesse sentido, a incessante produção e reprodução de um imaginário essencial masculino estaria corroborando a hipótese de que vivemos em uma sociedade terrorista de

⁵ Aqui entendido como sinônimo de homem cisgênero, branco, heterossexual e cristão.

gênero (heteroterrorista) (Bento, 2011), ou seja, cuja masculinidade heterossexual se torna a única possível em meio a uma política de aniquilamento de masculinidades plurais.

De acordo com Shay Rodríguez e Fábio Goulart “o imaginário do corpo masculino está em qualquer lugar, da construção fálica dos arranha-céus às construções “musculares” de nossos órgãos públicos. Os papéis do homem⁶ e seu poder se fazem reais por meio da arquitetura” (Rodríguez e Goulart, 2021, p. 55).

Aqui podemos fazer um paralelo com a proposta de “imagens de controle” da feminista negra Patricia Hill Collins (2017) quando ela expõe os discursos objetificantes e hiperssexualizados que recaem sobre o corpo de mulheres negras no paradigma da colonialidade. Segundo Collins, existiria, pois, um engendramento de discursos que formaria um imaginário social corroborando uma ideia de normalidade ligada à inferiorização de mulheres negras.

Já para Winnie Bueno, “essa imagem de controle é articulada desde o início do século XIX, como uma forma de ocultar as violências incutidas na exploração do trabalho de mulheres negras escravizadas” (Bueno, 2019, p. 82). Winnie (2019) provoca uma reflexão sobre esses processos de controle que impedem a autonomia e empoderamento político de mulheres negras. E também aponta para estratégias que tensionam os sistemas de poder centrados em “perspectivas ideológicas engendradas pela masculinidade branca hegemônica” (Bueno, 2019, p. 111).

Segundo Carrera e Meirinho (2020), as mulheres negras são objetificadas a partir de imagens de controle impressas em seus corpos, criando no outro um tipo de percepção sobre as mesmas, e, em paralelo, limites sobre suas subjetividades. Sobre essas imagens, os

⁶ Rodríguez e Goulart salientam que o corpo do homem, nesse sentido, materializa seus privilégios na organização da arquitetura e transformam seus interesses em interesses da própria sociedade, rejeitando os outros corpos que não pactuam com seus interesses, o que tornaria o espaço público e privado domínio do homem caracterizando a sociedade como um espaço dominado por homens e organizado pelo modelo hegemônico de masculinidade (Rodríguez e Goulart, 2021).

autores, a partir de sua leitura de Winnie Bueno, compreenderão como sendo uma “ideologia generalizada de dominação” que mobiliza estereótipos à serviço da colonialidade e que exercem opressão e subalternizam esses corpos.

Assim, entendemos ser importante localizar o imaginário masculinista como parte de uma estrutura de dominação, cujo rastro colonial se faz presente, e que ratifica estereótipos e comportamentos ligados ao homem branco europeu em determinada época e localização geográfica. Ou seja, trata-se de uma construção e reprodução situadas.

Portanto, falamos sobre um imaginário localizado, eminentemente europeu, que vai sendo tecido e propagado como sujeito universal na medida em que ocorre e se estabelece não somente o processo de colonização europeia, mas também o imaginário hegemônico colonial, intimamente relacionado com a figura do invasor e vencedor. Uma imagem representacional masculinista vai sendo construída: o herói desbravador (Oliveira et al., 2023). Daí a importância de apontar esse imaginário como localizado e articulado pela matriz de dominação da masculinidade branca, que a promove como um paradigma central de um horizonte onde reside a vitória: aqui, a vitória da masculinidade. Evidente, portanto, a forte aproximação ao imaginário colonial, uma vez que o imaginário masculinista se aproxima deste na medida em que fazem parte de uma mesma matriz de dominação. Nasce desse imbricamento a ideologia e a hegemonia da Masculinidade Colonial.

Hegemonia e ideologia: artefatos para a vitória da masculinidade

Começaremos, então, a investigar a vitória da masculinidade como um importante componente na marcação social do gênero e estruturante do contexto social, do Estado e das instituições que a compõem. Neste momento nossos esforços se darão na visibilização do caráter hegemônico daquilo que Connell (2005) vai caracterizar como “Masculinidade Hegemônica”, a ser desenvolvido adiante.

Segundo o dicionário *online* Michaelis, etimologicamente, “hegemonia” significa “supremacia de um povo nas federações da Grécia antiga; Superioridade incontestável; preponderância, primazia, supremacia”⁷.

Em complemento, Sofia Aboim comenta que:

hegemonia deriva do grego *eghestai*, que significa «conduzir», «ser guia», «ser chefe», e do verbo *eghemoneuo*, que quer dizer «conduzir» e, por derivação, «ser chefe», «comandar», «dominar». Eghemonia, no grego antigo, era a designação para o comando supremo das forças armadas (Aboim, 2008, p. 274).

Cabe dizer e situar que, o conceito de hegemonia se consolida com o teórico marxista Antonio Gramsci (1978), e é fundamentalmente apresentado como uma forma de se compreender o processo de dominação do outro tanto cultural quanto socialmente. Para o teórico, essa dominação é sustentada através da ideologia, a qual está relacionada às normatizações/enrijecimentos de determinadas convenções sociais. Essas convenções quando estabelecidas enquanto normas poderiam ser compreendidas como formas de operacionalização do poder vigente; ou seja, uma operação a partir da qual a hegemonia estabelece a dominação das classes, ou dos grupos, uns sobre os outros (Aboim, 2008).

Para Ana Alves (2010), Gramsci dá continuidade a noção de hegemonia trazida por Vladimir Lenin, elaborando melhor a noção de hegemonia e propondo uma nova concepção de estrutura. Para a autora, a ideologia aparece como constitutiva das relações sociais (Alves, 2010). Assim, haveria, segundo Gramsci, hegemonias contrastantes tanto no campo da ética quanto na política (Alves, 2010). Portanto, uma das estratégias para um grupo assegurar a hegemonia seria justamente manter uma unidade ideológica que garanta uma consciência

⁷ Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/busca?r=0&f=0&t=0&palavra=hegemonia>

unitária. Alves ainda reforça que uma das principais noções de hegemonia é a criação de um bloco ideológico que viabiliza a classe dirigente na manutenção do monopólio intelectual (Alves, 2010).

Para Gramsci, “a realização de um aparato hegemônico, enquanto cria um novo *terreno ideológico*, determina uma reforma das consciências e dos métodos de conhecimento, é um fato de conhecimento, um fato filosófico” (Gramsci, 1978, p. 52, grifos meus). Isto significa que a hegemonia desempenha um poder ideológico sobre os indivíduos, daí a necessidade de perceber o papel da ideologia para com a hegemonia e frente à masculinidade em si, visto que a masculinidade não seria um atributo da genética, mas sim uma ideologia que legitima a dominação masculina (Badinter, 1993).

Portanto, de acordo com Serbena (2003), quando observamos a história do conceito da ideologia logo nos remetemos ao modelo de sociedade idealizado por Marx, no qual se debruçou sobre a ideologia do Estado dividido em classes. O autor (2003) compreende que Marx se esforça para visibilizar os interesses da classe dominante como sendo o interesse coletivo, segundo o qual a ideologia seria um instrumento no qual a classe dominante provocaria ocultamento da realidade, legitimando, assim, a desigualdade.

Marilena Chauí retoma esses aspectos no livro *O que é ideologia* (2008), refletindo sobre o fenômeno ideológico pela perspectiva marxista. Segundo a autora, a ideologia seria uma forma de ocultamento da realidade social, uma vez que ao pretender explicar a realidade, a ideologia funcionaria como um reflexo ou transposição da mesma realidade, pois, segundo a autora, a ideologia naturaliza aquilo que é visto como verdade sobre o real, como se essas ideias sempre estivessem lá, autonomamente, sem depender de – e sem ter sido feita por – ninguém.

Esse ocultamento faria com que as explorações e os sistemas de dominação parecessem justos e verdadeiros. A autora denuncia como as ciências ou tecnologias epistêmicas (criadas e reproduzidas por alguns intelectuais) não medem esforços para

sustentar um suposto caráter natural e a-histórico dos saberes. Entre elas podemos elencar a própria filosofia, sociologia, biologia e psicologia que no decorrer do tempo passaram a defender uma perspectiva idealista e atemporal de mundo.

Segundo Chauí, o idealista:

considera que o real são idéias ou representações e que o conhecimento da realidade se reduz ao exame dos dados e das operações de nossa consciência ou do intelecto como atividade produtora de idéias que dão sentido ao real e o fazem existir para nós. Essas idéias ou representações, no entanto, tenderão a esconder dos homens o modo real como suas relações sociais foram produzidas e a origem das formas sociais de exploração econômica e de dominação política. [...] a ideologia, enquanto teoria, passa a ter um papel de comando sobre a prática dos homens, que devem submeter-se aos critérios e mandamentos do teórico antes de agir (Chauí, 2008, p. 8).

Assim, ao analisarmos uma determinada ideologia, urge tornar explícito seu caráter fictício, uma vez que tende a esconder os mecanismos de produção das suas origens. Representações, portanto, são elaboradas por teóricos e idealistas a fim de dimensionar aquilo que chamam de “realidade”, buscando teoremas e conceitos que possam dar conta de explicar o mundo. Nesse sentido, o mundo, então, teria um funcionamento mais ou menos cartesiano, e por esta perspectiva caberia ao teórico descobrir seu funcionamento prático e materializar conceitos que tornem o mundo mais compreensível, por assim dizer. Contudo, como questiona Chauí, seria possível que esse mundo supostamente material idealizado por teóricos idealistas e caracterizável por engrenagens ditas “naturais” seja em si uma construção social materializada pelos próprios indivíduos que a supõe verdadeira? Se assim for, significa dizer que o idealista procura uma causa natural na própria criação/construção humana. A suposta causalidade das “leis naturais”, seriam, então, nada mais nada menos que

uma tentativa de justificar na “natureza” aquilo que decorreu das próprias relações sociais humanas.

Um exemplo muito recorrente está na análise do próprio tema da masculinidade. Ao buscar e afirmar sua causa natural, o idealista justificaria a figura masculina tanto na “natureza” quanto à luz de uma transcendência, a partir do discurso da “imagem e semelhança divina”. A masculinidade, desta perspectiva, seria parte integrante do “homem”, e para sustentar essa verdade é necessária uma ideologia que diga que em todos os lugares do mundo exista uma mesma equação que, quando cumprida, produziria a masculinidade. Neste caso, se formaria algum padrão, mesmo que mínimo, que conferiria uma noção de masculinidade disponível exigida a certos indivíduos, independente da cultura e territorialidade nos quais estariam situados. Passamos a enxergar, pois, através da ideologia masculinista, o homem universal.

A justificativa da masculinidade na natureza é justamente o endosso do seu caráter pré-discursivo, generalizante e universalista⁸. Com isso os teóricos idealistas isentam-se de procurar uma origem/causa da masculinidade nas relações sociais, ignorando sua dimensão construtivista. Exemplo disso é que, de modo geral, dificilmente se encontra algum saber – tais como o saber médico; filosófico ou jurídico – que se volte às origens da heterossexualidade, justamente porque esta é presumida, pelos teóricos e idealistas, como um acontecimento da natureza. Caso contrário, se assumissem uma origem ou causa, ficaria explícita a sua construção socio-histórica, e evidente o caráter “postiço” e “ideológico” da heterossexualidade. Eis que toda ideologia, segundo Chauí (2008), se mostra, em última análise, como uma ficção.

⁸ Ao longo desta pesquisa, encontramos alguns livros à venda na loja Amazon com o tema da masculinidade a partir desta perspectiva transcendental do senso comum: *A grande aventura masculina* e *Curar e restaurar o masculino: uma jornada pela cura da masculinidade*.

Dito isso, compensa reforçar que a perspectiva idealista, comprometida com uma ideia mitológica da natureza, sobre a qual fala Chauí (2008), subsidia os questionamentos diante daquelas atitudes, corpos(as) e vivências que passam a ser consideradas “desviantes” da norma, tal qual foi e ainda é em muitos lugares do mundo em relação à homossexualidade, a transexualidade etc. Destaca-se ainda que, em diversos contextos, tais “desvios” deixam de ser apenas enquadrados como “erros” sociais e se amparam justamente na biologia, caracterizando tanto a homossexualidade quanto a transexualidade como doença⁹. E para isso precisam elucubrar, mesmo que ficticiamente, uma origem dessas sexualidades para posteriormente apontarem onde na linha temporal aconteceram os “desvios”. Passando então a caracterizar essas sexualidades como “desviantes”.

Logo, torna-se possível afirmar que o regime da heterossexualidade estaria intimamente comprometido com a perspectiva idealista moderna, na invenção de um imaginário que ratifica a heterossexualidade como fruto da natureza, sendo poucos os pensadores que ousam questionar seu mito de origem. No mesmo sentido, a perspectiva idealista estaria intimamente comprometida com o regime da heterossexualidade, já que a esta não interessa estabelecer uma origem, reforçando seu caráter atemporal e universal. Ao invés disso, a esses idealistas cabe identificar um corte abrupto no fluxo da normalidade, estabelecendo, assim, a anormalidade como parâmetro para a normalidade inventada, baseando-se sempre no mito de origem, pois caso este morra, morre também todas as elucubrações criadas a partir dele.

De tal compromisso, surge o entendimento fixo, cristalizado da masculinidade – no singular – que irá rejeitar qualquer possibilidade plural de exercício da mesma, atribuindo a

⁹ Como exemplo podemos trazer atribuição pela medicina de um CID para a homossexualidade, a atribuindo como “homossexualismo” (retirada apenas da década de 80), a mesma coisa acontece com a transexualidade que deixou de ser considerada transtorno mental pela OMS (Organização Mundial de Saúde), sendo retirada dos “distúrbios mentais” e sendo realocada, em 2018, para a categoria de “incongruência de gênero”, o que ainda se mostra uma patologização (Pontes, 2021).

elas a anormalidade na medida em que tentam explicar suas origens. Assim, o idealismo assume, de antemão, que o comportamento advindo destas categorias dissidentes são “anormais”, ou seja, são um corte no fluxo “natural” de uma masculinidade padrão, convencional e sustentada a partir de uma ideologia hegemônica.

Discutir sobre a invenção da heterossexualidade ou da masculinidade, neste aspecto, nos parece um bom caminho para começar a desvelar os mecanismos sociais que a construíram e, portanto, os caracterizar como verdadeiras ideologias. Esse mecanismo de investigação dos primórdios ou das origens dos comportamentos divergentes da norma tem sido o repertório usado como mecanismo para subalterniza-los, criando categorias políticas e éticas adoecidas em suas supostas anormalidades ou perversidades.

Quando Gayle Rubin afirma que tanto Freud quanto Lacan conjecturam uma causa da homossexualidade, por exemplo, estariam assumindo de antemão que há um corte no fluxo natural da sexualidade, criando categorias adoecidas (Rubin, 2018). Nestes casos, para a autora, ao se criar uma origem, cria-se também uma ordem disfuncional das coisas, e conseqüentemente o perverso; ou seja, aquilo que surgiria como uma anormalidade. Em decorrência disso conjectura-se a possibilidade de uma cura, de uma reversão a esta suposta normalidade. A exemplo da “cura gay”, que surge como decorrência do regime de ideologia que configura o lugar de normalidade e natureza à masculinidade heterossexual; ou da cisgeneridade compulsória que, baseada no binarismo de gênero como um dado da natureza, estabelece a transgeneridade enquanto doença, desvio ou artificialidade.

Outro aspecto essencial na manutenção de uma ideologia é a necessidade de sua reprodução no tempo e espaço para que não deixe de existir (Althusser, 1980), característica esta que se torna possível justamente pela ausência de alguma causa natural, seja ela qual for. Ora, caso houvesse uma causa natural que a embasasse não seria necessária sua constante repetição no tempo e no espaço para que a mesma sobrevivesse.

Nesse sentido, é oportuno enxergar o exercício da ideologia como potencial circunscrição e defesa de um território em disputa. Trazendo para o campo das masculinidades, ajuda pensar que a ideologia da masculinidade, por exemplo, se torna eficaz na medida em que consegue garantir a manutenção de territorialidades¹⁰ através de ato de reprodução de uma determinada ideologia. Começa então uma disputa ideológica de dominação pela territorialização de corporiedades: o corpo(a) surge como um palco de disputa de narrativas que almejam definir sua natureza e, conseqüentemente, a sua conquista, dando-lhe certa inteligibilidade social, a partir do qual identificamos esse corpo(a) socialmente.

Tornado explícito seu caráter ideológico, como exposto, o campo dos estudos da masculinidade torna-se, então, um campo de disputa ideológica, cuja vitória se manifesta na territorialização de um corpo, condição necessária para o sucesso e garantia de sua reprodução. Conforme apontam Barbarini e Fauth, a masculinidade é campo de disputa discursivo que organiza, a partir do significante “homem”, o homem de verdade, homens gays, negros e trans, e que entra em disputa com outros discursos, tais como os institucionais, que se “se enfrentam, avançam, retrocedem, perpetuam-se, morrem e são ressuscitados” (Barbarini e Fauth, 2018, p. 222).

Desta forma, em se tratando mais especificamente da Masculinidade Hegemônica proposta por Connell (1995), o seu exercício ou performance, através das disputas de narrativas sobre como “ser” ou “estar” masculino, tenta estabelecer de modo pré-determinado sua superioridade em relação às outras, as quais devem a ela subserviência, no que Connell (1995) vai chamar de masculinidades “periféricas” ou “subalternas”. Portanto, falar em plurimasculinidades significaria dizer que existe uma pluralidade sobre as ditas identidades masculinas, tanto as já consolidadas, quanto as ainda por vir. Sobre essa ideia, Silva e Ornat

¹⁰ Como veremos mais adiante, característica essa que também torna explícito o caráter colonial da ideologia da masculinidade dominante, pois para existir é necessário territorializar corpos(as) a fim de garantir uma unidade ou unificação das Pluriperspectivas “masculinas”, essa territorialização, se dará através das performances da masculinidade (Butler, 2018).

reforçam que os homens estão em frequente movimento de aproximação e afastamento dessa imagem de masculinidade hegemônica, sendo assim, “os homens não são somente homens, embora, como um recorte de grupo social, detenham uma posição dominante” (Silva e Ornat, 2011, p. 32).

Apesar da inexistência de uma suposta agência ou causa naturalística, a masculinidade aliada à hegemonia, alimentada por um imaginário masculinista, tenta esconder tanto o caráter ideológico quanto suas origens, se afirmando enquanto um “fato social” como uma coisa em si mesma que não depende da vontade dos indivíduos. Esconde, portanto, que ela só existe em decorrência da atividade e das performances dos indivíduos que a compõem, a fim de manter a hegemonia.

Para Chauí:

porém, o que faz da ideologia uma força quase impossível de ser destruída é o fato de que a dominação real é justamente aquilo que a ideologia tem por finalidade ocultar [...] Em outras palavras, a ideologia nasce para fazer com que os homens criem que suas vidas são o que são em decorrência da ação de certas entidades (a Natureza, os deuses ou Deus, a Razão ou a Ciência, a Sociedade, o Estado) que existem em si e por si e às quais é legítimo e legal que se submetam (Chauí, 2008, p. 34).

Além da tentativa de ocultação da dominação, para Chauí, o que marca a ideologia são as ideias e os valores difundidos na sociedade, o que tornaria difícil a luta contra a hegemonia mesmo quando se percebe a dominação e a opressão, de modo que só poderíamos dizer que existe uma crise na hegemonia quando essas ideias e valores entram em crise (Chauí, 2008).

Tendo elucidado algumas contribuições da ideologia para a reflexão do tema das masculinidades, podemos, então, afirmar as masculinidades como inserida no campo das

ideologias. Contudo, não poderíamos deixar de enumerar alguns questionamentos decorrentes dessa percepção: quais seriam os impactos da influência dessa ideologia no processo de subjetivação e territorialização de corpos(as) desviantes do padrão hegemônico? E qual seria o papel da política institucional, da religião e da cultura frente a esses movimentos?

Considerando as reflexões acima, percebe-se algum esforço acadêmico em oferecer rotas possíveis para responder a essas indagações. Nosso intuito, entretanto, não é o de buscar respostas para tais questões específicas, mas de (1) promover uma reflexão e ao mesmo tempo visibilizar a violência produzida por um tipo de masculinidade aliado à hegemonia, bem como (2) apontar caminhos possíveis de sobrevivência frente à hegemonia institucionalizada em diversos níveis da sociedade, inclusive e principalmente pelo Estado.

Segundo Chauí, compensa dizer que é possível entender o Estado não como a representação da maioria ou dos interesses gerais coletivos, senão uma representação benevolente aos interesses da classe dominante, logo como:

a forma pela qual os interesses da parte mais forte e poderosa da sociedade (a classe dos proprietários) ganham a aparência de interesses de toda a sociedade. O Estado não é um poder distinto da sociedade, que a ordena e regula para o interesse geral definido por ele próprio enquanto poder separado e acima das particularidades dos interesses de classe. [...] O Estado é uma comunidade ilusória. [...] O Estado é a expressão política da sociedade civil enquanto dividida em classes. Não é, como imaginava Hegel, a superação das contradições, mas a vitória de uma parte da sociedade sobre as outras (Chauí, 2008, p. 27).

Compreende-se, a partir desta citação, que a autora acredita na divisão de classes categorizada por Marx como a expressão do Estado enquanto comunidade política resultante

da vitória da burguesia sobre o proletariado. Neste sentido, Chauí desmantela a crença que o Estado seria uma instituição “democrática” que defenderia a todos em igual medida, mas sim uma figura fictícia que, ao fingir simular uma unidade, defende e preserva o interesse de uma classe específica e particular. Compensa dizer que a autora feminista afro-dominicana e lésbica Ochy Curiel defende algo semelhante quando tenta mostrar que a suposta unidade da nação é produto de uma ficção da própria hegemonia através das forças e pactos sociais de raça, classe e sexo na afirmação de uma sociedade moderna ficticiamente “una”. Sociedade fundada, sobretudo, em um pacto de caráter heterossexual e compulsório (Curiel, 2013)

Complexificando a descrição do Estado elaborada por Chauí, os estudos sobre gênero, sexualidade e raça tem nos trazido outras questões para além da própria estrutura formal do Estado. Baseando-nos na interseccionalidade, por exemplo, podemos sobrepor diversos marcadores sociais, o que nos possibilita uma análise mais coerente dessas categorias.

A propositora¹¹ da ideia de interseccionalidade, Kimberlé Crenshaw, argumenta que esta perspectiva:

é uma conceituação do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação. Ela trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras [...] Na verdade, tais

¹¹ Contudo, é importante pontuar que existiam pensadoras negras que trabalhavam com essas intersecções a exemplo de June Jordan, Angela Davis, Toni Cade Bambara, Alice Walker que fazem parte do movimento feminista negro (Collins, 2017), bem como no Brasil onde o trabalho de Lélia Gonzales já fazia uma análise “interseccional” bem antes de Krenshaw ter cunhado o conceito, como podemos observar na pesquisa de Ana Oliveira (Oliveira, 2020).

sistemas, frequentemente, se sobrepõem e se cruzam, criando interseções complexas nas quais dois, três ou quatro eixos se entrecruzam (Crenshaw, 2002, p. 177).

Assim, inspirados na interseccionalidade¹², podemos pensar para além da divisão de classes, que percebe o Estado movido apenas pelo viés classista e econômico. Desta forma, é possível enxergar o Estado junto às ideologias de raça (racismo estrutural¹³) e do sistema sexo-gênero (cisheterossexualidade compulsória). Destacamos a importância de atribuir distintas dimensões do Estado aos estudos de gênero e sexualidade. Na questão referente a gênero, temos a cisgeneridade como padrão de cidadania; já em relação à sexualidade, elencamos a ideologia da heterossexualidade compulsória como regente das relações sobre sexualidades do Estado.

Partindo da hipótese de que o Estado não só se funda na opressão de uma classe sobre outra, mas também endossa a opressão de gênero e de raça, podemos começar a entender os meios pelos quais Estado desenvolve políticas públicas que provocam tanto a manutenção do racismo estrutural (genocídio negro) (Almeida, 2019) quanto à subcidadania de pessoas trans (Bento, 2014; ANTRA, 2023) se baseando na ideologia do heteroterrorismo (Bento, 2011). Portanto, compartilhamos da ideia de que o Estado, nesse sentido, funcionaria

¹² Percebamos que, do ponto de vista decolonial, nem sempre poderemos analisar as categorias ou marcadores sociais isoladamente, visto que um corpo é atravessado por diversos marcadores e a junção deles não se mostra igual a soma das partes. Autores como Ochy Curiel propõem a noção de imbricamento como proposta para pensarmos esses marcadores para além das identidades fixas, como identidades produzidas no encontro colonial. Quando falamos em interseccionalidade assumimos as várias identidades que atravessam um sujeito, muitas vezes não questionando a sua produção. A autora nos conchama a desafiar a colonialidade do poder, do saber e do ser, a partir de uma ação coletiva feminista decolonial, cuidadosamente desenvolvida no seu texto. Portanto, para Curiel, é a colonização que produz a raça e o gênero dentro das colônias (Curiel, 2015 apud Flauzina e Pires, 2016).

¹³ O racismo estrutural seria um processo político e ideológico que estrutura a sociedade na sua condição de normalidade, ou seja, se nenhuma diferenciação ou contramedida for feita em termos de políticas públicas o normal é que essa seja uma política pública que exclua as pessoas negras. Ainda, o racismo como uma estrutura não tira a responsabilidade individual das pessoas, não sendo o racismo estrutural um alibi para racistas (Almeida, 2019).

como cúmplice e verdadeira ferramenta política ideológica e fictícia na manutenção de opressões estruturais, corroborando o ideário de nação livre.

Trocando em miúdos, podemos perceber que o sistema das ideologias, para além do teorizado por Chauí (2008), perpassa não só o sistema de opressão de classes, mas também todas as outras formas de opressões que se interseccionam e tem marginalizado historicamente sujeitos e sujeitas pobres, negras, mulheres, LGBTI+ entre outras. Portanto, neste prisma, identificamos que todo sistema de opressão precisa tanto de uma forte ideologia, bem como de estabelecer uma hegemonia a fim de justificar as injustiças sociais perpetradas contra um grupo politicamente minoritário. Sendo a ideologia, assim, um conjunto coerente de representações e de normas que orientam como as pessoas de determinada sociedade devem ser, pensar, sentir e fazer (Chauí, 2008), sem, contudo, justificar os efeitos da diferença ao sistema opressor.

Neste tópico, procuramos refletir sobre os artefatos e ideologias garantidoras da vitória da masculinidade aliada à hegemonia e seu esforço em esconder seu próprio carácter ideológico, também tentamos ressaltar as características e mecanismos que a tornou aliada do Estado na manutenção de unidade desejada. A masculinidade cisnormativa, torna-se, então, um dos pilares do próprio Estado.

Masculinidades em Pluriperspectivas

Podemos, então, extrapolar o conceito de Chauí e dizer que ideologia poderia ser todo o processo pelo qual o sujeito articulador e representante da hegemonia (o sujeito homem, branco, cisheterossexual, cristão do Norte global) pretende tornar universal suas ideias e

visão de mundo monoideísta¹⁴. A ideologia masculinista cumpre esse papel “messiânico” de incorporar, nomear e traduzir todo universo cognoscível para uma monocultura eurocristã, revelando seu caráter hegemônico.

As Pluriperspectivas¹⁵, nesse sentido, vêm de encontro com esse ideário. O esforço da hegemonia é no sentido de tornar suas particularidades universalidades, reivindicando o centro material e simbólico do poder, característica também marcante no masculinismo cisheterobranco; ou seja, um paradigma personificado e corporificado em sua figura universalizante. Quando falamos em Pluriperspectivas vamos basicamente em confronto ao paradigma da universalidade. Abandonando a narrativa de uma história única, começamos a enxergar sobre a perspectiva de todos/as/es envolvidos dentro do contexto social, ouvindo as vozes que estavam asfixiadas pela hegemonia.

Nesse sentido, a escuta plural não é óbvia. Estamos sendo treinados desde tenra idade somente com as histórias hegemônicas; aprendemos a “dar ouvidos” somente àquelas perspectivas que se alinham com a hegemonia e que projetam um tipo de vida que tenha lugar dentro do horizonte estabelecido previamente pela hegemonia e os acordos tácitos oriundos dela. A vitória da monocultura frente às Pluriperspectivas se dá, por assim dizer, somente com o asfixiamento de todas as outras, em um processo violento de extermínio das vivências plurais de existência.

Quando trazemos a política da monocultura, com ela vem toda violência que foi gerada para criar uma ficção ideológica de uma visão ideal de mundo acima de todas as outras. Nos

¹⁴ Significa “Estado do espírito ocupado por uma ideia única”, segundo o dicionário Priberam. Acessado em: <https://dicionario.priberam.org/monoide%C3%ADsmo>

¹⁵ Com este termo nos referimos às perspectivas plurais de existência como rota de fuga ao modelo científico eurocêntrico universalista. Utilizamos este termo inspirados pelo conceito de pluriversalidade do filósofo negro e sul africano, Mogobe Ramose, que ajudou a popularizar a filosofia africana, este autor vem questionar a universalidade do saber eurocentrado como protagonista da ciência moderna.

acostumamos com a ideia de uma história soberana, como os mitos de origem e os mitos de destino (cisheterossexuais), que se empenham em explicar o motivo das coisas serem como são e como devem continuar sendo. Somos pouco ou nada encorajados a nos questionarmos pelos motivos da vitória de uma história sobre as outras, e talvez esse desencorajamento tenha um propósito bem definido: a manutenção da hegemonia de um mundo monoideísta: um mundo empobrecido de possibilidades de ser. Eis um dos pontos centrais da hegemonia: a colonialidade do ser (Maldonado-Torres, 2022).

Podemos dizer que o esforço para impor as perspectivas hegemônicas se dá através de uma forma de colonização: a colonização intelectual. A colonização das ideias, para funcionar, precisa estar impregnada na educação de base dos indivíduos: nas escolas e universidades. Bem assim basal dos paradigmas familiares cristãos, permeando todas as instituições oficiais do Estado, atribuindo-o centralidade nas relações sociais e nas relações do próprio Estado com as políticas públicas, fazendo representar somente o sujeito homem, branco e cisheterossexual.

José Jorge de Carvalho (2018) defende:

a centralidade da instituição universitária nas lutas pela construção de um Estado brasileiro descolonizado e que seja de fato democrático e igualitário na justiça e no acesso aos recursos materiais, plurinacional, com equidade na sua diversidade étnica e racial, e deveras pluricultural e pluriépistêmica (Carvalho, 2018, p. 80).

O papel da universidade seria fundamental para uma possível luta contra a colonização e a monocultura da mente, reavivando Pluriperspectivas que foram asfixiadas¹⁶. Vandana Shiva, que apontou a perversidade do que chama de “monocultura da

¹⁶ Segundo José Jorge de Carvalho, o “encontro de Saberes desafia agora os acadêmicos brancos para além das cotas, na defesa de uma universidade pluriépistêmica: ou se posicionam pela

mente”, menciona que o “primeiro plano da violência desencadeada contra os sistemas locais de saber é não considerá-los um saber” (Shiva, 2003, p. 22). Para um saber ser considerado um “não saber” é necessário desacreditá-lo como tal, é necessário, pois, uma história (seja científica ou não) que diga que esse saber não é relevante.

Assim, o império da monocultura ocidental se funda na negação de saberes outros, saberes de povos muito mais antigos e que foram desacreditados, usurpados e apropriados pela perspectiva eurocentrista. Podemos dizer que uma das ficções originárias da sociedade “moderna” é que: “diz-se que vivemos hoje numa “sociedade do conhecimento”, quando, de fato, todas as sociedades foram e são sociedades do conhecimento” (Araújo, Sá e Almeida, 2020, p. 4).

Quando trazemos as Pluriepistemologias e Pluriperspectivas, queremos apontar para uma possível saída da institucionalização da monocultura eurocristã, nos colocando contra o epistemicídio, o qual visa inferiorizar intelectual, cultural e territorialmente o negro. Tirando-o do seu protagonismo cognitivo como produtor de conhecimento (Carneiro, 2005).

Para José Carvalho, o encontro de saberes dentro da academia proporciona a inclusão de mestres que trazem sua bagagem para dentro da grade acadêmica, possibilitando questionar o próprio paradigma monoepistêmico que jaz institucionalizado dentro da universidade e academia científica. O autor se pergunta, ainda, como aproximar diferentes saberes no espaço acadêmico quando o próprio paradigma hegemônico os excluiu: “enfim, como nos será possível migrar de um plano monoepistêmico para uma busca de conhecimento em termos pluriepistêmicos?” (Carvalho, 2018, p. 97).

continuidade de um modelo colonizado eurocêntrico de saber acadêmico, ou pela descolonização radical e definitiva desse modelo ao acolher todos os nossos horizontes de conhecimentos: indígenas, africanos, afro-brasileiros, quilombolas, ocidentais, das culturas populares e dos demais povos (tradicionais e modernos) do mundo (Carvalho, 2018, p. 91).

Essa proposta é um desafio importante e tem acontecido lentamente nas universidades brasileiras, a exemplo do encontro de Saberes em algumas delas, rumo a uma universidade pluriépistêmica, nos indicando um caminho no sentido de inclusão das Pluriperspectivas e contra a monocultura do pensamento eurocristão. Igualmente, não podemos deixar de pensar o mesmo para as plurimasculinidades, onde as performances outras sobre como estar masculino possam ganhar espaço frente a uma história única sobre a masculinidade no mundo.

Conclusão

Passamos por um primeiro momento onde o maior foco estava na caracterização do imaginário, da hegemonia e da ideologia como ferramentas que garantem a criação e a sustentação dos sistemas das masculinidades (masculinistas ou não). Conceitos fundamentais para a arquitetura da masculinidade enquanto ideologia, hegemônica ou não.

Neste artigo, trouxemos diálogos que sugerem a necessidade de uma desnaturalização do termo “masculinidade”, evidenciando seu caráter hegemônico e ideológico. Não só, mas trouxemos a necessidade de existência do campo das masculinidades junto às Pluriperspectivas de existência como prisma para as plurimasculinidades, como alternativa para romper com a perspectiva ideológica hegemônica inserida no campo das masculinidades. Evidenciamos, pois, as violências institucionalizadas pela colonização através da monocultura da mente; bem como iniciamos o trabalho de caracterizar seu funcionamento enquanto tecnologia de gênero colonial.

De modo geral, as reflexões aqui propostas nos guiaram a compreender que a masculinidade precisa começar a ser localizada e analisada a partir de um funcionamento que ocorre junto às questões do imaginário, ideologia e hegemonia, bem como aliada às questões de gênero e sexualidade, a fim de provocar uma desnaturalização e desconstrução do próprio

conceito de masculinidade, de modo que possamos passar a vê-la como um acontecimento social e ideológico que organiza a vida das pessoas em estereótipos mais ou menos bem definidos e que são capazes de distribuir poder dentro de uma sociedade. Ao evidenciarmos que a sociedade brasileira funciona por uma perspectiva masculinista, estamos explicitando também que as relações ideológicas de poder que acontecem dentro dessa sociedade são baseadas no gênero e na ideologia da masculinidade, podendo ser plural ou hegemônica.

À medida que vamos argumentando sobre uma suposta aliança da masculinidade às tecnologias de gênero coloniais vai ficando explícito um projeto de aniquilamento das Pluriperspectivas masculinas, em um aliançamento bem definido com as tecnologias coloniais.

Referências Bibliográficas

- Aboim, Sofia (2008): "Masculinidades na encruzilhada: hegemonia, dominação e hibridismo em Maputo", in *Análise Social*, Vol. XLIII (2.º), p. 273-295.
- Althusser, Louis (1980): *Ideologia e aparelhos ideológicos do estado*. Lisboa: Editorial Presença.
- Almeida, Silvio (2019): *Racismo estrutural*. São Paulo: Pólen.
- Alves, Ana Rodrigues (2010): "O conceito de hegemonia: de Gramsci a Laclau e Mouffe", in *Lua Nova*, São Paulo, Vol. 80, p. 71-96. <https://www.scielo.br/j/ln/a/mQtGPDfjR85HxSSLtmqCzbM/?format=pdf&lang=pt>
- Ambra, Pedro Eduardo Silva (2015): *O que é um homem? Psicanálise e história da masculinidade no ocidente*. 1. ed. São Paulo: Editora ANNABLUME.
- ANTRA (2023): Dossiê: assassinatos e violências contra travestis e transexuais brasileiras em 2023. Bruna G. Benevides. ANTRA (Associação Nacional de Travestis e Transexuais). Brasília, DF: Distrito Drag; ANTRA.
- Araújo, Carlos Eduardo de, Sá, Maria José Ribeiro e Almeida, Maria da Conceição de (2020): "Para resistir à monocultura da mente: uma ode aos saberes indígenas", in *Educação em Revista*, Belo Horizonte, Vol. 36, e231352. <https://www.scielo.br/j/edur/a/QsnXTXrTsm6iVjDxhGigsGm/?format=pdf&lang=pt>
- Badinter, E. (1993): *XY: sobre a identidade masculina*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Barbarini, Neuzi e Martins, Daniel Fauth Washington (2018): "Masculinidade como instituição: uma análise conceitual do "ser homem" no Brasil", in *PsicolArgumento*, Vol. 36 No. 92, p. 216-236, abr./jun. <https://periodicos.pucpr.br/index.php/psicologiaargumento/article/viewFile/25923/23755>

- Bento, Berenice (2011): “Na escola se aprende que a diferença faz a diferença”, in *Rev. Estud. Fem.*, Florianópolis, Vol. 19 No. 2, maio/ago. <https://www.scielo.br/pdf/ref/v19n2/v19n2a16.pdf>
- Bento, Berenice (2014): “Nome social para pessoas trans: cidadania precária e gambiarra legal”, in *Contemporânea*, Vol. 4 No. 1, p. 165-182, jan./jun. <https://www.contemporanea.ufscar.br/index.php/contemporanea/article/view/197/101>
- Bueno, Winnie (2019): *Processos de resistência e construção de subjetividades no pensamento feminista negro* [Tese de doutorado, Universidade do Vale do rio dos Sinos]. Repositório Jesuita.
- Butler, Judith. Entenza, Edward. (2017, novembro, 17). *Examined Life Judith Butler & Sunaura Taylor legendado pt br*. [Vídeo]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=qae7tH2uSWU>
- Butler, Judith (2018): *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. 16. ed. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Carrera, Fernanda e Meirinho, Daniel (2020): “Mulheres nas artes visuais: modos de resistência às imagens coloniais de controle”, in *Revista ECO-Pós - Crise, Feminismos e Comunicação*, Vol. 23 No. 3, p. 55–81 https://revistaecopos.eco.ufrj.br/eco_pos/article/view/27572
- Carneiro, Aparecida Sueli (2005). *A construção do outro como Não-Ser como fundamento do Ser*. [Doutorado em Educação, Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo].
- Carvalho, José J (2018): “Encontro de Saberes e descolonização: para uma refundação étnica, racial e epistêmica das universidades brasileiras”, in Bernardino-costa, J., Maldonado-torres, N. e Grosfoguel, R. (Orgs.): *Descolonialidade e pensamento Afrodiaspórico*. Belo Horizonte: Autentica.
- Chauí, Marilena (2008): *O que é ideologia*. São Paulo: Brasiliense.
- Collins, Patricia Hill (2017): “Se perdeu na tradução? Feminismo negro, interseccionalidade e política emancipatória”, in *Parágrafo*, Vol. 5 No.1, jan./jun.
- Connell, R. W. (1995): *Masculinities: Knowledge, power and social change*. Berkeley/Los Angeles: University of Califórnia Press.
- Connell, Robert Willian (1997): “La organización social de la masculinidade”, in Valdés, T. e Olavarría, J. (Eds.): *Masculinidades, poder y crisis*. Santiago de Chile: Flacso, p. 31-48.
- Connell, Raewyn (2005): *Masculinities*. 2. ed. University of California - Berkeley and Los Angeles: California Press.
- Curiel, Ochy (2013): *La Nación Heterosexual: Análisis del discurso jurídico y el régimen heterosexual desde la antropología de la dominación*. Colombia: Brecha Lésbica.
- Crenshaw, Kimberlé (2002): “Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero”, in *Estudos Feministas*, University of California - Los Angeles, Ano 10, 1º semestre <https://www.scielo.br/j/ref/a/mbTpP4SFXPNjZ397j8fSBQQ/abstract/?lang=pt>
- Flauzina, Ana Luiza Pinheiro e Pires, Tula Rafaela de Oliveira (2016): “De ternuras densas, armaduras leves e batalhas crespas”, in Flauzina, Ana e Pires, Tula (Org.): *Encrespando*, Anais do I Seminário Internacional: Refetindo a Década Internacional

Foucault, Michel (2009): *Microfísica do poder*. São Paulo: Graal.

Gramsci, Antonio (1978): *Concepção dialética da história*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Guirado, Marlene (2009): "Psicologia institucional: o Exercício da Psicologia Como Instituição", in *Interação em Psicologia*, Universidade de São Paulo, Vol. 13 No. 2, p. 323-333.

Laplantine, François e Liana, Trindade (2017): *O que é imaginário*. 1. ed. [e-book]. São Paulo: Editora e livraria Brasiliense.

Latour, Bruno (2000): *Ciência em ação: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora*. Tradução de Ivone C. Beneditti. São Paulo: Editora UNESP.

Maldonado-Torres, Nelson (2022): *Sobre a colonialidade do ser: Contribuições para o desenvolvimento de um conceito*. Editora: Via Verita.

Miranda, Marcelo e Alencar, Rosane (2016): "Do essencialismo ao desconstrutivismo: um breve balanço das pesquisas brasileiras sobre homossexualidade e suas interseções com as categorias de corpo e gênero", in *Estudos de Sociologia*, Recife, Vol. 1 No. 22
<https://periodicos.ufpe.br/revistas/revsocio/article/view/235702/28576>

Mortimer-Sandilands, Catriona (2011): "Paixões desnaturadas? Notas para uma ecologia queer", in *Estudos Feministas*, Vol. 19 No. 1, p. 175-195, jan./abr.
<https://www.jstor.org/stable/24328016>

Oliveira, Ana Caroline Amorim (2020): "Lélia Gonzalez e o pensamento interseccional: uma reflexão sobre o mito da democracia racial no Brasil", in *Interritórios - Revista de Educação Universidade Federal de Pernambuco*, Caruaru, Brasil, Vol. 6 No. 10.
<https://periodicos.ufpe.br/revistas/interritorios/article/view/244895>

Oliveira, Fabio A. G., Assumpção, Ana Paula e Amaral, Fernando Ziderich do (2023): "O masculinismo como uma estratégia de invasão: um ensaio crítico", in *O Social em Questão*, Ano XXVI, No. 55, jan./abr. <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/61484/61484.PDF>

Pontes, Júlia (2021): "'Disforia' e 'incongruência' de gênero: notas sobre a gestão biomédica da(s) infância(s) e adolescência(s) 'trans'", in *Enfoques*, Vol. 18 No. 2, p. 135-157.

Preciado, Paul B. (2004): *Manifesto contrassexual: práticas subversivas de identidade*. São Paulo: Editora n-1.

Preciado, Paul B. (2019): "O que é contrassexualidade?", in Hollanda, Heloisa Buarque (Org.): *Pensamento feminista: conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do tempo.

Rodríguez, S. de Los Santos e Goulart, F. Ortiz (2021): "O falo nos espaços públicos de Rio Grande, RS, Brasil: falocentrismo e a Masculinidade Hegemônica", in *Revista de Arqueologia*, Vol. 34 No. 1, p. 45-70
<https://www.revista.sabnet.org/index.php/sab/article/view/729>

Rubin, Gayle (2018): *Políticas do sexo*. São Paulo: Ubu Editora.

Serbena, Carlos Augusto (2003): "Imaginário, ideologia e representação social", in *Cadernos de Pesquisa Interdisciplinar em Ciências Humanas*, No. 52, dez. 2003
<https://periodicos.ufsc.br/index.php/cadernosdepesquisa/article/viewFile/1944/4434>

Shiva, Vandana (2003): *Monoculturas da mente: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia*. Tradução Abreu Azevedo. São Paulo: Gaia

- Silva, Sergio Gomes da (2006): “A crise da masculinidade: uma crítica à identidade de gênero e à literatura masculinista”, in *Psicologia, Ciência e Profissão*, Vol. 26 No. 1, p. 118-131 <https://www.scielo.br/j/pcp/a/hvgrqfghvbYX4tpGHHYXdWks/?format=pdf&lang=pt>
- Silva, Joseli Maria e Ornat, Marcio Jose (2011): “Espaço e múltiplas masculinidades: um desafio para o conhecimento científico geográfico brasileiro”, in Silva, Joseli Maria, Ornat, Marcio Jose e Chimin Junior, Alides Baptista (Orgs.): *Espaço, gênero e masculinidades plurais*. Ponta Grossa: Toda Palavra.
- Vigoya, Mara (2018): *As cores da masculinidade: experiências interseccionais e práticas e poder na Nossa América*. Tradutor Allyson de Andrade Perez. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens
- Voks, Douglas Josiel (2021): “Virilidade e os discursos masculinistas: um “novo homem” para a sociedade brasileira”, in *Sex., Salud Soc.*, (Rio J.), No. 37 <https://www.scielo.br/j/sex/a/JGthW55b5gyjjZQvBzdC9tG/#>