



Lucas Machado de Moraes Lima

HOMENS EM DESCONSTRUÇÃO?

Um estudo sobre homens que se reúnem para falar sobre gênero e sexualidade

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção de grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

Orientadora: Prof^ª. Maria Sarah da Silva Telles

Coorientador: Prof. Gabriel Banaggia de Souza

Rio de Janeiro
Setembro de 2022



Lucas Machado de Moraes Lima

HOMENS EM DESCONSTRUÇÃO?

Um estudo sobre homens que se reúnem para falar sobre gênero e sexualidade

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo:

Prof^a. Maria Sarah da Silva Telles

Orientadora

Departamento de Ciências Sociais – PUC-Rio

Prof. Gabriel Banaggia de Souza

Coorientador

Departamento de Ciências Sociais – PUC-Rio

Prof^a. Mylene Mizrahi

Departamento de Educação – PUC-Rio

Prof^a. Olivia Nogueira Hirsch

Departamento de Ciências Sociais – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 23 de setembro 2022.

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização do autor, da orientadora e da universidade.

Lucas Machado de Moraes Lima

Bacharel e licenciando em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (2014) e mestre em Ciências Sociais pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da PUC-RIO (2022). Possui interesse em Antropologia das Emoções, com enfoque em relações de gênero e sexualidade.

Ficha Catalográfica

Lima, Lucas Machado de Moraes

Homens em desconstrução? : um estudo sobre homens que se reúnem para falar sobre gênero e sexualidade / Lucas Machado de Moraes Lima ; orientadora: Maria Sarah da Silva Telles ; coorientador: Gabriel Banaggia de Souza. – 2022.
125 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Ciências Sociais, 2022.
Inclui bibliografia

1. Ciências Sociais – Teses. 2. Gênero. 3. Masculinidades. 4. Emoções. 5. Etnografia. 6. Homens. I. Telles, Maria Sarah da Silva. II. Souza, Gabriel Banaggia de. III. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Ciências Sociais. IV. Título.

CDD: 300

Agradecimentos

Não posso deixar de começar essa seção sem me lembrar da pessoa que sempre me apoiou em qualquer decisão, mesmo entendendo as dificuldades de uma carreira acadêmica. Abro esta seção agradecendo a minha mãe, Daniela, por ter sido minha inspiração desde a infância, ter sido a primeira a conquistar um diploma na minha família materna e me apoiado a trilhar o caminho até aqui. Fico feliz de ter uma mulher forte como grande inspiração para minha trajetória de vida.

Em segundo lugar, apesar das dificuldades e dos atritos, agradeço especialmente aos meus avós, Maria Mita e Dorgival, com quem moro desde a infância e que me ajudaram através do cuidado a chegar até aqui.

Em terceiro lugar, agradeço a minha companheira, Mayra Chomski, que sempre me incentivou mesmo nos momentos mais difíceis a não desistir não apenas do Mestrado, mas principalmente de mim, e continuar a trilha minha carreira dentro das Ciências Sociais, mesmo que não mais da forma tradicional. Te amo demais e te digo que essa conquista é nossa.

Agradeço a minha sogra e amiga, Silvia Chomski, que em diversos momentos de dificuldade em relação a bibliografia me apoiou e cedeu livros da tão amada Livraria Berinjela, bem como sua mãe e minha avó de consideração, Nora Bustos, que sempre se preocupou com a minha trajetória acadêmica e sempre me acolheu em um ambiente de carinho e respeito mútuo em sua casa.

Em quarto lugar, agradeço aos meus orientadores, os professores Sarah Silva Telles e Gabriel Bannagia, que sempre acreditaram no meu objeto de estudo e no meu projeto mesmo com todas as dificuldades que ele apresentara, por ser um objeto com pouca bibliografia e ter sido uma grande descoberta para nós três.

À CAPES¹, agradeço pela oportunidade em realizar o meu processo de Mestrado com bolsa cedida pela instituição. Acredito que o incentivo à pesquisa é fundamental para o progresso da ciência e da sociedade como um todo.

Agradeço ao professor Roberto DaMatta que foi o meu primeiro orientador, deu o seu olhar sobre o meu objeto de estudo e, mesmo não continuando a nossa parceria, fico feliz de ter tido momentos excepcionais de troca com um dos maiores antropólogos brasileiros.

Agradeço a PUC, a que considero minha segunda casa, são 7 anos de parceria, e não poderia deixar de citar a instituição juntamente a todas as suas políticas de permanência para alunos, que permitiram com que um favelado pudesse ocupar uma cadeira dentro de seu espaço.

¹ O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Agradeço a todos os entrevistados que participaram desse projeto, sem vocês não haveria o enriquecimento da produção acadêmica escrita nas próximas páginas.

Agradeço aos meus colegas de Mestrado, mesmo com poucas trocas conseguimos nos apoiar nos momentos mais difíceis que passamos durante a pandemia nos anos de 2020 e 2021.

Agradeço ao Yann Rodrigues, amigo que fundou um podcast sobre masculinidades comigo e com quem eu aprendi muito sobre o tema, tivemos trocas excepcionais e, sem sombra de dúvidas, esse projeto que construímos juntos foi um grande motor para a minha migração de área e objeto de estudo.

Agradeço, no geral, aos meus parentes, familiares e amigos que, mesmo com a distância, me ajudaram com uma palavra amiga de apoio em momentos tão propícios a dificuldade.

Agradeço a minha terapeuta, Rafaela, por ter sido tão importante nos momentos de dificuldade; nos momentos de desistência, o seu espaço acolhedor foi fundamental para manter-me no meu objetivo de ser o primeiro Mestre da família.

Resumo

Lima, Lucas Machado de Moraes; Telles, Maria Sarah da Silva; Souza, Gabriel Banaggia de. **HOMENS EM DESCONSTRUÇÃO? Um estudo sobre homens que se reúnem para falar sobre gênero e sexualidade.** Rio de Janeiro, 2022. 125p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Um estudo de caráter etnográfico e comparativo entre dois grupos de homens que se reúnem para falar sobre masculinidade, sexualidade e gênero através da internet. O primeiro grupo se aproxima dos grupos terapêuticos clássicos, nos quais diferentes indivíduos se reúnem para falar especificamente sobre seus sentimentos mais adversos. O segundo grupo se reúne com a proposta de debater um tema específico, com o objetivo de encontrar nas suas memórias, sensações e comportamentos exemplos que se aproximem do tema em voga. Os dois grupos resultam da luta dos movimentos feministas que incentivam os homens a se reunirem para falar sobre gênero, entender as suas problemáticas e encontrar soluções, afastando-os da figura clássica, generalista e naturalista de vilanesco, relacionando o homem a também parte de um processo histórico e social de construção de um papel social oposto às mulheres, ligado à dominação. As diferentes motivações dos participantes desses grupos estão relacionadas desde a paternidade até sua relação com a pornografia e a traição. Pretende-se contribuir para os estudos sobre masculinidades no Brasil a partir das lentes da Antropologia das Emoções e da Antropologia das Terapias (Favret-Saada, 2005).

Palavras-chave

Gênero; Masculinidades; Emoções; Etnografia; Homens.

Abstract

Lima, Lucas Machado de Moraes; Telles, Maria Sarah da Silva (Advisor); Souza, Gabriel Banaggia de. (Co-advisor). **MEN'S IN DECONSTRUCTION? An study of men who come together to talk about gender and sexuality.** Rio de Janeiro, 2022. 125p. Tese de Doutorado – Departamento de Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

An ethnographic and comparative study between two groups of men who meet to talk about masculinity, sexuality and gender through the internet. The first group approaches classical therapeutic groups, in which different individuals get together to talk specifically about their most adverse feelings. The second group meets with a fixed theme, with the proposal to find examples in their memories, sensations and behaviors that are close to the current theme. These two groups are the result of the struggle of feminist movements that open and encourage men to come together to talk about gender, understand their problems and find solutions, moving them away from the classic, generalist and naturalist figure of villainy, relating man to also being part of a historical and social process of construction of a social role opposed to women, linked to domination. The motivations of the participants in these groups range from paternity to their relationship with pornography and cheating. I understand this document as a contribution to the historical overview of studies on masculinities in Brazil from the lens of Anthropology of Emotions and Anthropology of Therapies (Favret-Saada, 2005).

Keywords

Gender; Masculinity; Emotions; Ethnography; Men's.

Sumário

Introdução	9
1. Conhecendo os grupos e estabelecendo suas dinâmicas I	15
1.1. A origem do grupo Transformar, seus meios de comunicação e o papel dos facilitadores	22
1.2. O grupo Mudança, o seu papel nas redes sociais e o uso de uma metodologia popularmente conhecida no meio	34
1.3. O olhar do antropólogo e as diferenças entre os grupos	39
2. Conhecendo os grupos e estabelecendo suas dinâmicas II	42
2.1. As motivações para se criar um grupo reflexivo.....	49
2.2. A relação dos homens incomodados com a paternidade.....	54
2.3. As relações metodológicas entre o grupo Transformar e os Alcólratras Anônimos	58
2.4. O papel da linguagem no combate à violência.....	66
3. A contribuição das mulheres aos grupos reflexivos	71
3.1. O lugar de fala do homem no movimento feminista	72
3.2. O que diz o feminismo tradicional sobre homens no debate de gênero.....	79
3.3. Masculinidades feministas e anti-machismo	83
Considerações finais do Capítulo	90
4. A economia das masculinidades	92
4.1. A relação do gênero e da sexualidade e a dominação masculina dentro do espírito capitalista	95
4.2. Novas masculinidades ou masculinidades? Um debate teórico sobre o assunto	99
4.2.1. A opinião dos entrevistados sobre um modelo de masculinidade	106
4.3. Sentimentos, emoções e masculinidades	110
5. Considerações finais	118
6. Referências Bibliográficas	121

Introdução

O ano de 2019 é, a meu ver, um ano chave para os estudos de masculinidades no Brasil por conta do lançamento do documentário e livro-ferramenta “O Silêncio dos Homens”, dirigido por Ian Leite e Luiza de Castro, e coordenado pelo Instituto Papo de Homem. Tanto o documentário quanto o livro-ferramenta trazem dados estatísticos e insights sobre homens que se baseiam no conceito *Act Like a Men*², documentado pelo educador americano Paul Kievel, em 1992, em seu livro *Men’s Work: How to Stop the Violence That Tears Our Lives Apart*, que mais tarde fora reduzido a “Caixa do Homem” pelo ativista americano Tony Porter, quando participou do ciclo de palestras do TED (Technology, Entertainment and Design).

Acredito que esse lançamento seja um marco por conta da circulação do documentário em diversos eventos pelo Brasil, na compreensão de que ele não seja apenas a concretização de um projeto, mas também uma ferramenta pedagógica para alcançar homens que estão fora do debate sobre gênero. Os dados publicados não se encontram totalmente divulgados, apenas um quarto do dossiê foi publicada pelo Instituto Papo de Homem³ (PdH), organizado pelo jornalista Guilherme Valadares⁴, e é válido ressaltar que o grupo que realizou a entrevista é composto por jornalistas, e, por conta disso, os dados podem servir como parâmetro, mas ainda não como algo factual por não haver um acompanhamento de órgãos de pesquisa brasileiros renomados; entretanto, acredito que os dados sejam um começo para iniciar o debate sobre o assunto.

As ideias de “agir como homem” e da “caixa do homem” possuem o mesmo significado: um conjunto de papéis sociais, cognitivos e físicos que devem ser rigidamente performados por pessoas que se identificam com o gênero masculino. É importante frisar que esse conjunto de papéis varia de cultura para cultura, e, por

² Traduzido livremente do inglês “Agir como homem”.

³ O Instituto Papo de Homem é uma instância do projeto Papo de Homem que busca oferecer palestras sobre equidade e desigualdade de gênero, lança projetos audiovisuais e literários sobre o assunto e, mais recentemente, produziu um dossiê com alguns dados de pesquisa que foram preenchidos de forma on-line por homens de diferentes regiões do Brasil. Mais informações podem ser encontradas no site: <https://papodehomem.com.br>

⁴ Guilherme Valadares é editor-chefe do projeto Papo de Homem, membro do Comitê #ElesporElas, da ONU Mulheres, documentarista com dois projetos audiovisuais publicados (“Precisamos falar com os homens?”, de 2017, e “O Silêncio dos Homens”, de 2019). Ele, a meu ver, é um dos pioneiros no debate de equidade e desigualdade de gênero de uma maneira mais popular na grande mídia, com publicações em livro (“Papo de Homem”, 2009) e aparecimento em programas de grande audiência de emissoras de grande porte como TV Globo, GNT e Multishow.

conta disso, pode-se afirmar que não há uma forma universal de agir como homem, por mais que possa haver convergências entre algumas funções executadas por homens do oriente e do ocidente, homens negros, brancos, indígenas e amarelos⁵, e homens heterossexuais ou LGBTIQ+. A pergunta fundamental que assola pesquisadores e documentaristas brasileiros a respeito desses estudos é: existe só uma maneira de agir como homem no Brasil e no mundo? Para entender essa pergunta é fundamental recorrer a alguns dados publicados pelo Instituto PdH no livro-ferramenta “O Silêncio dos Homens”⁶, mencionado acima, publicado em conjunto com o documentário.

O livro-ferramenta possui uma amostragem de 47.002 entrevistados, 27.702 homens e 15.451 mulheres, e possui uma margem de 95% de nível de confiança assegurada pelo Instituto. O sistema carcerário brasileiro é o primeiro ponto do dossiê, no qual, segundo dados fornecidos pela pesquisa, o Brasil possui 726.712 pessoas presas para 368.049 vagas; desse número, 95% dos presos brasileiros hoje são homens, 64% desses são negros, 55% são jovens adultos entre 18 e 29 anos e 40% têm o ensino fundamental incompleto. Atualmente, no Brasil, 56,10%⁷ dos brasileiros se declaram negros, sendo 19,2 milhões autodeclarados negros e 89,7 milhões autodeclarados pardos (2019).

O segundo ponto do dossiê aponta para a relação masculina com a violência, o consumo de drogas lícitas ou ilícitas (neste estudo, entendemos a pornografia como um vício a partir das falas dos participantes dos grupos reflexivos, da mesma maneira que tratam as redes sociais sobre gênero e equidade) e problemas psicológicos. De acordo com alguns dados, 17% dos homens lidam com algum nível de dependência alcoólica ou de entorpecentes (2019); 83% das mortes relacionadas a homicídios ou acidentes no Brasil são homens; vivem 7 anos a menos que as mulheres e se suicidam até 4 vezes mais (2019); são 82% dos cerca de 110 mil moradores de rua no país (Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome, 2008; IPEA, 2017); demoram até 20 anos para relatar um abuso sexual que sofreu (Associação Quebrar o Silêncio, 2019); 1 a cada 4 homens afirma

⁵ O termo “amarelos” foi utilizado com base nos censos do IBGE e no podcast Memoh, disponível em: <https://open.spotify.com/episode/5tke30CTkX4TkjWXdHrm01>

⁶ Dados disponíveis em: <https://papodehomem.com.br/report-da-pesquisa-parte-1-os-numeros-de-o-silencio-dos-homens/>

⁷ <https://piaui.folha.uol.com.br/lupa/2019/11/20/consciencia-negra-numeros-brasil/#:~:text=56%2C10%25.,7%20milhões%20se%20declaram%20pardos.>

estar viciado em pornografia; e 1 em cada 4 homens de até 24 anos afirma se sentir solitário a todo o momento (Instituto Papo de Homem, 2019).

Os perfis dos homens brasileiros são, portanto, de possuir uma tendência à dependência de drogas quando vulnerável; de colocar sua vida em risco seja de forma intencional, como no caso do suicídio, ou não, como no caso de acidentes e homicídios; não fala sobre os abusos sexuais que sofre; estar em maioria em situação de ruas e ocupando as prisões.

Os riscos do papel social masculino estão expostos nos dados acima; entretanto, deve-se perguntar: é possível construir novas maneiras de agir como homem para diminuir os riscos? Ou até mesmo criar novos modelos de masculinidade? O documentário “O Silêncio dos Homens” expõe e entrevista grupos reflexivos sobre masculinidades que atuam no Brasil desde os anos 90, durante o primeiro *boom* dos estudos sobre masculinidades, mas que retomaram sua força por conta da popularização da discussão nas redes sociais e nos demais veículos de comunicação.

A principal motivação para o início dos meus estudos sobre masculinidades foi a construção de um projeto em formato de podcast, em 2019, sobre o tema, no formato de entrevista. Esse projeto me inseriu em diferentes espaços e me fez ter contato com os mediadores dos grupos que estudei pela primeira vez, o que me possibilitou adentrar nesses espaços de uma maneira mais fácil, não mais apenas por ser do gênero masculino, mas também por prestar um serviço ao tema e ao movimento de homens que questionam seu papel social.

Outro estímulo para a pesquisa foi uma das principais dificuldades que tive ao longo do projeto, pois, por um momento, tentei me distanciar da figura que prestou serviços à comunidade para um antropólogo e pesquisador sobre identidades de gênero, até que encontrei a bibliografia de Favret-Saada (2005) e entendi que participar *de facto* poderia ser benéfico ao meu trabalho acadêmico, justamente para entender os discursos dos entrevistados de forma mais aprofundada.

Uma segunda dificuldade foi o fato da pesquisa lidar com temas extremamente pessoais e delicados dos participantes, por isso, ao longo do estudo, o leitor notará que muitas informações sobre os meus interlocutores foram omitidas

ou atribuídas à um campo imaginário, e isto se deu não apenas pelo acordo feito com os mediadores dos grupos, mas também em acordo com a Câmara de Ética da PUC-Rio, que me instruiu quanto ao protocolo relacionado à pesquisas qualitativas, buscando evitar qualquer tipo de associação ou vazamento de informação.

Os grupos reflexivos sobre masculinidades, como costumam se autointitular, se reúnem de forma presencial em diversas cidades do Brasil, havendo uma maior concentração nas capitais e no eixo Sul-Sudeste. Existem projetos mais populares, como o MEMOH ou o Resignificando Masculinidades, e os que são mais orgânicos, como o Projeto Desvio e o Projeto Desconforto. Ainda não é possível mapeá-los pela sua difusão; geralmente, de um grupo grande saem menores, como é o caso do Transformachão, um grupo que surgiu organicamente de outro, do Resignificando Masculinidades, em 2020. A ideia da construção desses é clara: mudar o agir como homem, transformá-lo em algo mais “saudável”, respeitando todos os marcadores sociais possíveis bem como as individualidades, abrangendo todos aqueles que se identificam com o gênero masculino.

O que me chama atenção enquanto pesquisador e entusiasta deste movimento de homens que refletem sobre suas identidades de gênero, por ter participado dos grupos após o início da pesquisa e já estudar sobre o tema antes mesmo do processo de mestrado é, sem dúvidas, que este é um reflexo das conquistas dos movimentos feministas no Brasil e do mundo. O movimento me induz trás as seguintes indagações: qual a dinâmica dessas reuniões? Quais são os perfis de homens que buscam esses grupos? Quais são as consequências dessas práticas a longo prazo?

A partir de uma curadoria de projetos nas redes sociais e da participação como pesquisador e debatedor desses grupos, pude mapear dois tipos de grupos reflexivos: o primeiro deles funciona próximo de um grupo terapêutico, no qual as falas se concentram muito mais em dores individuais; o segundo é aquele em que cada encontro possui um tema fixo e os participantes são selecionados no início do semestre e precisam encaixar suas problemáticas individuais no tema em voga, mais próximo de um modelo de grupo de estudos sobre gênero e masculinidades.

A dominação masculina formulada pelo sociólogo francês Pierre Bourdieu (2012) é repleta de riscos em conjunto com seus “benefícios” estruturais. Os dados utilizados anteriormente mostram que o agir como homem possui um preço, e a

grande quantidade de grupos espalhados pelo Brasil, como mostram os dados do Instituto Papo de Homem, é um reflexo de que os homens estão começando a buscar alternativas àquilo que lhes foram ensinados e naturalizados desde a infância. A internet é a maior potencializadora desse movimento junto com o movimento feminista.

Os estudos de masculinidades possuem um novo início, um caminho que outros países começaram a trilhar anteriormente ao Brasil, mas que são fundamentais para estudos comparativos. Novos trabalhos sobre esses grupos e o novo movimento de homens irão surgir ao longo dos anos e, enquanto pesquisador, pretendo que esta dissertação possa contribuir para o debate tanto no espaço acadêmico como no espaço público.

No primeiro capítulo, deixo claro as abordagens metodológicas ao longo do estudo, quais serão os rumos que darei ao meu objeto e a minha relação como um pesquisador que tem como tema um objeto familiar: o gênero masculino. Pretendo também, ainda no primeiro capítulo, explicar a origem dos dois grupos que serão meus objetos de estudo a partir das falas dos próprios entrevistados que, ao longo do projeto, terão nomes fictícios, utilizados para preservar suas identidades e seus relatos, apresentados durante as reuniões.

No segundo capítulo, farei algumas comparações necessárias para a ilustração das dinâmicas que ocorrem em cada grupo, como, por exemplo, o que há de diferente e em comum com outros grupos terapêuticos, como os Alcolatras Anônimos, as práticas de convivência linguística como a Comunicação Não Violenta e um aprofundamento nas motivações das criações desses grupos a partir desses signos.

Dedico o terceiro capítulo especialmente ao entendimento de como se dá a relação desses homens com o feminismo, a participação das mulheres em suas rodas de conversa e como outras correntes não-interseccionais entendem e enxergam a participação masculina no debate de gênero. Ao final, trago bell hooks (2020) para dialogar sobre como podemos classificar os homens que se inserem no debate sobre gênero, masculinidades e feminismo. Apesar de dividir opiniões, hooks é fundamental como base justificativa para este trabalho, entretanto, é necessário olhar até onde essa “mudança” masculina vai, quais suas motivações e seus fundamentos, sua metodologia e seu conceito. É, ainda, polêmico afirmar que há

homens convertidos em feministas no Brasil atual, que estejam dispostos a abdicar de seus privilégios; há uma desconfiança muito grande em cima do homem que existe como vilão único e exclusivo, em que se ignora a estrutura de dominação por trás. Os homens podem mudar? É possível romper as estruturas de gênero? São essas e outras motivações que movem este estudo.

No quarto capítulo, irei explicar a construção das masculinidades na América Latina, a relação dos homens com sua sexualidade, sua corporalidade e com o consumo de pornografia como motor cognitivo das suas representações ao longo da vida. Também irei dedicar uma parte a estipular tipos de masculinidades encontrados nos dois grupos e, por fim, explorar o campo da Antropologia das Emoções para entender a construção dos sentimentos e das emoções em relação as masculinidades tradicionais.

Acredito que, ao final deste trabalho, o leitor conseguirá entender de forma mais aprofundada não apenas as dinâmicas dos grupos apresentados, mas também os atores que fazem parte desses grupos, um pouco das suas individualidades e experiência nesse processo, que pode perdurar desde uma reunião até anos participando de rodas de conversa sobre gênero, sexualidade e masculinidades.

1. Conhecendo os grupos e estabelecendo suas dinâmicas I

Howard Becker afirma no livro “De que lado estamos?” (1977) que o dilema do pesquisador de ter ou não valores durante uma pesquisa em Ciências Sociais não existe, pois a ideia de que é possível concluir um trabalho sem gerar quaisquer simpatias por personagens ou ideias estudada não é concebível. A ideia não seria se devemos ou não tomar qualquer tipo de partido, mas sim decidir de que lado estaremos ao longo do estudo, o que implica no olhar que daremos ao nosso objeto, se traremos contrapontos ou não, se analisaremos apenas os oprimidos ou não (1977).

Uma das grandes acusações das quais antropólogos, sociólogos e cientistas políticos temem é o fato de alguém acusar que seu trabalho foi *contaminado* por algum tipo de preferência do autor. Segundo Becker, “o que produzimos é um encobrimento de erros do desviante e uma condenação, pelo menos implícita, daqueles respeitáveis cidadãos que, acreditamos fizeram do desviante aquilo que ele é” (1977, p.124). Assim, para sermos justos com o leitor e com o rito científico, é fundamental que o sociólogo esteja apto a distinguir a verdade de uma afirmação e o contexto no qual essa avaliação é feita; entre a realidade do ponto de vista do nativo e essa realidade interpretada por um informante confiante – o cientista social.

O fundamental, segundo o autor, é sempre deixar claro quais são os limites do seu objeto e, se de fato houver *viés* – distorção do julgamento de um observador por ele estar intimamente envolvido com o objeto de sua observação – faz parte do campo ético haver um apontamento de onde houve essa prática, quais foram as medidas feitas para desviá-las e qual o aprendizado com tudo isso (Becker, 1977). O fazer etnográfico na internet, por exemplo, se torna ainda mais complexo por conta do algoritmo, que leva o pesquisador a receber as informações de acordo com o nicho a que ele pertence, evitando qualquer tipo de nicho contrário. A ainda se faz fundamental adaptar e atualizar os meios e as ferramentas de pesquisa para que se possa cada vez mais aprofundar-se no ciberespaço.

No projeto de pesquisa, não participei de grupos conservadores que poderiam ser vistos como contrários ao movimento das masculinidades em busca de uma reflexividade de gênero, e essa decisão profissional vai de acordo com Becker (1977) ao deixar claro que, em meu estudo, eu me dediquei a estudar um

lado apenas do debate sobre gênero: o lado que questiona e se vê enquanto vítima de um processo estrutural, o patriarcado. Apesar de serem dois grupos de homens que discutem gênero, a grande diferença deles se dá na metodologia e nos perfis presentes nos grupos, e não há uma diferença pertinente em seus objetivos e ideologias políticas.

A grande dificuldade de um antropólogo é adentrar em um grupo no qual ele é estranho, como os grandes intelectuais que já foram a campo como William Foote Whyte, em “Sociedade de Esquina” (2005), com seu informante Doc, em que o fazer antropológico no campo urbano e as dificuldades que ele enfrentou por não fazer parte do grupo ficaram explícitas em sua obra. Entretanto, a associação ao seu informante Doc pôde inseri-lo, fazendo com que ele fosse visto como parte daquela comunidade italiana, mas sempre com o vínculo à seu amigo. Diferentemente de Foote Whyte, de alguma forma, eu obtive algum privilégio durante a minha incursão de campo: já conhecia os membros dos grupos por ter tido um podcast sobre masculinidades em 2019, não precisando de um informante o tempo todo, podendo me entender até mesmo como um informante do grupo.

O que não me diferencia tanto de Foote Whyte e Doc é a minha relação com os facilitadores do grupo, que, apesar de ter uma proximidade deles por já tê-los entrevistado em um outro momento, eles foram extremamente profissionais e deixaram bem claros os pontos até onde eu poderia ir ou não. Os facilitadores me inseriram no grupo e houve apresentações sobre meu trabalho, deixando claro o porquê da minha presença ali, sendo o meu objetivo metodológico me inserir e me tornar mais familiar do que exótico, por isso apostei na “partilha” (nomenclatura nativa) junto aos membros dos grupos, participando *de facto*.

Após essas reflexões sobre minha relação com meu objeto de estudo, a primeira pergunta que me vem é: seria eu, também, um objeto da minha etnografia? Afinal, segundo aquilo que me cabe, eu me divido em dois tópicos que são próximos e distantes: participante e pesquisador. Sou eu, também, parte do mesmo mundo que aqueles que se reúnem ali, ao mesmo tempo em que busco trazer à tona o debate para o campo acadêmico, tentando ressaltar e incrementar aquilo que já foi dado sobre gênero, masculinidades e feminilidades.

A ideia de ser “parte da mobília” (Favre-Saada, 2005) pode estar ultrapassada nas redes sociais, pois não há como passar despercebida essa

possibilidade na maioria dos estudos. Os antropólogos buscam por um reconhecimento do seu papel naquela pesquisa justamente para entender como se dão os comportamentos do seu objeto de estudo quando são observados por ele. Pode até haver uma fluidez tal qual a presença de se equipare a mobília, mas ela nunca é despercebida.

No livro “Individualismo e Cultura” (1981), o antropólogo Gilberto Velho discorre sobre a relação entre o exótico e o familiar no capítulo “Observando o Familiar”, e faz justas comparações com o trabalho do antropólogo Roberto DaMatta sobre o tema. A Antropologia ficou popularmente conhecida nas Ciências Humanas por ter a pesquisa qualitativa como sua principal ferramenta e o contato com o outro como um dos seus principais meios de pesquisa, seja ele de forma pessoal ou virtual. O contato com o outro é importante porque nem todas as normas de uma sociedade são explícitas, por isso a convivência e o convívio são fundamentais para um bom trabalho etnográfico ou etnológico.

Na Antropologia, a palavra “empatia” é vista e revista em diversas obras bibliográficas, porque há a ideia clássica de ter que se anular e se colocar no lugar do outro para entendê-lo como um todo. As principais questões metodológicas por trás da “empatia” são mediar a distância social e a distância psicológica de um objeto (Velho, 1981, 124). Em “O ofício do etnólogo ou como ter ‘anthropological blues’” (1974), o antropólogo Roberto DaMatta cunhou o termo “transformar o exótico em familiar e o familiar em exótico”, justamente nessa narrativa de que devemos a todo custo afastar o objeto de nós mesmos, sendo cobertos por uma aura de “neutralidade” e “imparcialidade”; entretanto, Gilberto Velho será categórico quanto a este fazer etnográfico.

Em contraponto a DaMatta e ainda sobre a distância do antropólogo com seu objeto, Velho afirma que não é porque dois indivíduos pertencem a uma mesma cultura que eles são mais próximos do que se for comparar um deles com outra cultura (1981, p. 125). Um dos exemplos citados pelo autor é o seu olhar pela janela, onde ele vê diferentes grupos sociais, como surfistas, empregadas domésticas e porteiro, e diz conhecer apenas os estereótipos que os envolvem, mas a sua profundidade ainda é escondida. Segundo Gilberto Velho,

O que vemos e encontramos pode ser familiar mas não é necessariamente conhecido o que não vemos e encontramos pode

ser exótico mas, até certo ponto, conhecido. No entanto, estamos sempre pressupondo familiaridades e exotismos como fontes de conhecimento ou desconhecimento, respectivamente (1981, p. 126).

Ainda segundo Velho,

assim, em princípio, dispomos de um mapa que nos familiariza com os cenários e situações sociais do nosso cotidiano, dando nome, lugar e posições aos indivíduos. Isso, no entanto, não significa que conhecemos o ponto de vista e a visão de mundo dos diferentes atores em uma situação social nem as regras que estão por detrás dessas interações, dando continuidade no sistema (1981, p. 127).

No exemplo dado por Velho no parágrafo anterior, precisamos despir a hierarquia social para compreender de fato aqueles grupos, pois, segundo os estereótipos populares sobre eles: a empregada doméstica é aquela que não venceu na vida; o surfista é alguém sustentado pelos pais; e os porteiros são grandes fofoqueiros. É fundamental não apenas entrevistar e acompanhar esses grupos para retirá-los das hierarquias sociais que impedem um aprofundamento, que é importante na área da Antropologia, pois é próprio do cientista social adentrar nos locais estigmatizados, questionando-os e violando-os a partir de um conflito positivo de ideias e culturas.

O familiar pode trazer mais problemas a serem resolvidos pelo pesquisador do que o exótico, pois haverá muitos estereótipos para serem desconstruídos para permitir um maior aprofundamento em uma determinada sociedade ou grupo. Segundo Velho,

O processo de estranhar o familiar torna-se possível quando somos capazes de confrontar intelectualmente, e mesmo emocionalmente, diferentes versões e interpretações existentes a respeito dos fatos, situações. (1981, p. 131).

As realidades apresentadas em um trabalho sempre partem de um filtro do pesquisador e a subjetividade deste se mostra presente em todo trabalho, mesmo com todo o rigor científico exigido por ser uma interpretação de dados (VELHO, 1981, p. 130). Assim como o primeiro antropólogo vai trazer a sua interpretação sobre os dados estudados, outros posteriormente utilizarão aqueles dados ou produzirão os seus próprios para progredir nos estudos sobre aquele objeto.

Nos dias atuais, um indivíduo ou um grupo próximo é envolto de tantas identidades que fluem entre uma e outra que é cada vez mais difícil conhecê-lo em sua totalidade durante um bom tempo, porque sua identidade muda com a velocidade da tecnologia, segundo Haraway (2009). No meu estudo, apesar de dividir uma mesma identidade de gênero com alguns homens presentes ali, e de trabalhar com a ideia de uma pluralidade de masculinidades, pode-se dizer que gerar um conhecimento sobre suas identidades só é possível a partir de um longo acompanhamento das suas reuniões e entrevistas individuais. Logo, apesar de dividir não apenas uma corporalidade com alguns dos homens ali presentes, mas também pensamentos políticos – o que é uma dificuldade metodológica, já que as diferenças são maiores que as proximidades e essa é a profundidade que o estudo pode revelar ao seu final.

Assim como existem outras interpretações sobre os grupos, acredito que o contexto e a interpretação dos fatos pelo pesquisador são fundamentais para dar um caráter único e original a cada trabalho científico nos dias de hoje. Ao utilizar diferentes autores para embasar um estudo, também realizo minhas próprias interpretações sobre esses autores relacionando-os aos seus respectivos contextos. Logo, a ideia de tornar o exótico em familiar e o familiar em exótico carrega consigo uma antropologia que buscava fugir do *viés* mesmo que não houvesse como fugir dele, pois grande parte do papel do antropólogo está, além do seu objeto de estudo, presente na sua própria subjetividade.

Em “Ser afetado” (2005), a etnógrafa Jeanne Favre-Saada ascende um debate fundamental para a antropologia a partir do seu estudo sobre feitiçaria entre camponeses na cidade de Bocage, no interior de França. A principal teoria de Favre-Saada é fugir tanto da observação participante quanto da empatia, acreditando que deixar ser afetada pelo campo de forma proposital pode fazer com que o antropólogo acesse novos campos afetivos entre os nativos.

O papel tradicional do antropólogo se divide em dois, segundo a autora, sendo o primeiro aquele de forma ativa, no qual um informante é pago para lhe ajudar acessar ao campo e permitir que ocorram entrevistas com os nativos; o segundo é justamente aquele em que o etnógrafo participa para observar os diferentes simbolismos presentes em um grupo nativo. A autora argumenta que ambos os comportamentos partem de uma observação e não participação em si, sendo

elas geradoras de acusações dos estudiosos para com os “comportamentos” dos nativos ali presentes:

Como se pode ver, todas essas confusões giram em torno de um ponto comum: a desqualificação da palavra nativa, a promoção daquela do etnógrafo, cuja atividade parece consistir em fazer um desvio pela África para verificar que apenas ele detém... não se sabe bem o quê, um conjunto de noções polítéticas, equivalentes para ele à verdade. (FAVREET-SAADA, 2005, p. 156)

Ser pego pela “feitiçaria”, para Jeanne Favret-Saada (2005), é deixar as reações escaparem do papel formal de um antropólogo e participar efetivamente do ritual que está acontecendo ali. A autora foi indagada pelos nativos para ser uma parceira e buscar compreender, a partir dos feitiços praticados naquele local, os seus próprios problemas, a dualidade que a toma é, por um lado, a de pôr em risco de contaminação os seus estudos e, por outro, a possibilidade de atravessar aquele grupo a partir de uma antropologia da terapia, que busca justamente acessar o conjunto mental de um grupo cultural.

Há uma diferença clara entre participação e empatia, na qual, segundo a autora, empatia requer distância, e é justamente por conta disso que os etnógrafos deixam de acessar certas percepções, sensações e pensamentos que só alcança quem de fato consegue participar de um ritual ou feitiço de forma efetiva. Em seu estudo, ela compreende que é fundamental acessar os nativos para além das representações para aproximar-se deles de fato. A comunicação que se abre com um indivíduo após deixar ser afetado pelo campo é justamente aquela sem quaisquer impedimentos, em que ele entende que o afeto foi representado e se abre a possibilidade de acessar a sua memória.

Aceitar ser afetado supõe, todavia, que se assuma o risco de ver seu projeto de conhecimento se desfazer. Pois se o projeto de conhecimento for onipresente, não acontece nada. Mas se alguma coisa e se o projeto de conhecimento não se perde em meio a uma aventura, então uma etnografia é possível. (FRAVEET-SAADA, 2005, p. 160)

A proposta de Fraveet-Saada é ir além dos simbolismos e essencialismos típicos de uma etnografia e acessar um campo terapêutico esquecido pela antropologia, propondo uma antropologia das terapias e colocando-as no centro das análises.

O meu ponto de encontro com a etnógrafa francesa é justamente este, acredito que meu trabalho não se limita ao campo de uma antropologia de gênero ou das emoções, mas também invade o campo de uma antropologia das terapias, justamente pelos grupos reflexivos estarem em uma linha tênue entre um grupo de estudos e um grupo terapêutico, onde os participantes despem suas memórias, sensações e comportamentos frente a seus colegas em busca de reconhecimento e algum tipo de solução.

Acredito que só pude entender os “pois é” que surgiram nas entrevistas que realizei e nos relatos que colhi no meu trabalho de campo pois me permiti ser afetado e aceitei a parceria que o grupo me propôs, não apenas de participar para realizar minhas anotações, mas também para me “despir” junto a eles, acessar minhas memórias e tentar participar da maneira pela qual Jeanne Fraveet-Saada participou em seu estudo sobre feitiçaria com o Bocarge francês. No Capítulo 4, pretendo deixar claro como o estudo me afetou ao longo do tempo de trabalho de campo que exerci.

No meu estudo, o meu conhecimento em relação ao assunto foi comprovado através do podcast sobre masculinidades que cocriei em 2019, no qual colocava as minhas experiências à prova frente as milhares de pessoas que me ouviam, sem ter me visto pelo menos uma vez, o que facilitou a minha entrada no campo, permitindo com que eu conseguisse acessar não apenas simbolismos e essencialismos nas falas dos entrevistados, mas as suas memórias mais profundas sobre gênero e sexualidade nas rodas de conversa e, principalmente, nas entrevistas individuais que realizei ao longo do meu estudo. Logo, vejo que o afeto que me tomou foi fundamental para conseguir além das representações expostas pelos participantes nas rodas de conversa, e garantiu a confiança deles para alcançar falas involuntárias e sem qualquer desconfiança com o meu trabalho.

Agora, ao adentrar de fato na experiência que registrei participando como observador participante dos grupos nas próximas seções, deixo claro que todos os nomes, tanto dos grupos quanto dos participantes mencionados, são fictícios para preservar sua identidade, bem como as falas, que não possuem seu contexto fidedigno pelo mesmo propósito.

Durante os próximos capítulos, apresentarei, para além dos grupos, os personagens presentes no Mudança e no Transformar, em dois formatos: o primeiro

deles a partir de uma etnografia digital realizada nos grupos, onde pude captar seus discursos, dinâmicas e metodologias durante as suas respectivas reuniões; o segundo a partir do recrutamento de alguns membros e facilitadores para entrevistas individuais, em que busquei selecionar metade dos mediadores de cada grupo e, pelo menos, três membros de cada um dos grupos que estivessem há pelo menos três meses participando das reuniões de forma ativa.

1.1. A origem do grupo Transformar, seus meios de comunicação e o papel dos facilitadores

O facilitador e criador do grupo Transformar chama-se João e é um homem negro entre 20 e 30 anos, que possui uma formação acadêmica na área da saúde, mora atualmente em uma cidade do Nordeste e hoje é um dos pioneiros no que se refere a grupos reflexivos no Brasil, principalmente quando se tem em prática uma dinâmica mais próxima dos grupos terapêuticos. No início, ele começou participando de alguns eventos sobre o tema gênero e masculinidades de uma popular revista brasileira que aborda temas relacionados à diversidade. João, que ainda não era facilitador, fez algumas perguntas para o palestrante e especialista em gênero, o sociólogo Túlio Custódio, e ele, segundo João, disse, durante sua palestra, que uma das soluções para combater o machismo seria reunir homens para conversar entre si sobre a temática.

A temática da masculinidade foi também tema da monografia de João durante a sua graduação na área da saúde, mas esse não foi o principal motivo que o fez querer criar um grupo reflexivo. Pelo contrário, a grande questão que o fez levar para a criação desse espaço foi a reflexão de sua companheira que questionou a quantidade de estudos que ele fizera sobre o tema: *O que você vai fazer com tudo isso que você aprendeu?* A partir dessa pergunta, João se sentiu incentivado, reflexivo e até mesmo pressionado por ela, que participa e conhece diversos grupos de mulheres que se reúnem para falar sobre temas em comum, mas não conhecia nenhum de homens que falava sobre a temática.

Outro fator está em sua ex-companheira, pois ele se viu enquanto herdeiro de diversos comportamentos patriarcais que o incomodavam em seu pai, fazendo com que ele tivesse uma relação difícil com a sua masculinidade e o seu *eu*, em que

ele se sentia responsável pelo cuidado dos irmãos, muito mais ligado a honra e a defesa deles do que propriamente ao cuidado. A pressão que ele colocara em si fez com que isso refletisse em suas relações e em suas atitudes, que se tornaram verbais agressivas com outras pessoas; esse questionamento fez com que ele começasse a se aproximar do debate sobre gênero e na criação do seu próprio grupo, utilizando a sua formação na área da saúde e seus estudos sobre masculinidades como ponto de partida. A busca por João está muito relacionada a uma demanda de sua companheira e também a busca por encontrar outras pessoas que queiram transformar suas atitudes, logo, uma das reflexões que surgem é a de que o seu grupo reflete os seus objetivos pessoais, o que é um ponto em comum entre os grupos reflexivos que mapeei durante este estudo.

O grupo reflexivo⁸ é aquele em que há um tema prévio escolhido e as falas giram ao seu redor, e os grupos terapêuticos⁹ são rodas livres de conversa em que cada participante expõe sua dor. Um exemplo pertinente sobre grupos terapêuticos são as reuniões dos Alcoólicos Anônimos (A.A), pois há uma intervenção profunda na fala do participante a partir do momento em que ele ou ela expõe. A partir da diferença entre as duas dinâmicas, Ricardo, facilitador do grupo Transformar, que é um homem branco de classe média que mora em uma cidade capital do Sudeste, tem entre 25 e 35 anos e é considerado pelos participantes como alguém que resguarda um grande conhecimento sobre essa metodologia por estar desde o início da segunda onda sobre o tema¹⁰, tanto o é que ele já fora convidado para falar sobre masculinidades em diversos ambientes, desde empresas até à escolas conversando com alunos do Ensino Fundamental II, de 11 a 15 anos. Ele, com sua experiência, entendeu que o grupo Transformar, quando realiza reuniões exclusivas para homens, possui uma abordagem relacionada a grupos terapêuticos e, quando os encontros possuem a participação das mulheres, a abordagem se aproxima mais a dinâmica dos grupos reflexivos, onde há um tema central no debate.

Alguns participantes já me conheciam por conta do podcast, quando pude entrevistar um dos facilitadores do grupo Transformar. O medo de comprometer a

⁸ Nomenclatura nativa dada pelos facilitadores e membros do grupo Transformar.

⁹ Nomenclatura nativa utilizada pelos facilitadores do grupo Transformar.

¹⁰ A ideia de uma segunda onda é de minha autoria, a partir da terminologia das diversas ondas dos movimentos feministas, uma vez a partir de 2019 começam a surgir novamente novas produções acadêmicas, cinematográficas, literárias e midiáticas sobre o tema.

pesquisa por conta desse conhecimento prévio surgiu como uma das minhas principais preocupações, entretanto, decidi participar do grupo não apenas como pesquisador, mas também como participante, falando sobre experiências extremamente pessoais nas rodas de conversa e tentando ser afetado pelo grupo, entendendo o que está além das respostas mecânicas, juntamente aos comportamentos, memórias e as sensações, realizando uma pesquisa na linha da antropologia das terapias de Favret-Saada (2005).

O principal meio de comunicação do grupo Transformar é a plataforma *Zoom Meetings*¹¹, que ficou popularmente conhecida durante a pandemia, na qual diversos encontros que ocorriam presencialmente foram transferidos para essa plataforma juntamente a todas as dificuldades e facilidades que ela poderia demonstrar. A instabilidade da conexão brasileira foi um dos obstáculos que as reuniões enfrentavam, algumas falas cortavam, imagens ficavam embaçadas e alguns participantes precisavam se ausentar durante a reunião por conta da desconexão de rede, inclusive eu, em uma das reuniões, quando não consegui acompanhá-la por conta de uma instabilidade na minha conexão de internet.

As chamadas em grupo do Transformar são livres, os mediadores criam uma chamada na plataforma e recebem uma notificação toda vez que alguém tenta entrar na videoconferência a partir do link disponibilizado por eles em suas redes sociais públicas, sendo o único critério de aceitação a identificação com o gênero masculino, independente de outros marcadores sociais como sexualidade, religião e classe social. Dois dos quatro mediadores são da área da saúde, a opção de não gravar as reuniões se dá por três principais motivações: a) a reunião do grupo não tem intuito de pesquisa, logo, não há o porquê de registrar as reuniões para quem não foi; b) alguns relatos possuem um teor psicológico grave e podem causar gatilhos mentais em outros participantes, e eles são estimulados pelos mediadores a falarem sempre em primeira pessoa, valorizando a sua vivência e não a de terceiros; c) a questão ética por trás de qualquer metodologia de grupo terapêutico, evitando que quaisquer dos relatos ali presentes vazem ou ganhem público – algo que até então não aconteceu.

¹¹ Plataforma gratuita de comunicação criada pelo engenheiro de software chinês Eric Yuan em 2011 e que hoje soma milhões de usuários por dia em vídeo conferência.

Ambos os grupos possuíam grupos em aplicativos de comunicação instantânea como *WhatsApp* ou *Telegram*, servindo como uma extensão das reuniões, em que as discussões que ficavam pertinentes continuavam. Os grupos com metodologia reflexiva se diferenciam do grupo Transformar justamente pelas discussões terem um início com o líder da dinâmica, o meio com a discussão em grupo e, ao final de toda reunião, alguém ficava responsável por enumerar todos os tópicos mais importantes, portanto, a discussão pelo menos enquanto dinâmica havia um fim, mesmo que continuasse no grupo.

Assim como havia uma preocupação para que os relatos não vazassem para a internet de forma pejorativa, havia também uma preocupação para que as conversas não sofressem qualquer tipo de difusão, logo, a entrada nesse espaço estava ligada inteiramente à participação do grupo, a partir do momento em que você não participa mais você é expulso ou convidado a se retirar pelos facilitadores ou caseiros. Assim, o meu ritual de entrada nesses grupos de mensagens instantâneas só foi possibilitado após a primeira reunião que participei onde, ao final do encontro, eles divulgaram o link do grupo para quem quiser participar.

Os motivos descritos acima se tornaram um grande dilema na minha pesquisa, busquei, portanto, tirar de contexto as falas e tentei dificultar a localização de participantes e facilitadores colocando informações que não condizem com eles, como os nomes, e dificultando sua localização geográfica utilizando apenas as regiões em que residem como referência, evitando revelar demais. Portanto, deixo claro ao leitor que há esse obstáculo, mas pretendo explorar dados sociodemográficos e gestos de maneira totalmente segura aos participantes da pesquisa.

Assim, uma das grandes dificuldades que encontrei no campo foi justamente a de encontrar um grupo que aceitasse a minha participação como pesquisador pelo medo de que os relatos ali vazassem e houvesse uma desconfiança ou desconforto por parte dos membros. Antes do grupo Transformar, tentei um dos maiores do Brasil, o Memoh, que inclusive já possui uma metodologia consolidada e utilizada por outros grupos reflexivos (não sendo o caso do Transformar), mas não consegui por conta de que eles dispunham de uma pesquisadora própria e não queriam abrir espaço para novas interpretações por esse motivo, o que mostra que não há apenas um medo de que as falas sejam localizadas, mas também um resguardo quanto as

práticas e metodologias que ocorrem ali possam ser questionadas ou invalidadas por algum outro pesquisador “estranho” ao grupo, ou até mesmo que não passe por uma avaliação interna por uma banca que compõe um conselho de ética, com ocorre em alguns grupos que possuem uma filiação com institutos. O segundo grupo que tentei contato, que também segue a mesma metodologia do Memoh, havia acabado de estabelecer um cronograma das suas reuniões e iria começar as primeiras naquele momento, logo, eles acreditaram que ainda estava muito cedo para ter um pesquisador acompanhando-os.

Os grupos passaram por uma grande mudança em suas reuniões por conta da pandemia da covid-19, que afetou negativamente a minha pesquisa e trouxe pontos de reflexão aos grupos, onde, segundo João, na transição do presencial para o online,

A gente foi tentando transportar pro virtual [durante a pandemia] e a gente viu que não funcionava muito bem, precisou de um período de adaptação para entender o funcionamento online, sobre como a gente poderia tornar aquele ambiente virtual seguro, para que as pessoas sentissem a vontade para falar, porque as pessoas sempre falavam sobre questões pessoais, íntimas e naquela época também teve a questão de invasões nas plataformas que ocasionou o vazamento de dados, e a gente tinha a preocupação de ser um ambiente seguro (Entrevista, 2021).

Uma das grandes faltas que ambos os mediadores entrevistados dizem sentir dos encontros presenciais é justamente a demonstração de afeto entre os membros, algo fundamental para eles, pois o afeto é visto como algo exclusivamente feminino, só podendo ocorrer entre mulheres e jamais entre os homens (Bourdieu, 2012). No artigo “Tem Pente Aí?” (2010), Roberto DaMatta fala sobre uma “brincadeira” regional no interior do estado de Minas Gerais, que consiste em um menino apalpar a nádega do outro e perguntar “Tem Pente Aí?”. Na infância de DaMatta, era comum andar com um pente de pentear os cabelos no bolso de trás da calça ou da bermuda, entretanto, a brincadeira de nada tinha a ver com o pente, mas sim com o gênero, em que aqueles que se incomodavam eram associados à feminilidade e, para aquelas crianças, o homem de verdade não deveria demonstrar nenhum tipo de sentimento.

Assim, a demonstração do afeto se tornou algo importante no ritual dos grupos, de forma crítica às restrições que os integrantes passaram durante a vida,

mas, com a pandemia, a impossibilidade de fazer isso acontecer no modo online se tornou um problema para quem participava dessa dinâmica inicial. Segundo Ricardo,

Como ponto negativo, eu vejo que a falta do contato, do abraço, do acolhimento, do aperto de mão, da recepção na chegada que eu acho que esse lugar do toque, do corpo e do afeto entre homens ainda é muito tabu, era um lugar que todo mundo ficava a vontade de abraçar, dar beijo no rosto, de estar naquele lugar de afeto entre homens, essa é uma falta muito grande e eu acho que com o passar do tempo, dos meses, ainda mais com a questão que estamos vivendo pandêmica, as pessoas foram cansando de tela, foi gradativamente diminuindo até nós da organização, eu fiquei um bom tempo sem participar porque eu estava muito cansado e priorizando outras coisas também. (Entrevista, 2021)

Apesar da diversidade que o grupo trouxe ao longo das reuniões com contribuições de diferentes pessoas de diferentes regionalidade e idades, a dinâmica online tem um prazo de validade pelo ato de olhar para a tela e não ter a questão do convívio, da proximidade e do afeto demonstrado de forma presencial. Em entrevista a mim, Ricardo entende que a participação nos grupos é cíclica, que há um número de reuniões que faz com que os participantes cheguem para observar, participem da “partilha” e começam a evadir para entrar em outros grupos. A ideia da partilha nos encontros poderia ser relacionada à análise sobre a dádiva de Marcel Mauss (Lanna, 2000): ao mesmo tempo em que se trocam experiências de forma espontânea, mesmo que obrigatórias pela pressão moral ali presente, o fim é igual: a formação de alianças entre os homens que estão ali presentes e que formam uma rede de apoio e acolhimento. Não se fala abertamente sobre a obrigatoriedade da troca, mas aqueles que estão presentes se sentem moralmente compelidos a partilhar algo com os outros, que já lhe deram tanto sem pedir qualquer tipo de retribuição. A absorção que o integrante tem com aquela fala já é o suficiente para ele criar um sentimento de empatia e partilhar a ideia de reciprocidade, segundo Mauss (1976).

Na plataforma de comunicação do grupo, o fato que mais chama a atenção nas reuniões digitais é o chat que fica no canto direito do *Zoom*, onde os participantes da chamada – cerca de 70 pessoas que se identificam como homens, em 2021 – se cumprimentam, conversam sobre assuntos das reuniões anteriores e outros temas pertinentes da reunião atual. A segunda questão que me chamou a atenção foram as câmeras: a grande maioria dos participantes estavam na chamada

com suas câmeras desligadas, e os motivos eram os mais diversos: a instabilidade da conexão (o *Zoom* funciona melhor para conexões baixas com a câmera desligada, por necessitar de uma banda menor de internet); a falta de um local com silêncio para poder participar das reuniões; a vergonha por neuroses em relação a sua aparência física que converge no medo do julgamento quando há algum relato e todos estão de olho nas suas falas e expressões.

Não me recordo de qualquer situação em que não houve um apoio mútuo dos participantes às falas dos seus colegas, mesmo que vistas como polêmicas. Nas reuniões em que participei não presenciei nenhum membro afirmando discordar da fala de outro, geralmente, quando há um conflito de ideias, esse papel de mediar o conflito fica por conta dos facilitadores e não dos debatedores, deixando clara uma divisão de papéis e tarefas no grupo. O silêncio dos participantes é a alternativa que eles encontraram para discordar de uma fala que não lhe contempla.

Os facilitadores estão sempre com suas câmeras ligadas, como uma forma de passar segurança e clareza em suas falas e gestos, havendo uma diversidade grande em suas aparências: alguns deles aparecem com túnicas tradicionalmente africanas, cabelos cacheados e soltos, flores ao seu redor e as falas são sempre seguras e em primeira pessoa. Há uma clara preocupação por parte dos facilitadores em manter aquilo que é entendido como uma boa aparência: vestir-se bem, arrumar os cabelos, deixar a pele limpa. Alguns dos participantes com as câmeras ligadas estão mais arrumados, outros se encontram sem blusa, de forma mais confortável ou descontraída, alguns aparecem com outras pessoas na câmera, como filhos ou parentes e colegas que estão no mesmo local. A presença dos filhos não é uma raridade, sempre há quem também participe das reuniões junto aos seus filhos com o intuito de cuidar deles enquanto participa do grupo.

A idade dos integrantes vai de 18 até acima dos 60 anos, não há qualquer impeditivo para a participação de menores de idade, entretanto, ela ainda não ocorreu reuniões em que participei ou que eu tenha tido conhecimento. A relação com a idade é totalmente das reuniões presenciais, em que a maioria dos que estavam participando, segundo um dos facilitadores, possuía entre 25 e 35 anos, logo, a transformação das reuniões no modo online permitiu uma abertura para homens das mais diversas idades, fazendo com que houvesse o surgimento do etarismo como tema dos encontros.

As reuniões sempre começam *religiosamente* com por volta de 10 minutos de atraso para esperar aqueles que não conseguiram comparecer exatamente as 10 horas da manhã, no período em que as reuniões ocorriam aos domingos, mostrando uma flexibilidade quanto ao horário das reuniões. O grupo Transformar, por ser aberto e com um foco mais terapêutico, não possui uma seleção prévia como em outros grupos totalmente reflexivos, nos quais os requisitos deles são relacionados geralmente pela distribuição sociodemográfica feita pelas pesquisas promovidas pelo IBGE, que dividem a população brasileira de acordo com a predominância em relação à etnia, à raça e à orientação sexual, privilegiando sempre aqueles que possuem menor participação em espaços de predominância branca e heterossexual, como homens negros e homens trans.

Os participantes do Transformar, portanto, não seguem qualquer tipo de divisão ou seleção, sendo dos mais variados grupos sociais e identitários: homens trans, gays, bissexuais, amarelos, brancos, heterossexuais, novos, da terceira idade. Outro fator que diferencia o Transformar dos reflexivos é que não há uma linha teórica ou uma linha histórica por trás dos conteúdos debatidos, eles surgem de acordo com o assunto que mais reverbera no grupo naquele dia, não havendo qualquer tipo de preparação prévia por parte dos mediadores ou participantes, não há qualquer estudo exigido pelos mediadores para que os homens participem, pelo contrário, eles são estimulados a virem com suas vivências, mais uma vez, sempre em primeira pessoa para evitar falar sobre experiências que não sejam suas.

Um fato que chama atenção é que, apesar de não haver conflitos entre os membros, não são raros aqueles que aparecerem em uma reunião e que questionam a eficácia do grupo sobre o quanto aquilo realmente se aplicaria neles, se de fato seria possível mudar o significado de algo, o que poderia ser visto como certo tipo de conflito, mas a metodologia impede que avance para isto por conta da utilização da Comunicação Não-Violenta (CNV)¹². Quando há uma fala carregada de uma angústia ou desespero, os mediadores ficam de prontidão para perguntar se eles estão fazendo algum tratamento psicológico e, quando é possível, se põem à disposição para atender quem necessite de algum tratamento que fuja daquele ambiente, aproximando o grupo do seu lado mais terapêutico.

¹² Uma prática linguística que foge do conflito e busca reconciliação, criada por Marshall Rosenberg.

O papel do facilitador é fazer com que uma questão trazida por um dos participantes seja cada vez mais aprofundada e problematizada, além de estar por dentro das questões mais burocráticas como a organização do espaço de acolhimento, da ordem das falas e do horário em que os encontros vão acontecer.

Segundo Ricardo, o papel do facilitador é:

expandir as partilhas, trazer reflexões sobre o tema e de dar também a sua contribuição de vivência, eu, particularmente, falo mais de uma forma mais teórica, eu tenho um pouco de dificuldade de mediar quando são questões pessoais até pela minha não formação em psicologia ou psicoterapia. Então, eu acabo sendo um pouco mais teórico nessa pontuação, assim, alguém fala sobre um dado estatístico e o meu papel como mediador é falar “acho importante a gente pensar dessa forma, mas entendendo que esses dados tem que ser analisados juntos com recortes de raça e classe”, enfim, eu acho que eu acabo trazendo uma coisa mais teórica, eu não aprofundo, quando eu fiz as mediações, eu particularmente gosto mais dos grupos reflexivos e eu acho que essa expansão dessa consciência crítica sobre o tema é necessária. (Entrevista, 2021)

Além do chat, o facilitador também é um termômetro do grupo do progresso do grupo, apesar de ele ter um papel formal no grupo. Quando ele começa a desanimar do seu projeto, parece que o grupo sente o mesmo, e as reuniões começam a ser mais espaçadas em relação ao tempo, como ocorreu da metade de 2021 em diante, em que alguns facilitadores do grupo Transformar se afastaram do projeto para focar em compromissos pessoais, algo que é comum nos dois grupos estudados. Retomando ao argumento iniciado no início da sessão, mais uma vez pode-se apreender que os objetivos do grupo estão de acordo com o dos mediadores: há uma personalidade depositada nas suas figuras, que assumem uma representatividade forte para os grupos e não apenas para os membros, e o grupo enquanto instituição parece sofrer mais com o espaçamento das reuniões do que os próprios membros, que de maneira autônoma começam a buscar outros grupos como alternativas ou até mesmo criar seus próprios para suprir o espaço na agenda.

O resultado do desânimo dos facilitadores do grupo Transformar foi colocar as reuniões às segundas-feiras e em uma temporalidade quinzenal ao invés de dominical. As reuniões com a participação feminina foram deixadas de lado, o formato final é o original com o mesmo número de horas (2 horas e 15 minutos de reunião) na parte da noite.

Um dos membros mais tradicionais (participa assiduamente há mais de 1 ano) do grupo Transforma se chama Israel, um homem branco entre 30 e 40 anos que mora no interior de um estado do Sudeste e que viveu durante muito tempo no mundo corporativo, até que, a partir dos questionamentos sobre si, decidiu largar tudo e viver a vida no campo. Ele viu que a necessidade de criar o seu grupo vinha da falta de qualquer encontro reflexivo em um dia específico da semana: a quinta-feira. Em todos os outros dias, ele possuía um grupo reflexivo diferente para participar, mas pela sua agenda das quintas-feiras estar vazia, ele acabou decidindo criar o seu próprio grupo. O seu entendimento sobre o papel do facilitador é apenas *ser o facilitador* e criar um espaço, portanto, se entende como um membro e aposta em uma ideia de horizontalidade.

Esse e outros grupos se entendem como uma rede de apoio para homens, sendo eles um espaço de acolhimento e de ajuda para homens que já praticaram ou não atos de machismo. Nas reuniões, ouvem-se relatos de pessoas que cometeram violências simbólicas a outros homens ou mulheres de diversas formas; que utilizaram algum tipo de privilégio para reafirmar um estigma sobre outro; que usaram seus próprios filhos para poderem manter certo tipo de controle ou poder sobre sua ex-parceira. Nas reuniões em que participei, não ouvi relatos de homens que cometeram violência doméstica ou agressão física a outros homens ou mulheres, há relatos de agressividade, mas, geralmente, eles são direcionados a si ou a algum objeto, como o relato de um jovem que distribuiu socos à porta enquanto estava sozinho, após uma situação em que ele teve excesso de raiva por discordar de atitudes da ex-namorada. Nessa situação, todos os participantes lhe ofereceram apoio e relataram situações semelhantes àquela que o jovem viveu.

Os facilitadores do grupo dizem que a ideia não é abolir o machismo, até porque eles entendem isso como algo improvável, mas sim mudar velhos hábitos e sacralizar novos, que, na maioria das vezes, não são inéditos, mas precisam de aprovação dos olhares dos demais. Aqui, entendo que a grande parte dos homens discursa em busca de algum tipo de apoio, para evitar a solidão, pela falta de adesão às opiniões contrárias ao padrão no ambiente em que vivem, como se o discurso tratasse de algo ruim ou pecaminoso. Em sua fala tranquila e concisa dentro de sua casa, Ricardo responde atentamente as minhas perguntas feitas, sem qualquer tipo de titubeio ou gaguejar, utilizando uma roupa totalmente branca da cabeça aos pés

– cor que popularmente simboliza a paz e que possui um forte simbolismo religioso –, falando de sua viagem à Salvador, na Bahia, lugar conhecido pelo sincretismo e conexão intrínseca com a religiosidade local, e define um dos seus objetivos com o grupo e suas mudanças mais pertinentes desde o seu início até agora:

E, nas relações com as mulheres, eu entendo eu sei que eu vou errar, falar ou fazer merda, eu vou acabar sendo machista, que eu acho que é uma condição constante e permanente de qualquer homem criado dentro da nossa sociedade, mas eu sinto que eu tô muito mais cuidadoso e consciente dos meus atos, nas minhas interações, principalmente com mulheres, eu fico prestando atenção para não cometer nenhuma violência simples de interromper ou explicar algo que ela acabou de falar, hoje em dia eu sou muito mais atento, então eu acho que eu escorrego e cometo muito menos violências, mas não me eximo e sei que vou cometê-las e que isso é um processo constante, mas eu acho que to muito mais atento, consciente e responsável em relação a pensamentos, palavras e atos. (Entrevista, 2021).

As minhas primeiras participações como pesquisador no grupo se deram no ano de 2020, quando atuei em 20 reuniões ao longo do ano e, então, parei de participar por entender que já havia coletado um número considerável de dados e que precisava encontrar padrões e *outliers*. Um ano após as minhas participações no Transformar, resolvi voltar por conta das mudanças citadas anteriormente e para fins comparativos com as reuniões de 2020. Revi muitos atores que continuavam participando dos encontros, como o já citado Israel. A primeira grande diferença que notei voltando ao grupo é que o número de participantes caiu dos 70 para 20 a 25 participantes, a maioria deles mantendo a câmera desligada.

A segunda divergência é que não há mais a pré-disposição clássica de que sempre há alguém novo nas reuniões, tanto o é que um dos mediadores começa a discussão perguntando se há algum participante inédito, e tranquiliza quem se manifesta sobre a importância dessa questão. Dos quatro mediadores que havia há um ano, três permanecem de forma ativa, enquanto o quarto precisou se ausentar para assumir a paternidade do seu filho, que nascera recentemente. Diferente das primeiras reuniões, nas quais as falas eram mais individualizadas e muitas ficavam para as próximas reuniões por conta da demanda, parece que há uma dificuldade em dar o pontapé inicial, já que são perguntados pelos mediadores, de forma frequente: *Alguém tem algo para dividir?* Um silêncio toma a chamada e demora um tempo até um dos participantes falar, e parece que, pela falta de partilha espontânea, os

demais discursos acabam girando em torno do primeiro, que se iniciam com uma série de comentários e complementações não mais no chat, mas nos microfones, fazendo com que o grupo, mesmo que de forma organizada, crie um tema para aquela reunião, se distanciando mais do formato terapêutico e se aproximando mais da ideia de grupo reflexivo.

O chat, que é visto por mim como o termômetro do grupo, continua fazendo o seu papel apesar do número reduzido: nele, os participantes sempre buscam demonstrar exemplos do que aconteceram com eles, além de palavras de apoio e elogios aos participantes que começam a falar, demonstrando felicidade ao ver alguém ser corajoso o suficiente para expor um fato pessoal a pessoas desconhecidas, como aconteceu nessa reunião, onde um dos membros novos decidiu participar na sua primeira reunião – algo que até então não acontece –, e em sua fala, que durou cerca de 15 minutos, fez um *storytelling* da sua trajetória de violência em relação ao racismo – ele é um homem negro – e, enquanto ele falava, era comum ler frases do tipo “Força!” ou “Eu entendo o que você já está passando”, e até ver mesmo homens se sensibilizando e contando histórias e trajetórias parecidas em uma tentativa de criar pertencimento.

Um dos participantes comentou, na primeira reunião que participei, um ano depois do meu retorno, que os grupos pareciam levá-lo a outra dimensão, a outra realidade onde eles poderiam ser mais humanizados, além de argumentar que é só a partir de se olhar enquanto machista e verbalizar esse fato que há a possibilidade de questionamento e reflexão. Então, um dos passos que pode ser dado para criar-se o debate sobre masculinidades é assumir a faceta machista, e esse é um sentimento generalizado, justamente pelo entendimento de que aquele é um espaço seguro e que os integrantes podem se “despir” das suas máscaras sociais e dos modelos construídos em torno da figura masculina.

Apesar de se querer se distanciar de um modelo ideal de masculino, há certos preceitos que são vistos como positivos pelo grupo, como, por exemplo, a paternidade ativa, a ode à pornografia, falar abertamente sobre sentimentos com outros homens e outros aspectos, que serão melhor analisados no Capítulo 4 e nas considerações finais deste trabalho. Segundo David Le Breton,

Não é o corpo que se emociona, mas o sujeito. Uma imagem pornográfica evoca raiva, aversão, prazer, curiosidade, vergonha,

de acordo com as circunstâncias e a sensibilidade particular do indivíduo, suas preferências sexuais, o fato de estar sozinho ou em frente a diversas pessoas, de ser um bom homem, mulher ou criança etc. (2004, p. 155).

O contraponto entre bem e mal é sempre visto na fala dos entrevistados, parece que não há um meio termo entre masculinidades vistas como positivas ou negativas, parece que existem atitudes reprováveis e aprováveis dentro desses grupos reflexivos. O ideário da masculinidade tóxica, portanto, se torna um contraponto dos grupos, um reflexo daquilo que eles fogem e buscam desconstruir ao longo das reuniões, de maneiras tanto coletiva quanto individual.

1.2. O grupo Mudança, o seu papel nas redes sociais e o uso de uma metodologia popularmente conhecida no meio

O grupo Mudança inicia-se a partir do momento em que o caseiro¹³ Fernando começa a consumir conteúdos sobre masculinidades nas plataformas digitais e, antes dessa criação, ele não havia participado de nenhum grupo porque, na época em que se podiam realizar encontros presenciais, antes da pandemia da covid-19, não havia nenhum perto da cidade em que mora, no interior de um Estado do Sudeste. Assim, ele decidiu que seria interessante criar um grupo para atender pessoas dessa região, mas a pandemia surgiu e, em vez de encará-la como um desafio, utilizou-a como motivação para criar seu grupo no formato digital, sem ter experimentado qualquer experiência presencial anteriormente.

O que há de comum entre os integrantes é que a participação nos grupos vem primeiro de uma relação pessoal de questionamento, que é potencializada por uma companheira ou alguém que age como um facilitador. Há uma busca orgânica tanto por pertencer a grupos quanto para criar os seus próprios. Segundo um dos membros do grupo Transformar, Israel, “apesar de não concordar, você acaba fazendo para se pertencer e se torna um círculo social”. Portanto, vale notar que os grupos são uma forma que os homens incomodados encontraram de pertencer,

¹³ Na metodologia utilizada pelo grupo Mudança, na época em que as reuniões eram presenciais algum membro oferecia a casa como ponto de encontro e a partir desse momento ele seria considerado “caseiro”, não apenas por ceder o espaço, mas por ter um papel centrado de mediador junto ao líder da reunião. Apresentarei melhor essas nomenclaturas nativas no Capítulo 2.

assim como antes pertenciam quando faziam parte do que eles entendem por masculinidade hegemônica (Kimmel, 1998).

O caseiro do Mudança não possui qualquer vínculo ou capacitação profissional da área da saúde para mediar o grupo, ele se adapta àquela realidade e às demandas que surgem em cada uma das reuniões. Ele é um homem, branco, com ensino superior completo, cabelo castanho escuro, mora junto com a companheira e é da área da tecnologia. O início do grupo se deu a partir de uma postagem no Instagram, dizendo que queria iniciar um grupo reflexivo e convocando quem quisesse participar que mandasse uma mensagem privada para ele. Assim, a maioria do público que deu uma resposta positiva foi composta por amigos pessoais que se interessaram pelo tema, havendo algumas exceções como amigo de algum amigo, mas todos havia pelo menos um laço criado com os participantes.

A adaptação inicial foi que, justamente, a primeira rodada das reuniões ocorreu com pessoas próximas, o que serviu para testar a metodologia e ver até onde era possível explorá-la. A segunda rodada de reuniões foi diferente, pois houve a criação de um formulário para captar mais participantes que trouxessem consigo uma maior diversidade para o grupo; diferentemente da primeira convocatória, houve a inscrição de pessoas que não conseguiram participar de um outro grupo que possuía um número limitado de vagas e decidiram se inscrever no grupo Mudança, o que fez com que esse alcançasse a diversidade desejada em suas reuniões.

A principal diferença entre os grupos Mudança e Transformar é metodológica, pois o formato utilizado pelo primeiro foi institucionalizado e documentado pelo Instituto Noosfera, que oferece anualmente cursos pagos de capacitação para caseiros para aplicar a metodologia com dinâmicas que são replicadas em rodas de conversa em que eles participam. O encontro promovido pelo Instituto Noosfera ocorre no Estado de São Paulo e tem a duração de 3 dias corridos, podendo ter a participação tanto de homens quanto de mulheres.

Os grupos que se aproximam dessa metodologia se autodefinem como um espaço de troca entre homens, onde o público-alvo são o que eles chamam de homens incomodados¹⁴. Nota-se que há uma disparidade entre as qualificações dos

¹⁴ Nomenclatura nativa dada a participação dos homens quanto ao questionamento dos papéis sociais atribuídos a eles.

homens que frequentam os grupos reflexivos: de um lado, temos o que chamam de masculinidade reflexiva e, de outro, homens incomodados. Acredito que, pela experiência que tive nesses grupos, o significado mais se aproxima do que se afasta: ao final, a prerrogativa é a mesma: homens que questionam o que entendem enquanto privilegiados pelo seu gênero.

Há um arquivo no formato de *Power Point*, disponível para caseiros de grupos reflexivos, que me foi disponibilizado pelo grupo e que mostra que, para fazer parte do grupo, deve-se seguir alguns formatos de participação: ser acolhedor, sincero, parceiro, horizontal, provocador e compreensivo; não ser conivente, agressor, professor, disperso, juiz ou ingênuo. Na minha análise, quando se fala em conivente, quer dizer que não há espaço para não questionar a opinião ou atitude avaliada como machista de outro membro; sobre ser professor, interpreto que um homem não pode apenas falar sem saber ouvir o outro – ligado à forma clássica onde o professor ensinava um aluno (alguém sem luz, saber prévio); não ser juiz é não julgar a atitude de outros homens que ainda não participaram (ou estão) de um processo igual ao seu; ser ingênuo é omitir algum conhecimento sobre alguma situação para prevalecer o seu privilégio de gênero naquele ambiente.

O grupo Mudança, diferentemente do Transformar, pressupõe que os integrantes possuam uma carga prévia de vivências que minimamente contemplem o tema, já que todas as reuniões possuem um tema-pergunta, o que não quer dizer que haja uma exigência de alguma leitura, mas que os participantes devem minimamente ver como aquele tema os impacta de alguma forma e dar suas devidas contribuições. A pressão que ocorre de forma indireta para que os membros participem não impede a possibilidade de estarem com a câmera desligada ou até mesmo não falarem nada durante uma reunião, apenas observarem. Geralmente, quem fica responsável por apresentar um tema-pergunta, em uma espécie de provocação, tem que demonstrar interesse ao caseiro do grupo na última reunião ou no planejamento semestral, que ocorre todo início e meio do ano letivo; e ambos vão pensar em um formato que funcione para os demais participantes.

Um “tema-pergunta” que foge do comum é o ato de palestrar, e a responsabilidade do debate não fica exclusivamente nas mãos do líder da dinâmica. Após dar o resumo, ele precisa dar uma explicação do porquê do tema escolhido – geralmente são escolhidos pelos próprios líderes – e, depois, dizer quais foram as

vivências e experiências que o fizeram escolhê-lo, dando seu contexto, e, finalmente, refletir sobre ele em tom provocativo para os demais colegas.

O limite de participantes no formato online é de 15 pessoas, podendo ir até 20, e essa escolha se dá porque nem todos os participantes falam. Os encontros do grupo Mudança acontecem com no máximo 20 membros através do *Google Meet* – uma plataforma semelhante ao *Zoom* –, em dez encontros quinzenais com datas pré-definidas durante todo semestre, e com temas totalmente ligados a masculinidade, principalmente aqueles que forem questionadores ou demonstrem a angústia dos participantes, geralmente começando com a própria palavra “homens” e fazendo uma conexão com alguma outra temática, como, por exemplo, “homens e esportes”.

O número de integrantes é menor justamente porque a proposta do debate é de ser algo mais íntimo e mais pessoal, o que poderia se perder durante as conversas em grupos maiores. Uma grande diferença é que nesse grupo, distintamente dos que possuem um maior número de inscritos, possui uma facilidade para quem quiser continuar o debate. Os outros geralmente evitam permitir que quem já participou de uma temporada de reuniões entre para a próxima, para dar mais espaço para quem ainda não viveu a experiência, e o caseiro, como responsável por ceder um espaço físico e mediar o debate, é a única figura que se repete entre as diferentes temporadas de reuniões.

Há um consenso nos dois grupos (Mudança e Transformação) de que há uma grande dificuldade em conversar sobre masculinidades com homens que estão fora do debate sobre gênero. Por isso, Fernando decidiu que uma das formas de alcançar novos participantes para engajar na temática seria pegar uma das falas que ocorreram durante uma reunião, tirar o seu contexto específico e colocar em um geral para publicar na página do projeto, que fora criada a partir da segunda rodada de reuniões, na qual havia essa proposta de alcançar pessoas que fossem distantes do ciclo de amigos do caseiro e de abranger uma maior diversidade de homens que se identificassem como amarelos, pretos, bissexuais, gays e trans.

O grupo utiliza os temas-perguntas, que, entretanto, nem sempre ocorriam, porque essa linguagem não era usual pelos membros que preferiam ter uma maior liberdade de expressão de como queriam que o tema fosse proposto. Na teoria, a ideia é precisamente que o tema seja em formato de pergunta para ser provocativo e evocar participações, mas, na prática, os responsáveis raras vezes conseguiram

transformar um incômodo em uma pergunta. Nesse ponto, a ajuda do caseiro torna-se fundamental para a construção dessa pergunta, mesmo não sendo uma obrigatoriedade; o objetivo principal é a discussão, e não o formato da apresentação de uma proposta de debate.

Existem acordos entre os membros e o caseiro: cada pessoa fala por vez; se não quiser falar não é preciso; respeitar a fala de outras pessoas que estiverem falando; não existe qualquer tipo de limitação de tempo nas falas, mas exige-se bom senso para não haver certo monopólio do discurso – por isso há um limite máximo de 5 a 10 minutos por fala. O caseiro possui um papel ativo durante a 1 hora e 30 minutos de reunião –tempo escolhido para não cansar os participantes ou fazer com que o assunto fique genérico ou redundante–, fazendo com opiniões provocativas para os membros participarem.

A exclusividade para todos aqueles que se entendem como homens aqui se mantém tal qual nas reuniões principais do grupo Transformar, e as decisões são tomadas coletivamente. Uma das propostas foi escolher algumas reuniões para substituir a metodologia tradicional por outra proposta, como um filme ou uma leitura, sugeridos pelo líder da reunião.

A ideia de convidar mulheres é um incômodo aos participantes, porque eles entenderam que as opiniões sobre elas seriam diferentes se houvesse uma participação ativa delas em algumas reuniões específicas, não todas. No grupo Transformar, há falas claras, que exploraremos melhor no Capítulo 3, nas quais os próprios membros afirmam que essa diferença de comportamento existe; já no Mudança, como não houve reuniões com mulheres, não consegui constatar se ocorreu, de fato, uma real mudança de comportamentos e falas entre eles. Há uma cobrança também de suas companheiras ou até mesmo de amigas que questionam a participação delas nas rodas, e também questionam se esse movimento está mesmo transformando algo ou possui algum tipo de eficácia. Segundo Fernando,

Eu entendo que a responsabilidade de melhorar a masculinidade é dos homens e a gente não pode colocar nas mulheres essa responsabilidade de melhorar os homens e eu acho também que a gente precisa deixar aberto pra quando mulheres queiram participar elas possam também, e eu digo isso porque durante a execução do projeto, das rodas de conversa, algumas mulheres pediram para participar, então tem o interesse e tem que pensar a melhor forma para executar esse tipo de encontro.

O caseiro do Mudança está atualmente em um processo de retorno do projeto, que só está ativo nas redes sociais, acreditando que lhe seria benéfico ter mais um responsável colaborando, chamado de “co-caseiro”. Algo que vem mobilizando-o é que o grupo que popularizou a metodologia decidiu entrar em contato com ele e com outros grupos para tentar ceder algum tipo de apoio para quem utiliza a sua metodologia. Ainda não há mais detalhes desse processo, que ainda está no começo, mas acredita-se que há uma propensão a uma colaboração entre projetos grandes e pequenos que utilizam um mesmo manual metodológico e possuem as mesmas convicções sobre a participação dos homens no debate sobre gênero.

1.3. O olhar do antropólogo e as diferenças entre os grupos

O primeiro contato com o grupo Mudança se deu através da sua página nas redes sociais: Fernando conhecia o meu podcast e, a partir disso, resolvi fazer um convite para participar do grupo e pesquisá-lo através do seu perfil nas redes sociais para atuar como pesquisador e observador-participante, que foi rapidamente aceito a partir da avaliação dos próprios membros. Esse foi um importante elemento para demonstrar uma maior coletividade no grupo, diferentemente do Transformar, onde o crivo para a participação se deu apenas entre os mediadores.

O projeto do grupo Transformar é bem maior do que o do grupo Mudança em números tanto de participantes nas chamadas quanto nas redes sociais, mas, de qualquer forma, nenhum projeto parece ter uma vida longa caso não consiga se manter nas redes sociais com postagens frequentes, referentes aos debates que ocorrem nas suas respectivas chamadas.

Nas reuniões do Mudança, de maneira não intencional, por já possuir um conhecimento acadêmico sobre o tema, acabei assumindo um papel ativo na dinâmica, pois, diferente dos outros grupos que utilizam a metodologia que pressupõe uma seleção entre homens que estão interessados no tema, nesse o que predomina são homens que não possuem conhecimento sobre a literatura relacionada a masculinidade, apenas as suas experiências e vivências dentro do gênero, o que torna o debate mais sobre o seu cotidiano do que acerca de teorias sociais e filosóficas de gênero.

A minha participação ativa nos grupos não foi algo que me fora utilizado como estratégia desde o início, pelo contrário, acabei assumindo esse papel a partir das demandas do campo e dos participantes. Assim, a partir do momento em que percebi que essa estratégia poderia ser vantajosa ao meu trabalho, a utilizei e adaptei-a ao meu contexto de forma frequente e em ambos os grupos.

Diferente do Transformar, em que os participantes não precisam assumir um papel, o grupo Mudança, por possuir menos participantes – cerca de 10 homens por reunião – havia certa pressão para que os participantes entrassem na dinâmica e dessem as suas opiniões sobre o tema. O grupo não era composto por entusiastas do tópico, mas o laço afetivo já disposto entre eles impedia qualquer tipo de conflito entre seus discursos, e o chat, como no primeiro grupo, continuava a ser um termômetro. A maioria das câmeras ligadas mostra certa intimidade entre os membros, afinal, o estranho na situação era *eu*, que fora apresentado como o pesquisador na área de humanidades estudando sobre a temática, o que gerou receio no começo das reuniões quanto as opiniões. Porém, a partir do momento em que comecei a opinar, fiz com que o debate transformasse a aura de pesquisador e de uma figura exótica.

As dificuldades de Fernando como um mediador solitário me colocaram em posição para tentar ajudá-lo, principalmente a fazer com que seus amigos não desanimassem. Os obstáculos do grupo se davam pelo esforço em manter a recorrência e a participação. Em parâmetros de comparabilidade, a falta de um conciliador formado em humanidades não foi algo que causou diferença; o que mais parece somar é o entusiasmo com o tema, já que esse grupo se aproxima mais da reflexão do que da terapia.

A primeira reunião que compareci no grupo Mudança foi com apenas sete membros, com o tema “homens e esportes”. Houve um grande número de participações entre eles, principalmente pela fala, e o papel dos mediadores afirmou-se bastante nesse caso, no qual, muitas vezes, há uma necessidade de participar para instigar os demais, algo que não há necessidade no Transformar, uma vez que há um grande número de membros e entusiastas que agem por si e, ainda, precisam estender a lista de falas para as próximas reuniões que se iniciam com elas.

A grande questão é que um grupo sobre masculinidades parece ter uma vida menor se seus membros não são entusiastas do assunto, quando não há um vínculo

para além de amizade ou parentesco. O vínculo criado pela ideia do desvio (Velho, 1981,) parece fazer com que a duração de um grupo seja maior. Entretanto, entende-se, que até mesmo em grupos com um grande número de membros, como o Transformar, segundo a percepção do facilitador Ricardo, existe uma vida social dos integrantes nos grupos, onde eles comparecem a uma reunião para conhecer a dinâmica sem, efetivamente, participar; a segunda é aquela em que eles começam a interagir no chat; na terceira, eles participam com alguma questão; depois de algum tempo, eles começam a evadir para participar muitas vezes de outros grupos com propostas e, principalmente, pessoas diferentes. Logo, apesar de ambos os grupos estudados sugerem a recorrência, os próprios participantes têm uma busca por outros grupos de discussão sobre masculinidades.

Segundo minha análise e meu monitoramento nas redes sociais, o número de grupos reflexivos sobre masculinidades vem diminuindo tanto em quantidade quanto em número de reuniões desde o início do ano de 2022. Os facilitadores e os caseiros entrevistados entendem que cada participante possui um ciclo de vida curto dentro de cada grupo, e que a demanda por ouvir mais experiências ocasiona sua migração entre grupos.

2. Conhecendo os grupos e estabelecendo suas dinâmicas II

O retorno aos clássicos da Antropologia é fundamental como base teórica e metodológica desse estudo; olhar autores expoentes da etnologia e da etnografia é essencial para compreender o meu objeto de estudo que, para além do grupo em si, também é a figura do homem reflexivo ou incomodado. A dualidade dos nomes dados ao processo de mudança está ligada diretamente à metodologia que os grupos utilizam, e este será um dos focos deste capítulo.

O antropólogo francês Claude Lévi-Strauss (1958) entende que a partir da Antropologia Estrutural seria possível encontrar uma estrutura inconsciente e em comum entre todas as culturas reproduzindo algumas respostas que se assemelham. No caso do gênero, é possível encontrar algumas semelhanças entre a cultura *tradicional* brasileira referente ao que é ser homem, a que segue predominantemente linhas cristãs, e outras culturas tradicionais do ocidente. O gênero masculino pode ser visto por vias da etnologia, onde a proposta do intelectual francês é que essa área organizaria os dados “em relação às condições inconscientes da vida social” (p. 32). Apesar de clássico, o método do antropólogo ainda se torna fundamental para entender alguns parâmetros da vida social, como a questão do que é ser homem, que acaba sendo resultado de um conflito entre vias estruturais, principalmente quando se fala em gênero, no qual o homem, de forma inconsciente ou não – este é um dado que veremos ao longo do estudo –, silencia seus sentimentos a partir de uma coerção estrutural.

A ideia comparativa da etnologia de Lévi-Strauss é indispensável para olhar o homem e as masculinidades em diferentes grupos e achar pontos em comum, podendo ser, por exemplo, a relação do homem com o choro, a forma como o corpo é tratado ou como ficam os laços de parentesco durante o ritual do *ser homem*. A proposta do autor está longe de quaisquer tipos de hierarquização, pelo contrário, ele entende como cada cultura constrói sua estrutura, que passa pela construção intelectual do pesquisador em questão (1958).

A Antropologia Interpretativa do americano Clifford Geertz também se faz imprescindível para o entendimento desse trabalho. Uma das principais inspirações do intelectual é o sociólogo alemão Max Weber, conhecido como um dos “fundadores” da Sociologia, e a sua teoria da Ação Social, na qual ele entende que

o indivíduo atribui diferentes significados para suas ações, logo, a sociedade se torna uma rede de significados (WEBER apud GEERTZ, 1973). A grande proposta de Geertz é a Descrição Densa, em que ele analisa uma sociedade sem se afastar das suas particularidades apresentadas, trazendo conceitos que sejam próprios da prática da observação durante a etnografia. A junção da Antropologia Interpretativa e da Descrição Densa de Geertz são fundamentais, segundo o autor, para compreender o significado simbólico das ações dos autores. Em sua explicação sobre cultura e Antropologia entende que:

(...) o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas leis e sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura de significado. (Geertz, 1973, p. 15).

A tarefa do antropólogo, segundo Geertz, é saber ler e interpretar as culturas, juntando suas materialidade e imaterialidade a partir dos significados simbólicos entre ações e objeto (1973). O retrato do ritual fúnebre cai no mesmo exemplo da piscada de olho dado pelo filósofo Gilbert Ryle (Ryle apud Geertz, 1973, p. 16), que começa com uma contração da pálpebra de forma individual pelo primeiro sujeito, e o segundo, que o observa, reproduz devido ao código social, e o terceiro, na mesma linha, começa a imitar os dois de forma inconsciente, a partir do mimetismo.

Em um velório, assim como uma piscada de olhos entre diferentes atores, há a mesma situação para o choro: no primeiro ator, o lacrimejar surge de forma natural; o segundo já reproduz o ato do primeiro a partir do código social daquele ambiente em que ele está inserido; e o terceiro os imita de forma amplamente voluntária e inconsciente. Geertz entende que é fundamental abdicar da ideia de explicar os fenômenos sociais e partir para uma Ciência Interpretativa dos fatos culturais e sociológicos, não sendo possível trabalhar com apenas uma realidade interpretada, mas sim várias que dialogam entre si (Geertz, 1973).

O debate sobre o impacto cultural e social do rito do ser homem passa pelas duas teorias clássicas. O primeiro antropólogo, Claude Lévi-Strauss, entende a cultura como uma maneira do ator adaptar o seu ser social ao ambiente em que vive, criando uma rede que fomenta a identidade e a cultura do indivíduo; para o segundo, Clifford Geertz, o ator está preso a diferentes teias de significações que ele mesmo

produziu (1973), feita pelos indivíduos ao longo da História, produzidas e reproduzidas em um processo contínuo.

O ambiente físico foi, por muitos anos, o único local do fazer etnográfico para além dos escritórios. Entretanto, a partir dos anos 90, a internet começou a ser vista e tratada como um ambiente com diferentes culturas convivendo com diversas normas. Em resumo, ambiente é tudo aquilo que possuía uma “vida”, como rios, animais, nuvens, ventos, mas a possibilidade de navegar entre sites e portais e de enxergar e se conectar com o Outro trouxe à internet a configuração de um ambiente digital. Assim como a espécie humana foi capaz de mudar e transformar espaços retirando-os de sua naturalidade, ela também foi capaz de expandir-se do físico para o digital, fazendo com que a ideia de utopia consiga se tornar uma realidade.

A abordagem etnográfica no ambiente digital foi dívida em três por Debora Leitão e Laura Graziela Gomes (2017): perambulações, acompanhamentos e imersões. O primeiro é como estudar uma praça lotada no centro de Paris, onde centenas de pessoas totalmente diferentes estão frequentando um mesmo espaço, mesmo sem qualquer tipo de conhecimento ou familiaridade. Nesse caso, pode-se utilizar o exemplo do Twitter – rede social criada desde 2007 –, no qual diferentes pessoas conversam sobre um mesmo assunto de forma indireta através dos *Trending Topics* (TT's) – uma aba com os assuntos mais populares do mundo ou de alguma localidade específica – e das *hashtags* – palavras-chaves sem espaço entre elas que iniciam com a cerquilha (#). O papel do antropólogo, nesse sentido, é justamente acompanhar o fluxo das informações dos usuários e mapear suas diferentes jornadas e contextos.

A segunda opção dentro desse mesmo espaço, de acompanhamento, é mapear o comportamento de diferentes atores através dos perfis nas redes sociais, como, por exemplo, no Facebook, onde o indivíduo compartilha seus dados, sua imagem e uma série de postagens que condizem com suas crenças pessoais, que serão vistas por aqueles que se concentram com ele na plataforma, a partir de um convite que pode ser aceito ou não. Diferentemente do Twitter, no qual qualquer pessoa pode ver o que outros compartilham sem a necessidade de uma permissão, o Facebook é uma rede mais intimista. Essa opção de abordagem metodológica cai no dilema dos *fakes*, em que não se sabe se há veracidade nos dados compartilhados pelos perfis. A terceira abordagem, de imersões, busca o espaço imersivo que

transporta o usuário para um universo paralelo à realidade, baseado em seus sonhos, fantasias ou a busca por reconhecimento dentro e fora de um espaço virtual, segundo Ghassan Hage:

Não nos envolvemos na mobilidade existencial para experimentar a mobilidade física. O contrário é verdade: nos envolvemos no tipo de mobilidade física que nos define como migrantes porque sentimentos que outros espaços geográficos são uma plataforma de lançamento melhor para nossos *eus* existenciais. (2005, p. 470)

A minha hipótese é de que os grupos reflexivos aqui estudados acompanham a terceira linha, de imersões, porque, fora dos grupos, os membros precisam performar aquela masculinidade que apreenderam durante toda vida (Mara Viveros Vigoya, 2018), enquanto, longe daquele ambiente, em uma conversa com aqueles que buscam ressignificar sua masculinidade, pode-se assumir uma faceta de performance de acordo com sua subjetividade e obter reconhecimento. A representação de si é afetada pelo ambiente, onde pode ou não haver uma sensação de maior liberdade.

A relação com sonhos, fetiches e fantasias ilustra o sentimento que se faz presente nesses grupos, como se realmente existisse um universo paralelo como o jogo *Second Life* – um jogo que simula a vida real –, como mostra o estudo de Gomes e Leitão (2005). As autoras questionam a ideia de se, de fato, aquele avatar – a foto de perfil – realmente está ali ou não, afirmando que há um processo de “avatarização”, no qual os mundos virtuais das redes sociais e dos *games* passaram a ser buscados como espaços de “fuga”, que possuem uma série de acordos e regras morais que fazem com que aquele usuário possa fazer o que não seria possível nos seus espaços reais, sem quaisquer julgamentos ou processos de estigmatização. Esses locais são considerados regiões morais que, segundo Park (1967), são organizadas para fugirem das restrições urbanas que são impostas, como são as zonas boêmias, os prostíbulos e os cassinos.

Nesses ambientes, a sensação de proibição e desvio (Velho, 1981) emana com mais força, por isso há uma preocupação em manter sigilosos os depoimentos que ali são construídos, pelo medo de que esse espaço perca a sua essência pautada na liberdade de poder ser e falar o que for sem julgamentos e olhares estigmatizantes. Uma das grandes dificuldades é justamente o ato de gravar as

reuniões dos grupos reflexivos, pois há uma desconfiança de que aquele mundo digital e distante, que criou uma sensação do real, possa ser destruído, ou que seus colaboradores não vejam mais uma confiabilidade nos mediadores por conta dos depoimentos que foram vazados.

No *Manifesto Ciborgue*, Donna Haraway (2009) parafraseia a obra de Karl Marx e Friederich Engels, o *Manifesto Comunista* (1948), trazendo uma leitura atual para as relações dos movimentos socialista e feminista com a ciência e a tecnologia. Ela acredita que o sujeito de hoje age tal qual um ciborgue, uma figura que gira de forma fluída entre o humano e não humano, físico e não físico, organismo e máquina. Essa analogia é utilizada para entender a relação do indivíduo com gênero, sexualidade, raça e tecnociência, em que as dicotomias rígidas que havia no mundo moderno se tornam cada vez menos fronteiriças e mais fluidas, sendo esse processo todo acelerado e potencializado por via de redes sociais, jogos, aparelhos celulares e computadores. O manifesto anda lado a lado com outras propostas como a de biopoder de Foucault (1926 – 1984), o *Manifesto Contrassexual* (2000) de Beatriz Preciado e intelectuais como Judith Butler.

A internet tem como um dos seus principais produtos as redes sociais, um ambiente que pode ser visto, parafraseando Haraway, como uma extensão do indivíduo, onde ele consegue agir de maneira mais fluída e ganhar reconhecimento em diferentes espaços (2009). A autora supracitada é a criadora de uma das maiores polêmicas do meio acadêmico e científico, que é a afirmação de que o celular é uma extensão do corpo humano, por ser um aparelho que influencia atos e comportamentos físicos a partir dos conhecimentos apreendidos durante o seu uso no cotidiano. O celular, segundo ela, deve ser visto como uma ferramenta de transformação pelos movimentos feminista e socialista para mudança do meio físico, partindo das construções promovidas no meio digital, rompendo cada vez mais as dicotomias do mundo moderno.

A cultura dos *fakes*, ou seja, pessoas que utilizam perfis virtuais falsos em ambiente digital para receber algum benefício dentro ou fora dele, recebeu bastante atenção e credibilidade: acredita-se nos dados colocados por aquele “perfil”, chegando no ponto de desenvolvimento de relacionamentos e sentimentos dos usuários com um *fake*. Os personagens virtuais são os novos objetos da antropologia, apesar da questionável veracidade das informações, e sua existência

não apaga os meios em que existem e seu surgimento enquanto um fenômeno também antropológico. Segundo Goldman,

Os antropólogos são um tipo de cientista social para quem a sociabilidade não é apenas o objeto ou o objetivo da investigação, mas o principal, senão o único, meio de pesquisa. O cerne da questão é a disposição para viver uma experiência pessoal junto a um grupo humano com o fim de transformar essa experiência pessoal em tema de pesquisa que assume a forma de um texto etnográfico. Nesse sentido, a característica fundamental da antropologia seria o estudo das experiências humanas a partir de uma experiência pessoal (2006, p.167).

O *fazer etnográfico* fica cada vez mais difícil de ser realizado, pois pode-se estar lidando com personagens caricatos. É evidente que isso poderia acontecer na realidade, como mostrou Goffman em seus já citados estudos sobre estigma (1988), mas, na internet, há a possibilidade de não haver o contato visual e essa experiência ainda assim ter um aspecto tão real quanto se houvesse. Não questiono existência ou não daquelas personalidades, já que o antropólogo é senão a maior “testemunha confiável” do seu trabalho (Segata, 2015), logo, assim como não se questiona os fatos acompanhados e descritos em um texto etnográfico, não se pode também questionar a veracidade dos fatos apresentados pelos atores durante uma entrevista ou trabalho de campo. A antropologia digital aponta suas preocupações não apenas para o ambiente digital, mas principalmente para a relação entre o ator e a rede na qual ele está envolvido (idem).

Os estudos sobre redes explorados nos últimos parágrafos são diferentes das redes físicas e presenciais que foram elaborados por Manuel Castells (2005) e explorados por mim (2019) quanto da pesquisa que participei junto a Marcelo Burgos (2020). O primeiro, de Castells, foi fundamental para teorizar o modelo organizacional de rede, no qual explica que grandes multinacionais, potencializadas pela globalização e pelo avanço da internet, começavam a se relacionar para aumentar os meios de produção, em que cada uma ficava responsável por uma parte do processo de concepção e montagem de um produto ou serviço, seja ele físico, digital ou informacional. A segunda, de Burgos, trata das diferentes agências que buscam prevenir e resgatar crianças e adolescentes em situação de vulnerabilidade social a partir da aplicabilidade do Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA).

Nas duas situações apresentadas no parágrafo anterior, todos os atores se conhecem. No caso da rede social, é muito mais difícil conhecer todos os atores presentes, porque cada ambiente age como microestados americanos, onde cada um possui a sua população (número de usuários), regras e direitos que resguardam todos de possíveis infrações. O *fake*, exemplificado anteriormente, é um tipo de infração e a plataforma, quando descobre a sua presença, toma as atitudes cabíveis como o apagamento do perfil falso.

Assim, espaços virtuais possuem todas as características para serem considerados ambientes, que possuem impacto direto nos seus atores, física e psicologicamente, pois é a partir de uma matéria jornalística que se muda, por exemplo, um hábito alimentar, e é diante de uma publicação de uma conquista no *LinkedIn* que a autoestima de um usuário pode aumentar ou decair. Os ambientes digitais passaram de algo utópico e distante para uma parte do cotidiano de cada sujeito que neles navega. O papel da antropologia é justamente revelar esse espaço, como dito anteriormente, e se aprofundar nas relações possíveis entre usuários e plataformas.

Em *Tales from Facebook*¹⁵ (2015), o antropólogo Daniel Miler caracteriza cada rede social como um local diferente a partir da cultura que o assimila. A maneira que um brasileiro utiliza a internet é diferente de como um chinês a utilizaria; não há apenas um universo dentro de uma rede social, mas vários microuniversos com seus respectivos nichos orientados pelo algoritmo da plataforma, e, dessa forma, elas são criadas não por um acaso, mas através de uma inteligência artificial que reúne usuários com interesses compatíveis.

Clifford apresenta uma das realidades presentes vividas por ele em seu estudo (1986). Essa não é a experiência completa, há uma parte sistemática do fazer antropológico que exige que haja uma imersão apenas em partes específicas de sua pesquisa, e, por isso há um recorte para teorizar sobre e, no final, apresentar enquanto texto para que outros possam obter acesso ao seu estudo. O texto etnográfico e o caderno de campo possuem diferenças neste caso, pois é no segundo em que a observação mais pura se apresenta, enquanto no primeiro há uma série de

¹⁵ “Contos do Facebook”

cuidados que devem ser seguidos para que, ao final, o fazer etnográfico não prejudique seu próprio objeto.

Hacking afirma que o grande papel das Ciências Sociais é controlar a vida social instável a partir dos instrumentos e das técnicas disponíveis em laboratórios (2012). Segata, em um comparativo com a Antropologia, afirma que aquela tem o papel de organizar a bagunça disponível na vida social a partir do texto etnográfico (2015). Logo, o papel da etnografia não é o de criar, mas *revelar* uma interpretação sobre uma realidade vista pelo antropólogo durante a sua experiência, colocando-se como um ator no processo.

2.1. As motivações para se criar um grupo reflexivo

Assim como João, no Transformar, a motivação de Fernando para criar o grupo Mudança foi, antes de tudo, pessoal. Ele observou que conversar com outros homens seria uma forma de resolver problemas pessoais; a motivação para fazer com que esse problema fosse resolvido também é relacional: ele começara a afetar o seu relacionamento a partir dos ciúmes. O ciúme remete ao desejo de possuir ou dominar a figura feminina, vista como de posse dos homens, acreditando que as diferenças de gênero comportam essa prerrogativa baseada na ideia de força, virilidade e racionalidade (Bourdieu, 2012, p. 87). Segundo Fernando,

Eu acho que esse tipo de conversa, de discussão, ele não é único, ele não vai fazer com que a estrutura do mundo mude, mas eu acho que é super válido e super legal, quanto mais homens participarem desse tipo de discussão, é só benefício que a gente tem (Entrevista, 2021).

Ao longo do seu processo de mudança, Fernando foi questionado pela sua companheira diversas vezes quando o ciúme voltava em sua vida, sobre o quão impactante estava sendo aquele grupo. Nas reuniões, é notável que há uma competição de forma indireta para ver quem está mais “avançado” em determinados temas e discussões, o que mostra o quanto há no imaginário dos membros que participam de ambos os grupos reflexivos a clássica ideia de o grupo ser a solução para resolver qualquer entrave e trazer algum tipo de desenvolvimento nas suas relações pessoais. Há uma pressão social e moral não apenas por parte dos membros do grupo, mas principalmente do público feminino que consome de forma indireta

a participação de seus companheiros ou colegas nos encontros, e quer que de fato esse ambiente seja uma fonte de mudança eficaz e não apenas temporária. Segundo Fernando,

Foi até uma coisa que eu levei pra roda em determinado momento, é muito difícil mudar e quando você está num grupo reflexivo você sente essa necessidade, eu preciso mudar, as vezes não é só sobre mudar, as vezes é sobre identificar e conversar com outras pessoas a respeito, eu acho que o grupo em si é maravilhoso, mas ele talvez, vai de pessoa pra pessoa, são experiências diferentes (Entrevista, 2021).

O processo em que há um questionamento da submissão e da ordem masculina é o que Pierre Bourdieu chama de *luta cognitiva* (2021, p. 22), que é questionar a realidade do mundo, dos gêneros e das sexualidades. No clássico livro sobre gênero do sociólogo francês, *A Dominação Masculina* (2012), entende-se por dominação masculina as formas “inconscientes de percepção e de apreciação, as estruturas históricas da ordem masculina; arriscamo-nos, pois, a pensar, para pensar a dominação masculina, a modos de pensamento que são eles próprios produtos da dominação (p.13)”.

O ciúme e a competitividade masculinos fazem parte do pacto social do gênero, em que, em primeiro lugar, entende-se que os elementos se dividem entre dicotomias, ou seja, bem/mal, gordo/magro, alto/baixo, e não há, portanto, meios termos para a estrutura de gênero, pelo contrário, incentiva-se que há apenas um caminho possível para encaixar homens e mulheres, a partir do momento em que fatores biológicos e sociais que se unem em arranjos familiares. Logo, não é necessário qualquer justificativa para a representação da ordem masculina no dia a dia, já que se acredita que ela possui respaldo religioso, científico e moral, e, por isso, há um incentivo para que ela possa exercer com uma falsa neutralidade (Bourdieu, 2021, p. 18).

Na obra de Bourdieu, pode-se entender como funciona a dinâmica do ciúme a partir dos seus comparativos entre as sociedades francesa e cabila no século XX, em que o homem clássico estudado pelo sociólogo é o que participa das dinâmicas das ruas nos mercados, e a mulher é aquela responsável pela ordem das coisas na casa, apesar de não exercer qualquer tipo de poder dentro dela.

Em *Calibã e a Bruxa* (2019), a filósofa e feminista Silvia Federici entende que as mulheres foram incluídas no modelo da família burguesa para dar conta da manutenção da força de trabalho, cuidando da casa e dos filhos, e para serem responsáveis pela reprodução dessa a partir da ideia de *maternidade*, construída histórica e socialmente. A autora concorda com Bourdieu quando ele também entende que a estrutura da ordem masculina corrobora com a construção do gênero feminino em torno da maternidade e do cuidado, ao contrário do masculino, que se constrói a partir dos estereótipos de força e virilidade, aspectos essenciais para construção da mão de obra proletária na sociedade burguesa que Federici estuda.

As mulheres passam a ter que justificar suas malignidades e pecaminosidade aos homens diariamente, dando justificativas para aquilo que eles condenam, vivendo que Bourdieu chama de *amor fati*: o amor ao destino social que lhes fora prometido: a casa e a maternidade (2021, p.48). O ciúme é herdeiro dessa dinâmica de dominação masculina, que envolve posse e a competitividade masculina: quando se teme que um dos seus pares possua sua parceira e diminua sua masculinidade. Isso faz parte do conjunto de violências simbólicas praticadas pelo gênero masculino, mas, como Bourdieu afirmou, essas não minimizam as consequências da violência física, e são, na realidade, uma forma de entender suas origens (2021, p.46). A honra é o que faz com que os homens possuam o monopólio do “capital simbólico”, como coloca o autor, e, apesar da competitividade, se veem em um plano de igualdade por conta desse processo de honrificação da masculinidade, excluindo as mulheres desse modelo.

O homem é prejudicado pelo próprio processo de dominação do qual ele faz parte a partir do momento em que ele precisa reafirmar sua virilidade o tempo todo, em todos os espaços sociais em que participa. A partir dessa lógica, segundo Bourdieu, o homem que é:

verdadeiramente homem” é aquele que se sente obrigado a estar à altura da possibilidade que lhe é oferecida de fazer crescer sua honra buscando a glória e a distinção na esfera pública (2012, p.64).

O ato de ser submisso ao processo de dominação advém do não conhecimento e do reconhecimento das maneiras de dominação e da ordem masculina. A partir disso, o indivíduo é posto entre as alternativas infernais,

descritas por Stengers, que são um conjunto de situações que impedem qualquer escolha que não seja a desistência de buscar outras alternativas – ou melhor, a resignação (2015). Segundo a autora, a alternativa infernal é justamente a morte da escolha política e do *fazer o futuro*, o ato de sonhar e pensar em novas fórmulas para as dinâmicas sociais, como fazem os grupos reflexivos do presente estudo. O exemplo dado por ela é do político que todo tempo perpetua através das suas falas o pessimismo e o derrotismo moral com novas soluções, de se reinventar e se manter na velha política.

O homem confia no que está posto a sua frente porque vê que aquela é a única alternativa que lhe fora dada pela família, pela escola, pela igreja e pelo Estado, por toda a sua vida (Bourdieu, 2012). A ideia de que há uma nova masculinidade possível é uma tentativa de buscar alternativas, mesmo que elas já estivessem presentes nas relações cotidianas quando se estranhar o familiar e buscar se debruçar sobre ele. Os homens incomodados ou reflexivos são aqueles que rompem um ciclo de violência simbólica que perpetua na sua família por gerações, de forma inconsciente, ritualística e simbólica.

É nas escolas que Le Breton também assinala que a criança está em seu período mais maleável de afetividade, onde a socialização lhe implica na construção e na inserção dentro de uma cultura afetiva, com todos os seus signos, comportamentos e sensações disponíveis que preencham as expectativas de outrem (2004). O ciclo afetivo composto por pais, escola, mídia, entre outros, não diz respeito apenas aos comportamentos, mas sim em relação à forma de sentir ou não em determinadas situações (idem). Logo, o ser social do indivíduo é produto dos ambientes sociais que ele frequenta ao longo da vida, como também dos rituais que ele participa nesses espaços (Geertz, 1973). Segundo Harkness e Super, essa inserção dentro de uma cultura afetiva no meio social se dá em três etapas:

A primeira engloba o sistema físico e social da criança, as interações cotidianas, os lugares aonde vai, com quem vai, etc. A segunda dimensão consiste na regulação cultural de seus comportamentos. A terceira dimensão remete a psicologia dos pais e dos próximos, à harmonia de casal, a suas experiências e valores específicos (1985, p.22).

É por meio do universo do trabalho que é incorporada a ordem masculina na rotina, e essa dinâmica se estende ao ambiente doméstico, fazendo com que as

referências de masculinidade e feminilidade apreendidas pelos meninos na primeira e segunda infância seja essa *ideal dinâmica*, parafraseando Max Weber (ano), em que a mulher é associada ao papel de cuidado e o homem ao papel de provedor da casa (Bourdieu, 2012). Apesar da ausência, os pais geralmente são vistos através do papel de “herói” por conta da honra que envolve o sustento da educação dos filhos, da alimentação e da manutenção da casa.

Os meninos crescem querendo ser a única referência de masculinidade que possuem, seu pai, e herdam desde cedo também suas inseguranças em relação ao trabalho, ao casamento e a família. João, facilitador do Transformar, relata a relação com seu pai e as implicações disso:

Minha mãe e meu pai trabalhavam e em algum momento eu passei a ficar responsável pelos meus irmãos mais novos, então eu percebo um pouco daí essa cobrança desses pontos do que é ser homem, então eu acho que tenho essa questão que vem muito marcada a partir daí de uma cobrança de mim quando criança de uma cobrança que não era pertinente a minha idade.

Os homens dificultam o direito das mulheres à rua justamente por entenderem aquele como seu espaço, representado pela ideia de *falo*¹⁶ (Bourdieu, 2012), associado exclusivamente ao ideal de honra masculina que vem do regime feudal, com a dualidade entre senhor e escravo, e se aplica às demais dinâmicas da vida social masculina, nas quais há sempre aquele que é inferior por não o possuir ou por não o utilizar.

A manutenção da reprodução da força de trabalho depende exclusivamente de uma exaltação da virilidade masculina, bem como de uma pressão moral para que os homens tenham diversas relações sexuais, tanto em casa quanto na rua, e obtenham reconhecimento de seus pares, “homens de verdade”. Dessa forma, coloca-se o pênis como “vidente que dá vida”, segundo Bourdieu (2021, p.21). Essa virilidade, como continua o autor, é “construída diante dos outros homens, para os outros homens e contra a feminilidade, por uma espécie de medo do feminino, e construída, primeiramente, dentro de si mesmo” (2021, p.66).

Não há apenas um cerceamento da liberdade profissional da mulher, mas também de sua liberdade sexual, no qual as posições reivindicadas pelos homens são

¹⁶ Órgão genital masculino.

aquelas em que eles são postos como dominadores e as mulheres, passivas. No fundo, não há uma dicotomia entre mais homem e menos homem, mas sim entre aquele que é penetrado e aquele que penetra (Bourdieu, 2012). Segundo Bourdieu, os homens veem o ato social como uma forma de posse (idem, p.30), assim como o assédio sexual também é visto como uma forma de dominação em seu estado mais puro (idem, 2011).

O que há em comum entre Bourdieu, Federici e Stengers é a crítica e o questionamento da ordem hegemônica. É a partir do entendimento da estrutura que se pode fazer viver as escolhas de política, gênero e sexual. É a partir do conhecimento que se constrói o reconhecimento capaz de promover novos *habitus* dentro das fábricas, das ruas e das escolas. Os três autores mostram como a ordem masculina é o resultado de uma incessante reprodução da força simbólica dominante. O ciúme e a competitividade são resultantes disso, porque entende-se que não há outra escolha senão possuir, cercear e dominar o Outro.

2.2. A relação dos homens incomodados com a paternidade

Em resumo, os homens participantes dos grupos reflexivos entendem que qualquer mudança no problema da masculinidade diz respeito apenas a eles e em nenhum momento às mulheres; elas não devem se responsabilizar ou participar dos grupos como uma forma de cuidado: aqueles devem fazer isso juntamente aos seus pares. O discurso da responsabilidade que é cultuado desde cedo nos homens busca outro direcionamento nessa metodologia: eles mesmos. Agora, não há mais a responsabilidade exclusiva pela casa, pela família ou pelo trabalho, mas sim sobre si. Apesar do discurso popularmente conhecido como “masculinidade tóxica” acreditar que todos os aspectos da masculinidade são negativos, uma parcela dos homens incomodados acredita que existem aspectos que podem ser vistos como positivos dentro dela. Fernando, ao ser perguntado sobre os aspectos positivos dela, responde:

Eu acho que algumas coisas que são exigidas do homem para ele ser visto como homem é, por exemplo, ter confiança ou uma pequena dose de ego as vezes é bom para as pessoas. O que eu vejo de positivo não é para a sociedade, mas para a pessoa em si, eu acho que todo mundo precisa de um pouco de ego e um pouco de confiança em si e isso são coisas boas, então eu acho que

muitos homens acabam achando que são donos do mundo por causa disso e isso é um problema, mas acho que todo mundo deveria ter um pouco disso.

Assim, a opinião de Fernando não é diferente dos demais membros, principalmente quando a figura do pai é olhada com um maior cuidado, em que, apesar dos aspectos negativos, quando se fala em referência de masculinidade a figura do pai é sempre lembrada como nos relatos abaixo:

Meu pai tinha uma postura muito rígida, muito correta do que fazer, como agir, tinha que ajudar, a coisa do trabalho, meu pai e minha mãe sempre trabalharam. Então, essa coisa do prover são alguns valores que eles ficam bem marcados, bem delimitados nesse sentido e que são muito atribuídos ao masculino nesse local patriarcal de provedor da família, de cuidar. Isso é algo que me marca bem inicialmente a partir da infância. (Entrevista, 2021).

Acho que simplesmente é a pessoa [o pai] que está ali comigo desde quando eu nasci, mas aí tem esse negócio das coisas que são associadas a homens. Eu via, na minha família, minha mãe quando eu era mais novo não trabalhava, e isso até fazia com que ele não fosse muito presente. Na minha infância, meu pai era muito ausente, eu ficava com ele uma vez na semana, ele trabalhava todos os dias até bem tarde, a gente não tinha uma troca, e nesse único dia de folga ele trabalhava também quando ele estava de folga. A parte que mais vem a pergunta é sobre prover para a familiar. (Entrevista, 2021)

A antropóloga Marylin Stathern compara a reprodução trobriandesa com a reprodução euro-americana (1995) e explica que, no caso trobriandes, o casal reprodutivo é o irmão e a irmã, a partir da lenda na qual o espírito ancestral implanta o embrião na mulher (esposa) e o homem (marido) alimenta-o a partir das relações sexuais que possui com ela, fazendo com que, assim, ele nasça em um ambiente de relacionamentos duradouros. A reprodução euro-americana é aquela em que o embrião se desenvolve independente da participação do homem, fazendo com que essa seja uma obrigação exclusivamente feminina, entendendo cada um dos dois papéis como individuais e não como um só. Segundo a antropóloga,

O filho, que nasce indubitavelmente com um pai genético, continua necessitando de um pai social. O filho euro-americano não nasce axiomáticamente de um campo de relacionamentos. Embora sua concepção exigisse um relacionamento, que suas características registram, em si mesmo ele surge como uma pessoa individual com necessidade de relacionamentos (1995, p. 327-328).

Os casais brasileiros seguem um modelo chamado por Strathern de “duogenético”, no qual o casal contribui individualmente para a concepção da criança, sendo uma contribuição totalmente desigual porque quem contribui mais é a mãe por conta do útero. É a partir dessa desigualdade e da responsabilidade exclusiva da mãe que se desenvolve a ideia de amor materno como natural, pela intimidade que a mãe possui com o filho durante a gestação em seu útero, e o homem, por sua vez, participa como alguém que sede a “semente” (Costa, 2002, p. 12). Assim, a paternidade para os homens é vista a partir da linha duogenética como um papel moral e não social, ou seja, o papel do pai não é apenas contribuir na concepção do filho, mas sim ter alguma forma de sustentá-lo, exercendo tal função como sua responsabilidade enquanto homem (ibidem).

O ato de *fazer o filho* é ligado principalmente ao de comprovação da heterossexualidade e da virilidade, dois fatores que compõem a ideia de masculinidade hegemônica no Ocidente. Essa questão também está ligada a uma ideia tradicional de descendência biológica, fazendo com que seus filhos herdem e continuem o *legado*, perpetuando ciclos diversos, como o da violência, que é bastante frequente. Assim, o homem pode ser afetivo com seu filho, mas jamais pode deixar de prover para ele. No caso de Ricardo, do grupo Transformar, esse ciclo foi interrompido:

Meu pai é uma pessoa que mudou muito durante a vida dele, hoje eu tenho uma relação maravilhosa com ele, de carinho, de afeto, de amor, só que tivemos um passado com problemas com álcool, com ausências e isso marcou muito, mas mesmo assim eu vi meu pai como um exemplo de pessoa honesta, generosa, trabalhadora, e eu depois com o tempo tive consciência de que ele fez o que ele conseguia fazer naquele momento de acordo com o que ele tinha na vida, e hoje eu sou muito grato por ele ter quebrado um principal ciclo de violência, pois ele apanhou muito do meu avô e ele nunca encostou o dedo em mim, então ele rompeu com um ciclo de violência que foi muito importante e muito necessário para que eu tenha hoje a saúde mental que eu tenho e diminuir os traumas e coisas que eu tenho tratado em terapia, psicanálise, etc. Então, sou muito grato por isso e pelo exemplo que ele sempre foi. (Entrevista, 2021).

Apesar de haver um papel moral sobre o que é ser pai, há o medo da esterilidade, isto é, a comprovação da não-virilidade masculina, o que acaba diminuindo a potencialidade do homem que se vê como incapaz de produzir descendentes e comprovar sua virilidade, e para a mulher que se vê como incapaz

de constituir o papel que lhe coube tradicionalmente. É válido ressaltar que esses papéis são tradicionais e que existem movimentos que questionam essa trajetória que liga natural e social em parentescos e arranjos sociais.

Existem projetos com enfoque em fazer com que a paternidade seja contemplada e transformá-la no plural, paternidades, assim como ocorreu com as masculinidades. Esse processo busca romper os ciclos de violência que ocorrem de pais para filhos e promover a ideia de participação na gestação desde o seu início até o nascimento, além de propiciar a ideia de afetividade, o que foi visto como um traço exclusivamente feminino durante muito tempo. O tema paternidades surgiu em alguns momentos no grupo Transformar e, como a proposta do grupo é ser coletivista –nomenclatura nativa, que significa abranger todas as temáticas e propostas envolvendo as masculinidades –, fez com que esse assunto aparecesse mais de uma vez. Assim como as masculinidades, não existe a ideia de um comportamento novo, pelo contrário, reforça-se que aquelas subjetividades sempre estiveram presentes, só não eram valorizadas, como no caso de Ricardo, mais uma vez, em que sua referência de paternidade mais positiva, para além do seu pai, era o seu padrinho:

O meu padrinho ele estava um pouco fora desse estereótipo, então meu padrinho sempre mexeu com artes, se aventurou em várias questões artísticas, quebrou a cara e deu certo, e ele era uma pessoa mais extrovertida, mais amorosa, de abraçar, beijar e falar que ama, então ele também foi com certeza uma referência de masculinidade (Entrevista, 2021).

A ideia de coletivismo se contrapõe, nos grupos reflexivos, ao movimento do sagrado masculino, uma prática totalmente centrada no indivíduo e que não abrange outros grupos, como as minorias políticas: mulheres, LGBTQIA+ e homens pretos. Eles se propõem a fazer um debate totalmente centrado no *eu* e não o *nós*. Segundo Ricardo, esse tipo de grupo é

só uma ampliação dos privilégios de ser homem porque não olha para a grande maioria das violências são cometidas e só olha para questão de como sofre com o machismo sem entender que esse tema é muito maior do que o âmbito individual. Foi bom no início, mas chegou uma hora em que eu não era mais contemplado, principalmente por muitas vezes confundir questões de autoconhecimento, espiritualidade com o tema das masculinidades, muitos grupos tem o seu viés, cada um faz o que quer mas pra mim não funciona (Entrevista, 2021).

Portanto, pode-se afirmar que a experiência das paternidades é afetada pelo viés hegemônico do que é entendido como ser homem, que impede o pai de ter uma relação afetiva com o filho pelo afastamento dado pela ideia unitária de colaboração na concepção do embrião, e também pela responsabilidade que recai exclusivamente no homem, de sua função moral enquanto sustentação do filho para que ele possa, de alguma forma, descendê-lo.

Os grupos reflexivos e coletivistas se mostram importantes para fazer com que o debate sobre as paternidades aconteça, com o entendimento de que essa discussão possui um impacto direto no relacionamento entre pai e filho e na interrupção de ciclos de violência, que podem ter ocorrido nas gerações anteriores. As características que geralmente são vistas, mesmo com as ausências dos pais, são os conceitos de confiança, produtividade, sustento e responsabilidade.

2.3. As relações metodológicas entre o grupo Transformar e os Alcólatras Anônimos

João, figura central do Transformar, em entrevista individual afirma que o grupo se baseia em uma metodologia do campo da psicologia, a TCI (Terapia Comunitária Integrativa), que é utilizada geralmente para atender comunidades que foram afetadas por algum fenômeno social. Para exemplificar, ele recorre aos grandes desmoronamentos de terras que ocorreram em algumas barragens no Estado de Minas Gerais, gerando um trauma psicológico naquela comunidade, que foi por atendida por uma equipe especializada, que pôs a TCI em prática com rodas de conversa com o foco nas dores dos participantes. Essa metodologia foi utilizada como base nos primeiros encontros presenciais, entendendo que os homens compartilham um problema em comum, afetados por um fenômeno social, que são os padrões de gênero que estabelecem certos papéis sociais, analisados pelos membros de forma crítica. João afirma que, apesar dessas semelhanças, foi preciso estabelecer algumas adaptações, e que o modelo ligado ao TCI ficou muito mais teórico do que prático:

O que eu pensei em adaptar isso para os grupos de homens é para entender que os homens podem ser entendidos como um grupo, um grupo constituído por homens e como essas questões relacionadas a masculinidade, o machismo, são questões que

atravessam as suas identidades e relações, então eu meio que parto desse lugar para fazer as minhas adaptações.

Os grupos terapêuticos ficaram muito populares mundialmente a partir das suas dinâmicas metodológicas e do surgimento dos encontros dos Alcoólicos Anônimos (A.A), e será utilizado nesse estudo como fim comparativo a partir dos estudos realizados por Edemilson Campos (2005), em sua tese de doutoramento intitulada *Título da tese*. portanto, não tratarei a masculinidade hegemônica ou o machismo como uma doença tal qual é o alcoolismo, conforme documentado na Organização Mundial da Saúde em 1967, mas sim como uma patologia social a ser estudada por acadêmicos.

Não há precedentes científicos para afirmar que o machismo é uma doença, mas sim um comportamento social construído de acordo com seu meio. Há dados estatísticos que mostram homens cometendo mais assassinatos, suicídios, violações e importunações sexuais, e esse é tipo de masculinidade que esses participantes buscam fugir nos grupos, e é estigmatizada nas redes sociais como “masculinidade tóxica”. Não há uma ideia de deixar de ser homem ou transformar-se em um gênero alternativo, mas sim em ressignificar esse conceito, desaproximar-se desse estigma potencializado na internet. Assim como foram ensinados a serem esses tipos potenciais, acredita-se que se pode ensinar a serem o seu oposto, seja ele qual for.

A maior proximidade entre os grupos reflexivos e as reuniões do A.A. são os rituais, nos quais, em ambos, o foco principal é a troca de experiências e a transformação da sua dor em algo melhor para eles enquanto indivíduos. Outra semelhança é a abertura social: qualquer um que ligue para a “linha de ajuda” dos Serviços Gerais do A.A. será encaminhado a uma casa da irmandade mais próxima da sua residência, assim como no grupo Transformar, onde qualquer um pode participar das reuniões de forma gratuita. As duas iniciativas buscam criar uma identidade específica para participação, no caso do A.A. há a exigência de ser um alcoólatra, e, no do grupo Transformar, a de se identificar socialmente como homem.

A primeira diferença clara entre as duas reuniões é que as decisões dos A.A. são tomadas coletivamente, enquanto nos grupos reflexivos sempre existe um ou mais responsáveis, que flutuam de acordo com a proposta do grupo, como vimos no Mudança, onde os membros parecem ter um poder de decisão maior sobre a

participação ou não de um pesquisador. Embora haja uma diferença de responsabilidades, esses papéis não são vistos como fatores hierárquicos ou impeditivos dentro do grupo; qualquer tipo de hierarquia é desencorajada e, por isso, há uma grande liberdade durante as falas sem qualquer tipo de censura ou direcionamento por parte dos mediadores.

Os Alcoólicos Anônimos não são classificados como um tratamento para a parte biológica da doença, mas sim da sua parte espiritual e social (Swora, 2010), sendo o ato de parar de beber não um requerimento do grupo, mas da sobriedade, então, para participar do A.A., não há a necessidade de não estar bebendo no momento em que forem às reuniões. Uma de suas principais características é ser um programa de alcoólatras feito para alcoólatras, entendendo que apenas quem vive a experiência será capaz de promovê-la de forma adequada.

Os grupos reflexivos, assim como o A.A., não pedem nenhuma exigência prévia quanto à masculinidade ou ao machismo, entendendo que este é um processo contínuo e que não haverá um momento de total desconstrução, mas sim a busca por alternativas que diminuam as dores tanto de si quanto dos outros, por conta da sua identidade moral. Assim como o A.A. não trata o alcoolismo, e sim o alcoólico (Swora, 2010), os grupos reflexivos buscam tratar o machista e não o machismo. Ambos os programas entendem as suas limitações e reforçam a ideia de inserir o indivíduo em um sistema de relações estáveis com o mesmo propósito que ele.

Tanto o A.A. quanto os grupos reflexivos entendem que a sua condição se transforma em identidade e que ela é incurável (Swora, 2010). O homem é visto como machista por uma elite intelectual nas redes sociais, por movimentos políticos e pelo campo acadêmico por conta da estrutura que promove seus privilégios, e por dados que mostram a superioridade dos homens em cargos de poder no mundo corporativo e no mundo político, apesar das medidas afirmativas¹⁷, como também por dados que o apontam como potencial praticante de assédio sexual, feminicídio e outras violências contra o gênero feminino¹⁸. O alcoólatra, por sua vez, mesmo

¹⁷ <https://www.camara.leg.br/noticias/800827-especialistas-lamentam-baixa-representatividade-feminina-na-politica/>

¹⁸ <https://www.naosecale.ms.gov.br/violencia-contra-a-mulher/#:~:text=PESQUISA%20VIS%C3%8DVEL%20E%20INVIS%C3%8DVEL%2C%20FBS P%202021&text=De%20acordo%20com%20o%20levantamento,especificamente%20nos%20C3%BAltimos%2012%20meses.>

sóbrio continuará sendo visto como alcóolatra, por ser uma identidade social que foi atribuída a ele, com base em requerimentos morais por não conseguir parar de beber e não ter controle sobre seu próprio corpo (Swora, 2010). As duas figuras passam pelo mesmo processo de identificação a partir de valores morais, podendo ser dividido pelo *self*, que é a parte dos processos internos cognitivos, e o *person*, que é o lado social e moral do indivíduo, a forma que ele é visto pela sociedade (Harris, 1989b).

AA as a social forma has a certain ‘totemic’ quality. The group’s name, its central preoccupations, its solidarity and power to confer identity all spring from a single substance which members collectively abjure. Furthermore, as with most totemic societies, members avoid the substance not out of moral qualms, but because They see themselves as belonging to a category of persons uniquely endangered by it (Antze, 1987, p. 150).

A religiosidade que perpassa os Alcoólicos Anônimos não os coloca dentro de um grupo específico, mas sim na criação de um sistema moral de relações, comportamentos e pensamentos no que diz respeito a si e ao coletivo, no entendimento de que o alcoólatra é uma pessoa que possui uma doença biológica, e ela define os parâmetros morais pelo qual a sociedade o enxerga e o define (Swora, 2010). A religiosidade do A.A é baseada em uma epistemologia judaico-cristã, que põe a humanidade numa essência limitadora (Kurtz, 1982), tal qual o slogan oficial do A.A.: “You can do something, but not everything”¹⁹ (Swora, 2010, p. 8). A relação proposta pelo grupo com Deus é a de justamente entender as capacidades humanas quanto à honestidade, colocando o indivíduo como alguém que não consegue ser honesto consigo mesmo e que precisa recuperar isso em seus atos, sendo, por exemplo, no caso do alcoólatra, sua relação com a bebida (ibidem).

O A.A. é importante porque ele faz com que a pessoa possua uma rede de apoio para quando houver qualquer tipo de recaída, já que, geralmente, os participantes sentem que não havia fortes laços de amizade durante a embriaguez (Campos, 2005). O grupo reflexivo, para o homem, não é diferente: é onde ele receberá suporte e conselhos sobre algum problema que ele não enxerga espaço de fala em outros locais, sendo uma rede de apoio onde todos dividem um mesmo estigma.

¹⁹ “Você pode fazer algumas coisas, mas não tudo” [tradução livre].

Não é difícil laços de amizade serem criados durante as reuniões, pelo contrário, é algo muito comum e exposto nas redes sociais dos participantes a partir de fotos e declarações de afeto. Há um receio em debater o assunto com pessoas de fora do grupo, como fica claro no relato de Fernando:

O homem que se propõe a participar do grupo reflexivo ele já está em si refletindo sobre algumas coisas, ele já sabe que há alguma coisa errada tanto nele quanto na sociedade e ele quer mudança, então o cara que não está no grupo, não foi atrás, não é uma regra, as vezes a pessoa simplesmente não se identifica e não quer participar de um grupo reflexivo, mas o cara que quer ele geralmente ele está mais aberto (Entrevista, 2012).

Durante uma das reuniões do Transformar, notei a curiosa participação de Jorge, um homem branco e cisgênero, acima dos 40 anos, que trabalha na área da educação e é recém divorciado. Ele acredita que os homens não aprendem a conversar de verdade e que isso tem a ver principalmente com a educação que recebem de acordo com seu gênero, impedindo um diálogo maior a respeito das práticas que são vistas como “machistas”. Segundo Jorge, os homens não se colocam para fora de verdade e escondem quem são por vergonha de se colocarem, principalmente quando se refere a um grupo de amigos que não participam do que ele chama de “processo de desconstrução da masculinidade”. Ele acredita que é fundamental externar esse processo para quem está perto de você, mesmo que seja em ambientes onde não há a possibilidade de construir um vínculo mais forte, como no caso de um grupo de amigos da infância. Ele encerra a primeira etapa da sua fala reafirmando: “Eu sinto dificuldade [do diálogo]”.

Durante a fala de Jorge, o mediador do grupo, João, diz que é fundamental colocar a pessoa em conflito consigo mesma para fazer com que ela reflita sobre as atitudes que, segundo ele, são tidas como “machistas”. Segundo Rafael, o silêncio é a principal forma de perpetuar o ambiente onde o surge o incômodo, criando o que ele chama de pacto masculino²⁰, no qual não há um questionamento sobre as falas que são feitas entre os participantes. Jorge, em concordância com a fala de João, afirma que os homens não questionam seus pares em determinados ambientes, por

²⁰ Nomenclatura nativa associada à ideia de cumplicidade masculina, onde apesar de existir um problema, ninguém o questiona por medo das mudanças que podem ocorrer em relação a seus privilégios de gênero.

medo da não aprovação de seus colegas e, segundo ele, perder esse medo faria com que os homens melhorassem a sua forma de diálogo entre si e com os outros.

Na mesma linha do grupo reflexivo, um dos principais objetivos dos A.A. é falar sobre os problemas causados pelo alcoolismo durante o tempo em que eles não eram sóbrios (Campos, 2005, p.96). Todas as falas giram em torno das perdas durante esse período e é a partir dessas dores que se criam laços com os seus pares durante os encontros. Ao início de toda reunião, o coordenador responsável lê um preâmbulo que apresenta os objetivos da irmandade aos participantes:

Alcoólicos Anônimos é uma Irmandade de homens e mulheres que compartilham suas experiências e suas esperanças a fim de resolver seu problema comum e ajudarem a outros a se recuperarem do alcoolismo. O único requisito para se tornar membro é o desejo de parar de beber. Para ser membro de A.A não há necessidade de pagar taxas, nem mensalidades. Somos autossuficientes, graças as nossas próprias contribuições. (...) Nosso propósito primordial é mantermo-nos sóbrios e ajudar outros alcoólicos a alcançarem a sobriedade. (CAMPOS, 2005, p. 96)

As falas dos A.A. seguem uma ordem de inscrição e cada fala é acompanhada de um silêncio dos outros ali presentes (Campos, 2005). O grande diferencial de ambos os grupos é que há uma ideia de manter a “sobriedade” referente a algo, seja ao uso de álcool, seja, até mesmo, ao que se entende como “masculinidade tóxica”. Ambos os grupos trabalham o tempo todo com uma contra-imagem, algo que querem se dissociar de, ao mesmo tempo em que dão pequenas pistas do que querem se aproximar. O que cabe a mim enquanto pesquisador é tentar juntar essas partes e criar personas.

Diferentemente dos atos cotidianos que dependem do contexto para ter eficácia em seus propósitos, os ritos são eficientes porque agem dentro da tradição e dependem apenas deles mesmos para ter uma eficácia material (Mauss, 2002). Assim, os ritos presentes nas reuniões do A.A e nos grupos reflexivos são por si mesmos especiais e competentes porque transportam o indivíduo para a mesma sincronia dos outros ali presentes e não dependem de quaisquer circunstâncias, estão para além daquela reunião. Segundo Mary Douglas,

O homem é um animal ritual. Suprima uma certa forma de rito, e ele reaparecerá sob outra forma com tanto mais vigor quanto mais intensa for a interação social. Sem cartas de condolências

ou de felicitações, sem cartas de postais ocasionais, a amizade de um amigo distante não tem uma realidade social. Não existe amizade sem ritos de amizade. Os ritos sociais criam uma realidade que, sem eles, nada seria. Pode-se dizer sem exagero que o rito é mais importante para a sociedade que as palavras para o pensamento. Porque, pode-se sempre saber alguma coisa e só depois encontrar as palavras para exprimir aquilo que se sabe. Mas, não há relações sociais sem atos simbólicos. (...) O ritual permite concentrar a atenção na medida em que ele fornece um quadro, estimula a memória e liga o presente a um passado pertinente. [...] Não basta, portanto, dizer que os rituais nos ajudam a viver com mais intensidade uma experiência que teríamos vivido de qualquer maneira. O rito não é comparável às ilustrações que acompanham as instruções escritas para se abrir uma lata de conserva. [...] Sem rito, certas coisas não seriam jamais experimentadas. Os acontecimentos que ocorrem em série adquirem um sentido a partir da relação que tem com outros acontecimentos da mesma série. (2001, pp. 81-83)

Assim, destaco o papel do ritual como fundamental na construção de qualquer processo de reflexão, recuperação e demais atos simbólicos na sociedade, entendendo que o ritual é essencial para criar as ações sociais, permitindo o pensamento e a ação agirem como um só (Mauss, 2002). Assim, a linguagem se torna apenas uma das maneiras de expressar aquele costume para os demais presentes, mostrando seu caráter coletivo, mesmo que comece por meio de atos individuais. Os atos nos grupos que envolvem o começar, o ritmo das falas, o que pode ou não ser falado, fazem parte do ritual, e são primordiais para qualquer tipo de eficácia. O ritual entre os A.A. gera a conversão a partir do momento em que o alcoólico se torna sóbrio, e, no grupo reflexivo, torna o integrante um homem participativo, questionador. A ideia de homem reflexivo vem dos próprios grupos, no entendimento de que eles começam a ponderar sobre perdas e ganhos dentro de sua identidade de gênero. Segundo Campos:

(...) trata-se de enfatizar a disposição relacional que os termos que compõem um dado sistema simbólico mantêm entre si, e que, como unidade analiticamente construída, tornam possível a sua singularização diante de outros sistemas de diferenças que operam na vida social (2005, p. 121).

De acordo com Swora (2010), tanto o A.A. quanto os grupos reflexivos constroem uma linguagem própria para lidar com os seus temas, além de inserir seus membros em um sistema único de relações sociais das quais eles foram retirados pelo estigma que lhes recai no cotidiano: por um lado, o alcoólatra e, do outro, o machista. Tanto o é que diversos termos são criados ali dentro e só quem

faz parte do debate consegue se aprofundar nessas nomenclaturas nativas de grupo. Essa ideia de construção de uma linguagem por parte de uma associação foi chamada por Byron Good (1994) de *semantic network*²¹ na qual o discurso reflete a linguagem do indivíduo e do grupo.

Existe uma diferença semântica entre o refletir e o recuperar, pois entende-se que o indivíduo que reflete busca fazer tal ato para prevenir o erro, enquanto quem está em recuperação busca sair de alguma situação de dor. Logo, o A.A é um grupo que atua como resgate, e os grupos reflexivos agem mais na prevenção ou no entendimento de uma atitude machista do que na recuperação de alguém. O alcoólatra entende que o alcoolismo é uma doença e fará parte dele durante toda sua vida, e por isso busca a “sobriedade eterna” (Campos, 2005, p. 100); o que ele pode fazer é ser um alcoólatra não ativo, assim como o homem entende que a masculinidade é parte dele – para além de qualquer relação com a biologia –, mas é possível modificar hábitos e diminuir danos. Em ambos os casos, vemos como a diminuição de danos e riscos é um dos principais focos.

O sucesso do A.A. é observado na inserção do alcoólatra em um grupo que aceita as suas limitações em relação a si e a bebida, assim como os grupos reflexivos buscam fazer com que os homens sejam honestos consigo mesmos e entendam o seu lugar de fala (Ribeiro, 2010), em uma estrutura que o privilegia desde a infância. Ambas as propostas reúnem pessoas que compartilham dores, na tentativa de diminuir danos, e não de efetivamente curá-los.

A proximidade de metodologia mostra o lado mais terapêutico do grupo Transformar, aproximando-o, de certa forma, aos A.A. por conta da formação dos criadores do grupo. Contudo, a partir das experiências atuais no grupo, pude notar que ele se encontra mais próximo do caráter reflexivo, porque há o aprofundamento em um tema específico, e não apenas nas falas individuais dos participantes, deixando-se de lado a variedade de assuntos para focar no que aparece como estímulo no início de cada encontro. Ao final, apesar do Transformar estar no meio termo da problemática apresentada por eles, é válido entender como ele se aproxima e se afasta das duas características principais dos grupos de homens reflexivos.

²¹ “Rede semântica” [tradução livre].

2.4. O papel da linguagem no combate à violência

O que há em comum entre grupos reflexivos é que ambos entendem que velhos hábitos precisam ser ressignificados e que não há um modelo de cura ou tipo ideal de homem²²; valorizam-se os lugares de fala (Djamila Ribeiro, 2019) e as vivências individuais de cada um. Algo sempre ocorre no início de toda reunião do grupo: não se oferece um modelo a ser seguido, mas sim as ferramentas críticas e reflexivas necessárias para que se possa fugir das práticas que são entendidas por eles como violentas e prejudiciais e aderir a técnicas que seriam saudáveis. Segundo João, no início de todo encontro, os mediadores apresentam a proposta do grupo: acolher pessoas que se definam como homens independentemente dos marcadores sociais; abrir um espaço para partilhar de forma precisa e sempre em primeira pessoa, valorizando as suas vivências; ter um caráter terapêutico, mas que não substitui de forma alguma o acompanhamento psicológico. Todos os participantes que continuam na chamada consentem com a proposta e não há nenhum relato de questionamento a essa fala inicial. Após, cada mediador tem um tempo mínimo para falar sobre si, sendo eles os responsáveis por intervirem durante os discursos para fazer o debate passar de participante para participante, além de organizarem em que momento cada um irá falar, bem como retomar as falas que não puderam ser contempladas nas reuniões anteriores.

É fato que toda reunião inicia com a falar dos mediadores e, em seguida, as falas que não conseguiram ser contempladas no tempo disponível da última reunião. A ideia dos discursos da última reunião continuarem é, em primeiro lugar, uma forma de sempre manter uma continuidade em relação ao debate e, em segundo lugar, não excluir ou impossibilitar a fala de qualquer um. Nem sempre aqueles que alertaram que queriam a fala na última reunião aparecem na próxima. O jeito de avisar que se quer falar é pela ferramenta disponibilizada pelo *Zoom Meetings: Raise a Hand*²³, na qual o sujeito clica em um ícone de mão levantada e todos conseguem vê-lo através da tela do computador.

²² Apesar de não estabelecer um “manual” do homem ideal para esses grupos, nas considerações finais e no capítulo 4 explorarei melhor a relação da masculinidade proposta nesses grupos com a ideia de “ideal”.

²³ “Levantar a mão” [tradução livre]

Um rito importante é que todos devem permanecer com os seus microfones desligados e não há uma intervenção nos discursos. Eles são individuais e ocorrem de acordo com o tempo em que as mãos foram levantadas. Os participantes comentam as narrativas dos pares durante, mas não há qualquer intervenção, nem mesmo por parte dos mediadores, apenas em casos em que o participante chora copiosamente e há uma tentativa de conforto por parte dos facilitadores. Esse ato é importante, pois garante a integridade e evita quaisquer tipos de discussões ou conflitos entre os membros, mesmo que eles discordem de alguma abordagem.

Novamente, os conflitos entre os participantes praticamente inexistem: em nenhuma das reuniões que observei ouvi qualquer tipo de conflito. A metodologia do grupo Transformar é sólida, e baseada nas práticas de convívio propagadas por grupos terapêuticos e da Comunicação Não-Violenta (CNV), evitando ao máximo qualquer conflito verbal. Aqui, a metodologia não é compartilhada, não há qualquer tipo de material enviado aos participantes para que eles saibam em que linha filosófica ou psicológica aquela reunião se baseia, os integrantes frequentam as reuniões e vão se adaptando à maneira pela qual o grupo é apresentado e se apresenta a eles.

O psicólogo norte-americano Marshall B. Rosenberg foi o responsável pela criação da Comunicação Não-Violenta (2006), e o estímulo para o desenvolvimento desse conceito ocorreu na sua infância, no verão de 1943, quando ele se mudou para Detroit, nos Estados Unidos, junto com sua família, em meio a um conflito racial. Após o término desse, perguntaram para Rosenberg se ele era *kike* – uma forma pejorativa de chamar uma pessoa de origem judaica –, e isso fez com que ele repensasse a forma sobre como as palavras podem ferir pessoas e obstruir caminhos. Segundo o autor:

Desde então, identifiquei uma abordagem específica da comunicação – falar e ouvir – que nos leva a nos entregarmos de coração, ligando-nos a nós mesmos e aos outros de maneira tal que permite que nossa compaixão natural floresça. Denomino essa abordagem Comunicação Não-Violenta, usando o termo “não-violência” na mesma acepção que lhe atribuía Ghandi (...) Embora possamos não considerar “violenta” a maneira de falarmos, nossas palavras não raro induzem à magoa e a doar, seja para os outros, seja para os mesmos. (2006, p. 23)

O que é integrado à CNV não é nada novo: são habilidades de linguagem e comunicação utilizadas por diversas comunidades ao redor do mundo, há séculos. Há uma pretensão de conectar indivíduos a sua humanidade a partir do modo de falar com o outro, fortalecendo mais o que os une do que o que os separa. A principal prática da CNV é o ato de ouvir e, após, dar respostas conscientes em vez de respostas automáticas (Rosenberg, 2006, p. 24), sabendo de fato o que queremos e como podemos expressar essa vontade durante um ato comunicativo entre dois ou mais indivíduos.

A CNV é uma forma comunicativa que busca evitar e mediar conflitos entre dois ou mais indivíduos, e, portanto, entende-se como fundamental a implantação da prática em grupos que buscam algum tipo de mudança comportamental e verbal. A importância da CNV nos grupos reflexivos de homens se dá justamente porque, segundo a bibliografia referenciada até aqui, desde a infância homens são incentivados a competição entre iguais, a colocarem suas atividades como troféus, construindo rivalidades através da violência simbólica ou até mesmo física, em alguns casos mais extremos, porém não raros. A virilidade é a principal forma de sociabilidade masculina, e, por isso, não é raro vermos rodas de homens discutindo sobre a anatomia do seu pênis, a quantidade de relações sexuais que tiveram durante a semana e até mesmo a sua relação com o álcool e as drogas ilícitas no Brasil.

No livro *A Confraria da Esquina: o que os homens de verdade falam em torno de uma carne queimando* (2006), o antropólogo carioca Rolf Ribeiro de Souza produz uma etnografia sobre um grupo de homens que se reúnem no subúrbio carioca para fazer um churrasco, após um jogo de futebol, que ocorria nos campos próximos ao bar onde frequentavam aos finais de semana. No local, a CNV não é presente e os conflitos existem entre os homens, sempre baseados nos ideais de masculinidade como a virilidade, força, promiscuidade e heteronormatividade. Nesse grupo, não há uma preocupação no quanto as palavras de um podem atingir o outro, até porque esse debate ainda está muito mais próximo da academia, ou seja, de locais de privilégio, do que do subúrbio carioca.

Um comparativo com os dois tipos de grupos é importante, pois é a mesma reunião entre homens que cria espaços homossexuais²⁴ que ocorrem há séculos em diferentes sociedades ao redor do mundo, de maneiras distintas. As reuniões entre os grandes-homens e os recrutas de masculinidade que ocorrem no bar estudado por Souza (2006) geralmente possuem a proposta pragmática de manter privilégios e estabelecer hierarquias (Welzer-Lang, 2001) de forma indireta a partir do ato comunicativo e gestual. Ele exemplifica, em seus escritos, o ato dos homens que utilizam uma mangueira disponibilizada nos bares para se banhar apenas cobrindo as partes íntimas com uma bermuda, em meio a rua, sem qualquer medo de ser objetificado ou hipersexualizado, como ocorre com as mulheres. Os grupos reflexivos estudados neste trabalho têm a mesma dinâmica por serem exclusivos para homens, entretanto, a proposta é refletir sobre seus privilégios e entender até que ponto é possível mudar a partir de micro interações e pequenos hábitos no dia a dia.

A CNV busca fazer com que os indivíduos se entreguem de forma mútua, possuindo quatro pilares fundamentais para ser exercida: 1) a observação; 2) o sentimento; 3) as necessidades; 4) o pedido (Rosenberg, 2006, p.25). Em primeiro lugar, precisamos ter um panorama geral do que está acontecendo naquele momento, fazendo isso sem expressar qualquer tipo de julgamento. Em segundo, precisamos ver como nos sentimos frente a essa situação. Em terceiro, entendemos quais são as nossas necessidades e os sentimentos ligados a elas. Em quarto lugar, fazemos uma racionalização dos três primeiros elementos para demonstrar o que queremos através de um pedido.

Segundo Rosenberg, a CNV é: “1) Expressar-se honestamente por meio dos quatro componentes; 2) Receber com empatia por meio dos quatro componentes” (2006, p. 25), e entre os sete locais ideais para aplicação da CNV, dois deles são terapia e aconselhamento e disputas e conflitos de todas as naturezas (idem).

Após entender as dinâmicas dos dois grupos e a importância do CNV, suas aproximações e afastamentos, compreenderemos no próximo capítulo como os participantes entendem as construções das suas masculinidades e fazer um

²⁴ Termo cunhado por Welzer-Lang (2001), que diz respeito a espaços popularmente frequentados por homens como bares, estádios de futebol e barbearias.

diálogo importante com intelectuais do campo de estudos sobre gênero e sexualidade e do feminismo, buscando entender dinâmicas importantes na relação das falas dos participantes com teorias sociais e filosóficas e com o movimento feminista.

3. A contribuição das mulheres aos grupos reflexivos

Os dois grupos estudados até aqui funcionaram no *modus operandi* exclusivo para homens durante grande parte da sua trajetória. Porém, os facilitadores do grupo Transformar tomaram a iniciativa de trazer mulheres ao debate por conta das críticas que receberam delas, que observavam os grupos sem a sua participação. Além disso, receberam demandas de integrantes, que viam na colaboração delas uma adição importante ao movimento, acreditando que aquela construção apenas entre homens, sem uma visão crítica feminina, poderia estar reforçando os estereótipos que eles colocam nas mulheres. As reuniões mistas, diferentemente das exclusivamente masculinas, não contava com a presença de todos os participantes.

As reuniões com as mulheres tinham um nome diferente do grupo original e funcionava com um tema prévio, além de contar com a presença de uma convidada especialista em algum assunto, responsável por trazer a discussão sobre esse. Esse formato trazia uma ideia de grupo reflexivo, mais do que um grupo terapêutico, onde os homens, querendo ou não, precisavam fazer um estudo prévio não obrigatório para trazer falas e dúvidas sobre o tópico, recorrentes dos estudos sobre gênero, feminilidades e masculinidades.

As falas nas reuniões com a participação feminina são mais cuidadosas do que as tradicionais, e a explicação dos próprios participantes é que, por muito tempo, predominou o discurso ligado ao feminismo radical que acreditava que os homens são vilões por natureza e não pela sua construção histórica e social, que esses grupos reafirmam a ideia de vitimização dos homens e que os põem em um local não mais de responsabilização. Logo, nas reuniões com as mulheres, o número de câmeras desligadas aumenta, a movimentação no chat é muito mais cuidadosa com os comentários – quando existem –, as experiências individuais começam a ter um filtro maior e as falas com microfone aberto têm um cuidado redobrado, como se se buscasse evitar quaisquer tipos de assuntos que fossem pré-dispostos ao conflito ou colocassem a pauta das mulheres em voga.

(...) é que quando há uma mulher presente no grupo, os homens não demonstram muitas dúvidas, não demonstram fraquezas, vulnerabilidades, e entram já no lugar de performance e competição e escondem mais as coisas até entre os grupos somente de homens é muito mais fácil que o cara fale uma puta

merda em relação ao debate de gênero, e outros caras irem falando e haver uma troca ali, quando tem uma mulher esse cara não fala essa merda e isso fica mais velado, então por isso eu acho mais necessário trazer a tona esses machismos mais escancarados, etc., para que seja ali também a gente aprender a lidar entre a gente já que somos os maiores beneficiários desse sistema e também pelo que a gente entenda entre a gente o que está errado (Entrevista, 2021).

Há, portanto, uma valorização – ou até mesmo posituação – da solidariedade masculina ou da *brotheragem*²⁵, na qual os homens dos grupos reflexivos entendem que vão ser compreendidos mesmos naquilo que eles compreendem como moralmente ou eticamente errado por outros homens, buscando encontrar comparativos e aproximações nas suas falas, que geralmente não geram qualquer tipo de desconforto, surpresa ou rejeição, pelo contrário, mesmo que polêmicas, há sempre alguém disposto a se solidarizar com o outro par.

3.1. O lugar de fala do homem no movimento feminista

A construção dos grupos reflexivos foi por muito tempo visto como algo problemático, com acusações de que os homens querem se apropriar do movimento social das mulheres e do seu lugar de fala (Djamila Ribeiro, 2019), tema que foi capturado por grupos radicais nas redes sociais, como *incels*²⁶, que utilizam essa teoria social e filosófica para deslegitimar a causa de grupos minoritários como pretos e pretas, LGBTQIA+ e mulheres, afirmando que as visões propostas por essas pessoas são individuais e não referentes ao grupo que elas pertencem.

Fernando afirma que, nas reuniões do grupo, sempre que o assunto do feminismo chegava à roda de conversa havia uma recusa por parte de alguns participantes, justamente por conta dessa demonização que sofre o movimento feminista na grande mídia por parte de políticos e figuras públicas nos dias atuais. Também há o outro lado dos integrantes que afirmam que a colaboração das mulheres é fundamental para o debate, mesmo que não seja em toda reunião.

²⁵ O termo foi popularizado na internet por grupos de feministas em críticas à solidariedade masculina em qualquer situação. A palavra segue a referência da palavra inglesa *brotherhood*, “irmandade” em português.

²⁶ Homens que atribuem uma sacralidade a masculinidade e inferioridade as mulheres. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/geral-58300599>

Alguns homens que estavam tinham medo do feminismo e das feministas, e eles estavam ali no grupo e foi legal porque a gente debateu e conversou sobre isso, e eu acho que é muito porque existiu muito uma coisa midiática, houve uma demonização do feminismo e muito homem acaba tendo medo do feminismo, é até engraçado falar, mas acontece, e os grupos reflexivos muitas vezes eles ajudam a quebrar essa barreira, tem esse negócio de por causa do machismo o homem escuta muito mais homem do que mulher, então um homem falando uma coisa pra ele é mais válido do que uma mulher falando. (Entrevista, 2021)

O discurso, segundo Michel Foucault, tem como principal objetivo estruturar de forma controlada a distribuição e redistribuição do poder, bem como as suas desigualdades (2021, pp.8-9). Sendo assim, todo discurso tem por trás uma estrutura de poder, que decide quem pode e quem não pode ser ouvido sobre determinado assunto.

A origem do termo possivelmente – é uma hipótese da própria autora do livro *Lugar de fala* (2012), Djamila Ribeiro – vem do termo *feminist standpoint*²⁷ de Patrícia Hill Collins (1990), e que tem como base a ideia de que não há uma unicidade quando se fala na dominação, e que, na realidade, uma mesma pessoa pode sofrer diferentes tipos de dominações dependendo da sua identidade. Logo, uma mulher negra – citando os exemplos dados pelas duas autoras – sofreria machismo por ser mulher e racismo por ser negra. Isso vem a contradizer a ideia do feminismo clássico e branco que, na primeira onda, evitou olhar as especificidade e reivindicações das mulheres negras e, a partir dessa omissão, intelectuais e feministas negras resolveram criar o feminismo interseccional.

O *standpoint theory* refere-se as experiências historicamente compartilhadas e baseadas em grupos. Grupos têm um grau de continuidade ao longo do tempo de tal modo que as realidades de grupo transcendem as experiências individuais. [...] Embora minha experiência individual com o racismo institucional seja única, os tipos de oportunidades e constrangimentos que me atravessam diariamente serão semelhantes com os afro-americanos confrontam-se como um grupo. (COLLINS, 1997, p. 9)

Um dos objetivos da proposta de Ribeiro é justamente evidenciar que, quando se fala em lugar de fala, não está se dando uma “carteirada” identitária e individual, mas sim evidenciando as experiências que um grupo compartilha. Logo,

²⁷ “Ponto de vista feminista” [tradução livre].

ao falar sobre o que é ser homem, há de se compreender, a partir dessa lógica, que eles possuem certas vivências em comum, evidenciadas até aqui nas falas dos participantes, e que esses diálogos fazem com que haja certa autonomia em seus discursos para entender de que forma pode-se mudar o *ser homem*. Assim, essa teoria é importante para se compreender a forma como esses grupos entendem seu lugar de fala no debate sobre gênero, partindo do ponto inicial dos grupos reflexivos sobre masculinidades.

Em um primeiro momento, reuniões de homens não é uma novidade, como demonstrei com o trabalho de Rolf de Ribeiro Souza (2003), mas pode-se pensar que esses grupos clássicos se reúnem para reproduzir privilégios e desigualdades de gênero, mesmo que de forma inconsciente. Contudo, os grupos reflexivos têm como uma primeira proposta justamente quebrar esse paradigma das reuniões masculinas a partir do momento em que alguns deles possuem uma visão coletivista, ou seja, entendem que seus atos possuem impacto em outras minorias políticas, e percebem que as masculinidades são plurais e passam por um processo interseccional, ou seja, o homem negro e o amarelo sofrem diferentes tipos de silenciamento em relação aos brancos, ao mesmo tempo em que os primeiros sofrem racismos diferentes.

Os grupos reflexivos coletivistas propõem um debate estrutural no estrito senso do termo, propondo-se a tentar saber de onde aquele homem está partindo e quais são os pontos em comum que outros passam com eles. Os membros entendem que os homens são vítimas e produtos da dominação da qual usufruem durante suas vidas, mas que esse desvio é parte da luta cognitiva que Bourdieu argumenta (2012). Logo, pode-se compreender a proposta dos grupos não é reivindicar o feminismo, mas partir do ponto de vista próprio deles como indivíduos que, apesar de usufruírem dos privilégios de forma direta ou indireta, angariam as consequências desses, como o silenciamento das emoções e o excesso de virilidade.

O papel do homem, pelo menos da maneira como eu vejo e a gente que integra a mediação do encontro, é um papel de aliado, um papel de apoiar as causas, as pautas, mas sem exercer um protagonismo, sem tomar um lugar, sem tomar uma frente dessa luta, que é das mulheres, e o lugar dos homens é um lugar anti-machista, eu acho que é muito mais produtivo para nós enquanto homens adotarmos uma postura anti-machista do que tentar nos apropriar, por assim dizer, das pautas feministas, não que devemos estar alheios a isso, devemos saber, apoiar e sermos

aliados, mas acho que não cabe aos homens buscar qualquer protagonismo nesse partido, até mesmo numa questão de, não sei, se auto-declarar feminista ou qualquer coisa assim, eu acho que a gente tem um lugar muito grande ainda de trabalho, tanto individual quanto coletivo também, de combater machismo que é, pelo menos do meu ponto de vista, a parte que mais nos cabe, uma vez que é uma estrutura que nos privilegia e que nós fazemos a manutenção dela. (Entrevista, 2021)

A fala de João responde algumas questões que precisamos compreender quando se pensa a relação do homem incomodado ou reflexivo em relação as mulheres – não apenas ao movimento feminista –, até porque muitos deles conseguem entrar no debate sobre gênero através delas, como mostramos no Capítulo 1. A ideia de anti-machista, a meu ver, entra em concordância com a ideia de sexismo de bell hooks (1952), que é justamente fugir apenas de uma dualidade e entender como ambos os gêneros passam pelo processo estrutural do machismo, e de que forma pode haver uma aliança, entendendo que os homens possuem privilégios²⁸ e têm o poder da fala para poder fazer com que mais indivíduos comecem a questionar sua masculinidade, como fizera Fernando com as suas postagens nas redes sociais e a criação de um grupo.

O discurso anterior é importante porque é do porta-voz de um grupo reflexivo que direciona as reuniões no sentido ideológico colocado por ele. O papel do homem, segundo João, é ser aliado e não protagonista, utilizando os conhecimentos produzidos pelas intelectuais feministas para combater o machismo, que é visto por eles como um problema em comum entre os gêneros, que os provoca questionamentos em relação ao seu papel social e moral na sociedade, e como esse papel carregado de privilégios, pelo menos quanto ao gênero, impacta as mulheres.

O ponto de vista feminista busca compreender em que parte do poder aquele grupo está inserido, contando com as individualidades ali presentes, percebendo que os grupos reflexivos são compostos por homens marginais²⁹ ou subalternos (Kimmel, 1998) e que, apesar de desfrutarem dos privilégios concedidos pelo seu gênero, questionam o quão nocivo isso é para ele e, no caso dos grupos coletivistas, também para as mulheres. O objetivo de ambos os grupos serem abertos a todos

²⁸ Aqui, entendo “privilégios” não mais como uma categoria nativa, mas sim analítica de pensamento, utilizada dessa forma especificamente em diferentes obras de hooks, Ribeiro e Collins.

²⁹ Homens que estão à margem por não entenderem a masculinidade hegemônica como uma possibilidade individual e política.

que se identificam como homens é justamente inibir essa ideia de que o homem é a representação da masculinidade hegemônica e que isso afaste outras masculinidades.

Quando não há um debate coletivista, e sim um centrado em cada indivíduo ali presente, dizemos que esse grupo é ligado a uma corrente de grupos masculinos chamada de *sagrado masculino*: uma dinâmica que visa sanar as dores individuais de cada homem ali presente, o que se aproxima da dinâmica de Hekman (apud Djamil, 2012). Ao contrário da proposta de Collins, a autora entende grupos como amontoados de indivíduos que, apesar de terem algo em comum, põem as suas individualidades acima disso. Nos grupos reflexivos que estudei, havia homens simpatizantes com essa linha, que buscavam fugir do debate político e se centravam em uma ideia de sacralização e *despecaminização* do corpo.

O ato de silenciar vozes coletivas não necessariamente as impede de promover as suas criações intelectuais, apesar de serem uma minoria. Os grupos têm uma preocupação em expandir o debate para outros espaços, como geralmente há o oferecimento de palestras a empresas, ONGs, e de produção de livros e documentários. Assim como não se pode afirmar que as mulheres aceitam a dominação sem revolta e que os negros não resistiram ao período escravocrata, também não se pode afirmar que esse movimento masculino em busca de alternativas ao gênero é novo, já que podemos observar propostas como a do movimento metrossexual nos anos 90, o movimento *body builder*³⁰ nos anos 80 e a reinvidicação do movimento gay estadunidense nos anos 70.

O movimento de intelectuais psicanalistas do século XX já se baseava em teorias psicológicas e sociais de que o homem possuía uma feminilidade dentro de si, e buscava silenciá-la por meio do afastamento da mãe durante a infância. Sendo assim, os grupos de hoje são um reflexo de homens marginalizados pela masculinidade hegemônica, que encontraram uma forma de promover um movimento político a partir do momento em que suas reuniões são públicas, coletivistas e que possuem um espaço para todos aqueles que se identificam como homens.

³⁰ Indivíduos que levam seu corpo ao extremo a partir de exercícios físicos.

A questão não é que a vivência individual não importe, ela é importante, mas é o grupo que vê aquela experiência de uma forma estrutural e não “pós-moderna” (Ribeiro, 2012), através de um escalonamento individual, senão se perderia o caráter reflexivo e coletivista das reuniões, e seria uma sessão terapêutica individual. A proposta de reunir diferentes homens é entender de que forma os seus diferentes locais de fala se encaixam. O lugar de fala, ao olhar a matriz de dominação, busca opor a ideia de universalidade masculina ou feminina, em vez de criar uma disputa sobre quem sofre mais, é entender que tipo de ponto de vista a opressão experimentada por um indivíduo pode proporcionar (Bairros, 1995), e que tipo de realidade é promovida por esse tipo de opressão.

A diferença desses grupos é que, quando se fala em gênero, sempre houve uma autorização para tal, ao contrário das mulheres, mas quando se olha no interior desses grupos, vê-se que outras identidades ali presentes sofrem algum tipo de silenciamento em outros âmbitos ou até mesmo no gênero, como no caso dos homens que buscam uma maior liberdade quanto as emoções e sentimentos.

O luto, por exemplo, é uma experiência que o homem não é socialmente autorizado a demonstrar: há um incentivo para que ele se porte de maneira forte, evitando qualquer semblante que expresse emoções. Apesar de não ser o foco desse trabalho, existem grupos que buscam relacionar masculinidades e enlutamento, entendendo que a morte é um fenômeno que põe todo o sistema em risco, ao comunicar a partida de alguém querido para aquele círculo social (Rodrigues, 2006). O entendimento sobre o que é ser humano mostra que, quando alguém morre, não é apenas um corpo que está envolvido, mas sim todas as identidades que aquela pessoa alcançou ao longo da vida, como filho, pai, irmão ou marido.

Em Le Breton (2019), viu-se que existe no indivíduo a possibilidade de racionalizar uma afetividade que pode prejudicar a sua identidade social. No relato de Israel, vemos essa representação em uma de suas referências de masculinidade, que é o seu avô:

Infelizmente é o que a gente escuta muito: ser forte, homem não chora, o meu avô mesmo que me criou eu nunca vi chorar. No enterro da minha avó, era nítido você olhar e ver que ele estava desconcertado o tempo todo, mas ele não derramou nenhuma gota de lágrima. Era o esquema de ser o provedor, o homem da casa, minha avó sempre ficava dentro de casa. (Entrevista, 2021)

Portanto, nos grupos há um espaço para entender em qual lugar de fala aqueles homens fazem parte, quais são as *opressões*, também para além do gênero, e qual é seu papel em relação a essa realidade e também às que são atingidas pelos seus privilégios em seus diferentes círculos sociais, como suas companheiras, mães, amigas, amigos, pais. O lugar de fala é um conceito fundamental para entender em qual posição estão os homens subalternos, que fazem parte de um debate coletivista na matriz de dominação, e para fugir das alternativas infernais presentes nesse espaço (Stengers, 2015).

Maicon, um homem negro que atua na área da saúde, diz que, embora os grupos não sejam totalmente voltados à masculinidade negra, existem falas que se relacionam com essa questão, e que, por ser homem negro, ele sente que:

sofre por dois motivos, aliás, por dois não, por vários motivos, por ser cobrado por ser um homem machão, que dá conta de tudo, ser negro é o homem forte, que aguenta qualquer coisa, e não é bem assim, a gente entende que é a relação da masculinidade, mas com o homem negro é diferente, porque ele é taxado mesmo como *moreno sensual, dar conta do recado* (Entrevista, 2021).

Existem, entre os homens, aqueles que não são autorizados a falar em determinados espaços, quando há uma experiência que representa um grupo, mas foge do seu contexto, ou quando estão em uma condição de privilégio daquele grupo, como relata Israel, que se deparou pela primeira vez com o debate sobre masculinidades pretas.

Eu aqui, branco e hetero, com todos meus privilégios e tudo, chega um homem negro para falar alguma coisa, quando ele começa a falar, vem a parte minha de enxergar as atitudes racistas que eu já tive pra caralho também, eu negava. Eu tenho meu lugar de fala ali, eu tenho, mas é um lugar de fala chato de assumir. (Entrevista, 2021)

Os homens incomodados parecem compreender o seu lugar de fala na matriz de dominação e, a partir do momento em que eles assumem a identidade de machistas, começam a questioná-la e buscar sair das alternativas infernais que estudara Stengers (2015). É a partir do incômodo que eles se veem enquanto marginais e começam a buscar outros para, de certa forma, imergirem em outro espaço, pensarem em como transformá-los em ambientes nos quais se sentem pertencentes.

Apesar da diferenciação, Vigoya traz um importante questionamento: “Este último [o feminismo] mudou radicalmente a vida das mulheres, mas o que aconteceu com eles?” (2018, p.179). As narrativas dos homens que questionam as abordagens tradicionais é sobre entender que alguns deles não se veem no feminismo como parte da narrativa, mas como um aliado da luta, entendendo que há uma grande polêmica envolvendo a sua participação no feminismo enquanto movimento social. Intelectuais como bell hooks (2020) e Vigoya (2018) entenderem que, sem a integração dos homens ao feminismo, não há ruptura com seu monopólio, mas aqueles que questionam se veem, por um lado, isolados pelos homens tradicionais e, por outro, questionados pelas mulheres que há anos sobrevivem à violências de gênero e desconfiam da participação masculina em espaços de discussão sobre gênero, sexualidade e política de gênero.

Afinal, o que esses homens incomodados promovem em paralelo ao feminismo e a masculinidade tradicional são heterotopias³¹, isto é, espaços seguros onde a prática de “outras” masculinidades, para além das tradicionais, é possível, seja nos grupos reflexivos, seja nos exercícios da paternidade, seja no trabalho ou em algum relacionamento. Contudo, sabe-se que ainda haverá de se exercer a masculinidade clássica em espaços definitivamente tradicionais que o exigem, como no trabalho ou quando há um encontro com ciclos ainda não questionadores, como a família ou grupos de amigos.

3.2. O que diz o feminismo tradicional sobre homens no debate de gênero

No livro *Feminismo Radical Hoje* (2001), Denise Thompson entende que a masculinidade é a responsável por desumanizar, a partir da própria dominação tanto das mulheres quanto da população negra, e que o homem se beneficia da desumanização de outros corpos que não são masculinos. A relação da masculinidade com o racismo vem de suas origens no imperialismo, no qual a principal fonte de renda eram as práticas escravocratas e de desapropriação das terras indígenas. O imperialismo é responsável por promover a desumanização desses

³¹ A heterotopia é uma noção ligada aquela de utopia, embora distinta: enquanto a utopia propõe uma sociedade ideal sem uma localização específica, a heterotopia é uma espécie de utopia efetivamente realizada, mesmo que entre os seus (Foucault, 2010).

povos, e um de seus ideais foram as grandes figuras masculinas que ficaram à sua frente e, portanto, Thompson entende que a masculinidade promove a desumanização porque atribui apenas ao homem um olhar humano.

A autora enxerga que, seguindo a lógica de humanidade atrelada ao masculino, o desumanizado é aquele que é emasculado, um sujeito privado de sua masculinidade. Como as mulheres não tem como perder sua masculinidade pois não a possuem, apenas homens podem possuir ou não status de humanidade, deixando aquelas à margem de qualquer tipo de proximidade com a humanidade, fazendo com que a elas seja conferido um tipo de status que vai aquém, algo próprio.

A frenética manutenção de dualismos entre mente e corpo, entre cultura e natureza, entre o eu altamente valorizado e os outros desvalorizados, toma suas primeiras formas no processo de se tornar um homem que deve se individuar de uma mulher desvalorizada. Assim, o nascimento psicológico de meninos em famílias com nossa divisão do trabalho por gênero produz homens (...) que precisarão dominar. (...) Produz misoginia e vínculo masculino como protótipos de relações sociais apropriadas com outros percebidos como diferentes e iguais a si mesmos. (...) Nessa perspectiva (...) o vasto panorama da história das relações raciais se torna mais um drama masculino, no qual o grupo de homens mais poderosos realiza seu projeto infantil de dominar o outro.” (Harding, 1981: 152, 153 apud Thompson, 2001)

O que a autora propõe não é que todas as opressões recaiam sobre os homens, mas sim que não há como olhar a dominação sem pensar no patriarcado e na supremacia masculina – principalmente a branca. Assim, a autora diverge de Grace Atkinson, que popularizou a expressão “a opressão das mulheres pelos homens é a fonte de todos os valores corruptos em todo o mundo” (Atkinson, 1974 apud Thompson, 2001) entre o movimento feminista tradicional.

Em *O Triunfo da Masculinidade* (1980), Margarita Pisano afirma que a masculinidade capturou para si a capacidade do pensar, colocando as mulheres como sub-humanas refletidas nas políticas públicas, nas crenças e nas estruturas social, cultural e sexual. A autora concorda com Thompson ao afirmar que a feminilidade foi criada como produto da masculinidade, sendo desenhada por ela mesma com as características que beneficiam apenas os homens e a estrutura capitalista. Pisano (1980) argumenta que a opção para fuga da feminilidade e da estagnação que essa categoria lhes coloca é justamente abandoná-la como sistema de valores.

O triunfo do masculino ocorre porque é ele o próprio sistema que produz e define qual tipo de conhecimento é válido ou não, colocando as mulheres em posições competitivas entre si, fazendo com que elas não desconfiem dos homens (Pisano, 1980, p. 18). Apesar dos avanços do feminismo, Pisano afirma que as mulheres não podem ser vistas como seres autônomos porque, no sistema patriarcal, quem concede a autonomia são os agentes da masculinidade:

A construção e localização que se tem feito de nós como gênero não é neutra, a masculinidade necessita de colaboradoras, mulheres/feministas, funcionais a sua cultura, sujeitos secundarizados que focalizem sua energia e criatividade em função da masculinidade e suas ideias (1980, p.7).

A autora também questiona o fato de que as mulheres não foram convidadas para entender como se dá a construção delas mesmas, sendo excluídas do processo que diz respeito as suas vidas e características sociais assim como ocorreu durante o período escravocrata, no qual a supremacia branca decidia quem eram os negros sem qualquer tipo de diálogo ou validação do conhecimento deles por parte da estrutura social. Pisano questiona a ideia de patriarcado, atualizando-a para cultura da masculinidade, entendendo os avanços dos modelos de família, mercado e Estado, mas colocando essa cultura como “a única macrocultura possível, a única criada pela humanidade, que tem lá seu triunfo” (1980, p. 9). Outro autor que abandona a ideia de patriarcado é Pierre Bourdieu (1998)³², que nomeia o sistema de dominação masculina como *viriarcado*, que vem do latim *vir*³³, acreditando que o sistema de dominação masculina superou as barreiras da casa do senhor feudal e se aproxima muito mais da honra, dos pactos sociais feitos entre homens.

As autoras citadas anteriormente entendem que o conceito de gênero é uma prisão para as mulheres e que, dentro desse sistema, a feminilidade é produto da masculinidade, portanto, enquanto as mulheres não abandonarem esse atributo feminino, não vão emergir da barreira do machismo e da desigualdade de gênero. O olhar com desconfiança das mulheres que se identificam com o feminismo radical nas redes sociais para com os grupos reflexivos é de que estes locais são de reafirmação das diferenças de gênero, onde há uma reprodução do que é

³² Apesar de alguns declinarem sobre o termo patriarcado, tentando atualizá-lo para *viriarcado*, o primeiro é o que de fato se popularizou entre os movimentos feministas e nas redes sociais.

³³ “Honra” [tradução livre]

masculinidade e feminilidade, principalmente por serem, frequentemente, exclusivamente masculinos. Outra perspectiva, de Tasia Sanchez (2019), é que, embora a masculinidade possua desvantagens aos homens, o patriarcado recompensa-os e é mais benéfico continuá-lo do que aboli-lo; entretanto, a autora afirma que confia nos homens aliados ao feminismo, mas vê que a opção mais coerente seria de tentar fugir das *amarras de gênero*.

João, do Transformar, reafirma a ideia de que há uma busca por se desvincular da imagem da reafirmação de uma masculinidade tóxica, em entrevista individual a mim, na qual ele parece bem confortável pela sua expressão gestual em afirmar a sentença abaixo:

No início, a gente teve algum dos empecilhos e a gente entendeu a desconfiança das mulheres quando se trata de grupo de homens, pensando ser mais um lugar de reprodução, de machismo, de ser um clube do bolinha, de ser, enfim, várias coisas que a gente ouviu nesse sentido, então tem esse propósito, havia críticas de algumas mulheres, havia o interesse também de participar, do que se falava e a gente se manteve firme nessa questão de manter os grupos apenas para as pessoas que se identificam como homens e aí um tempo o depois que a gente pensou em criar uma outra proposta que fosse aberta para outras pessoas, inclusive para as mulheres (Entrevista, 2021).

Entretanto, algo em comum entre aqueles que foram entrevistados é que nenhum deles consegue conceber qualquer tipo de masculinidade ideal, pelo contrário, sempre associam essa masculinidade a uma liberdade, deixando o termo livre de quaisquer características ou prerrogativas e sempre tratando-o no plural, como na fala de Ricardo, também do Transformar, ao ser perguntado sobre modelo ideal de homem:

Eu acho essa ideia extremamente equivocada e perigosa, porque se a gente tá querendo destruir e modificar uma estrutura social, cultural e política que foi construída dentro de um estereótipo do que se entende como homem, quebrar isso e buscar um novo estereótipo de homem seja o homem que chora, que é sensível que usa saia, usa brinco e tal, é ir para um outro formato, um outro padrão. Eu sempre falo que eu não sei responder o que é homem e eu quero continuar sem saber o que responder a minha vida inteira, porque a partir do momento em que eu respondo, eu limito, eu coloco dentro de uma caixinha que é o que eu espero que seja. Então, eu acho que a discussão de masculinidades tem que ser dentro das masculinidades diversas, possíveis e reais, então fugir dessas caixinhas talvez seja o caminho, logo quem propaga essa ideia de homem de verdade, modelo, novo homem,

no singular, eu acho que se equivoca buscando se agarrar em uma nova estrutura, sabe? Eu entendo que o lugar de liberdade ele é perigoso muitas vezes, o lugar de liberdade é assustador, mas é ao mesmo tempo o que permite que as pessoas sejam de fato quem querem se, então eu acho completamente equivocada a ideia de um novo padrão de homem. (Entrevista, 2021)

A fala de Ricardo confirma a ideia de que os homens que se reúnem nos grupos reflexivos não estão preocupados em buscar uma nova masculinidade, mas sim ter a possibilidade de poderem escolher quais são os próprios atributos do seu *eu*, fugindo de estereótipos e padrões. Isso se confirma ainda mais quando as falas são sempre incentivadas a acontecerem em primeira pessoa, nunca em terceira, e este ritual sacraliza a ideia do *eu* como definidor da própria masculinidade, o que, de um lado, omite o conflito dessas subjetividades com as estruturas dominação e, por outro, valoriza o individualismo.

O que aproxima homens incomodados das teóricas feministas radicais citadas até aqui (Pisano; Sanchez; Thompson) é a vontade de romper as categorias que os limitam, mesmo que por vias diversas, e o que os desaproxima é o coletivismo, em que se entende que eles se associam muito mais a uma linha interseccional de pensamento, compreendendo as suas responsabilidades para com outras categorias, além de perceber e apoiar a teoria *queer* e a fluidez que ela propõe aos gêneros.

3.3. Masculinidades feministas e anti-machismo

A partir do momento em que as mulheres começam a ocupar espaços de poder na política, surge o movimento de implementar as pautas referentes a equidade de gênero, como ocorrera na Declaração Universal dos Direitos Humanos, de 1948, em diferentes espaços da vida social. Os homens não são mais eximidos do processo, ganhando espaço no debate político sobre gênero e novas responsabilidades políticas enquanto parte de um movimento de transformação.

Os homens, segundo a socióloga australiana Raywen Connell, são aqueles que controlam os acessos a equidade de gênero por serem os detentores de grande parte dos poderes políticos, econômicos e sociais (2016, p. 91). É só a partir de 1995, em Pequim, na Quarta Conferência Mundial sobre a Mulher, no Parágrafo 25

da Declaração de Pequim³⁴, que os homens começam a ser incluídos nas medidas em prol da igualdade de gênero e a “encorajar os homens a participarem plenamente de todos os atos favoráveis à igualdade”. Ainda segundo Connell,

O conceito de aliança é importante em si para a preservação da autonomia dos grupos de mulheres, para eliminar a tendência de que um grupo fale pelos demais e para definir um papel político para os homens que tenha alguma dignidade e possa atrair apoio generalizado. (2016, p. 111)

No mesmo ano da conferência, houve o colóquio do GREMF³⁵, no qual o termo pró-feminista foi adotado pela primeira vez em uma conferência por mulheres que se associaram a homens, que se identificavam como antissexistas e solidários a paridade de gênero. A principal condição imposta por elas para essa aliança ocorrer foi o acordo de autonomia das mulheres enquanto sujeito e no movimento, e que o termo *feminista* coubesse exclusivamente a elas. Os franceses foram os primeiros a serem reconhecidos dessa forma e a questionarem a figura do homem como um *vilão natural de gênero*.

Os homens, segundo Connell (2016, p. 104), não são indivíduos isolados e, como vimos no Capítulo 1, os relacionamentos sociais são extremamente importantes para o início de qualquer questionamento, principalmente quando se trata de mulheres. Quando os comportamentos e a qualidade de vida começam a mudar, as relações precisam se adaptar a essas mudanças, logo, o interesse relacional é um fator importante na construção de um pensamento desviante.

Simone de Beauvoir (1949) e Margarita Pisano (1980) compreendem que a feminilidade foi criada não como oposta à masculinidade, mas sim como seu produto para aceitar a opressão que lhe atinge. Simone de Beauvoir (Beauvoir apud Nolasco, 1993), diz que “tudo o que os homens escreveram sobre as mulheres deve ser suspeito, pois eles são, a um tempo, juiz e parte”. Badinter afirma (ano, apud Nolasco, 1993) que há uma crise de masculinidade em países “desenvolvidos”, como na Inglaterra, França e Estados Unidos, onde as mulheres conseguem gozar de algum privilégio e, por isso, os homens precisam se adaptar porque essa

³⁴ Disponível em português na página do Governo de São Paulo:

<http://www.pge.sp.gov.br/centrodeestudos/bibliotecavirtual/instrumentos/pekin.htm>

³⁵ Termo adotado por homens franceses que não tinha a conotação reacionária e revanchista dos dias atuais.

conquista atinge a vida doméstica, a vida de trabalho e a vida sexual dos homens. As duas afirmações mostram um cenário em que a participação masculina no movimento feminista é vista com desconfiança pelas mulheres, por medo da tomada de poder político do movimento por parte dos homens ou pela captação das pautas. Nolasco, em *O Mito da Masculinidade* (1993), afirma que comparar a luta das mulheres é totalmente problemático, assim como dizer que a natureza do homem é má; ambos os movimentos são frutos de uma radicalização do indivíduo no século XXI.

A ideia de “novo homem” cunhado por aquele que busca uma sensibilidade e humanização do seu papel é problemática, porque os referenciais da “novidade” estão presentes fora da hegemonia nas masculinidades subalternas. O “novo” sempre existiu e está nas experiências em sociedades indígenas, sociedades marginalizadas e experiências orientais. Logo, esse conceito é visto mais como uma forma semântica de afirmar uma nova possibilidade do que a novidade em si.

O homem cresce sabendo com quem ele deve se relacionar, um produto imaginário criado pela cultura ocidental e alimentado pelo gênero masculino. A ideia do homem opressor vem perdendo espaço, apesar de ser um padrão, mas Simone de Beauvoir acredita que o grande opressor das mulheres e do capitalismo é a burguesia, e não os homens em si, em sua condição natural (ano, apud Nolasco, 1993), reforçando a ideia de que o feminismo beneficia e liberta não apenas as mulheres, mas também os homens, que conseguem fugir dos seus respectivos estereótipos. O primeiro passo, segundo Nolasco, seria justamente identificar quais são as necessidades dos homens para depois externalizá-las, diferentemente do feminismo, que busca uma equidade dentro dos direitos sociais. Assim, a partir dessa visão, os homens seriam um instrumento de opressão e não a fonte da opressão em si, sendo conduzidos a tomarem certas atitudes para o controle dos corpos das mulheres. Naomi Wolf, ao contrário, em *O Mito da Beleza* (1990), afirma que a opressão das mulheres advém das instituições masculinas e do poder concentrado nas mãos dos homens na política e em demais espaços de poder. A situação é contraditória e ambígua, existem duas linhas com suas justificativas próprias, e bell hooks acredita em um meio termo entre ambas.

O movimento de libertação das mulheres, popularmente conhecido como feminismo, segundo hooks, tem como principal objetivo acabar com o sexismo, sua

exploração e a opressão (2018). Nota-se que a intelectual norte-americana não utiliza a palavra “machismo”, em sua obra *Feminismo é para todo mundo*, publicado no Brasil pela editora Rosa dos Tempos, em 2018, como sinônimo de combate à opressão que as mulheres sofrem, porque a autora possui uma visão radical do combate ao sexismo, acreditando que os homens não são inimigos das mulheres, mas sim importantes aliados quando criam consciência a respeito dos privilégios que possuem, utilizando-os para combater o sexismo em diferentes espaços.

A palavra “sexismo” elimina o conceito de que o movimento de libertação das mulheres é um movimento anti-homem; por mais que não seja essa a pauta, a mídia livre, que apoia um viés mais conservador, acaba reafirmando o “machismo”, seguindo a ideia de que o homem possui um problema natural, algo que especialistas e intelectuais entendem que não tem a ver com biologia, mas com a sociedade. Assim, hooks acredita que as ações sexistas são um problema, independentemente de serem propagadas por um homem ou uma mulher, uma criança ou um adulto (hooks, 2018). Todos cooperam para a perpetuação da desigualdade de gênero e da ampliação de privilégios para um determinado grupo. Aliás, hooks entende que um homem aliado contra o sexismo se torna mais importante na luta do que uma mulher que o propaga (hooks, 2018).

hooks, parafraseando a filósofa francesa Simone de Beauvoir, “feministas são formadas, não nascem feministas” (2018, p. 40), assim como as mulheres e os homens não nascem com seus respectivos gêneros, ambos também não nascem parte de um movimento de contracultura e revolucionário, e sim dentro de uma estrutura de gênero complexa, com instituições e aparelhos enraizados. Por isso, assim como as mulheres não nascem feministas no sentido literal do termo, os homens também não nascem machistas, e, assim, os dois gêneros podem compartilhar de um mesmo signo contra o sexismo. Obviamente, se se observar em números, existe um lado que é mais atingido pelo sexismo e isso é factível, porém, a socialização atinge ambos os lados. A mudança, segundo hooks, começa com o trabalho de conscientização de si mesmo, em casa e na rua.

O grupo de conscientização que reunia mulheres para trocar experiências sobre exploração e dor começou como uma forma de terapia e se transformou em militância. Esse era um local onde elas poderiam ser asseguradas que teriam voz

entre iguais, garantindo as suas diferenças e recortes. A ideia de criar um confessionário (Foucault, 2005) foi entendida como uma forma de curar e engajar, pois, assim como a sexualidade começou a se popularizar a partir de uma confissão, a violência contra as mulheres começou a circular quando elas viram que não estavam sozinhas.

A ideia de criar um confessionário para homens a partir da conscientização feminista é revolucionária, a meu ver, pois, em primeiro lugar, entender o papel do opressor como parte de uma estrutura e não como algo natural de vilania é algo recente. Em segundo lugar, o ato de falar sobre um problema e encontrar uma escuta é fundamental para iniciar qualquer transformação, e é a partir dessa escuta que se entendem os riscos e os privilégios de gênero, é desse entendimento que se pode pensar em alternativas. Os homens, por serem mais fechados, criam uma dificuldade maior para abraçar a mudança, se conformando com sua condição por medo de mostrar vulnerabilidade. Em terceiro lugar, entender o papel de quem possui privilégios para poder combater o sexismo é fundamental para qualquer movimento contracultural e político e, em quarto lugar, o papel da mídia em associar o feminismo a um movimento anti-homem teria sido frustrado se o grupo de conscientização feminista para meninos e homens tivesse tido alguma ênfase (hooks, 2018).

Ambos os gêneros precisam de um ambiente onde a luta contra o sexismo seja reafirmada o tempo todo. O combate a isso é uma luta em conjunto, entre homens e mulheres, com o objetivo de diminuir as desvantagens e as desigualdades de gênero que foram socialmente criadas. Assim como não se nasce mulher, também não se nasce crítico, principalmente envolvido em uma estrutura projetada para reproduzir signos. Os homens estão sendo vistos cada vez menos como ameaça e mais como aliados na luta política contra a desigualdade de gênero, e esta transformação deve ser analisada através das lentes sociológicas e antropológicas para entender a mudança de vilão a aliado do feminismo. É muito mais danoso ao movimento uma mulher apegada ao pensamento sexista do que um homem que possui consciência dos seus privilégios e busca desapegar deles (hooks, 2018).

O inimigo do sexismo está dentro de nós e os grupos de solidariedade são essenciais, e não teriam ocorrido sem o nascimento do movimento feminista. Não se deve juntar as mulheres para colocá-las contra os homens, mas sim para proteger

seus interesses coletivos. A luta de um gênero contra o outro põe em risco o avanço de um progressismo, de dentro da casa para a rua.

Os confessionários masculinos começam a partir da violência patriarcal, que se baseia na crença de que um indivíduo mais poderoso que outro pode utilizar formas físicas de controle e coerção (hooks, 2018), incluindo, principalmente, as mulheres. A partir do momento em que a legislação começa a combater esta violência, ela cria mecanismos lidos aqui como “confessionário”, para auxiliar homens que a praticam. O termo “violência patriarcal” substitui o termo “violência doméstica”³⁶, estando diretamente ligado ao sexismo e a dominação masculina, segundo hooks (2018).

A autora acredita que devemos olhar não apenas para a violência masculina, mas também para a feminina, associando as mulheres a um grupo inclinado à violência na sociedade, pois vivemos em uma sociedade que cultua a dominação, sendo essa um mecanismo aceitável de socialização e controle social (hooks, 2018, p. 105). Assim, os grupos dominantes usam esse *modus operandi* para garantir que as estruturas hierárquicas sempre reajam ao serem ameaçadas. Portanto, seja em uma relação marido e esposa, pai e filho, homem branco e homem negro, a estrutura sempre reagirá ao ver que o modo de agir padrão masculino e a violência como prática de controle social estão sendo atacados.

O conceito de confessionário masculino é visto como potência pelos grupos reflexivos, em que os homens conversam entre si e propõem soluções empáticas à sua masculinidade, tentando se contrapor ao modelo aliado as alternativas infernais de Stengers (2015): aquelas nas quais o homem utiliza sua hierarquia de gênero para se beneficiar, usando o discurso feminista ou conservador para justificar suas atitudes.

O feminismo visionário (hooks, 2018) é uma corrente que defende que devemos concentrar nossos esforços e nossa imaginação na realidade concreta, mas ir além, fundamentando que não devemos apenas nos conformar com o que já foi dado. hooks defende que a manutenção e a segurança do planeta exigem a

³⁶ O termo “violência doméstica” foi utilizado como uma forma de apaziguar a situação, rememorando o velho ditado “briga de marido e mulher ninguém mete a colher”, associando esse tipo de punição a algo do mundo privado e que não merecia a intervenção do Estado ou da jurisdição.

conversão dos homens em feministas, e, para isso é necessário pensar mais adiante das amarras do patriarcado, e é isso que os confessionários estão propondo:

A maioria dos homens nesta nação [norte-americana] se sente perturbada pela natureza da sua identidade. Mesmo apegados ao patriarcado, eles estão começando a intuir que ele é parte do problema. A falta de empregos, a natureza pouco recompensadora do trabalho remunerado e o aumento do poder de mulheres tem tornado difícil para os homens que não são ricos nem poderosos saber em que posição estão. (2018, p.108)

Dentro dos grupos reflexivos sobre gênero, há um grande cuidado por parte dos homens em se autodenominarem como feministas, porque, durante muito tempo, o movimento se mostrou fechado à ideia de transformação masculina, por não acreditar que os homens poderiam romper suas barreiras estruturais e históricas. O feminismo radical é um movimento que diverge de hooks e advoga que os homens que refletem sobre seu gênero buscam roubar o lugar de fala das mulheres no debate de gênero, ocupando seus lugares na academia, nas escolas, nas empresas, dentre outros lugares. A autora, ao contrário, diz que os homens absorveram esse anti-feminismo com base nos reflexos do feminismo radical – “facções anti-homem” (p. 106) – e no conservadorismo da grande mídia (p.104). Homens se declarando abertamente feministas ainda é um tabu, a maioria prefere se autodenominar enquanto apoiadores da causa, dispostos a aprender e a desconstruir, abrindo mão do que for necessário para a ascensão das mulheres.

Portanto, a ideia de hooks é revolucionária porque rompe com a tradição de um movimento social, que por anos pôs os homens como inimigos e não como parte do processo de estruturação do machismo em meio ao capitalismo. João, do grupo Transformar, fala sobre o que é ter uma masculinidade plural:

Acho que qualquer tentativa de pensar o novo homem ou a masculinidade saudável ou qualquer coisa assim é uma forma também de doutrinação, limitação e aprisionamento, porque hoje a gente vive um modelo de uma masculinidade padrão, hegemônica, machista, qualquer coisa assim que foi de alguma forma estabelecida, então pensando nos homens, apenas, pensar numa nova forma de ser homem é um lugar completamente limitador, onde mais uma vez força para que o que é entendido por ser homem seja uma via única, então quando a gente pensa sobre isso a gente sempre fala da questão de masculinidades no plural, principalmente por todos esses atravessamentos e que cada um vai encontrar a sua forma de ser homem, que a gente

sempre diz é desde que isso não afete outras pessoas e nem a si próprio de uma maneira negativa.

Em seu discurso, João é conciso ao afirmar que a sua proposta de masculinidade não afeta outros grupos como a hegemônica, mostrando que cada um vai ter seus próprios atravessamentos que vão culminar em sua masculinidade, no seu agir como homem, longe das amarras do estruturalismo. É uma recusa categórica a qualquer tipo de estrutura que afete o seu modo de pensar, que atinja outros grupos e que faça com que o seu corpo, gênero e sexualidade sejam fatores limitantes e não opressores.

A fala de um facilitador e criador de um grupo também exprime os seus objetivos com o grupo como vimos no Capítulo 1, onde entendemos que os grupos se moldam e migram de acordo com o viés ideológico dado pelo facilitador. Quando há um enfraquecimento da participação do mediador, o grupo tende a decair, perder membros. Parece que esses homens ainda buscam uma figura positiva para se inspirar, seguir ou tentar moldar suas mudanças a partir do seu processo, não em um mimetismo por si, mas em uma tentativa de encontrar pontos de confluência que convirjam com sua história e lhe possam ser úteis.

Considerações finais do Capítulo

Por um lado, ainda se vive por parte do estruturalismo a dicotomia entre homens e mulheres; por outro, vivemos o pós-estruturalismo que permite que haja uma fluidez entre os gêneros, fazendo com que os comportamentos que outrora fossem vistos como naturais não mais o fossem e trazendo à luz outras questões que influenciam no gênero e geram mais desigualdades, como, por exemplo, a composição étnico-racial e a sexualidade.

Apesar das desconfianças, os grupos reflexivos também questionam os estereótipos criados e nomeados de feminilidade e masculinidade, apostando em uma abordagem muito mais próxima do movimento pós-estrutural e pós-moderno, que acredita em uma individualização do gênero e da identidade e não mais em uma composição única com certos comportamentos – embora eles existam e o admitam.

No próximo capítulo, discutirei o que são as “novas masculinidades” e quais as suas contribuições para essa individualização da identidade e do gênero, como

os membros dos grupos reflexivos e terapêuticos enxergam a ideia de um modelo ideal de homem e as discussões que são provocadas por esse paradigma.

4. A economia das masculinidades

Os estudos aprofundados sobre masculinidades na América Latina surgem como uma “costela de Eva” (Vigoya, 2018), proveniente das teóricas feministas da metade do século XX na América Latina, diferentemente das escolas norte-americanas e europeias, que começaram os estudos sobre masculinidades a partir de intelectuais que se identificam como homens, como Pierre Bourdieu, Anthony Giddens e Sigmund Freud. A América Latina fora visto pelo resto do mundo como um laboratório das potências “desenvolvidas”, e, assim, a pauta ligada a classe ficou muito atrelada aos movimentos sociais, enquanto pautas desconexas à luta de classe foram ganhando espaço nas análises científicas entre diferentes escolas de estudos, a partir da segunda metade do século XX (Vigoya, 2018).

Uma das principais categorias de análise das masculinidades no território latino-americano é o decolonialismo (Lugones, 2008), sendo este o questionamento dos saberes provenientes do *poder da branquitude* nas decisões sobre quem pode ou não ser humano, governar e existir durante o período pós-colonial. Segundo Nelson Maldonado-Torres, a colonialidade “se refere à forma como o trabalho, o conhecimento, a autoridade e as relações intersubjetivas se articulam entre si, através do mercado capitalista mundial e da ideia de raça” (2007, p.131).

Segundo Cardoso (2008, p. 204-210), a branquitude é um lugar de poder na sociedade que garante diferentes tipos de privilégios, justificados pelo preceito étnico-racial, no qual indivíduos ligados à ideia de que a branquitude são o *modus operandi* do racismo estrutural. Esse cria hierarquias e desigualdades não apenas entre brancos e pretos, mas entre homens, desmistificando a ideia de que há um poder generalizado atrelado ao gênero masculino; há uma diferenciação dos privilégios daqueles que ocupam espaços de poder ligados à branquitude e daqueles que estão em locais destinados à negritude pela sociedade branca.

A branquitude e o machismo são duas práticas que moldam o que alguém pode ou não fazer, e Vigoya diz que a branquitude é invisível para quem está dentro dela (2018, p. 133), assim como se pode afirmar que, para os homens privilegiados, o machismo é esta faceta invisível nas práticas do seu dia a dia, tanto para as mulheres quanto a outros homens. O período colonial foi responsável não apenas pela dominação de corpos, mas principalmente das mentes. Segundo Hering, “a cor

se convertia facilmente em um instrumento de poder; aplicável ante a lei colonial para conseguir certos fins [...]. A cor, da mesma forma que a memória, era uma categoria moldável na cotidianidade e que se definia segundo a situação” (2010, p.144).

A construção da masculinidade latino-americana se deu a partir das consequências do colonialismo e da consolidação forçosa do homem branco europeu como o tipo ideal fundado no imaginário masculino, sendo suas principais características, demonstradas durante o período colonial, a agressividade, a honra como moeda de troca e a recompensa por seus atos, a promiscuidade como uma qualidade positivada apenas para o gênero masculino enquanto vista como pejorativa às mulheres, a ocupação da rua como seu *habitat* (no sentido biológico) próprio e, por fim, o reforço das mulheres como responsáveis pelo lar e pelos cuidados.

No fim do colonialismo, o capitalismo precisou converter as hierarquias que outrora eram pautadas em divisões baseadas no sangue para se concentrarem nas que, como a relacionada ao gênero, foram facilmente associadas a justificativas científicas da época, pautadas pela ideia de honra e higiene social (Vigoya, 2018). Assim, a partir do momento em que estes patriarcas começam a ocupar as fileiras de guerra que outrora eram preenchidas por desfavorecidos, como homens negros e indígenas, vistos como incontroláveis sexualmente e como um perigo as mulheres brancas e burguesas, houve uma permissividade maior para que esses utilizassem sua força do campo de batalha em outros espaços, para poder exercer o patriarcado nas suas respectivas casas, fazendo com que ele, então, ocupasse um espaço primordial na construção da sociedade pós-colonial e, após, burguesa.

O machismo, a partir dos anos 1950 e 1960, era observado através do indivíduo e não de uma visão macrossocial, ou seja, havia uma ligação entre esse e àqueles que eram operários e camponeses na América Latina, como a figura do “cabra macho”, popularmente conhecida no Brasil e que ascendeu socialmente e folcloricamente, principalmente no Norte e Nordeste do país. A figura do machista era vista sobretudo por vias patológicas, sociais e negativas, na crença de que apenas os homens de classes sociais menos favorecidas carregavam essa nomenclatura (Ramirez, 2005).

Um dos fatores que endossam a ideia de virilidade e, inclusive, justificam sua importância na cultura masculina latino-americana é o papel do militarismo (Vigoya, 2018), não apenas enquanto fonte de poder bélico das capitais europeias no continente latino, mas também enquanto resistência e força motora em busca de independência social, política e econômica. O militarismo, dos dois lados, foi a justificativa para criar um tipo ideal de masculinidade que utiliza a força como um adjetivo fundamental para qualquer homem, ligando àqueles que não se enquadram nesse fator como menos masculinos – emasculados. A violência se torna um elemento identitário, não apenas no poder institucionalizado, mas também no marginalizado (Anderson & Umberson, 2001), logo, aqueles que querem ser respeitados por outros homens precisam estar cada vez mais ligados a uma figura forte, imponente e que utiliza a agressividade para defender a sua honra frente ou não a seus pares.

Uma socialização mediada pela violência como forma de solucionar os conflitos tem construído homens e mulheres que produzem e reproduzem essas formas de relação no âmbito privado e público. Dito de outra maneira, a violência nos espaços privados está ligada ao contexto macrossocial, da mesma forma que a violência política e social encontra eco na violência familiar (Vigoya, 2018, p.82).

Um outro exemplo está presente no trabalho de Ondina Fachel Leal (1992a; 1992b), no qual ela acompanhou casos de suicídio no Rio Grande do Sul, em que um idoso via na prática uma possibilidade de evitar que a sua virilidade estivesse em falta a partir do momento em que ele não conseguisse mais exercer os papéis que lhe foram dados, principalmente relacionados a força e virilidade.

Assim, não há como desvincular a criação das masculinidades na América Latina do racismo, do nacionalismo e das relações provenientes do colonialismo nas Américas da violência. Partindo dessa tríade, os homens começam a se dividir entre qualificados e não qualificados a ocuparem um modelo de masculinidade; os subordinados veem na violência uma forma de subjugação, legitimada pelo poder dos homens brancos, ricos e heterossexuais (Vigoya, 2018).

A socióloga Lia Zanotta Machado (2004) entende que há uma relação intrínseca entre os valores hegemônicos da masculinidade e o exercício da violência. Ela realizou uma pesquisa em Belo Horizonte, Minas Gerais, ouvindo

homens presos sentenciados por violência sexual, entendendo que, nas suas falas, há uma ligação forte entre o exercício da masculinidade e a busca do desejo e dos corpos de outros, incluindo também os homens associados ao feminino. Seguindo seu estudo, Machado constata que esses encarcerados enxergam seus atos como uma *não transgressão*, porque entendem o sexo masculino como o responsável natural e efetivamente pelo ato de penetrar e dominar outros corpos, mesmo se houver recusa.

Assim, macho mesmo, do ponto de vista sexual é fraco, ou seja, não se segura. A virilidade supõe, então, a disponibilidade total para a realização da atividade sexual e está associada ao lugar simbólico do masculino como lugar da iniciativa sexual. (Machado, 2004, p. 43)

A virilidade é vista por eles como uma característica naturalmente masculina, na qual o homem é incapaz, em alguns casos, de controlar sua natureza. De acordo com os relatos na pesquisa da socióloga, o ato de receber um “não” de uma mulher seria justamente o mesmo de anular a sua própria masculinidade, fazendo com que ele a questione e a veja como diminuída, fazendo com que ele queira transformar essa resposta negativa em positiva.

O indivíduo que comete violência sexual entende-se como duplamente homem, por cumprir a representação da promiscuidade masculina e porque ele toma a mulher para si (Machado, 2004, p. 45). Esse ato de abuso, portando, acaba sendo visto nos relatos colhidos pela pesquisadora como a própria aplicação da lei masculina, na qual a palavra do homem parece ser a única que vale, principalmente porque a violência é, em qualquer caso, uma medida disciplinar ou uma demonstração de poder contra outrem (idem), e o papel dos grupos reflexivos é justamente questionar tudo isso.

4.1. A relação do gênero e da sexualidade e a dominação masculina dentro do espírito capitalista

A datar da superação do período colonialista, os seus efeitos e impactos serão vistos no início do Estado de bem-estar social, onde as relações de gênero começam a se construir dentro das instituições estatais (Connell, 2016). Logo, todas as organizações dentro de um estado capitalista possuem suas categorizações

relacionadas à gênero, fazendo com que a divisão de gênero e sexo seja efetiva de *facto*. As mudanças que ocorrem nessas associações identitárias passam por uma agenda estatal e, por isso, há uma importância nas movimentações políticas dos grupos desviantes e do questionamento das formas de controle e poder vigentes.

Assim como houve o embranquecimento dos conhecimentos afro-indígenas, também houve o androcentrismo, que seria a “tendência de excluir as mulheres dos estudos históricos e sociológicos e a dar uma atenção indevida às relações sociais em que elas se situam” (Mathieu, 1985). Toda relação de gênero também é uma relação social de sexo (Welzer-Lang, 2001) em que, por um lado, o homem é visto como superior, nutrido pela ideia de rigidez entre os campos masculinos e femininos e, por outro, essas associações estão permeadas a partir da heterossexualidade, se tornando um grande limitador.

A ideiação de uma dominação masculina não está a par dos movimentos globais (Welzer-Lang, 2001), porque as lutas das mulheres e de outras minorias políticas impactam e vem impactando as relações da dominação masculina, trazendo uma maior flexibilidade e fazendo com que ela seja cada vez mais velada. Isso mostra que ser um “homem dominador” se transformou em algo visto como perigoso não apenas para as mulheres, mas também para eles próprios, e a ideia de um homem sem as amarras da dominação tradicional passa a ganhar espaço e a ser vista como uma saída entre esses dois grupos.

Apesar de Welzer-Lang analisar as escolas infanto-juvenis francesas, o seu conceito de homosociabilidade (2001) é importante para entendermos também o conceito de heterotopia, já mencionado anteriormente, que é a maneira como funcionam grupos de homens, sejam eles tradicionais ou não, porque, independente da fórmula, há uma maior expressão de abertura para discursar entre pares. A homosociabilidade é a fase durante a infância e a adolescência na qual os meninos se reúnem para se iniciarem sexualmente a partir do consumo de vídeos pornográficos, de comparações entre seus órgãos genitais e da troca das primeiras experiências sexuais com o gênero oposto.

Os grandes homens são vistos como as maiores referências desses locais sagrados (bares, estádios de futebol etc.), e a máxima se repete nos grupos tanto reflexivos quanto os que não são (Souza, 2003). É desde cedo que os meninos começam a entender os valores sobre o que é *ser homem* e são estimulados a se

dissociarem cada vez mais das práticas associadas ao universo feminino. São justamente os códigos não-ditos implícitos em atos agressivos e em falas também implícitas que as regras começam a *esculpir* cada homem (Welzer-Lang, 2001).

O pequeno homem deve aprender a aceitar o sofrimento – sem dizer uma palavra e sem “amaldiçoar” – para integrar o círculo restrito dos homens. Nesses grupos monossexuados se incorporam gestos, movimentos, reações masculinas, todo o capital de atitudes que contribuirão para se tornar um homem (p. 463).

O *sofrimento masculino* é tanto fonte de dor quanto origem de seus privilégios de gênero. O homem, nessa linha, se torna cada vez mais próximo ao resgate do que à prevenção, fator bem mais ligado às mulheres, no que se diz respeito a parâmetros sociais e aos ligados ao campo da sexualidade (Welzer-Lang, 2001; 2004). Crescer em um ambiente masculino é saber que haverá solidariedade masculina – ou a *brotheragem* – para todas as situações, até mesmo aquelas em que o sujeito esteja moralmente ou eticamente errado. É justamente pelo fato de crescer com essa solidariedade nesses espaços que os grupos reflexivos, mesmo questionadores dos papéis tradicionais, atribuem um valor positivo a esse companheirismo, quando de acordo aos mesmos princípios e valores.

Em entrevista, Israel fala de maneira concisa sobre sua experiência em grupos mistos:

Oh, da minha parte eu posso falar pra você hoje eu busco realmente estar ali o tempo inteiro, você tá pensando pra entender essa diferença, coisas que talvez eu falaria normalmente ou até mesmo já expus em grupos com homens, e de repente em uma fala veio a vontade de expor a história, por ter mulher da aquela boca seca e eu começo a pensar, eu brigo comigo mesmo com o mental pra ir lá e falar, mas não é a mesma liberdade de fala, então eu posso falar que tem uma diferença no se portar, e olhando para os amigos que estão ali juntos é difícil falar, mas a percepção é pessoas que muitas vezes tem o costume de trazer e compartilhar algo nos grupos entre homens você vê que muitas vezes nem abrem a câmera quando estão em grupos abertos (Entrevista, 2021).

No caso dos grupos reflexivos, não há uma rejeição intencional das mulheres em seu convívio, tanto o é que se entende a importância de elas participarem, mas também se sabe que homens falarão abertamente sobre suas questões apenas na presença de seus pares. Os grupos tradicionais, ao contrário, recusam a presença da

feminilidade por uma construção histórica e por querem se dissociar cada vez mais delas. Note que o que incomoda os grupos tradicionais não são apenas as pessoas do sexo feminino, mas todas aquelas que possuem traços ligados à feminilidade, o que esbarra, também, em homens trans, gays e bissexuais.

Desde cedo, meninos entendem que homens não dissociados da feminilidade são prejudiciais, pois eles não querem que aquelas atitudes sejam associadas ao universo masculino, vendo isso como uma ameaça à solidariedade, ao espaço predominantemente masculino, às hierarquias que foram estabelecidas, tanto aqueles que, naquele espaço, são considerados grandes-homens quanto aqueles que ainda não o são (Welzer-Lang, 2001). Os grupos reflexivos mapeados até aqui vêm com a proposta de acolher aqueles que tiveram sua masculinidade “rejeitada” ao longo da vida.

Ser um grande-homem é um objetivo inalcançável para muitos, porque ele é um modelo imaginário para ser conquistado apenas por uma minoria branca, cisgênero, heterossexual e com outros inúmeros padrões inatingíveis esteticamente. Além disso, o comportamento precisa ser incisivo, promíscuo e agressivo quando se vê ameaçado por outro homem ou por alguém ligado à feminilidade.

O heterossexismo – e aqui eu adoto uma definição americana – é a discriminação e a opressão baseadas em uma distinção feita a propósito da orientação sexual. O heterossexismo é a promoção incessante, pelas instituições e/ou indivíduos, da superioridade da heterossexualidade e da subordinação simulada da homossexualidade. O heterossexismo toma como dado que todo mundo é heterossexual, salvo opinião em contrário. Mas estaríamos enganados se limitássemos esse quadro de exclusão que cria o heterossexismo apenas à homossexualidade. (Welzer-Lang, 2001, p. 467).

Os homens desfrutam do que Bourdieu (ano, página) chama de “viriarco”: o poder dos homens (*vir*) em quaisquer sociedades, sejam patrilineares ou matrilineares. Essa mudança de nomenclatura se dá principalmente pelas mudanças nas configurações familiares, nas quais a mulher ocupa cada vez em mais lares uma posição de chefe de família, cargo ocupado anteriormente predominantemente pelos homens, fazendo que o poder masculino dentro de um lar não venha mais exclusivamente das responsabilidades financeiras, e sim do gênero.

4.2. Novas masculinidades ou masculinidades? Um debate teórico sobre o assunto

A ideia de “nova masculinidade” ou masculinidades, no plural, abrangendo as diferentes formas de performance dessas não começa com críticas ao machismo ou à dominação masculina, mas sim ao estilo de vida masculino implementado conta das mudanças econômicas e estéticas, como o surgimento dos “donos de casa”. Isso ocorre por conta da maior participação das mulheres no mercado de trabalho após a Segunda Guerra Mundial e pelo surgimento dos homens metrossexuais na década de 90, que ascenderam um debate extremamente importante de questionamento dos padrões estéticos masculinos e do que é ou não exclusivo dos gêneros (Vigoya, 2018).

A figura do metrossexual traz à luz um debate importante: o corpo sendo visto como a própria escultura de uma “máquina”, sem quaisquer resquícios do que é visto como vulnerabilidade ou fragilidade, sendo cultuado e justificado a partir de medidas relacionadas à saúde e ao bem-estar, entendendo que este é o modelo que facilitará sua inserção em ciclos profissionais, sociais e amorosos (idem).

O corpo passa do lugar da correção para a salvação (Le Breton, 2003) em vez da pecaminosidade, como relata Michel Foucault, em *História da Sexualidade* (1976), sobre os discursos produzidos sobre a sexualidade no confessionário das Igrejas Católicas na Era Medieval, sendo esse um local de construção do saber e reprodução do poder sobre sexualidade, no qual a centralidade do locutor na figura do padre era central para construir esses poderes e reprimir corpos e vontades. A partir da minha análise, entendo que os confessionários masculinos se convergem em grupos reflexivos/terapêuticos e assumem um caráter descentralizado, possuindo vários locutores e diversos saberes sobre corpo, sexualidade e gênero, que são construídos em um espaço heterotópico (Foucault, 2010). Os saberes que são ali edificadas são disseminados em outros ambientes de maneira mais sutil, mesmo com as dificuldades apresentadas pelo tradicionalismo.

Foucault e Le Breton convergem ao entenderem o sexo reprimido como consequência inevitável do corpo reprimido, afinal, nas punições dadas ao sexo transgressor, é sempre o corpo que sofrera as consequências. Para o homem que não questiona, um corpo estéril – assim como um sexo estéril - é aquele ligado ao cansaço negativo, relacionado a passividade e a fraqueza. Assim como Foucault

(2010) enquadra as sexualidades desviantes como periféricas, acredito que seja válido nomear essas masculinidades que fogem do hegemônico também de marginalizadas, justamente por não serem o padrão e, embora populares entre uma elite intelectual, não acaba abrangendo as classes mais populosas da sociedade brasileira.

Há espaço nos grupos reflexivos para quaisquer tipos de discussões sobre inúmeros assuntos, até mesmo os mais íntimos como experiências em relações sexuais ou masturbação masculina, como também para um conglomerado de experiências que envolvem abstinência de relações sexuais, meditação e espiritualidade para tratar o sexo não mais como banal, mas como sagrado. Em mais um relato que obtive durante a minha participação nos grupos reflexivos, Bernardo – um homem jovem, branco, estudante de Psicologia - diz estar em um processo de restrição relacionado a pornografia, já que ele foi socializado à pornografia ainda muito novo. Agora, em seu novo processo, se masturbar sem gozar se tornou algo que faz parte de si; ele diz que se masturbar sem consumir pornografia é algo que o deixa satisfeito, acreditando que o homem deixa de explorar muitas outras formas de prazer quando se limita ao consumo da pornografia. O reencontro com seu corpo a partir da não-masturbação o fez, por exemplo, voltar a ejacular durante o sono e o levou a construir o que ele chama de “Calendário do gozo”, no qual anota as noites em que ele ejaculou durante o sono. Ao ouvirem esse tipo de relato, muitos participantes demonstram apoio e curiosidade no chat da reunião, mostrando que isso pode ser visto como exótico em outros espaços, mas, neste, é visto como uma possibilidade aos demais membros.

As narrativas são dadas como uma forma de apoio de si e dos outros, em um ambiente sem julgamentos. Sem sombra de dúvidas, os assuntos que mais são recorrentes no grupo são práticas machistas anteriormente cometidas, paternidade, relacionamentos com mulheres (não apenas amorosos, mas também de amizade), a relação com a sexualidade e a pornografia, e, por fim, a vinculação dos homens com seus sentimentos e emoções.

A ideia é que o aprendizado com as situações dadas possa ecoar para os participantes e eles possam se sair melhor durante as adversidades, principalmente quando o assunto é sexualidade. Não é uma movimentação em direção ao

ortodoxo ou ao pecaminoso, mas sim ao questionamento e descobrimento de si, de tratar o corpo enquanto seu parceiro, em uma “cultura do seu próprio corpo” (Foucault, 2010, p.118), no entendimento de que qualquer afirmação de classe passa também pela afirmação dos corpos.

A sexualidade é o conjunto dos efeitos produzidos nos corpos, nos comportamentos, nas relações sociais, por um certo dispositivo pertencente a uma tecnologia política complexa, deve-se reconhecer que esse dispositivo não funciona simetricamente. (Foucault, 2010, p. 120)

Hoje, o corpo é visto como o maior companheiro do sujeito, passando por um processo de individuação principalmente a partir da década de 1960, em que há um grande movimento político e empresarial de valorização das corporações privadas e do eu. Segundo Le Breton (2003), é o próprio corpo que inventa o indivíduo, pois é justamente nele que estão os primeiros fatores de diferenciação entre um indivíduo e outro de forma visível. Em relação ao Foucault, Le Breton também fala sobre o corpo-história e não somente sobre o corpo-biológico, e é aquele que se molda através dos discursos hegemônicos e se desfaz com os discursos periféricos, marginais e desviantes.

O corpo, assim como o sexo, é um dispositivo de poder (Foucault, 2010) e a sua negação é justamente feita pela repressão e rejeição de corpos marginalizados. O homem só consegue alcançar o poder através dele quando esconde suas amarras e o deixa tolerável, fazendo com que os detalhes dos corpos à margem sejam vistas, discriminadas e punidas. O homem que alcança seus privilégios é aquele que deixa seu gênero tolerável, esconde as consequências da força, da virilidade e da omissão da inteligência emocional.

Um dos relatos apontados que exemplificam este último exemplo dado é o de Marco, do grupo Transformar, que conta que sua a relação com seu corpo foi extremamente complexa durante toda sua vida, por possuir cerca de 1,90 metros de altura e ser considerado grande pelas métricas médicas. Ele narra que isso sempre foi um impeditivo para se aproximar dos outros, com frases como: “Você não pode...”, “Você é grande, não pode encostar-se aos outros”. Isso adentrou sua cabeça de uma forma que ele criou uma dificuldade de interação e proximidade com os outros, seja qual for a intimidade e a filiação. João, facilitador do encontro, o questiona: “Isso fez você entender a sua força ou isso

pra você causou uma dificuldade no relacionar-se?”. Marco responde que essa relação foi criada na perspectiva do medo, de tentar não machucar e saber medir sua força até em um simples ato de carinho, algo que ele nunca aprendeu, que sempre foi visto como proibido. Racionalmente, o jovem diz entender a questão do cuidado com o corpo do outro, mas, na prática, isso criou um bloqueio.

A intimidade ganha um valor imensurável durante a pós-modernidade, como foi a honra na modernidade, onde ela se tornou uma moeda de troca, e se despir frente a outro significa entregar-lhe certos poderes a partir do afeto. Despir-se é permitir acesso a sua intimidade a outrem, o que muito ocorre nos grupos reflexivos, nos quais ela se torna um fator importante para seu funcionamento, pois é preciso acessar as sensações e memórias mais profundas para se conectar em grupo.

O homem descontraído, bacana, cuidadoso com seu visual, o que ele demanda dos outros é essencialmente um ambiente e um olhar. O corpo torna-se uma espécie de parceiro a quem pedimos a melhor apresentação as sensações mais originais, a ostentação dos sinais mais eficazes. [...] Seu próprio corpo, o melhor parceiro e o mais próximo de si, o representante mais capaz, aquele pelo qual julgam você. (Le Breton, 2003, p. 189; 190)

O fisiculturismo, ou o corpo *halter-ego* (Le Breton, 2003, p. 190), nos anos 70, começa a ganhar espaço nas competições mundiais e no mercado audiovisual, apresentando homens com características fortes, que se mostram seguros de si e que dispensam qualquer tipo de ajuda, sendo eles mesmos encarados como “máquinas de guerra”, como o personagem de cinema Rambo ou o fisiculturista Arnold Schwazznegger. A partir da década de 90, o metrossexualismo ganha importância, como citado anteriormente, representado mundialmente pela figura do jogador de futebol inglês David Beckham. Os anos 2000, com o ganho de direitos por parte da população LGBT, que até então era marginalizada, começa a surgir o corpo *after ego*, muito bem representado por homens que performam enquanto *drag queen's* no mundo da moda, música, cinema e televisão, como Pablo Vittar e RuPaul.

Em Le Breton (2003), o corpo *alter ego* é aquele que tem a possibilidade de criar um vínculo com o outro, porque diferentemente do *after ego*, que cria uma nova *persona*, e o *halter-ego*, que modifica o corpo a fim de transformá-lo em uma máquina, o *alter ego* é a psicologização do corpo com seus inúmeros significados

atribuídos a sua própria identidade, que ganha força principalmente com a ascensão dos movimentos Queer que abrem um questionamento sobre os formatos disponíveis na sociedade. O corpo se torna um reflexo da fragmentação social, em que as diferentes identidades o permeiam e o constroem ao mesmo tempo. O corpo é, enfim, indissociável das suas composições sociais e parece não poder fugir dele.

A ação sobre o corpo traduz a vontade de preencher a distância entre a carne e a consciência, e apagar a alteridade inerente à condição humana: aquela, banal, das insatisfações do cotidiano, como aquelas, fundadoras, do inconsciente. O imaginário social faz então do corpo o lugar possível da transparência, da positividade. (Le Breton, 2003, p. 210)

O corpo é o local pelo qual as emoções se vão, onde as consequências dos sentimentos são postas em tela, onde há a transparência. Por isso, apesar de não se verem, saber que o outro está à escuta ou falando sobre si faz com que aqueles homens criem uma conexão através da linguagem e da corporalidade, que são representadas ali em forma de relatos. Se, desde o século XVIII, o discurso produz efeitos sobre o corpo, com o avanço da tecnologia, esse processo se intensifica.

Esse corpo masculino acaba se tornando um refém da pornografia, segundo os entrevistados, mais uma vez não com um tom religioso ortodoxo, de volta às práticas católicas da Idade Média, mas sim como uma forma de questionar para se descobrir. O que se assemelha às práticas católicas é justamente a sacralização do corpo, apesar das motivações serem diferentes.

A pornografia para mim começou na escola tanto na escola como sendo uma escola, porque na escola eu via o pessoal mais velho começando a falar de filme pornográfico. Na minha época, o pessoal levava revista pornográfica e você começa a ver aquilo ali e a minha relação com a pornografia hoje já deve ter mais de dois anos que eu não consumo pornografia. A minha relação depois que eu comecei a questionar que não era apenas coisa da minha rotina, quando eu digo “tóxica” era olhar coisas que eu não percebia, era a masturbação antes de dormir toda noite e eu conversava com meus amigos sobre essa masturbação *fast food* e era algo comum entre eles. A partir do questionamento, eu comecei a perceber que quando eu ainda estava no mundo corporativo eu tinha alguns contatos de meninos, eu sempre fui mais de namorar reservado até meus 24 anos, foi a partir dessa idade que eu comecei a me relacionar muito. Eu mandava mensagem para esses contatos só querendo transar e eu não tinha paciência para esperar cinco minutos de resposta, entrava em um site pornográfico, me masturbava e me sentia satisfeito, mas

quando a resposta positiva do contato vinha após eu ia mesmo sem vontade nenhuma (Entrevista, 2021).

Segundo a OMS (2006), a sexualidade é definida como algo vivido e expresso em pensamentos, fantasias, desejos, crenças, atitudes, valores, práticas, papéis e relacionamentos dos indivíduos. Logo, todo aprendizado em diferentes ambientes que o indivíduo apreende sobre sexo e sexualidade é refletido nesses locais em forma de expressão ou emoção (a consequência do sentimento).

A pornografia é todo material sexualmente explícito que tem como principal objetivo excitar seus expectadores (Miotto, 2012). A partir do consumo dessa, o sujeito se torna refém da sensação que ela lhe concede, fazendo com que seu fator mais nocivo seja o “vício”, que prejudica comportamentos cognitivos, sociais e sexuais, levando-o a uma dependência hiperssexual – que se assemelha a dependência química – que Doidge (2011) chama de dominação da pornografia. A partir do uso cada vez mais prematuro, os indivíduos começam a acoplar a sua identidade à pornografia, fazendo dela um reflexo em suas expressões e emoções (Paul, 2004).

Essa prática produz desigualdades dentro do seu conteúdo exibido, onde o homem é exibido como uma figura insaciável biologicamente (Donnerstein. Linz; Penrod, 1987), e a mulher se torna o objeto de prazer dele, em que o ápice de uma cena pornográfica é a ejaculação masculina e não há espaço para o orgasmo feminino. Outro fator de desigualdade dentro dos filmes pornográficos é o que Bridges et al. (2010) chamam de “resistência simbólica”, na qual um “não” equivale ao “sim”: apesar das resistências aos atos masculinos, a mulher sempre acaba dizendo “sim” mesmo que de forma corporal e não verbalizada.

Em seu estudo, Bridges et al. apontam que, após analisar 304 cenas de vídeos pornográficos em sites populares na internet, 88% apresentam agressões físicas contra a mulher e 49% agressão verbal; dentre as violências estão espancamento (75%) e sufocamentos (28%) (página). Sendo ou não uma representação consensual, a crítica e o questionamento dos grupos reflexivos à pornografia vêm justamente dessas representações que impactam os comportamentos masculinos desde a infância com o Outro, prejudicando suas relações sexuais e lhes causando frustrações acerca de suas corporalidade e autoestima.

No que diz respeito a pornografia, Brando, um homem branco entre seus 40 e 50 anos, atuante da área da Saúde, do grupo Transformar, é incisivo e reitera a parte “nociva” dela, ele que atende em seu cotidiano homens que possuem uma relação de atrito com tal conteúdo, por ser da área da saúde.

Isso é nocivo, é péssimo, eu enxergo como um aprisionamento de um homem que fica deserotizado na medida em que ele vai buscando cada vez mais esse ciclo vicioso e vai ficando sem eros. O pornô é sem eros e isso reflete na vida dele, nas relações pessoais, no sexo que ele desempenha ali muito mais voltada a performance do que o sentimento (Entrevista, 2021).

Paulo, do grupo Mudança, em concordância com Brando, ressalta as frustrações que vivera por conta da pornografia. Ele é um jovem de estatura baixa, branco, possui entre 20 e 30 anos e atua na área da tecnologia, entrou nas discussões por uma traição que ocorrera em sua vida, tentando entender quais são as origens dessa quebra de confiança de uma ex-parceira sua. Em sua entrevista, parecia muito tranquilo ao falar sobre situações pessoais e opiniões sobre a temática, e o que lhe tocou e lhe gerou um certo incomodo foi justamente esse episódio específico, que pareceu lhe gerar um certo constrangimento pelas expectativas frustradas consigo mesmo e sua atitude.

Sim, determinados momentos em que eu assistia demais, principalmente no começo da adolescência de achar que sexo era aquilo e quando eu fui fazer sexo pela primeira vez eu percebi que não tinha nada a ver com o conteúdo que eu assistia e acabei me frustrando um pouco porque eu ou a minha parceira do momento era ruim, ou que tudo era ruim ou que eu nasci por ator pornô porque eu sabia fazer igual os caras, mas eu não sabia, na verdade. No começo da minha vida sexual me prejudicou bastante, depois eu fui ver que não tinha nada a ver, sexo é muito mais uma conversa do que uma encenação ou palco (Entrevista, 2021).

A pornografia é a fonte de frustração dos homens que não se veem replicando as práticas apresentadas nos filmes pornôs, não apenas em relação a performance, mas também aos corpos que destoam de uma realidade, fazendo com que essa performatividade seja quase que inalcançável para a maioria dos homens. O corpo e a sexualidade são as duas fórmulas que iniciam o debate crítico ao homem, mas que possuem uma associação intrínseca, e a pornografia é vista nos grupos como a grande formadora de desilusões, como apontada nas falas dos entrevistados.

4.2.1. A opinião dos entrevistados sobre um modelo de masculinidade

A discussão sobre a rigidez de gênero no Brasil começa a partir do ano de 1978, quando o movimento feminista brasileiro começa a se organizar e os ativistas LGBTQIA+ se estruturam como aliados contra o sexismo e a dominação masculina (Green, 1999). As discussões sobre o que é ser ou não homem na mídia brasileira se inicia através do lançamento do tabloide *Lampião de Esquina*, no Rio de Janeiro e em São Paulo, em que, a partir das discussões no jornal, houve a união em torno do debate de ativistas homossexuais do Sudeste, que culminou no primeiro grupo brasileiro de discussão de gênero e sexualidade: o *Somos* (ibidem). Além das discussões nos veículos informais de comunicação, em meio a ditadura militar brasileira na década de 70, figuras que mais tarde seriam exiladas, como Ney Matogrosso, começam a trazer à luz esse debate a partir dos seus figurinos e de sua performance andrógena.

Essas discussões deram origem a nomenclaturas utilizadas pelo movimento gay, como as palavras “gay” e “bicha”, que começam a ser cunhadas por eles não mais de forma pejorativa, mas como um código interno entre aqueles que dividem a mesma identidade. O uso do termo “gay” também veio a calhar na nomenclatura utilizada para a *personal* do indivíduo. A popularização dessa palavra, por exemplo, vem da expressão *gay power*, que começa a ser utilizado nos jornais de maior popularidade na ditadura, que retiram o termo do estigma e o popularizam nas boates, nos cinemas e nas saunas cariocas e paulistas, como também entre a população heterossexual. É justamente no questionamento das nomenclaturas e performances tradicionais masculinas que “novos modelos de papéis masculinos, com demarcações de gênero menos rígidas – ofereciam opções de díade bicha/bofe” (Green, 1999, p. 424).

O grupo *Somos* foi uma tentativa de João Silvério Trevisan, de reunir LGBT's ao movimento de libertação nacional (Green, 1999), um movimento político com o objetivo de combater a ditadura militar brasileira. Porém, as dificuldades relacionadas a censura, juntamente à acusação de ferimento da “moral e dos bons costumes”, criaram impedimentos para que o movimento avançasse, participando apenas jovens universitários e jornalistas nas primeiras reuniões.

Nas entrevistas, busquei mapear um modelo de masculinidade em cada um dos grupos, perguntando aos oito entrevistados suas opiniões sobre a ideia de “homem de verdade”, como narrativa em vez de categoria, seguindo a lógica de grupos desviantes como o citado anteriormente, que criou as suas próprias nomenclaturas, linguagens internas e um modelo performativo.

Parte das respostas em relação ao modelo ideal ou não de masculinidade já foi explorada ao longo dos capítulos, portanto, irei expor falas que trazem algumas pistas do que se pode entender como o viés ideológico ou metodológico dos homens que participam dos grupos. Fernando é categórico ao afirmar de maneira clara que não acredita em um modelo único de masculinidade, mas múltiplo e individual, que foge a ideia clássica hegemônica:

Não, eu acho que as masculinidades são amplas e múltiplas. Na verdade, na mente de todo mundo existe a masculinidade hegemônica, né? Que é a que masculinidade do homem branco cis hetero, mas na minha concepção não existe o que é ser homem ou requisitos (Entrevista, 2021)

Em sua resposta, Paulo, do mesmo grupo de Fernando, acredita que não há como construir a ideia de *homem* sem ao menos tentar questionar os parâmetros que foram construídos sobre masculinidades até aqui, que seria difícil alcançar um tipo ideal de masculinidade com todos os seus comportamentos, sensações e memórias sem primeiramente desconstruir e/ou reconstruir o conceito, o que foi apreendido desde a primeira infância na escola, em casa, na igreja, e em demais espaços de aprendizagem social e cultural.

Não, eu acho que nunca existiu e nunca vai existir, acho que até a questão *ser homem* ainda é muito profunda, mas eu acho que a gente está em um momento muito mais de tentar entender primeiro o que não é ser homem do que buscar um homem ideal, então a gente está longe de chegar em uma resposta para essa pergunta (Entrevista, 2021).

Apesar das diferenças físicas e biológicas, Israel, do Transformar, importante personagem neste estudo, é categórico ao afirmar que não acredita em um protótipo de homem ou de mulher, mas parece que, em sua fala, surgem algumas pistas do que ele acredita ser benéfico como um padrão ligado a humanidade, como algo que carrega consigo mesmo os traços de respeito a individualidade.

O tipo ideal de ser humano é a pessoa que sabe respeitar as individualidades, entender que todo ser humano é individual, coisa que a gente sabe desde a primeira infância se bobear, que nós somos diferentes no digital, no físico, nós somos diferentes em tudo, se a gente consegue ver isso aqui que a gente vê se comparar as diferenças, imagina no pensar, sentir, no viver, quem sou eu o que que tem que ser ou o que não tem que ser, mas se for pra pensar em um tipo ideal de homem hoje seria um cara que sabe respeitar as individualidades, entender que realmente é cada “cu” com seu cada qual e você não tem nada a ver com o cu dos outros (Entrevista, 2021).

Maicon, do mesmo grupo de Israel, também parte da mesma narrativa:

Eu acredito que em primeiro lugar seria o respeito com qualquer pessoa, então homem que já chega agredindo, xingando ou se achando o maior eu já acho um babaca, né? Então eu acho que o homem ideal seria o homem que saiba entender, ouvir e respeitar a respeitar de qualquer outra pessoa. (Entrevista, 2021)

Durante o estudo, mapeei dois tipos de masculinidades que contrapõem a contra imagem atribuída a ideia de “masculinidade tóxica”, que foi conferida pelos entrevistados, e aquelas foram encontradas em ambos os grupos e, aqui, atribuirei à alguns deles qual masculinidade foi escolhida como uma metodologia didática, muito mais do que categorizante.

A primeira delas, que chamo de masculinidade ativista, que advém de uma corrente muito mais próxima e conexa ao feminismo interseccional, é uma masculinidade que, muito além de buscar resolver problemas pessoais, quer também solucionar questões sociais causadas pelos homens, como a conscientização em relação aos atos violentos e aos privilégios em diferentes espaços na sociedade. Os atores do estudo em que eu enxergo essa masculinidade mais presente são principalmente os facilitadores e caseiros: João, Ricardo e Fernando.

Na fala desses três personagens, a ideia de responsabilização dos homens pela sua própria transformação ou mudança surgia com frequência, deixando um pouco de lado a crença de que as mulheres precisam ensinar aos homens sobre o que é equidade de gênero e como eles devem ter boas práticas em relação a elas. Apesar de falar de uma responsabilização, eles buscam deixar sempre claro que o papel deles enquanto porta-vozes de um movimento não é tomar o protagonismo

do movimento mãe – o feminismo –, mas sim criar uma corrente ligada ao anti sexismo de hooks (2020) e lugar de fala de Djamila Ribeiro (2019).

A responsabilidade dobrada que recai sobre eles – os facilitadores -, por terem outros homens como responsáveis, talvez seja uma das pistas do porquê o discurso do ativismo estar mais presente nestes. Não há tantos momentos em que eles dividem suas experiências pessoais, parece que há uma tendência muito maior do *deixar falar* do que propriamente do *deixar ouvir*. A masculinidade ativista, logo, é essa que se preocupa com os impactos das práticas masculinas e como essas práticas impactam os Outros.

A segunda masculinidade mapeada é a que chamo de masculinidade sacramentista, muito mais preocupada com uma mudança individual, o que não exclui a preocupação com os impactos da masculinidade em outros grupos minoritários, mas tem o foco na transformação individual, no quanto aquelas reuniões podem ter impactos que vão trazer melhorias em questões pessoais. Alguns participantes do meu estudo em que vejo essa masculinidade mais forte são em membros comuns, como Israel, Brando e Paulo.

Os três possuem uma preocupação na resolução muito mais de problemas individuais, tanto o é que as suas questões que os fizeram participar desses grupos são mudanças mais relacionadas com a estética e estilo de vida do que problemas relacionais, como apresentados na já mencionada masculinidade ativista, na qual a natureza do questionamento vem do impacto da sua masculinidade em outras figuras representativas no seu dia a dia, como suas parceiras, mães, amigas e filhas.

O que as duas caracterizam como contra imagem e o que a literatura sobre masculinidades (Bourdieu; Federici; hooks; Hills; Ribeiro etc.) intitulam como masculinidade hegemônica é um homem com uma virilidade que é prejudicial a si mesmo, que culmina no alto consumo de pornografia, na banalização do sexo, do não conhecimento em relação ao próprio corpo e da performatividade no ato sexual, reproduzindo as práticas consumidas nas mídias pornográficas. Essa primeira característica parece ter um viés religioso forte, entretanto, como já citado nos outros capítulos, a proposta é muito mais de questionamento cognitivo do que de uma ortodoxização do corpo.

A segunda característica dessa contra imagem é a relação dos homens com seus sentimentos e a forma como eles os escondem e mascaram, com medo de evidenciar qualquer resquício de vulnerabilidade. A terceira é o desrespeito às mulheres; a palavra “respeito” é muito repetida nas entrevistas, e isto é, talvez, um dos maiores resquícios da honrificação que a masculinidade tradicional trouxe aos jovens ao longo de suas vidas. A quarta questão é justamente o não tratamento da paternidade como algo primordial na trajetória masculina, não como uma obrigatoriedade sacramental, mas no auxílio das parceiras e da construção de uma infância longe do ciclo de violência que esses homens participaram durante suas próprias infâncias, com as suas figuras representativas de masculinidades. A quinta e última é a imposição corporal, linguística ou cognitiva de qualquer modelo a Outro indivíduo, seja ele homem, mulher ou nenhuma das duas alternativas; a imposição forçosa é algo que gera desconforto aos homens incomodados.

Portanto, categorizamos nesta seção a contra imagem de que os membros dos grupos reflexivos parecem querer se dissociar a todo momento, os julgamentos quanto a essas atitudes muitas vezes vêm deles mesmos. Embora a *solidariedade masculina* incentive a correção do outro quando surge alguma das atitudes elencadas acima, parece que esta não ocorre de *facto*.

4.3. Sentimentos, emoções e masculinidades

A disparidade entre “razão e emoção” é um grande dilema na vida dos homens, que negam o segundo em favor do primeiro, entendendo que o clássico papel do homem provedor passa pelo idealismo envolto à racionalidade. Os sentimentos não são passageiros, eles são construídos socialmente ao longo dos anos e atravessam os indivíduos fazendo-os tomarem decisões a partir das afetividades coletivas que os permeiam.

O ato de esconder as lágrimas por ser homem é uma racionalização os sentimentos (Le Breton, 2004), na qual, através de dispositivos de gênero e sexualidade presentes em um ambiente social, ele é pressionado socialmente a agir desta maneira, de acordo com os pactos sociais e culturais presentes. Logo, não se pode dizer que emoção e racionalidade são dois mundos distantes, pelo contrário,

mesmo que de forma inconsciente, a afetividade é permeada pelo pensamento (ibidem).

Ao se aprofundar na Antropologia das Emoções, é necessário entender as diferenças entre sentimentos e emoções:

O sentimento é a tonalidade afetiva aplicada sobre um objeto, a qual é marcada por sua duração e homogênea em seu conteúdo senão em sua forma. O sentimento manifesta “uma combinação de sensações corporais, de gestos e de significados culturais aprendidos por intermédio das relações sociais” (Le Breton, 2019, p.140).

Nos capítulos anteriores, vimos que a forma que os sentimentos masculinos convergem em emoções geralmente são prejudiciais, como os dados elencados durante a Introdução. Podem se transformar, também, através da violência, estudada por Lia Zanotta Machado em sua pesquisa, que evidencia o fato de que a reação ao “não” de uma mulher é a violência sexual, como forma de punição. Por outro lado, há a faceta desses homens que se culpabiliza por tal ato, assumindo fraqueza, afirmando que se deixaram levar pelas emoções, pois entendem que a emoção, quando não racionalizada, seria “o fracasso da vontade, um descontrole, uma imperfeição” (2019, p. 142).

As emoções, durante muito tempo, foram comparadas a patologias biológicas ou à ideia clássica de *selvageria*, aproximando-as da irracionalidade (idem) que, dentro das desigualdades de gênero – que não cabe mais nos dias de hoje –, foi atribuída às mulheres. Em entrevista, Brando, do grupo Transformar, um homem branco, cisgênero e pai, fala sobre suas dificuldades de falar e expressar seus sentimentos:

Eu não fiquei com uma questão ideológica, eu entrei com uma questão de falar das minhas feridas. Isso me causou inclusive uma paranoia: será que eu falei demais? Tinha 50 caras que eu nunca vi na vida e eu falei de mim, mas eu tive essa escolha, tanto é que eu nem mantive os encontros, eu não participei mais, parece que eu vomitei e sai. Eu não tive, como eu sei que vem acontecendo, essa *brotheragem* que foi acontecendo, eu escolhi usar como recurso mesmo, de ajuda, de ser ouvido por alguns homens e de ser acolhido, como fui pelos facilitadores (Entrevista, 2021).

Parece que uma das motivações também recorrentes desses homens que buscam esses grupos, para além da questão relacional, é também achar um espaço

onde eles possam falar sobre emoções reprimidos com outros homens, e encontrar algum tipo de ponto em comum. Uma das maneiras pela qual Brando diz acreditar que os homens escondem esses sentimentos é a partir da mentira/omissão:

A dificuldade, o sofrimento subjetivo de querer mudar diante de um masculino mais brando, menos mentiroso, porque eu comecei a perceber que os homens mentem muito sobre as suas emoções, como clínico isso sempre foi visto nos meus atendimentos. A mentira, e eu comecei a me questionar: por que e pra que eu minto? Quando eu falo mentira, é mentira existencial mesmo, mascarar sentimentos, de aproveitar-se dos seus privilégios, né? Nós temos privilégios, e meias verdades, isso começou a me incomodar de fato (Entrevista, 2021).

Brando é um dos personagens que mais me chamou atenção durante meu estudo, porque ele é alguém que faz parte da área da Saúde, tem acesso às memórias, sensações e ao comportamento de homens em sua profissão. Durante a entrevista, Brando cai às lágrimas ao recordar de momentos duros que lhe aconteceram durante sua trajetória, revela seus medos e as motivações que busca nos grupos reflexivos. É justamente nesse recordar que Le Breton entende que age sobre o sujeito um verdadeiro laboratório de emoções (2004).

Atualmente me olhando no espelho, eu enxergo que a masculinidade tóxica vem de uma ferida masculina da infância vinda sucessivamente de gerações e o homem não faz isso porque ele é perverso ou tem o que se fala clinicamente de transtorno social, a maioria não tem referência de homem forte, enxergam a masculinidade tóxica antes de uma masculinidade ferida que faz mal as mulheres, aos seus pares, falta ai um trabalho de autoconsciência, de conscientização, reflexão. (Entrevista, 2021).

A masculinidade tóxica é essa faceta que os homens assumem para esconder certos sentimentos que parecem comprometer aspectos das suas masculinidades. Segundo Le Breton, “o desencadear das emoções é necessariamente um dado cultural tramado no amago do vínculo social e nutrido por toda a história do sujeito [...] elas [as emoções] são ritualmente organizadas” (2004, p. 146). É nos grupos masculinos que os homens aprendem desde cedo a projetar suas emoções, a como agir em um momento de raiva, tristeza, alegria, sempre buscando se desassociar da feminilidade.

Um grupo reflexivo tem como um dos objetivos falar sobre seus sentimentos e suas emoções também como uma forma de criar novos rituais que, em diferentes

culturas, faz com que o *sentir* tenha diferentes significados de acordo com as estratificações sociais (Le Breton, 2004), criando um ambiente heterotópico no sentido de Foucault (2010) – ou até mesmo uma microcultura afetiva –, mencionado anteriormente, que permite com que os indivíduos falem abertamente sobre esses aspectos que outrora foram reprimidos pelos grupos masculinos tradicionais. Essas sensações estabelecidas em ritos, nos encontros, são justamente aqueles que buscam antecipar os fatos, fazer sentir/expressar antes mesmo deles acontecerem (Le Breton, 2004).

Em *Expressões obrigatórias dos sentimentos* (1968-1969), Mauss chega a conclusão, nos seus estudos sobre sociedades trobriandesas sobre os rituais relacionados ao luto, de que as expressões dos sentimentos agem sobre o inconsciente do indivíduo, fazendo com que ele diga o que precisa ser ou não, e o silêncio aqui deixar de ser uma omissão e passa a ser visto como uma expressão obrigatória dos sentimentos. Quando se fala em “silêncio dos homens”, também se pode fazer essa analogia com os estudos de Mauss, entendendo que o silêncio não é um não-sentimento, mas um posicionamento frente aos significados que lhe foram atribuídos em grupo à certo objeto ou situação.

Todas estas expressões coletivas simultâneas, de valor moral e de força obrigatória, dos sentimentos individuais e grupais, são mais do que simples manifestações, elas oferecem evidências da compreensão de tal expressão, em resumo, de uma linguagem. Esses gritos são como frases e palavras. Se devem ser ditas, é porque o grupo compreende (1968-1969, p. 88).

Em contraponto a Mauss, Klineberg, em *Psicologia Social* (1967), estuda um Maori durante sua pesquisa na Nova Zelândia, em que ele possuía a habilidade de chorar quando quisesse, de acordo com a sua vontade, indo contra os rituais do país, que fazem com que os homens entendam o choro como algo culposo. Ambos os exemplos mostram que os sentimentos e as emoções possuem diferentes significados em diferentes culturas e microculturas, e que não se pode afirmar que há uma forma universal de aplicabilidade desses.

A cultura afetiva, portanto, age como um manual de instruções, e cria expectativas nos diferentes grupos, fazendo com que tudo aquilo que desvie dessas expectativas seja visto como algo negativo e instigue as reações desfavoráveis do grupo e de seus indivíduos ali presentes, o que pode culminar na violência simbólica

e na física. Mauss acredita que esse manual não oprime os indivíduos nas sociedades trobriandeses, entretanto, com base nos relatos dos entrevistados, nota-se que, no mundo social, essa repressão se dá em diferentes dispositivos, desde o de classe até o sexual.

O sujeito desviante é sempre aquele visto pelo olhar da patologia, e a principal preocupação dessa visão é a tentativa de separar os que são desviantes dos que não são, e daqueles que beiram à loucura (Velho, 1981). O olhar de desviante traz a luz um debate importante sobre o estruturalismo: se a estrutura cria certas disposições, ao mesmo tempo ela também cria outras que estão a margem (Merton, 1970). Não se pode encarar os indivíduos como meras criações individuais, e é a partir dos dispositivos de repressão que são criados os desviantes, é através da negação de uma identidade que são criadas outras. O tipo padrão criado por Weber também é aquele que cria os não ideais.

Ter-se-ia então uma sociedade “doente”, “instável” e “mal-integrada”, em situação de anomie. Representaria um desvio extremo e hipotético de um ritmo e funcionamento “normais”. É óbvia a analogia organicista. Saiu-se, portanto, de uma patologia do indivíduo para uma patologia do social. (Velho, 1981, p. 14).

A ideia de desvio, entretanto, pode fugir da clássica ideia de declínio de uma sociedade; o desviante pode ser a solução para salvar uma sociedade no futuro, no entendimento de que esse caráter inovador pode trazer outras propostas para os indivíduos de uma sociedade (Merton, 1970). É pelas demandas desses indivíduos que a cultura se molda, não seguindo uma linha anacrônica, pelo contrário, ela se molda também a partir das perspectivas individuais e particulares. E, assim, em uma definição mais clara do que é desvio, Gilberto Velho diz que

O desviante, dentro da minha perspectiva, é um indivíduo que não está fora de sua cultura mas que faz uma “leitura divergente”. Ele poderá estar sozinho ou fazer parte de uma minoria organizada. Ele não será sempre desviante. Existem áreas de comportamento em que ele agirá como qualquer cidadão normal (Velho, 1981, p. 27).

A internet possibilitou o encontro desses grupos divergentes em um espaço seguro, onde eles podem criar e estabelecer as próprias regras que, fora dali, são vistas como equívocos (Velho, 1981). Isso pode ser encontrado na fala dos entrevistados e nas reuniões, no receio deles de falar sobre “novas masculinidades”

ou fazer críticas a masculinidade tóxica com os seus pares. Em tom de incomodo, Brando dá uma resposta curta ao ser perguntado sobre como ele se sente frente à iguais de fora dos grupos reflexivos: “Não consigo. Eu não falo o que eu penso com quem tem a masculinidade hegemônica”. Brando é uma figura importante no meu projeto, pois, além de participante assíduo e atuante da área da saúde, possui seu próprio grupo, que surgiu do grupo Transformar.

Nas narrativas dos entrevistados, parece que há uma frustração em torno dessa temática, de conseguir alcançar pessoas de fora do espectro. Uma das tentativas ocorre de forma sutil nas redes sociais, com o compartilhamento de postagens e mensagens em seus perfis, para tentar chamar a atenção de homens incomodados.

O problema do desvio é, assim, político, por isso, como vimos em Fraser e Hill Collins, há uma preocupação em transformar as demandas dos grupos desviantes em pautas políticas e reivindicações. Afinal, as práticas dos “ajustados” são, segundo Velho (1981), grandes acordos sociais acertados por aqueles que ocupam espaços de poder, portanto, não haverá como ampliar o debate sem os desviantes ocuparem esses locais políticos. Porém, para Brando, a ideia de levar os grupos reflexivos à um ideal de ativismo parece não ser unificada:

Eu entendo que alguns homens têm sim condições para isso, mas a grande maioria não tem condição para entrar nessa seara, porque a grande maioria ainda está tentando aprender ou não quer nem saber disso, de entender o feminismo, acha tudo isso uma grande besteira, e uma minoria eu entendo que consegue ter fluidez em relação a isso [...]. Eu sou um cara da geração mais velha, se eu fosse mais novo eu seria mais fluído (Entrevista, 2021).

As discussões de Velho não fogem às de Goffman no seu livro *Estigma*, porque o antropólogo canadense entende que, em uma definição simples que não abrange toda a complexidade da palavra, estigma seria a forma que a sociedade vê alguém inapto a se ajustar a ela (Goffman, 1988), fugindo da categorização que, como vimos nos parágrafos anteriores, cria os atributos comuns e naturais do indivíduo.

O estigma é uma quebra de expectativas que foram estabelecidas pela sociedade desde cedo, sendo as identidades dos indivíduos divididas em duas perspectivas, a primeira sendo a identidade social virtual, na qual o sujeito afirma

que possui certas características e, a segunda delas seria a identidade social real, em que o indivíduo compra que possui aquelas características (Goffman, 1988, p. 12). No fim, o estigma é tudo aquilo que você não aparenta ter e não pode ter, mas que a sociedade cria expectativas sobre e atribui um valor depreciativo ao indivíduo.

O estigma pode ser visto, como comentado nos parágrafos anteriores, como uma forma de solucionar um problema da sociedade, mas Goffman propõe uma leitura negativa do termo, associado ao indivíduo a partir das suas desvantagens sociais (1981). A partir das relações, os sujeitos constroem significados uns com os outros, que podem ser positivos ou negativos de acordo com as expectativas criadas. Ao desviar o olhar da câmera, Everton, do grupo Mudança, conta com detalhes como fora estigmatizado em sua infância por seus colegas de escola, por ter atributos que foram considerados um estigma entre os meninos, em que ele seria inapto de atingir a “macheza” que os grupos queriam que ele alcançasse, fazendo com que a imagem dele fosse vista naquele meio escolar como uma ameaça ao ciclo social dos meninos:

Quando eu era adolescente eu sofria bastante bullying por acharem que eu era gay, eu não sou gay, eu sou hétero, e hoje eu percebi que é algo que já passou, sabe, tanto que se alguém me chamar ou alguma coisa assim não é algo que eu me sinta prejudicado, quando eu era mais adolescente então eu chorava porque eu queria estar naquele meio só de homens e tudo mais, eu não gostava das pessoas me chamarem de gay ou alguma coisa assim ou fazerem brincadeiras nesse sentido, então era algo que eu acaba chorando porque eu não tinha esse controle, hoje eu controlo mais, hoje eu chorar é algo difícil, pra chorar tem que tocar em um assunto profundo. Se alguém me chama de gay eu não vejo isso como um xingamento que era o que eu via quando era adolescente (Entrevista, 2021).

Apesar de discordar hoje e não enxergar o termo como algo pejorativo, Everton conta que, durante muito tempo, aquilo fora algo que lhe fez mal e o fez se questionar sobre a sua sexualidade, mesmo que se identificasse como hétero até aquele momento em sua vida. O efeito do estigma é este: primeiro, a vergonha; depois, o indivíduo começa a realmente se sentir desajustado, mesmo que não seja, justamente por essa sensação de não alcance das expectativas dos grupos ali presentes. Em geral, o indivíduo estigmatizado, em Goffman, tende a tentar reafirmar o reajuste a normalidade; no caso de Everton, ele relata que houve a

investida em atividades físicas, em engrossar mais a voz em público e se afastar ainda mais das meninas para tentar ser visto pelos meninos como “normal”.

O indivíduo estigmatizado tende a ser afastado na sociedade e é justamente nesse local que ele encontra os outros, e inclina-se a formar grupos com eles, sendo um dos exemplos o A.A., que já fora citado no Capítulo 2, em um comparativo em sua metodologia com os grupos reflexivos e terapêuticos. O A.A. é este grupo de indivíduos estigmatizados, assim como os homens incomodados que são denominados pelo machismo não apenas pelos olhares alheios, mas de si mesmos. Entendo aqui que estes homens se rotulam, assimilam a ideia de que são verdadeira e naturalmente machistas, e buscam tentar se ajustar as novas possibilidades que ganharam atenção com a ampliação do debate de gênero na sociedade. É em busca de novos espaços que esses homens encontram apoio:

Considerarei que há um conjunto de indivíduos dos quais o estigmatizado pode esperar algum apoio: aqueles que compartilham seu estigma e, em virtude disto, são definidos e se definem como seus iguais. O segundo conjunto é o composto pelos “informados”, ou seja, os que são normais, mas cuja situação especial levou a privar intimamente da vida secreta do indivíduo estigmatizado e a simpatizar com ela, e que gozam, ao mesmo tempo, de uma certa aceitação (Goffman, 1988, p. 37).

Os grupos em uma sociedade fluida se tornam cada vez mais específicos e tendem a se dividir cada vez mais em categorias particulares (Goffman, 1988). Portanto, em relação ao meu objeto, existem grupos específicos para questões relacionadas ao luto, pornografia, paternidade, composição étnico-racial, periferia e sexualidade, logo, a passagem entre grupos é cíclica porque justamente a identidade dos indivíduos funciona dessa maneira e, cada vez mais, há uma exigência pessoal e coletiva de tentar se ver em outros sujeitos.

5. Considerações finais

Este estudo teve como principal objetivo mapear os modelos de masculinidade construídos dentro dos grupos de homens que se reúnem para falar sobre gênero, masculinidades e sexualidades, acreditando que haveria uma sacralização de um ideal imaginário de masculinidade a ser seguido. Entretanto, no campo me deparei não com um tipo ideal de masculinidade, mas principalmente com uma contra imagem. Há uma clareza no discurso de mediadores e participantes quanto ao que eles não querem ser; quando se cria um tipo ideal também se cria seu oposto.

O *ser homem* dos participantes parte de uma veia muito individualizante, apesar de terem comportamentos e signos em comum, cada qual quer adaptar seus gostos a sua identidade, e essa permissividade se dá não apenas pela abertura do grupo, mas também por uma tendência identitária: a fluidez. A fluidez de gênero e sexualidade, defendida pelo movimento *queer* e pelo interseccional, abriu espaço dentro do ativismo político para a discussão do *eu* enquanto coletivo.

Apesar do toque ter se perdido com a mudança das reuniões em formato físico para o virtual, parece que as falas acabaram ganhando uma maior liberdade e sendo acolhidas por um espaço seguro para a performatividade seja ela qual for. Os homens se encontram nos grupos justamente por entenderem este espaço como um espaço de performatividade da sua masculinidade de forma individualizada e segura, sem quaisquer tipos de resquícios de julgamentos que encontrariam em outros espaços. A grande dificuldade dos homens é levar o debate para fora dos grupos e da sua bolha social, onde se reúnem pessoas que estão em concordância.

Os motivos desses homens procurarem esses grupos vêm, principalmente, da demanda das suas companheiras, uma consequência da inserção do feminismo também como *estilo de vida*, como afirmou hooks (2020), em que certos comportamentos que outrora eram normais acabam se tornando cada vez mais invalidados pelas mulheres, que pedem de seus parceiros essa mudança ou terminam seus relacionamentos quando o parceiro não atinge suas exigências.

Outro fator que fez com que os homens começassem a participar dos grupos também foi a solidão; cada vez mais, esses indivíduos tinham incômodos consigo

mesmos, ainda sem saber verbalizar, e precisavam buscar respostas e pontos em comum com outros homens.

Apesar dessas duas motivações, aprende-se também que a participação dos membros é cíclica nos grupos, possuindo a duração em torno de 4 meses. Essa integração se inicia no momento em que entram na videoconferência pela primeira vez, sem qualquer tipo de participação para conhecer a dinâmica, que se desenvolve ao instante em que eles abrem o microfone pela primeira vez, começam, logo após, a partilhar com suas câmeras abertas e, quando há um cansaço com as histórias ali presentes, os eles geralmente evadem para outro grupo reflexivo ou criam o seu próprio.

Há uma tentativa desses homens de positivar termos que são vistos como pejorativos dentro das redes sociais e do movimento feminista, como, por exemplo, a *brotheragem*, que, dentro dos grupos, pode ser chamada de *solidariedade masculina*, que, diferentemente da primeira, busca alertar outros homens sobre atitudes machistas, racistas ou homofóbicas cometidas por eles.

Os grupos estudados até aqui podem ser vistos a partir de algumas nomenclaturas que criei, na condição de interlocutor deste estudo. O grupo Transformar está muito mais próximo de uma linha terapêutica-coletivista, sendo a sua principal preocupação os incômodos individuais, mas também o impacto da transformação masculina em outros espaços, partindo de uma veia mais radical do que o Mudança, que não possui um aspecto de ativismo político como aquele, que possui facilitadores que se posicionam nas redes sociais, com o perfil do grupo, sobre temas políticos.

O grupo Mudança surge de uma iniciativa familiar, entre amigos ou conhecidos de longa data; apesar de utilizar uma metodologia conhecida entre as redes de apoio aos homens, parece que seu objetivo tem muito mais uma questão de reforma interna do que de impacto do Outro, tanto é que os temas-perguntas estão sempre ligados aos “homens” e a algum assunto pertinente. Configura-se, justamente, uma tentativa incisiva dos membros de darem respostas às suas companheiras, mas principalmente a si mesmos, tentando fazer com que o grupo seja efetivo em algum aspecto de suas vidas. Aqui, a *camaradagem masculina* age de maneira mais forte pelos laços já estabelecidos, nos quais o campo da intimidade é mais dificilmente acessado pela possibilidade disso atingir seus relacionamentos

personais, como, por exemplo, um dos membros é cunhado do outro, então relatos em um campo onde existem conhecidos pode ser um lugar perigoso.

Um local seguro, portanto, parece ser aquele em que o único laço em comum é o gênero ou alguma outra composição identitária, em que aqueles homens compartilham alguns comportamentos, mas não das mesmas relações sociais, que podem até existir após os encontros, mas aquele ambiente construído digitalmente é entendido pelos participantes como um lugar seguro e da liberdade, onde a estigmatização não será presente e aventuras como o “Calendário do Gozo” terão seu espaço disponibilizado e não serão rechaçadas, e sim compreendidas.

Nos dois grupos conseguimos categorizar dois tipos de masculinidade presentes, que dialogam com a construção de cada um. Um deles nomeei de masculinidade ativista, que é aquela preocupada com os impactos do machismo em grupos minoritários, como mulheres e LGBTQIA+; o segundo, intitulei de masculinidade sacramentista, ou seja, estão mais preocupados com uma reforma individual, em busca de uma otimização de si muito mais do que o impacto com o Outro.

Os objetivos dos grupos se confundem frequentemente com os dos mediadores. Quando há um desânimo por parte dos facilitadores, há também um abatimento do grupo, que acaba sofrendo pausas, encerramentos e espaçamentos entre uma reunião e outra, quando não há também o corte de projetos internos, como no grupo Transformar com a participação de mulheres, que ocorria uma vez por mês.

Os grupos reflexivos ou terapêuticos, portanto, propõem um espaço não apenas de reflexão, mas principalmente de experimentações identitárias, presentes nas falas de cada membro. Antes, a identidade era única e exclusiva da figura paterna do homem, sem o conhecimento e o entendimento de que é possível usufruir de novas representatividades masculinas. A experimentação também se dá por vias da religiosidade, não enquanto campo de restrições, mas sim na criação de um sistema moral no qual o *machista* das redes sociais é humanizado, e a origem desses atos começa a surgir durante as suas falas, desde relatos de abuso na infância até a omissão em relação à parceira nos dias de hoje.

6. Referências Bibliográficas

ANTZE, Paul. **Symbolic action in Alcoholics Anonymous**. In M. Douglas (Ed.), *Constructive Drinking: Perspectives On Drink From Anthropology*, 1987.p. 149-181. Cambridge: Cambridge University Press.

BAIROS, Luiza. **Nossos feminismos revisitados**. *Revista Estudos Feministas* 3.2 (1995): 458-458.

DE BEAUVOIR, Simone. **O segundo sexo**. Nova Fronteira, 2014.

BECKER, Howard. **De que lado estamos**. Uma teoria da ação coletiva , v. 1, 1977.

BRIDGES, Ana J. et al. **Aggression and sexual behavior in best-selling pornography videos: A content analysis update**. *Violence against women*, v. 16, n. 10, p. 1065-1085, 2010.

BOURDIEU, Pierre. **A Dominação Masculina**; tradução: Maria Helena Küner. – 11ª ed. - Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

BOURDIEU, Pierre. **A Miséria do Mundo**, 2011. Editora Vozes; 9ª edição.

BURGOS, Marcelo. **Redes de proteção e a decantação dos direitos das crianças**. *Tempo Social, revista de sociologia da USP*, v. 32, n. 3., 2020, p. 375-397.

COLLINS, Patricia Hill. **Interseccionalidade**; tradução: Rane Souza. – 1 ed. – São Paulo: Boitempo, 2021.

CAMPOS, Edemilson Antunes de. **Alcoolismo, doença e pessoa: uma etnografia da associação de ex-bebedores Alcoólicos Anônimos**, 2005.

CASTELLS, Manuel. **A sociedade em rede: do conhecimento à política**. A sociedade em rede: do conhecimento à ação política, 2005.

CLIFFORD, James; MARCUS, George. (Eds.). **A experiência etnográfica: Antropologia e Literatura no século XX**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2002.

CONNELL, Raewyn. **Gênero em termos reais**; tradução Marília Moschkovich. – São Paulo: nVersos, 2016.

CONNEL, Robert. **Políticas da masculinidade**, 2012.

COSTA, Rosely Gomes. **Reprodução e gênero: paternidades, masculinidades e teorias da concepção**. *Revista Estudos Feministas*, 10, p. 339-356, 2002.

DA MATTA, Roberto. **O ofício de etnólogo ou como ter anthropological blues**. *Comunicações do PPGAS*. 1, 1973.

DA MATTA, Roberto. **Tem pente aí? Reflexões sobre a identidade masculina.** Enfoques, 9, 1, 2010.

DOIDGE, Norman. **O cérebro que se transforma: Como a neurociência pode curar as pessoas.** Brasil: Record, 2011, p. 272.

DONNERSTEIN, Edward; LINZ, Daniel; PENROD, Steven. **The question of pornography: Research findings and policy implications.** Free Press, 1987.

DOUGLAS, Mary. **De La souillure: Essai sur lês notions de pollution ET Le tabou;** tradução: Anne Guérin, Paris: La Découverte - Edição em língua portuguesa: DOUGLAS, Pureza e perigo: ensaio sobre as noções de poluição e tabu; tradução: Sonia Pereira da Silva – Lisboa: Edições 70, s/d, 2001.

DUARTE, Luiz Fernando Dias. **O império dos sentidos: sensibilidade, sensualidade e sexualidade na cultura ocidental moderna.** In: Sexualidade: o olhar das ciências sociais. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

FAVRET-SAADA, Jeanne. **Ser afetado;** tradução Paula Siqueira. Cadernos de Campo n. 13: 155-161, 2005.

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a bruxa: mulheres, corpos e acumulação primitiva.** Editora Elefante, 2019.

FRASER, Nancy. **Cadernos de Campo.** São Paulo, n. 14/15, p. 1-382, 2006.

FONTGALAND, Arthur; CORTEZ, Renata. **Manifesto ciborgue.** In: Enciclopédia de Antropologia. São Paulo: Universidade de São Paulo, Departamento de Antropologia. 17/12/2015. Disponível em: <<http://ea.fflch.usp.br/obra/manifesto-ciborgue>>. Acesso em abril de 2021.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso.** São Paulo: Edições Loyola, 2012.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I: A Vontade do Saber;** tradução: Maria Thereza da Costa Albuquerque e J.A. Guilhon Albuquerque. 16ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 2005.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas.** Rio de Janeiro: Zahar, f. 107, 1973. 323 p.

GIDDENS, Anthony. **Modernidade e identidade.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

GOFFMAN, Erving. **Estigma: notas sobre a manipulação da identidade.** Tradução: Mathias Lambert, 4, 1988.

GOLDMAN, Marcio. **Alteridade e experiência: Antropologia e teoria etnográfica.** Etnográfica, Vol. X (1), 2006, p. 161-173.

GREEN, James Naylor. **Além do carnaval: a homossexualidade masculina no Brasil do século XX**. Unesp, 1999.

HAGE, Ghassan. **A not so multi-stied ethnography of a not so imagined community**. *Anthropological Theory*, SAGE Publications, v. 5, n. 4, p. 463-475, 2005.

HARAWAY, Donna. **Manifesto Ciborque**. In: KUNZRU, Hari; TADEU, Tomaz (Org.). *Antropologia do Ciborque. As vertigens do Pós-Humano*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009. P. 33-118.

HARKNESS, Sara; SUPER, Charles M. **The cultural construction of child development – A framework for the socialization of affect**. In: LEWIS, M. & SAARNI, C. (orgs.). *the socialization of emotions*. Nova York: Plenum, 1985, p. 22.

HARRIS, Grace Gredys. **Mechanism and morality in patients' views of illness and injury**. *Medical Anthropology Quarterly*, v. 3, n. 1, p. 3-21, 1989.

Hooks, Bell. **O feminismo é para todo mundo: políticas arrebatadoras**. Tradução Bhuvi Libiano. 13ª ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Ventos, 2020.

KIMMEL, Michael S. **A produção simultânea de masculinidades hegemônicas e subalternas**. *Horizontes antropológicos*, v. 4, p. 103-117, 1998.

KLINBERG, O. **Psychologie sociale**. Paris, 1967.

KURTZ, Ernest. **Why AA works; the intellectual significance of Alcoholics Anonymous**. *Journal of Studies on Alcohol*, v. 43, n. 1, p. 38-80, 1982.

LANNA, Marcos. **Nota sobre Marcel Mauss e o ensaio sobre a dádiva**. *Revista de sociologia e política*, p. 173-194, 2000.

LE BRETON, David. **Antropologia do Corpo**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2003.

LE BRETON, David. **Antropologia das Emoções**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2019.

LEITÃO, Débora K., and Laura Graziela Gomes. **Etnografia em ambientes digitais: perambulações, acompanhamentos e imersões**. *Antropolítica-Revista Contemporânea de Antropologia*, 42, 2017.

LEITAO, Débora Krischke; GOMES, Laura Graziela. **Estar e não estar lá, eis a questão: pesquisa etnográfica no Second Life**. *Revista Cronos Natal*, v. 12, n. 1, p. 25-40, jan./jun. 2011.

LEVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural**. São Paulo, SP: Cosac Naify. First published, 1958.

MALINOWSKI, Broinslaw. **Argonautas do pacífico ocidental: Um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia**. São Paulo: Abril Cultural, 1976.

MAUSS, Marcel. **La prière**. In: TREMBLAY, Jean-Marie (org.). *Classique des sciences sociales*. P. 1-92, 3 oct., 2002.

MAUSS, Marcel. **A expressão obrigatória dos sentimentos**. 2012.

MEAD, Margaret; MALINOW, Inés. **Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas**. Barcelona: Paidós, 1982.

MILLER, Daniel. **A antropologia digital é o melhor caminho para entender a sociedade moderna**. Entrevista de Monica com Daniel Miller. *Revista Z Cultural*. Ano X 1.1, 2015.

MIOTTO, Lucas. **O que há de errado com a pornografia?** Fundamento: *Revista de Pesquisa em Filosofia*, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, v. 4, p. 109-123, 2012, Jan-jun.

WORLD HEALTH ORGANIZATION. **Defining sexual health: report of a technical consultation on sexual health, 28-31 January 2002, Geneva**. World Health Organization, 2006.

PARK, Robert E. **A cidade: sugestões para a investigação do comportamento humano no meio urbano**. In: VELHO, Otávio. *O Fenômeno Urbano*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1967, p. 29-72.

PAUL, P. **The porno factor**. *Time*. United States, 163, 3, 99, Jan. 19, 2004. ISSN: 0040-781X.

PISANO, Margarita. **O Triunfo da Masculinidade**. 1980. Disponível em <<https://docplayer.com.br/111875180-O-triunfo-da-masculinidade-margarita-pisano.html>>. Acesso em abril de 2021.

RESTIER, Henrique; SOUZA, Rolf Malungo (Org). **Diálogos contemporâneos sobre homens negros e masculinidades**. São Paulo: Ciclo Contínuo Editorial, 2019.

RIBEIRO, Djamila. **Lugar de fala**. Pólen Produção Editorial LTDA, 2019.

RODRIGUES, José Carlos. **Tabu da morte**. SciELO-Editora FIOCRUZ, 2006.

ROSENBERG, Marshall. **Comunicação não violenta: técnicas para parimorar relacionamentos pessoais e profissionais**. 4ª ed. Rio de Janeiro: Editora Ágora, 2006.

SÁNCHEZ, Tasia Aránguez. **La trampa de la feminidad y las nuevas masculinidades**. Tribuna Feminista. Disponível em <<https://tribunafeminista.org/2019/01/la-trampa-de-la-feminidad-y-las-nuevas-masculinidades/>>. Acesso em abril de 2021.

SEGATA, Jean. **A etnografia, o ciberespaço e algumas caixas pretas**. Revista Z Cultural. Revista do Programa Avançado de Cultura Contemporânea, ano X, 1, 2015.

SIBILIA, Paula. O show do eu. **Rio de Janeiro: nova fronteira**, p. 158-174, 2008.

SOUZA, Rolf de Ribeiro. **A Confraria da Esquina: o que os homens de verdade falam em torno de uma carne queimando**. Rio de Janeiro: Bruxedo, 2003.

STENGERS, Isabelle. **No tempo das catástrofes: resistir à barbárie que se aproxima**. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

STRATHERN, Marilyn. **Necessidades de pais, necessidades de mães**. Revista Estudos Feministas, v 3, n. 2, p. 303-329, 1995.

SWORA, Maria Gabrielle. **Personhood and disease in Alcoholics Anonymous: A perspective from the anthropology of religious healing**. Mental Health, Religion & Culture, v. 4, n. 1, p. 1-21, 2001.

THOMPSON, Denise. **Feminismo Radical Hoje**. Capítulo 9: Masculinidade e Desumanização; tradução Amanda M; revisão: Aline R. 2001.

VELHO, Gilberto (Org.). **Desvio e Divergência: uma crítica da patologia social**. 6ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.

VELHO, Gilberto. **Individualismo e Cultura: Notas para uma Antropologia da Sociedade Contemporânea**. Cap. 9: Observando o Familiar – Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.

VIGOYA, Mara Viveros. **As cores da masculinidade: experiências interseccionais e práticas de poder na Nossa América**. tradução: Allyson de Andrade Perez. – Rio de Janeiro (RJ): Papéis Selvagens, 2018.

WELZER-LANG, Daniel. **"A construção do masculino: dominação das mulheres e homofobia**. Revista Estudos Feministas 9, 2001, p. 460-482.

WELZER-LANG, Daniel. **Os Homens e o Masculino numa Perspectiva de Relações Sociais de Sexo**. In. SCHPUN, Mônica (org).”

WHYTE, William Foote. **Sociedade de esquina**. Zahar, 2005.

ZANOTTA, Lia Machado. **Masculinidades e violências: Gênero e mal-estar na sociedade contemporânea**. In. SCHPUN, Mônica (Org).mead.