UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS
HUMANAS

Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas
Programa de Pós-Graduação de Estudos Comparados de
Literaturas de Língua Portuguesa

ANDRÉA MARIA CARVALHO MORAES

**Como um "sexopata" diz "eu te amo":
masculinidade em *João Vêncio: os seus amores***

(versão corrigida)

São Paulo
2018

ANDRÉA MARIA CARVALHO MORAES

**Como um "sexopata" diz "eu te amo":
masculinidade em *João Vêncio: os seus amores***

(versão corrigida)

Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para a obtenção do título de Mestre em Letras.

Área de Concentração: Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa.

Orientador: Prof. Dr. Mário César Lugarinho.

De acordo: _____
Prof. Dr. Mário César Lugarinho

São Paulo
2018

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

M827c Moraes, Andréa Maria Carvalho
Como um "sexopata" diz "eu te amo": masculinidade
em João Vêncio: os seus amores / Andréa Maria
Carvalho Moraes ; orientador Mário César Lugarinho. -
São Paulo, 2018.
135 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas da Universidade de São
Paulo. Departamento de Letras Clássicas e
Vernáculas. Área de concentração: Estudos Comparados
de Literaturas de Língua Portuguesa.

1. Colonialismo. 2. Gênero. 3. Literatura
Angolana. 4. Masculinidade. 5. Violência. I.
Lugarinho, Mário César, orient. II. Título.

MORAES, A. M. C. **Como um "sexopata" diz "eu te amo": masculinidade em *João Vêncio: os seus amores***. Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para a obtenção do título de Mestre em Letras.

Aprovado em 16 de abril de 2018

Banca Examinadora

Profa. Dra. Simone Schmidt

Instituição: UFSC

Julgamento: _____

Assinatura: _____

Prof. Dr. Nazir Can

Instituição: UFRJ

Julgamento: _____

Assinatura: _____

Profa. Dra. Rejane Vecchia

Instituição: USP

Julgamento: _____

Assinatura: _____

DEDICATÓRIA

À minha mãe, D. Vada, onde tudo começou;

Aos meus irmãos Patty, Val e Leo, que, apesar de mais novos, me serviram de exemplo;

Aos homens da minha vida, Alê e Tiê, que me trouxeram alegrias, mas também perplexidade;

Aos Mários de meu caminho, um que me deu a vida biológica, o outro, a vida acadêmica, cujos nomes possuem um mar e um rio, de águas profundas, em que não me canso de mergulhar.

AGRADECIMENTOS

Ao universo, por ter me proporcionado esta oportunidade de aprendizado;

Ao Mário Lugarinho, que jogou luzes na escuridão de minha ignorância;

Aos professores Adenize Franco, Emerson Inácio e Silvio Paradiso, por terem participado da banca de qualificação desta pesquisa.

Aos meus colegas de trabalho, especialmente nas pessoas de Ester Laruccia, Hélio Martins, Júlio Tiraboschi, Paulo César Longhue, Damares Barbosa Correia, Clarice Michielan e Wladimir Wagner Rodrigues, cuja generosidade permitiu que eu aqui estivesse;

A Adélia Hill de Souza, Vera Lúcia Santos e Sâmia Simurro, que ajudaram a segurar as pontas nos momentos mais difíceis;

Ao Bonde do Lugarinho: Luciana Marchini, Fernanda Miranda, Luís Carlos Loureiro, Edson Salviano Nery Pereira, Roseleine Bonini, Kelly Mendes Lima, Larissa Lisboa, Vanessa Rodrigues Thiago, pelas conversas em sala de aula e fora dela, nos minicursos, nos botecos, saraus, sambas e baladinhas, grupos de estudos que não vingaram e blocos carnavalescos a todo vapor.

*O gênero é uma espécie de imitação persistente,
que passa como real*
Judith Butler

*Mas o senhor se nunca viu macaco quipanzéu deitado na
sua cama, fazendo de tudo com a sua pequena, o senhor
não sabe o bicho que está a morar dentro do seu coração*
Luandino Vieira

RESUMO

MORAES, A. M. C. **Como um "sexopata" diz "eu te amo": masculinidade em *João Vêncio: os seus amores***. Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para a obtenção do título de Mestre em Letras.

Este trabalho tem por objeto o estudo das relações entre a masculinidade e o poder, por meio da análise do discurso amoroso. Baseados em teóricos de História da Cultura como Foucault e de teóricos dos estudos de gênero como Judith Butler e Connell, tentamos examinar o conceito de gênero, de masculinidade e a produção de violência a partir das relações de gênero. Tentamos demonstrar como o colonialismo atuou nos territórios africanos de língua portuguesa contribuindo para a produção de hegemonia e subalternidade nas relações entre masculinidades e como o protagonista de *João Vêncio: os seus amores*, de Luandino Vieira, se afigura como um contramodelo à hegemonia, produzindo violência de gênero, mas também encerrando possibilidades de subversão dentro da ordem de gênero.

Palavras-chave: Colonialismo; Gênero; Literatura Angolana; Masculinidade; Violência.

ABSTRACT

MORAES, A. M. C. **How a “sex offender” says “I love you” masculinity in *João Vêncio: os seus amores***. Dissertation presented to the Faculty of Philosophy, Letters and Human Sciences of the University of São Paulo for the title of Master of Arts

This work aims at the study of the relations between masculinity and power, through the analysis of the amorous discourse. Based on cultural history theorists such as Foucault and gender studies theorists such as Judith Butler and Connell, we have attempted to examine the concept of gender, masculinity and the production of violence from gender relations. We try to demonstrate how colonialism acted in the Portuguese-speaking African territories contributing to the production of hegemony and subalternity in the relations between masculinities and how the protagonist of *João Vêncio: os seus amores*, by Luandino Vieira, seems like a countermodel to hegemony, producing violence of gender, but also opening up possibilities of subversion within the gender order.

Keywords: Colonialism; Gender; Angolan Literature; Masculinity; Violence.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1. GÊNERO E MASCULINIDADE	15
1.1 O que é gênero?	15
1.2 O sistema sexo-gênero	21
1.3 Gênero, performatividade e corpo	25
1.4 Masculinidades	27
1.4.1 Gênero como estrutura de prática social	27
1.4.2 Relações entre masculinidades	33
1.5 Masculinidade e violência	37
1.6 A masculinidade ocidental moderna e a criação do estereótipo	40
2. COLONIALIDADE DE GÊNERO	46
2.1 Masculinidade e Nacionalismo	49
2.2 Colonialismo como processo de acumulação generificada	50
2.3 Colono e colonizado, produção de hegemonia e subalternidade de gênero	56
2.4 Contradições do colonialismo português	63
2.5 O homem novo e a crise da masculinidade tradicional	67
2.6 O homem novo português	69
2.7 A situação nas colônias: a masculinidade subalterna	75
2.8 O homem novo do MPLA	80
2.9 João Vêncio, um contramodelo à hegemonia	85
3. JOÃO VÊNCIO: OS SEUS AMORES	88
3.1 Homem honrado, bicho danado	90
3.2 Tila, o despertar do homem	98
3.3 Maristrêla, o provedor frustrado	105
3.4 Mimi, o coração acelera	111
3.5 Florinha, a mãe do amor	116
3.6 Bailunda	118
CONSIDERAÇÕES FINAIS	125
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	130

INTRODUÇÃO

O objeto deste trabalho é o estudo da relação entre a masculinidade, o amor e o poder, tendo por *corpus* o romance *João Vêncio: os seus amores* (1987), do escritor nascido em Portugal e radicado em Angola Luandino Vieira. Nesse texto, o personagem principal, o próprio João Vêncio, um mulato, está preso em uma cela por amor. Amor a tudo que despossei: emprego, família, instrução, dignidade. Para sentir-se senhor de alguma coisa, escolheu sua companheira, a Bailunda, vítima de uma tentativa de homicídio, perpetrada por ele, após ter sido surpreendida em adultério com um homem branco.

Situado no contexto da guerra colonial, o crime, aos nossos olhos, se apresenta como o resultado de uma internalização de padrões de comportamento coloniais, inseridos numa ordem comandada por homens brancos, possuidores de bens materiais, heterossexuais, lusitanos, homofóbicos. João Vêncio internaliza tão fortemente tais padrões, quer tão intensamente viver como um assimilado que, subordinado, ele quer subordinar.

Esse parece ser o resultado do cruzamento entre uma visão eurocêntrica de amor, família e sexo com a diversidade presente nas sociedades híbridas, constituídas a partir da coexistência culturas europeias e locais, nas colônias da América e da África. Espelhar-se no modelo do colonizador (MEMMI, 1967), vestindo máscaras brancas,¹ parece ter sido a forma que alguns colonizados encontraram para solucionar o conflito desse contato intercultural. No entanto, o conflito sobrevive na subjetividade colonizada, latente em cada gesto, cada palavra imitada dos europeus. Tornar-se outro é uma primeira tentativa de mudar de condição, já que para João Vêncio a sua própria nada oferecia. Era importante encontrar-se no modelo do outro, prestigioso e, em nome daquilo que desejava vir a ser, empenhou-se em arrancar-se de si mesmo.

Raewyn Connell, em seu trabalho *Gênero: uma perspectiva global* (CONNELL; PEARSE, 2015), declara que tem havido um debate acirrado a respeito da aplicabilidade do conceito de gênero à África. Segundo ela, alguns argumentam que as categorias de gênero não existiam ou não eram importantes em épocas pré-coloniais, ou seja, que não havia uma categoria social correspondente à categoria ocidental de “mulher”. Assim, as categorias ocidentais de gênero seriam uma intrusão imposta à população local pelo colonialismo. Outros enxergam padrões de gênero pré-coloniais nas culturas africanas. A autora conclui que o

¹ A expressão “máscaras brancas” tornou-se célebre no texto de Frantz Fanon, *Pele negra, máscaras brancas* (Salvador, EDUFBA, 2008).

colonialismo transformou esses padrões de gênero, tendo-o feito segundo distinções que já existiam. Ela assegura que há na África padrões de desigualdade econômica, de violência baseada em gênero e de sexualidade – por exemplo, os que dão forma à crise do HIV/AIDS – com importantes reflexos nas relações de gênero, um tanto complexas.

Connell (2015) menciona ainda na África a presença de violência baseada em gênero. De acordo com um levantamento recente feito pela Organização Mundial de Saúde (OMS), 15% das mulheres no Japão e 71% na Etiópia relataram violência física e/ou sexual de parceiros íntimos em algum momento da vida. Esses números somados abrangem uma média de cerca de um terço de todas as mulheres do globo. Ela afirma, ademais, que a ordem internacional moderna veio, historicamente, de um violento sistema de imperialismo e que, em quase todos os lugares, a luta anticolonial foi liderada por homens, valorizando masculinidades violentas. Ela chama a atenção para a necessidade de uma agenda democrática para reformular essa herança.

Entendemos a Literatura como uma construção discursiva relacionada com uma narrativa social mais ampla, enredada com os discursos que podem sancionar ou não o exercício do poder dominante. Como veículo de transmissão de cultura, a literatura pode reforçar fronteiras e barreiras sociais, estabelecendo privilégios e recalques no interior da sociedade.

As literaturas africanas de Língua Portuguesa, como instâncias que precedem e organizam a luta pela emancipação das colônias do domínio português, são um dos elementos que concorrem para a reconfiguração, no processo de descolonização, das identidades culturais africanas, sempre plurais. Assim, apossar-se do potencial subversivo de uma obra fora do cânone europeu, como *João Vêncio: os seus amores*, é colocar em xeque os mecanismos de poder a ela subjacentes, incluindo-se neles o padrão normativo masculino.

A nossa hipótese é a de que os discursos sobre masculinidade colocados em circulação no mundo colonial sob o controle de Portugal exerceram sobre João Vêncio uma espécie de coerção, o que o levou a apaixonar-se pela ideia de ser um homem respeitável naquele contexto espacial e temporal. Ocorre que, por sua condição de subjugação social, aos seus próprios olhos, ele se “feminiza”, torna-se um “não homem” e, para reafirmar sua integridade como homem, entendido como alguém dotado de coragem, força, determinação e vigor sexual, leva sua masculinidade ao paroxismo, assumindo poder de vida e de morte sobre seus

objetos amorosos, reproduzindo, em certa medida inconscientemente, os valores do colonizador, baseados na violência.²

De acordo com Bourdieu (2010), atos como matar, torturar ou violentar exprimem a vontade de dominação, de exploração e de opressão, baseada no medo viril de ser excluído no mundo dos homens. João Vêncio se utiliza do discurso amoroso corrente para tentar construir sua própria narrativa amorosa e reafirmar sua diminuta parcela de poder, sua imagem como homem.

Em decorrência da hipótese principal, pretendemos demonstrar como João Vêncio acaba sendo, na realidade, uma espécie de antítese do patriarca, do homem novo português e do homem novo do MPLA, modelos hegemônicos veiculados durante o colonialismo, aos quais ele tenta se adequar, sem conseguir, no entanto, exceto no que diz respeito à sua face violenta. João Vêncio tenta encenar o gênero, cujo caráter regulador vai lhe produzir um descentramento.

Importante salientar que o gênero nem sempre se constitui de maneira coerente ou consistente em diferentes contextos históricos. Ele estabelece intersecções com modalidades identitárias raciais, classistas, étnicas, sexuais, regionais, discursivamente constituídas. Segundo Judith Butler (2015) é impossível separar a noção de gênero das intersecções políticas e culturais em que, invariavelmente, ela é produzida e mantida.

Em *João Vêncio: os seus amores* são evidentes as intersecções políticas, culturais, raciais e classistas com a noção de gênero.

No terreno político se vive uma guerra por independência de um território colonial subjugado e sujeito a todas as implicações que isso representa, desde a impossibilidade de acesso à instrução formal de qualidade, que permitisse uma emancipação econômico-financeira do protagonista, tendo se constituído uma masculinidade “falhada”, pelo absoluto desprovemento de recursos materiais.

No aspecto cultural, a despeito de trabalhos que enaltecem o uso do quimbundo – língua de uma das etnias nativas do território que hoje é Angola – como forma de resistência à dominação colonial, o fato é que a barreira da língua dificulta a João Vêncio a aquisição do *status* de assimilado, o que implica a impossibilidade de obter trabalho fixo remunerado.

² Esta situação pode ser vista sob a perspectiva do mimetismo colonial, um fenômeno por meio do qual o colonizado reproduz gestos, atitudes, símbolos e construções do colonizador, podendo gerar uma alienação de sua própria identidade, no intuito de inserir-se nos valores da cultura do outro, tida como de maior prestígio social, político e econômico, numa espécie de assimilação, com vistas à obtenção de maior inclusão social. Nem sempre esse fenômeno é consciente. Se em determinados momentos da colonização essa prática foi incentivada pelo chamado “processo civilizador”, com a intenção de homogeneizar e controlar condutas entre um Estado Nacional e seus territórios coloniais, em outros, ela passou a ser vista como um arremedo, uma imitação deficiente e mal feita, apta a gerar perplexidade naqueles que serviram como modelo de imitação. A esse respeito escreveu Homi Bhabha em *O local da cultura* (Belo Horizonte, Editora UFMG, 1998).

No que diz respeito a questões étnicas, como um mestiço, João Vêncio almeja uma posição social diferente daquela reservada aos negros e, por duas vezes, perde dois de seus amores, Maristrêla e a Bailunda, para homens brancos.

A barreira classista é evidente. Como morador de um musseque, ele se encontra imerso numa formação social marginalizada, regida por leis e regras próprias – ou pela ausência delas –, em que a transgressão aos padrões de conduta brancos/“civilizados” parece ser a norma.

Por fim, apontamos que a estratégia de apostar num projeto de construção de uma identidade nacional como arma contra o colonialismo negligenciou aspectos da subjetividade em detrimento de uma descolonização plena do sujeito.

Verificamos no romance em questão a emergência de um discurso que revela uma subjetividade em crise. O personagem se encontra em tensão evidente com os papéis sociais que se espera que desempenhe, revelando a maneira como as diversas narrativas entrecruzadas no texto lidam com a identidade de gênero, especialmente a masculina. As funções que um homem deve desempenhar na sociedade estão problematizadas, mediadas, neste caso, pelo discurso amoroso.

No que se refere ao referencial teórico metodológico, a nossa pesquisa trará uma abordagem baseada nas perspectivas teóricas que o pensamento de Michel Foucault abre para a História da Cultura.

O estudo da identidade masculina se localiza no interior dos estudos de gênero e é devedor dos estudos acerca das identidades femininas e dos estudos *queer*. A nossa perspectiva teórica estará determinada pelos estudos de gênero, em geral, e pelos estudos da masculinidade, em particular. Acreditamos que será inequívoca a contribuição do pensamento pós-estruturalista como ponto de partida, no qual o conceito de discurso e suas abordagens são predeterminantes e fundamentais para a investigação da Literatura e para a constituição da crítica, abandonando-se procedimentos cristalizados de análise, especialmente o da imanência da obra literária e aqueles baseados na história interna da literatura.

Pretendemos examinar o imaginário do sujeito do romance escolhido em sua discursividade e explicitar o modo como os sentidos de um modelo de identidade masculina são produzidos e abalados. Tentaremos compreender melhor o que foi dito, cabendo investigar as relações da personagem com a memória histórica – o texto foi escrito em 1968 – e com as formações discursivas em que esteve inscrito.

A investigação buscará ultrapassar o modelo tradicional em que certas características estabelecem hierarquias de valor, especialmente as linguísticas e nacionais, baseadas em conceitos de origem, anterioridade ou causalidade. Buscamos o apoio em referenciais de

gênero, compreendido como uma prática discursiva e, portanto, cultural. O estético deverá ser compreendido levando-se em consideração outros fatores, principalmente o político, tendo-se em mente que vários campos de investigação se imbricam quando nos referimos à identidade masculina nos espaços periféricos e semiperiféricos formados por Portugal e suas ex-colônias. Elegemos a História da Cultura como área interdisciplinar, já que permite uma aglutinação de saberes diversos a fim de que o objeto possa ser analisado.

Verificamos ainda a escassa fortuna crítica a respeito do texto escolhido para análise, destacando-se os trabalhos de Salvato Trigo, *Luandino Vieira, o Logoteta* (1981), que se debruça rapidamente sobre os aspectos formais da linguagem chamando a atenção para a polifonia e os neologismos dentro do romance; de Tânia Celestino Macedo, *Da Inconfidência à revolução (trajetória do trabalho artístico de Luandino Vieira)* (1984), que analisa as etapas na produção literária do autor, dizendo que Luandino em *João Vêncio: os seus amores* leva longe o experimento estético, especialmente no léxico do romance, onde comparecem palavras portuguesas e em quimbundo, tematizando o momento de afirmação de uma angolanidade; de Virgínia Maria Gonçalves, *Os arquétipos e a ruptura dos estereótipos na produção literária de Luandino Vieira* (1987), que localiza na obra do escritor uma desconstrução de figuras, como a do professor idealizado, a do mestre revolucionário, a do intelectual racional, correntes no universo angolano da época em que foi escrito o romance (1968); de Fabiana Carelli, *Ruína e Construção: oralidade e escritura em João Guimarães Rosa e José Luandino Vieira* (2003), que levanta aspectos relativos ao léxico, à sintaxe, à estilística e à presença de construções aforismáticas no texto do romance, comparável aos padrões de experimentalismo linguístico do *Grande Sertão: Veredas*, de Guimarães Rosa; e de Layss Helena Teodoro Pinheiro, *João Vêncio: os seus amores: escritura neopicaresca e angolanidade* (2003), que, como o próprio título sugere, estabelece uma relação entre a picaresca espanhola e a construção da angolanidade. Nossa perspectiva, portanto, difere dos trabalhos aqui referidos, razão pela qual acreditamos que possa contribuir para outros olhares sobre a obra e o contexto em que foi elaborada.

1. GÊNERO E MASCULINIDADE

1.1 O que é gênero?

A sexualidade normalmente é considerada uma questão natural, particular e íntima. Na visão do filósofo e historiador Michel Foucault (2015), no entanto, ela é totalmente construída na cultura, de acordo com os objetivos políticos da classe dominante. Para a visão tradicional, a partir do século XVII, a sexualidade, mesmo fazendo parte da vida humana como um aspecto natural, teria sido reprimida na sociedade e na cultura ocidentais, encoberta por um puritanismo vitoriano e por uma respeitabilidade burguesa, característica do século XIX. Para Foucault (2015), no entanto, essa hipótese repressiva não corresponde à realidade. Ele crê que as evidências apontavam no sentido não de uma proibição, mas de uma proliferação dos discursos sobre a sexualidade. Assim, ela não teria origem biológica, mas sim histórica, social e cultural, de modo que a crença numa sexualidade natural deu lugar, no dizer de Foucault (2015), a uma noção que privilegia o papel das instituições e dos discursos na construção da sexualidade. Não é que Foucault (2015) tenha rejeitado completamente uma dimensão biológica na construção da sexualidade (SPARGO, 2017), mas salientou como a psicanálise e outros discursos, como o religioso, o médico, o pedagógico, o jurídico, nos incitam a falar e a produzir um saber sobre a sexualidade que contribuiu para a manutenção de determinadas relações de poder. E a peça-chave nessa produção é o mecanismo da confissão. Em todos os cenários confessionais dos discursos retrocitados, aquele que fala tece uma narrativa sobre sua própria sexualidade, interpretada por uma figura de autoridade. Assim, nesse processo, cria-se uma verdade, não descoberta, porém produzida. A sexualidade passou, então, do século XVIII em diante, a ser regulada e administrada no sentido de se criar técnicas para internalização de normas e comportamentos sociais, incluindo-se em tais normas, a institucionalização da família nuclear, do casamento burguês e também da oposição entre homossexualidade e heterossexualidade. Tais posições passaram a ser pensadas em função de um regime de produção. Era necessário controlar as populações, regular as suas condutas, com vistas a torná-las produtivas, garantindo, assim, a sustentação dos albos do capitalismo e da ascensão da burguesia ao poder político. O fato de uma identidade de gênero ser social, política e economicamente construída não retira, para quem a assume, o seu caráter de realidade.

A filósofa Judith Butler (2015) aponta que a complexidade do conceito de gênero exige um conjunto interdisciplinar de discursos para sua compreensão. Para nós não há um conceito de gênero único, nem cremos que isso seja possível, já que categorias como “sujeito”, “homem”, “mulher” são contingentes e historicamente determinadas. Assim, não cabe categorizar o gênero em um conceito aplicável a qualquer tempo, lugar ou cultura. Cremos que gênero é um processo e, em sendo assim, nunca algo absoluto, fixo, destinado a um fim determinado. Gênero, portanto, se nos apresenta como um devir. Trata-se de uma identidade construída em um esquema de negociação constante do sujeito consigo mesmo e a coletividade, em um movimento dialético que não se dirige a um fim único e não permite chegar-se a uma verdade absoluta.

Segundo a historiadora Teresa de Lauretis (1984), gênero não é uma propriedade dos corpos – embora Bourdieu (2010) diga que ela se inscreve nos corpos – nem algo existente *a priori* nos seres humanos, mas, baseada em Foucault (2015), ela explica que se trata de um conjunto de efeitos produzidos em corpos, comportamentos e relações sociais, por meio de uma complexa tecnologia, isto é, um conjunto de técnicas e discursos institucionais, tais como o cinema, a literatura, as artes plásticas, a cultura popular ou em teorias médicas, psicanalíticas, jurídicas, religiosas, pedagógicas, quase sempre amparadas pelo Estado, com poder de controlar o significado social e assim produzir, promover e implantar representações de gênero. Dentro de cada cultura há um sistema de significações que relaciona o sexo a conteúdos culturais, de acordo com valores e hierarquias sociais, ligados à organização da desigualdade social. Apoiada em Joan Kelly³, Lauretis (1984) afirma que em qualquer das formas históricas tomadas pela sociedade (feudal, capitalista, socialista), um sistema sexo-gênero e um sistema de relações produtivas operam simultaneamente para reproduzir estruturas socioeconômicas e o domínio da ordem social. O poder é o que motiva – não necessariamente de modo consciente ou racional – os investimentos feitos pelas pessoas em posições gênero-discursivas. Outras importantes dimensões da diferença social, como classe, raça e idade, cruzam o gênero para favorecer ou desfavorecer certas posições.

Oliveira Mendes (2002), em artigo em que indaga sobre a necessidade da identidade hoje, alegando ser este um conceito crucial, uma vez que funciona como articulador entre discursos e as práticas, colocando-nos no nosso lugar de sujeitos sociais de determinados discursos, produzindo subjetividades, assinala que as bases e origens das identidades – e

³ KELLY, J. **Woman, history and theory**. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1984.

para nós, inclusive a identidade de gênero – são os “acidentes, as fricções, os erros, o caos, ou seja, o indivíduo forma a sua identidade não da reprodução pelo idêntico oriunda da socialização familiar, do grupo de amigos, etc... mas sim do ruído social, dos conflitos entre os diferentes agentes e lugares de socialização” (MENDES, 2002, p. 505). Para o autor, essas identidades são ativadas, estrategicamente, pelas lutas, sendo permanentemente descobertas e reconstruídas na agência. As identidades são, assim, relacionais e múltiplas, baseadas no reconhecimento por outros atores sociais e na diferenciação, assumindo a interação um papel crucial neste processo.

Mendes (2002) acresce que o diálogo com os outros é essencial na construção da consciência de cada indivíduo, diálogo que é multivocal e que se produz na intersecção de forças centrífugas (necessidade de se ligar ao outro) e de forças centrípetas (necessidade de diferenciação do outro). Nesse diálogo, a aproximação com o outro ou até com uma outra cultura, sendo necessária, é secundada por um movimento de retorno, de recentramento na sua posição, num processo de exotopia.

Mendes (2002) recorre à dialética relacional de Bakhtin⁴, na qual o sujeito é um espaço aberto e ocupado por vozes múltiplas, inclusive oriundas de um diálogo permanente. O sujeito dialógico é um produto do momento, de uma negociação constante:

As emoções, as memórias, os desejos e as predisposições podem ser entendidas, nesta teoria como metáforas da conversação. Estas metáforas, se são essenciais para se perceber como as pessoas organizam e ancoram o fluxo contínuo e indeterminado das suas experiências, não consubstanciam qualquer interioridade essencialista. Os relatos, as narrativas que elaboramos sobre nós próprios, não são mapas de um território, mas simples diários de bordo (Baxter e Montgomery, 1996:143)⁵. Cada sujeito é portador de várias subjetividades, co-criadas em contextos distintos, e que apresentam versões diferentes e igualmente válidas desse sujeito. A unidade do sujeito, nesta perspectiva, deriva mais das crenças sociais do que da experiência social [...] (MENDES, 2002, p. 519-520).

Ainda segundo Mendes (2002), na procura de integração, o sujeito não é algo imutável, mas um trabalho constante de reconstrução, procurando integrar três condições essenciais: a relação entre o dito e o não dito, entre o diálogo livre e o constrangido e entre o discurso interior e o exterior. Para o autor, a proposta teórica de Bakhtin apresenta, de forma exemplar, a “multiplicidade, abertura e indeterminação dos processos identitários”

⁴ BAKHTIN, M. **Speech Genres and Other Essays**. Austin: University of Texas Press, 1986; BAKHTIN, M. **The Dialogic Imagination**. Austin: University of Texas Press, 1994.

⁵ BAXTER, L.; MONTGOMERY, B. **Relating: dialogues and dialectics**. New York: Guilford Press, 1996.

(MENDES, 2002, p. 520), e, para nós, uma possível explicação de como são constituídas as identidades de gênero.

Lauretis (1984) lembra que, apesar das tecnologias de gênero, que influem na sua construção, possibilidades de erigir diferentes identidades de gênero também existem nas margens dos discursos hegemônicos, colocando em xeque o contrato social heterossexual. Tais possibilidades se encontram nas práticas de micropolíticas e podem contribuir para resistências, na construção da subjetividade e na autorrepresentação.

No livro *O segundo sexo*, de Simone de Beauvoir (2009), encontra-se a famosa declaração:

Ninguém nasce mulher: torna-se mulher. Nenhum destino biológico, psíquico, econômico define a forma que a fêmea humana assume no seio da sociedade, é o conjunto da civilização que elabora esse produto intermediário entre o macho e o castrado que se qualifica como feminino (p. 361).

Entre outras questões, a afirmativa de Beauvoir evidencia que não há uma relação necessária entre o corpo de alguém e seu gênero. De modo que o gênero não é um estado ontológico do ser, mas uma construção, não um dado da natureza. Oportuno lembrar que Beauvoir é revista por Butler (2015), que questiona conceitos básicos do feminismo tradicional, a seu ver, heterossexista, já que ele pressupõe noções estáveis de mulher e de sexo. Para Butler (2015), o sexo não é pré-discursivo, anterior nem independente da cultura, isto é, não há um sujeito preexistente à sua identidade de gênero, conforme veremos mais adiante. Butler (2015) entende que Beauvoir não desconstrói o sistema binário feminino/masculino como marco fixador das identidades de gênero. Defensores de Beauvoir afirmam que ela, ao contrário de Butler, não propõe uma teoria performativa de gênero, mas apenas uma descrição fenomenológica da diferença sexual. Para María Luísa Femenías (2012), em trabalho em que investiga as ferramentas conceituais em que se apoia Butler para enfrentar criticamente o pensamento de Beauvoir, a principal observação da primeira em relação à segunda está em que

[...] a construção de uma categoria mulheres como um sujeito estável, coerente e universal implica interpretações problemáticas e obscurece as diferenças no interior dessa categoria. Efetivamente, na sua opinião, [de Butler], a categoria “mulheres”, por sua vez, regula e reifica as relações segundo uma heterossexualidade normativa e prescritiva, que, como consequência política mais relevante, apenas estende a representação política dos sujeitos construídos em consequência disso. Ou seja, a representação se constrói por meio de mecanismos de exclusão, através dos quais se “deixa de fora” todos os que não conseguem satisfazer certos requisitos normativos não-expressos (FEMENÍAS, 2012, p. 332).

Em síntese, Butler defende que é preciso escapar do binarismo homem/mulher, utilizado por Beauvoir, se se quiser compreender as identidades de gênero fora desse padrão,

tal como, por exemplo, identidades gays e lésbicas. Além disso, Butler frisa que, mesmo dentro da categoria “mulheres”, existem outros eixos de poder, tais como etnias e classes sociais, que criam especificidades nas lutas identitárias.

Femenías (2012) ressalva, no entanto, que Butler entende a necessidade política aglutinadora da categoria “mulher” para o movimento feminista, mas sempre com vistas à quebra de seus significados substantivos, isto é, relativos a uma suposta essência, e prescritivos, ou seja, compulsórios.⁶

Para Judith Butler (2015), o gênero é um ato ou uma sequência de atos que está sempre ocorrendo. Ela situa o gênero no contexto dos discursos pelos quais ele é delimitado e formulado, procurando mostrar seu caráter de construção, em oposição a uma naturalidade. Butler (2015) rejeita o essencialismo de categorias como *homem*; *mulher*; *macho*; *fêmea*, apontando que elas são discursivamente construídas dentro de uma matriz heterossexual de poder. Portanto, não existe liberdade de escolha fora do discurso, já que a sexualidade é culturalmente construída, restando ao sujeito apenas a questão de reconhecer-se e fazer a construção dentro do discurso, num processo denominado agência. Nos processos de agência, ou agenciamento, o sujeito sustenta, critica, adere, rejeita, integra, afasta, obedece ou resiste às regras impostas pela cultura, definidas como normas, comportamentos e papéis que não necessariamente são aqueles que condizem com aquilo que ele almeja para si enquanto traço identitário.

De acordo com Sara Salih (2015), discurso não se refere à fala ou à conversação, mas à noção foucaultiana de grandes grupos de enunciados que comandam a maneira como falamos e percebemos um ou mais momentos históricos determinados. Os enunciados, para Foucault (2015), são eventos reiteráveis ligados a seus contextos históricos. A continuidade de enunciados constitui uma formação discursiva. Os enunciados pressupõem posições para os sujeitos e modos pelos quais eles são discursivamente constituídos. Portanto, conceitos como gênero e sexualidade são formações discursivas, assim como a medicina, a criminalidade e a loucura também o são, de modo que numa perspectiva foucaultiana devem ser analisados no âmbito dos contextos históricos em que ocorrem, observando-se a sua dispersão/continuidade em diversas formações históricas. As categorias de identidade de gênero são, dessa forma, efeitos de instituições, práticas, discursos, com muitos e diversos pontos de origem.

⁶ Butler chama a atenção para o caráter normativo e não meramente descritivo da categoria mulher, que ao longo do tempo teria sido dada como certa, imobilizada numa posição de subordinação. Na sua opinião, o referente desse discurso precisa ser ressignificado, de modo a proporcionar uma expansão das possibilidades do que significa ser mulher, com implicações na sua capacidade de agir. A esse respeito ver o trabalho *Fundamentos contingentes: o feminismo e a questão do “pós-modernismo”*, disponível em: <<https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/8634457>> (acesso em 18 mai. 2018).

De acordo com Mário Lugarinho (2012b), em seu trabalho *O homem e os vários homens: masculinidades nas literaturas africanas de língua portuguesa*, apoiado em teóricos da análise do discurso, este seria o material verbal, o texto, tomado a partir de suas condições de produção, compreendido como uma entidade supragramatical, tomado em relação àquilo que o condiciona, ou seja, trata-se de uma emissão de um sujeito envolvido e submetido a um conjunto de regras que, igualmente, tomam parte do próprio texto emitido. Mas foi Foucault (2015) que apontou critérios para a compreensão das condições de produção do discurso no âmbito da História da Cultura. Ele propõe em sua *Arqueologia do saber*, publicada em 1967, que os discursos são como uma dispersão de sentidos não relacionados a partir de uma unidade. O papel da análise do discurso seria o de recompor a unidade, descrevendo a dispersão e estabelecendo regras capazes de reger suas formações. Os elementos que dariam condições de reconstruir uma unidade dispersada textualmente seriam componentes de uma formação discursiva e se consistiriam em objetos, tipos de enunciação, conceitos, temas e teorias. O discurso seria, então, um conjunto de enunciados que remete a uma mesma formação, e a análise do discurso traduz-se na análise dos enunciados que o compõem. Lugarinho (2012b) explica que o discurso, na visão de Foucault,

[...] deveria ser considerado como uma prática que provém da formação de saberes articulados a práticas consideradas não discursivas e estabelecido como um jogo estratégico e polêmico que o impede de ser analisado simplesmente sob seu aspecto linguístico, mas, sobretudo, como resultado de um jogo de ação e reação, de pergunta e resposta, de dominação e esquivas. (LUGARINHO, 2012b, p. 39-40).

Lugarinho (2012b) acresce que, para Foucault, o discurso é o lugar onde o saber e o poder se articulam, pois quem fala, fala de algum lugar, a partir de um direito reconhecido institucionalmente. Dessa forma, o discurso gera poder, eis que veiculador de um saber institucionalizado. A geração de poder pode e deve ser controlada, selecionada, organizada e redistribuída através de procedimentos sociais aptos a eliminar qualquer ameaça à sua sustentação. Outrossim, um emissor pode, a partir das representações de um receptor, antevendo suas formações imaginárias, montar estratégias capazes de impor sua fala. Para Althusser, prossegue Lugarinho (2012b), a ideologia é a maneira pela qual os homens vivem a relação com suas condições reais de existência. Trata-se de um processo que se realiza por meio do imaginário, já que o homem tem a capacidade de produzir formas simbólicas que representam a sua relação com a realidade concreta. O imaginário seria o modo pelo qual o homem atua e se relaciona com as condições reais da vida. A ideologia, como lugar das formas simbólicas de existência, é uma deformação das condições reais de existência porque

promove uma alienação da realidade que ela própria determina, mas pode ser também, em alguns momentos, uma desalienação da realidade que outros determinam. Dessa forma, é possível afirmar que a ideologia constitui os indivíduos em sujeitos, uma vez que ela existe pelo sujeito e para o sujeito, concretamente concebido.

Por fim, Lugarinho (2012b) assinala que, segundo Althusser (1980), a instituição da categoria do sujeito funda toda a ideologia na medida em que este não se configura como um indivíduo, mas como lugar onde e por onde este tem acesso à realidade, seja qual for a sua determinação e seja qual for o seu momento histórico. Enquanto sujeitos de uma linguagem, “os indivíduos concretos vão deixando a sua configuração individual para serem assujeitados a um processo de representações contínuas que os induz a, imaginariamente, se reconhecerem somente através dessa linguagem” (LUGARINHO, 2012b, p. 42). O discurso seria um dos aspectos exteriores e materiais da ideologia, podendo-se mesmo afirmar que ele pertence à ideologia. Os discursos são regulados por formações ideológicas, pois estabelecem-se por meio de diversas formações discursivas interligadas, que passam a representar o lugar de articulação entre a ideologia e o discurso.

1.2 O sistema sexo-gênero

Outra hipótese examinada por Butler (2015) é a ideia de que sexo é, tal como o gênero, culturalmente construído. Ela arrisca declarar que o sexo tenha sido desde sempre o gênero, de maneira que a separação entre sexo e gênero, na verdade, seja uma falsa distinção, já que o olhar da biologia é enviesado pela cultura; em outras palavras, o binarismo de gênero, macho/fêmea, excluindo outras manifestações, é culturalmente construído.

Em seu trabalho *Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do “sexo”*, Butler (2016) utiliza a palavra sexo aludindo à nossa identidade sexuada. Ela declara que a decisão de marcar com “M” ou “F” um formulário qualquer depende da circunstância de termos uma genitália que seja reconhecidamente de macho ou de fêmea. E é com base nessa mesma circunstância que, ao nascer, a nossa identidade de sexo nos é atribuída. Falar em atribuição de sexo já significa supor que ele não é natural ou dado e, na sua breve descrição do ato de sexuação, que se dá na cena do nascimento, Butler (2016) se vale do conceito de interpelação. Escreve ela:

Consideremos a interpelação médica que, não obstante a emergência recente das ecografias, transforma uma criança de um ser “neutro” num “ele” ou “ela”: nessa nomeação, a garota torna-se uma garota, ela é trazida para o domínio da linguagem e do parentesco através da interpelação do gênero. Mas esse tornar-se uma garota não termina ali, pelo contrário, essa interpelação fundante é reiterada por várias autoridades e, ao longo de vários intervalos de tempo, para reforçar ou contestar esse efeito naturalizado. A nomeação é, ao mesmo tempo, o estabelecimento de uma fronteira e também a inculcação repetida de uma norma (p. 161).

De acordo com Sara Salih (2015), Butler usaria a palavra interpelação no sentido teórico, para descrever como as posições de sujeito são conferidas e assumidas por meio do ato pelo qual a pessoa é “chamada”. Mas a interpelação não pode ser unilateral; para que ela seja efetiva, o indivíduo tem de se reconhecer como sujeito que é metaforicamente interpelado. Butler atribuiria grande importância ao reconhecimento e à resposta do sujeito à lei. Segundo Salih (2015), a análise de Butler sobre o reconhecimento e sobre a chamada “doutrina da interpelação” está baseada no trabalho de Althusser⁷, *Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado*. Para ele, a existência da ideologia e a interpelação dos indivíduos são uma única e mesma coisa, havendo uma variedade de formas pelas quais as pessoas são interpeladas pela ideologia e a ela respondem, mesmo que seja com o silêncio. Voltando à cena do nascimento, podemos dizer que não nascemos *homem* ou *mulher*. Somos chamados a assumir o nosso *sexo* por meio das estruturas de poder no interior das quais somos constituídos, a partir de uma coerção ideológica. Uma menina não nasce menina, mas é *tornada menina* ao nascer, ou até mesmo antes, com base no fato de possuir um pênis ou uma vagina. Salih (2015) afirma que Butler chama a atenção para o fato de ser esta uma distinção arbitrária, e argumenta que as partes sexuadas do corpo são investidas de significado, e, conseqüentemente, os bebês também poderiam ser diferenciados uns dos outros com base em outras partes do corpo, tais como o tamanho das orelhas, a cor dos olhos, a flexibilidade da língua. Salih (2015) informa que, para Butler, a percepção e descrição do corpo, longe de ser neutra, é um enunciado interpelativo performativo e a linguagem que parece descrever o corpo na verdade o constitui. Para Salih (2015), Butler não refuta a existência da matéria, mas insiste em que a matéria não pode ter nenhum status fora de um discurso que é sempre constitutivo, sempre interpelativo, sempre performativo. Para Butler, ainda conforme Salih (2015), o gênero seria a “estilização repetida do corpo, um conjunto de atos repetidos no interior de um quadro regulatório altamente rígido que se cristaliza ao longo do tempo para produzir aparência de substância, de uma espécie de ser natural” (p. 113).

⁷ ALTHUSSER, L. *Ideologia e aparelhos ideológicos do Estado*. Tradução de José de Moura Ramos. Lisboa: Presença, 1980 (trabalho original de 1969).

O quadro regulatório altamente rígido seria a cultura heterossexual normativa e hegemônica nascida nos discursos do século XIX, de que nos fala Foucault (2015), que instituiu o binarismo homem/mulher; macho/fêmea; feminino/masculino, estigmatizando outras formas de manifestação fora desses moldes. Conforme já vimos no início deste capítulo, o discurso sobre sexo, no decorrer de cerca de três séculos até o XX, em lugar de se rarefazer, foi se multiplicando, trazendo consigo interditos e proibições. Passou-se a nele falar de modo purificado e neutro, do ponto de vista da ciência. Nas palavras do próprio Foucault (2015), criou-se uma *scientia sexualis*:

A pretexto de dizer a verdade, em todo lado provocava medos; atribuía às menores oscilações da sexualidade uma dinastia imaginária de males falados a repercutirem sobre as gerações; afirmou perigosos à sociedade inteira os hábitos furtivos dos tímidos e as pequenas e mais solitárias manias; no final dos prazeres insólitos colocou nada menos do que a morte: a dos indivíduos, a das gerações, a da espécie.

Vinculou-se, como isso, a uma prática médica insistente e indiscreta, volúvel ao proclamar suas repugnâncias, pronta a correr em socorro da lei e da opinião dominante; mais servil ante as potências da ordem do que dócil às exigências da verdade. Involuntariamente ingênua nos melhores casos e voluntariamente mentirosa nos mais frequentes, cúmplice do que denunciava, ativa e provocadora, essa medicina instaurou toda uma licenciosidade do mórbido, característica do final do século XIX: médicos como Garnier, Pouillet e Ladoucette foram, na França, seus escribas sem glória e Rollinat, seu cantor. Mas, além desses dúbios prazeres, reivindicava outros poderes, arvorava-se em instância soberana dos imperativos da higiene, somando velhos medos do mal venéreo aos novos temas da assepsia, os grandes mitos evolucionistas às modernas instituições de saúde pública, pretendia assegurar o vigor físico e a pureza moral do corpo social, prometia eliminar os portadores de taras, os degenerados e as populações abastardadas. Em nome de uma urgência biológica e histórica, justificava os racismos oficiais, então iminentes. E os fundamentava como “verdade” (p. 60).

Foucault (2015) assinala que em torno do sexo e a propósito dele acabou-se por construir um imenso aparelho para produzir a verdade, mesmo para mascará-la no último momento, num jogo de dispersão-esquiva, constituindo-se o sexo como objeto de verdade, no que o filósofo chamou de “jogo da verdade e do sexo” (FOUCAULT, 2015, p. 63), herança do século XIX que nos foi legada e da qual nada prova, mesmo que o tenhamos modificado, estarmos libertos. Na construção da *scientia sexualis* a confissão jogou importante papel, fosse ela religiosa, médica, jurídica. Foi essa ciência ainda que erigiu em tabu a homossexualidade e em compulsória a heterossexualidade. A cultura heterossexual se encarregou de criar uma coerência entre sexo e gênero, resultando na sua manutenção e naturalização.

Butler (2015) destaca que o gênero é sempre um fazer e o sujeito não preexiste a esse fazer. E tal fazer não comporta ampla liberdade de escolha, pois o gênero é limitado pelas

estruturas de poder no interior das quais está situado, embora existam possibilidades de subversão, abertas a partir das próprias limitações desse sistema. No entanto, uma vez que vivamos dentro da lei no interior de uma dada cultura, nossa escolha tende a se ajustar ao nosso meio social (família/trabalho/amigos). O conjunto de opções disponíveis é determinado por diversos fatores, entre eles a cultura, a origem social, o trabalho, o rendimento, o status.

Butler (2015), ao discorrer sobre a produção de uma matriz heterossexual de poder, destaca que *tornar-se* um gênero é um *laborioso* processo de tornar-se *naturalizado*, processo que requer uma diferenciação de prazeres e de partes corporais, com base em significados com características de gênero:

Diz-se que os prazeres residem no pênis, na vagina e nos seios, ou que emanam deles, mas tais descrições correspondem a um corpo que já foi construído ou naturalizado como portador de traços específicos de gênero. Em outras palavras, algumas partes do corpo tornam-se focos concebíveis de prazer precisamente porque correspondem a um ideal normativo de um corpo já portador de um gênero específico. Em certo sentido, os prazeres são determinados pela estrutura melancólica do gênero pelo qual alguns órgãos são amortecidos para o prazer e outros, vivificados. A questão de se saber que prazeres viverão e que outros morrerão está frequentemente ligada a qual deles serve às práticas de formação da identidade que ocorre na matriz das normas de gênero (p. 127).

O corpo se estabelece, dessa forma, como um signo cultural, criando limites para os significados imaginários que propicia, mas é sempre uma construção imaginária. De acordo com Butler (2015), a partir de sua leitura de Beauvoir, os corpos marcados pelo gênero são “estilos da carne”, estilos que nunca são plenamente originais, pois têm uma história, que condiciona e limita suas possibilidades. O corpo não é um “ser”, mas uma “fronteira variável, uma superfície cuja permeabilidade é politicamente regulada, uma prática significativa dentro de um campo cultural de hierarquia do gênero e da heterossexualidade compulsória [...]” (BUTLER, 2015, p. 240).

Apoiada em Wittig, Butler (2015) entende o gênero como operações do sexo, em que este nada mais é do que “uma injunção obrigatória de que o corpo se torne um signo cultural, de que se materialize em obediência a uma possibilidade historicamente delimitada, e que o faça não uma ou duas vezes, mas como um projeto corporal contínuo e repetido” (p. 240).

1.3 Gênero, performatividade e corpo

Butler (2015) enfatiza o caráter performativo do gênero, ou do sistema sexo-gênero. Trata-se de um projeto que tem como fim sua sobrevivência cultural. As performances de gênero seriam uma estratégia de sobrevivência em sistemas compulsórios de generificação. Tais performances, quando falhas, têm consequências punitivas:

Os gêneros distintos são parte do que “humaniza” os indivíduos na cultura contemporânea; de fato, habitualmente punimos os que não desempenham corretamente o seu gênero. Os vários atos de gênero criam a ideia de gênero e sem esses atos não haveria gênero algum, pois não há nenhuma “essência” que ele expresse ou exteriorize, nem tampouco um ideal objetivo ao qual aspire, bem como não é um dado de realidade. Assim, o gênero é uma construção que oculta normalmente sua gênese; o acordo coletivo tácito de exercer, produzir e sustentar gêneros distintos e polarizados como ficções culturais é obscurecido pela credibilidade dessas produções – e pelas punições que penalizam a recusa a acreditar neles; a construção “obriga” nossa crença em sua necessidade e naturalidade (BUTLER, 2015, p. 241).

Por fim, Butler (2015) salienta que o gênero é um ato, pois como em outros dramas sociais rituais, sua ação requer uma *performance* (entendida como um conjunto de práticas que se manifestam a partir de interpelações sociais) repetida. Tal repetição é, a um só tempo, reencenação e nova experiência de um conjunto de significados já estabelecidos socialmente; e também uma forma mundana e ritualizada de sua legitimação. E conclui a autora:

Embora existam corpos individuais que encenam essas significações estilizando-se em formas de gênero, essa ação é uma ação pública. Essas ações têm dimensões temporais e coletivas e seu caráter público não deixa de ter consequências; na verdade, a performance é realizada com o objetivo estratégico de manter o gênero em sua estrutura binária – um objetivo que não pode ser atribuído a um sujeito, devendo, ao invés disso, ser compreendido como fundador e consolidador do sujeito (BUTLER, 2015, p. 242).

Butler (2015) recusa um modelo substancial de identidade de gênero, apontando que ele é mais um efeito, decorrente mais de um *fazer* do que de um *ser*:

O gênero não deve ser construído como uma identidade estável ou um locus de ação do qual decorrem vários atos; em vez disso, o gênero é uma identidade tenuemente constituída no tempo, instituído num espaço externo por meio de uma repetição estilizada de atos. O efeito do gênero se produz pela estilização do corpo e deve ser entendido, consequentemente, como a forma corriqueira pela qual os gestos, movimentos e estilos corporais de vários tipos constituem a ilusão de um eu permanente marcado pelo gênero. Essa formulação tira a concepção do gênero do solo de um modelo substancial da identidade, deslocando-a para um outro que requer concebê-lo como uma temporalidade social constituída (p. 242).

A proposição é acompanhada por Mendes (2002), referido no início deste capítulo, no sentido de que a unidade do sujeito deriva mais das crenças sociais do que da experiência social. A aparência do gênero, denominada pela autora de “aparência de substância” é uma “identidade construída, uma realização performativa em que a plateia social mundana, incluindo os próprios atores, passa a acreditar, exercendo-a sob a forma de uma crença” (BUTLER, 2015, p. 243, grifo nosso).

Dessa forma o “eu de gênero permanente é estruturado por atos repetidos que buscam aproximar o ideal de uma base substancial de identidade” (BUTLER, 2015, p. 243).

Por último, a autora aponta que o fracasso dos sujeitos em encenar suas identidades de gênero, social e discursivamente constituídas, é que abre as possibilidades de subversão dessa precariedade identitária:

É precisamente nas relações arbitrárias entre esses atos que se encontram as possibilidades de transformação do gênero, na possibilidade da incapacidade de repetir, numa deformidade, ou numa repetição parodística que denuncie o efeito fantástico da identidade permanente como uma construção politicamente tênue. [...] Se os atributos e atos de gênero, as várias maneiras como o corpo mostra ou produz sua significação cultural, são performativos, então não há identidade preexistente pela qual um ato ou atributo possa ser medido; não haveria atos de gênero verdadeiros ou falsos, reais ou distorcidos, e a postulação de uma identidade de gênero verdadeira se revelaria uma ficção reguladora (BUTLER, 2015, p. 250).

A ideia de performatividade ficará mais clara no terceiro capítulo deste trabalho, quando estudaremos a relação homoafetiva de João Vêncio com Mimi, um colega de escola. Ambos desenvolvem uma amizade bastante marcante para Vêncio, permeada por uma intensa relação física. Vêncio interpreta sua relação com Mimi como resultado de uma rejeição perpetrada por Tila e Maristrêla, dois outros de seus amores fracassados. A relação entre os meninos acaba sendo interrompida pela morte de Mimi, de maneira trágica.

Cabe assinalar que Butler (2015) alerta ter havido ocasiões em que a teoria feminista buscou saber se existiram culturas pré-patriarcais; se tais culturas eram matriarcais ou matrilineares; se o patriarcado teria tido um começo e estaria sujeito a um fim. A crítica a essas pesquisas tentava mostrar que a suposição de um pré-patriarcado não passava de uma intenção de estabilizar um fenômeno histórico e contingente.

Butler (2015) explica que a noção de um patriarcado universal tem sido amplamente criticada em anos recentes, por seu fracasso em explicar os mecanismos de opressão de gênero nos contextos culturais concretos em que ela existe. Diz a autora que:

Esta forma de teorização feminista foi criticada por seus esforços de colonizar e se apropriar de culturas não ocidentais, instrumentalizando-as para confirmar noções marcadamente ocidentais de opressão, e também por

tender a construir um “Terceiro Mundo” ou mesmo um “Oriente” em que a opressão de gênero é sutilmente explicada como sintomática de um barbarismo intrínseco não ocidental (BUTLER, 2015, p. 22).

Alertamos para o risco de colar um rótulo de “patriarcado” no contexto da diversidade africana. Se opressão de gênero há, supomos que esta não decorra de um “barbarismo intrínseco”, mas, no contexto do romance analisado, cremos que se manifesta pelo processo colonial – este sim, patriarcal – empreendido por uma cultura que exaltava a raça branca, o eurocentrismo e a heterossexualidade.⁸ Ademais, a ausência de um confronto, pelas forças revolucionárias, com esses padrões, também talvez possa ser entendida como um fator de opressão de gênero, já que a tarefa de libertar o país da opressão econômica e política parecia ampla demais para abrir espaço à discussão da descolonização da subjetividade, ao menos no que diz respeito a posições de gênero.

Examinemos antes, contudo, a conceituação de identidades masculinas, proposta por R. W. Connell (2005), as relações existentes entre elas e uma provável relação de algumas delas com o exercício da violência.

1.4 Masculinidades

1.4.1 Gênero como estrutura de prática social

Podemos entender masculinidade como aquilo que torna um homem “verdadeiramente” homem – senso de honra, virilidade etc. – aos olhos de outrem e a seus próprios olhos, dentro de uma determinada cultura e, principalmente, dentro de um momento histórico nessa cultura.

A masculinidade é um investimento em “jogos sociais”, tal como um “princípio indiscutido de todos os deveres” de um homem “para consigo mesmo”, “o motor ou móvel de tudo que um homem *se deve*”, “aquilo que deve cumprir para estar agindo corretamente consigo mesmo”, para permanecer digno, a seus próprios olhos, segundo “uma certa ideia de homem” (BOURDIEU, 2010, p. 61).

⁸ Não estamos aqui a idealizar o passado colonial ou pré-colonial africano. Apenas alertamos para o fato de que a categoria patriarcado talvez possa não ser a mais adequada para descrever uma formação social portadora de singularidades ainda não totalmente desvendadas, no que diz respeito às relações de gênero.

É possível distinguir, dentro de uma mesma cultura, mais de um padrão de masculinidade, que pode variar segundo o tempo, o espaço, a classe social, o grau de instrução e outros fatores, tais como raça, idade. Essas masculinidades convivem e se interpenetram, influenciando umas às outras e, não raro, estabelecendo hierarquias entre elas.

Segundo R. W. Connell (2005), pesquisadora e professora na Universidade de Sidney, cujo trabalho em estudos de gênero e sexualidade reúne pesquisa empírica e teoria, tendo estado no centro do debate acadêmico e público nas últimas duas décadas, todas as sociedades possuem narrativas de gênero, mas nem todas têm o conceito de *masculinidade* em seu uso contemporâneo. De acordo com uma concepção de individualidade desenvolvida na Europa moderna com o crescimento dos impérios coloniais e das relações econômicas capitalistas, uma pessoa não masculina seria pacífica; não violenta; conciliadora em vez de dominante; desinteressada de esportes como o futebol e também da conquista sexual. No dizer da autora, essa concepção pressupõe uma crença nas diferenças individuais e na agência pessoal.

Para ela, o conceito de masculinidade seria também inerentemente relacional, isto é, não existe exceto em contraste com a feminilidade, ou em contraste com padrões de masculinidade entre si. A autora assinala que uma cultura que não trata as mulheres e os homens como portadores de características polarizadas, pelo menos em princípio, não tem uma concepção de masculinidade no sentido que lhe dão a cultura europeia e americana.

Em seu trabalho *Masculinites*, Connell (2005) expõe sucintamente o núcleo de diversas concepções de masculinidade comumente encontradas hoje.

A concepção denominada de *essencialista* é aquela com a qual Freud flertou ao equacionar a masculinidade com a *atividade*, em contraste com a *passividade* feminina, o que o próprio psicanalista reconheceu posteriormente ser muito simplificado. Autores que o sucederam tentaram identificar uma essência masculina com a capacidade de assumir riscos, responsabilidade ou irresponsabilidade, agressividade etc. Connell (2005) explica que o sociobiólogo Lionel Tiger⁹ vinculou a verdadeira masculinidade a uma atração emocional pela guerra. A crítica a essa definição reside no fato de que as escolhas em questão parecem bem arbitrárias, já que não há como propor uma base universal para a masculinidade (grifo nosso).

Uma concepção *positivista* de masculinidade padrão está baseada em mensurações psicológicas estatísticas do que homens e mulheres costumam fazer. Connell (2005) aponta três falhas nessa ideia: a primeira está no fato de que tais pesquisas estão baseadas no binarismo de gênero (homem/mulher), sendo sua neutralidade apenas aparente; a segunda está

⁹ TIGER, L. **Men in Groups**. New York: Random House, 1969.

em que listar homens e mulheres requer que as pessoas estejam separadas em categorias de gênero baseadas no senso comum. Ocorre que pesquisas mais recentes desancam o binarismo. Por último, definir masculinidade por meio daquilo que homens são empiricamente é desconsiderar o que chamamos de “mulheres masculinas” e “homens femininos” – o que não inclui práticas homossexuais – ou ações ou atitudes masculinas e femininas a despeito de quem as desempenha, o que é crucial, por exemplo, para o pensamento psicanalítico em torno das contradições da personalidade. Falar de “mulheres” e “homens” em bloco é desconsiderar as diferenças individuais entre homens e mulheres em termos de gênero.

A terceira concepção apontada por Connell (2005) é a chamada de *normativa* e baseia-se naquilo que “os homens devem fazer”, isto é, numa teoria do papel sexual masculino, prescrevendo uma norma social de comportamento entre os homens. Os textos que tratam do papel sexual masculino frequentemente misturam definições normativas com essencialistas. A autora menciona um estudo de Robert Brannon¹⁰ denominado “o diagrama de masculinidade na nossa cultura”, no caso, a cultura americana. O problema com essa abordagem é o de que poucos homens realmente se adequam a esses diagramas. Por exemplo, como é possível medir o grau de força, resistência e independência de um homem comparável a Wayne, Bogart ou Eastwood (astros hollywoodianos tidos como modelos de masculinidade)? E o que haveria de normativo numa norma a que poucos se ajustam? – indaga a pesquisadora. Como podemos avaliar a força necessária para se adequar à norma de força? Ou como medir o heroísmo necessário para “sair do armário”, como gay? Uma dificuldade mais sutil, no dizer da estudiosa, é que uma definição puramente normativa não oferece qualquer compreensão no nível da personalidade (CONNELL, 2005). Ela observa que há nesses teóricos uma suposição de que o “papel” corresponde à “identidade”, o que justifica o porquê de penderem para o essencialismo.

A concepção *semiótica* apontada por ela define masculinidade efetivamente como não feminilidade. Tal concepção parece estar baseada na fórmula linguística estrutural em que os elementos do discurso são definidos por diferenças entre si. Connell (2005) assinala que essa abordagem foi largamente utilizada na análise cultural do gênero feminista e pós-estruturalista, bem como na psicanálise lacaniana e estudos sobre simbolismo. Na oposição semiótica entre masculinidade e feminilidade, masculinidade é o termo não demarcado, o lugar da autoridade simbólica. O falo, aqui compreendido como poder, é o significante principal e o feminino é simbolicamente definido pela falta dele. Connell (2005) declara que

¹⁰ BRANNON, R. The male sex role: our culture's blueprint of manhood, and what it's done for us lately. In: DAVID, D. S.; BRANNON, R. (Ed.). **The forty-nine percent majority**: the male sex role. Boston: Addison-Wesley, 1976. p. 1-45.

esta concepção de masculinidade tem sido muito eficaz para a análise cultural. Ela escapa da arbitrariedade do essencialismo, do paradoxo do positivismo e da definição normativa, mas sua falha está em ser limitada em seu escopo, a menos que se suponha, como fazem alguns teóricos pós-modernos, que o discurso é tudo numa análise social. Connell (2005) acredita que para enfrentar o leque de questões sobre masculinidade, precisamos sempre falar sobre relações de outra natureza, tais como lugares generificados, ou seja, lugares a partir dos quais são elaborados os discursos sobre gênero, na produção e no consumo; lugares em instituições e ambientes naturais; lugares nas lutas sociais e militares.

A autora ressalta que nenhuma masculinidade emerge exceto em um sistema de *relações* de gênero. Para ela, mais do que tentar definir masculinidade como um objeto (um tipo de caráter natural, uma média e comportamento, uma norma) é preciso focar nos processos e relações pelos quais homens e mulheres conduzem suas vidas generificadas.

Dessa forma, este trabalho pretende analisar as relações de hegemonia e subordinação que se estabelecem no interior do colonialismo, num dado momento histórico, porque acreditamos que masculinidade, até onde o termo pode ser brevemente definido, é simultaneamente um lugar nas relações de gênero, as práticas pelas quais homens e mulheres se engajam nesse lugar dentro do gênero e os efeitos dessas práticas na experiência corporal, personalidade e cultura (grifos nossos).

Para Connell (2005), as relações de gênero entre pessoas e grupos são organizadas no que ela chama de arena reprodutiva – estruturas corporais e processos de reprodução humana – e formam uma das principais estruturas de toda a sociedade. Práticas relacionadas a essas estruturas, geradas enquanto pessoas e grupos enfrentam suas situações históricas, não consistem em atos isolados. As ações são configuradas em grandes unidades e quando falamos de masculinidade e feminilidade estamos nomeando configurações de práticas de gênero.

Connell (2005) divide um modelo de estrutura de gênero distinguindo três desdobramentos: relações de poder; relações de produção e relações de catexia (aqui entendida como vinculação emocional/libidinal).

No que concerne às relações de poder, ela afirma que o eixo principal na ordem de gênero contemporânea europeia/americana é a subordinação geral de mulheres ao domínio dos homens – uma estrutura que o *Women's Liberation* denominou patriarcado. Esta estrutura geral, no sentir de Connell (2005), existe, apesar de muitas reversões locais (por exemplo, famílias chefiadas por mulheres, professoras mulheres com alunos homens). A estrutura resiste, a despeito de oposições de todos os tipos, no momento articuladas no feminismo.

Essas reversões e resistências significam dificuldades contínuas para o poder patriarcal. Elas definem um problema com grande importância para as políticas de masculinidade.

No tocante às relações de produção, Connell (2005) observa que especial atenção deve ser prestada às consequências econômicas da divisão de trabalho por gênero, com dividendos crescentes para os homens, resultantes de uma distribuição desigual. Isto é mais frequentemente discutido em termos de salário, mas o caráter generificado do capital também deve ser destacado. Uma economia capitalista funcionando sob uma divisão do trabalho baseada no gênero é necessariamente um processo de acumulação generificado. Então, não é um acidente estatístico, mas parte de uma construção social da masculinidade que os homens e não as mulheres controlem as principais corporações e as grandes fortunas privadas. Mesmo que não pareça plausível, a acumulação de riqueza se tornou fortemente ligada à arena reprodutiva, por meio das relações sociais de gênero.

Em *João Vêncio: os seus amores*, veremos que o colonialismo também é um processo de acumulação generificada, já que impõe a geração de riqueza a alguns homens, em detrimento de outros. O nativo não acumula, o colonizador sim. Daí se estabelecerem relações de subordinação entre uma masculinidade e outra, entre os personagens definidos como homens dentro da narrativa.

No que se refere às relações de catexia (vinculação emocional/libidinal), o desejo sexual é tão frequentemente associado ao plano da natureza que acaba sendo comumente excluído da teoria social. Diz Connell (2005): “[...] quando consideramos o desejo em termos freudianos como uma energia emocional direcionada a um objeto, seu caráter generificado é claro” (p. 74-75). E ela acresce que isto é verdade tanto para o desejo heterossexual como homossexual. “É surpreendente como na nossa cultura a opção de objeto não generificada, o desejo bissexual, é considerado patológico e instável” (p. 74-75), prossegue Connell (2005), concluindo que as práticas que formam e percebem o desejo são, portanto, um aspecto da ordem de gênero. Nessa direção, assevera a estudiosa, podemos formular questões políticas sobre os relacionamentos: se são consensuais ou coercitivos, se o prazer é igualmente dado e recebido.

Connell (2005) assinala que na análise feminista da sexualidade tais questões são intensamente debatidas, vendo-se um liame entre a heterossexualidade com a posição social de dominância dos homens.

Estas reflexões sobre catexia – entendida aqui como vinculação emocional – nos remetem a uma tensão entre nosso protagonista, João Vêncio, e a vítima da sua tentativa de assassinato, sua mulher, a Bailunda. Ele crê que precisa ter uma mulher. Trata-se de um

capital simbólico. No entanto, o narrador não esclarece em que medida as relações entre ambos eram consensuais, funcionais ou coercitivas. Não há explicação sobre o porquê de ela ter procurado um homem branco para se relacionar. De outra parte, em sua infância, o fracasso com Tila e Maristrêla levou o protagonista a uma relação homoafetiva com Mimi, gerando uma tensão entre um desejo sexual lícito e ilícito, que pode ter perdurado por sua vida adulta. Porém, o simples fato de João Vêncio narrar seus amores a um companheiro de cela configura talvez uma busca de sua legitimação como homem heterossexual.

Como o gênero, no dizer de Connell (2005), é uma maneira de estruturar a prática social em geral, ele está inevitavelmente envolvido com outras estruturas sociais. É comum dizer-se hoje que o gênero se intersecciona – melhor, interage – com raça e classe. A autora acrescenta que o gênero constantemente interage com nacionalidade e posição na ordem mundial. A personagem escolhida para análise neste trabalho ocupa um lugar na ordem colonial, que é a um só tempo nacional e mundial.

Este fato tem implicações para a análise da masculinidade. As masculinidades do homem branco, por exemplo, se constroem não somente em relação às mulheres brancas, mas também em relação aos homens não brancos. Inclusive, entre homens brancos existem também hierarquias, por exemplo, em relação a raça: arianos e não arianos, ocidentais e orientais, mediterrâneos e arianos. Connell (2005) assinala que “medos brancos” da violência do homem negro têm uma longa história em situações coloniais e pós-coloniais. Há também “medos negros” do terrorismo dos brancos, na história do colonialismo, tendo por base o controle, pelos homens brancos, do aparato repressivo do Estado, como a polícia, os tribunais e prisões nos países metropolitanos.

Outrossim, é impossível compreender a formação da masculinidade do proletariado sem dar enorme peso à sua classe social e à sua política de gênero. Connell (2005) exemplifica um ideal de masculinidade e autorrespeito na classe trabalhadora construído na Inglaterra do século XIX que, junto com estratégias paternalistas de gestão como o *salário-família*, contribuiu por muito tempo para achatar os salários das mulheres.

Para entender gênero, portanto, assevera Connell (2005), precisamos ir constantemente além do gênero. E a recíproca também é verdadeira. Não podemos entender classe, raça ou desigualdade global sem lançar mão, frequentemente, das questões de gênero. As relações de gênero estão entre os principais determinantes do nosso destino coletivo, no entender da autora.

1.4.2 Relações entre masculinidades

É importante reconhecer que existem diversos tipos de masculinidade, mas isso não é o suficiente. É preciso escavar em profundidade as questões de classe e raça e compreender as relações de gênero que operam dentro delas. É mesmo possível falar em masculinidade negra, branca, proletária, de classe média e assim por diante, tendo-se o cuidado, contudo, de não cair em simplificações. Afinal, existem homens negros gays, operários efeminados, estupradores de classe média e burgueses *cross-dressers*.

Masculinidade hegemônica, por exemplo, não é um tipo fixo, isto é, sempre a mesma em todo lugar. É sempre aquela que ocupa posição dominante num dado padrão de relações de gênero, sempre aquela que está no controle, mas sujeita a ser questionada.

Manter o foco nas *relações* de gênero entre homens é necessário para se evitar cair numa tipologia de características. Isso possibilita uma perspectiva mais realista. Um enfoque relacional facilita o reconhecimento das ásperas coerções sob as quais as configurações de gênero são formadas, das dificuldades, assim como dos prazeres de uma experiência generificada. Este é um requisito para considerarmos as práticas e relações que constroem os principais padrões de masculinidade na atual ordem de gênero ocidental, no entender de Connell (2005).

A noção de hegemonia de Connell (2005) deriva da análise gramsciana das relações de classe e se refere à dinâmica cultural pela qual um grupo reivindica e sustenta uma posição de liderança na vida social. Connell (2005) assinala que em qualquer época é possível distinguir uma forma de masculinidade culturalmente mais exaltada do que outras. Assim, não há uma essencialidade em ser hegemonicamente masculino, razão pela qual o conceito de masculinidade hegemônica é problemático.

Connell (2005) afirma que no conceito gramsciano, a hegemonia se caracteriza como uma liderança cultural-ideológica de uma classe social sobre as outras, embora possa se referir também à coerção ou dominação de um grupo social sobre outro.

A hegemonia, afirma Connell (2005), pode se estabelecer quando há uma correspondência entre o ideal cultural e o poder institucional, coletivo ou mesmo individual.

Hegemonia não quer dizer violência, embora possa ser sustentada pela força, mas significa uma ascendência alcançada por meio da cultura, das instituições (família, Estado, escola, religião) e da persuasão (mídia e outras máquinas de propaganda).

A masculinidade hegemônica também não quer dizer uma maioria estatística. É provável que apenas uma minoria entre os homens a adote, mas ela é um padrão normativo, que incorpora “a forma mais honrada de ser de um homem” (CONNELL; MESSERSCHMIDT, 2013, p. 245). Ela exige que todos os outros homens se posicionem em relação a ela e legitima ideologicamente a subordinação global sobre o mesmo gênero (outros homens) e outros gêneros (mulheres, gays, trans).

Connell e Messerschmidt (2013), apoiados em Collier¹¹, observam ainda que a hegemonia de um padrão nem sempre é negativa; possui vantagens e pode atender a interesses e desejos dos grupos subalternos, senão não conseguiria se afirmar como hegemônica. É importante destacar que hegemonia nem sempre se confunde com dominação, pois esta pressupõe sempre o uso da força.

Connell (2015), alertando para o cuidado de não se cair numa tipologia, assinala que existem ainda relações de *subordinação*, *cumplicidade* e *marginalização* entre masculinidades.

Um dos mais importantes exemplos de *subordinação* entre masculinidades é aquele que existe entre homens heterossexuais e homens gays. E este é um problema na experiência cotidiana dos gays. Ele inclui exclusão cultural e política, além de abusos, tais como gays sendo alvo de hostilidade por parte de facções religiosas, violência legal (nos Estados Unidos, prisões pela prática de sodomia), discriminação econômica e boicotes pessoais.

A opressão sofrida pelos gays os coloca na base, isto é, na mais baixa posição na hierarquia estabelecida entre os homens. Na ideologia patriarcal, gays são vistos como repositórios de tudo que se encontra fora da masculinidade hegemônica, desde o gosto duvidoso para decorar uma casa até o fato de serem receptivos ao prazer anal. Do ponto de vista da masculinidade hegemônica, o gay é comparável às mulheres e, assim, atrai ataques homofóbicos ferozes.

Lembremos que na narrativa em análise, o menino efeminado Mimi, um dos amores de infância de João Vêncio, morre apanhando da professora na escola, o que demonstra que o colonialismo estabeleceu, tal como hoje, hierarquias e subordinação de gênero, baseado em padrões de masculinidade hegemônica.

O caso de subordinação dos gays parece ser o mais evidente, mas homens e meninos heterossexuais também estão sujeitos à expulsão do círculo de legitimidade masculina, muitas vezes por estigmatização vocabular, pela utilização de termos como “veadinho”;

¹¹ COLLIER, R. **Masculinities, crime and criminology**: men, heterosexuality and criminal(ised) other. London: Sage, 1998.

“frutinha”; “baitola”; “queima-rosca”; “lassie” e muitos outros, sem necessariamente demonstrarem pendores para a homossexualidade, apenas por demonstrarem fraqueza física e desinteresse por jogos masculinos. Ressalvamos, contudo, a despeito das observações de Connell (2005) sobre este exemplo de subordinação dos gays em relação ao homem heterossexual, que existe também o gay *mainstream*, branco, burguês, casado ou não, possível eleitor de alguém como Trump, passível de exercer hegemonia sobre gays que não corresponderem a esses requisitos.

No que diz respeito às relações de *cumplicidade*, Connell (2005) assinala que o número de homens rigorosamente envolvidos nas práticas de masculinidade hegemônica pode ser muito pequeno. No entanto, a maioria se beneficia dos dividendos patriarcais, das vantagens que os homens em geral ganham da subordinação geral das mulheres. Assim, um grande número de homens tem alguma conexão com o projeto hegemônico mas não incorpora diretamente a masculinidade hegemônica. No caso do colonialismo nos países de língua oficial portuguesa, a masculinidade era estratificável numa hierarquia que trazia em primeiro lugar o colono nascido na metrópole, em segundo lugar o colono nascido na colônia, em terceiro lugar os assimilados e, por último, os negros não assimilados. Em relação à primeira posição no ranking, podemos afirmar que os assimilados funcionavam, de alguma maneira, como cúmplices dos colonos em sua hegemonia, na medida em que usufruíam de algumas benesses proporcionadas pelo sistema. Da mesma forma, os cipaíes e os capitães do mato, em relação aos situados no topo da hierarquia.

Connell (2005) exemplifica que, paradoxalmente, hoje um grande número de homens comprometidos com a obtenção dos dividendos patriarcais respeitam suas esposas e mulheres, nunca são violentos com elas, dividem o serviço doméstico, são responsáveis pela renda familiar e estão convencidos de que as feministas são extremistas que queimam sutiãs. Trata-se de uma posição masculina sem as tensões e riscos de estar na linha de frente do patriarcado, mas que mira seus dividendos, sendo cúmplices nesse sentido, funcionando como satélites daqueles que ocupam posições hegemônicas. Em *João Vêncio: os seus amores*, observamos diversos comportamentos entre subalternos de afirmação da masculinidade, seja pelo uso da violência, como o doutor, marido de Tila, e Diodato, que batem com frequência em suas mulheres, seja pelo uso dos recursos materiais, na figura do provedor, como Nho Katonho, que prostitui Maristrêla, mas tira da miséria a família da menina.

Connell (2005) retrata em seu ensaio *A very-straight gay* um homossexual que se define como “muito macho” e explica que a escolha em ser um objeto sexual enquanto

homem não é só uma escolha de um corpo com um pênis, mas é a escolha da masculinidade corporificada. Os significados sexuais da masculinidade são, em geral, parte de um pacote. A maioria dos gays, nesse sentido, são “muito machos”. E não se trata de uma questão de respeitabilidade apenas na classe média. Posição semelhante é assumida por proletários fora da comunidade gay, segundo mostram estudos. Esse tipo de postura, no nosso entender, estabelece uma relação de cumplicidade com padrões de masculinidade hegemônica no que diz respeito ao corpo e ao comportamento em público.

Hegemonia, subordinação e cumplicidade, tal como definidas por Connell (2005), são relações internas à ordem de gênero. O intercâmbio de gênero com estruturas de classe e raça pode criar relações de *marginalização* entre masculinidades.

As relações de raça, por exemplo, podem tornar-se parte integral da dinâmica entre masculinidades. Num contexto de supremacia racial branca, as masculinidades negras desempenham papéis simbólicos para a construção do gênero branco. É o que acontece, por exemplo, no colonialismo, especialmente no que diz respeito a brancos e negros. A superexploração da mão de obra negra durante a escravidão ou em atividades economicamente subalternas após a sua abolição, a criação de estereótipos raciais e o uso da violência resultam num quadro em que as masculinidades brancas serão exaltadas e reforçadas, em detrimento das negras, desfavorecidas em muitos sentidos, chegando às raias da animalização, conforme veremos ao longo deste trabalho.

Em outros contextos, mais recentes, por exemplo, estrelas esportivas negras se tornam exemplares de fortaleza masculina, enquanto a figura fantasiosa do estuprador negro¹² desempenha um importante papel numa política sexual entre brancos, algo muito explorado por políticos de extrema direita nos Estados Unidos. Contrariamente, a masculinidade hegemônica entre brancos sustenta a opressão e o terror físico que formataram a construção da masculinidade em comunidades negras. O nível de violência entre homens negros só pode ser compreendido por meio da mudança de lugar da força de trabalho negra no capitalismo americano e os meios violentos empregados para controlá-la. Connell (2005) destaca que o desemprego maciço e a pobreza urbana interagem fortemente com o racismo institucional na formação da masculinidade negra. Trata-se de efeitos de classe e raça agindo em conjunto. Do mesmo modo, no colonialismo, os níveis

¹² A respeito da construção deste mito de homens negros como estupradores e das mulheres negras como promíscuas, a partir de uma visão com origem no colonialismo, escreveu Ângela Davis, em *Mulheres, raça e classe* (São Paulo, Boitempo, 2016).

de violência entre homens negros decorrem do status econômico inferior e de métodos violentos usados para seu controle, numa permanente subjugação.

A autora declara que, apesar de uma espécie de chancela da masculinidade hegemônica a determinados padrões encontrados entre subalternos, seus benefícios não se estendem a todo o grupo subalterno. Assim, nos Estados Unidos, por exemplo, atletas negros em particular podem vir a ser exemplos de masculinidade hegemônica, mas a fama e a riqueza de algumas estrelas não conferem autoridade social a homens negros em geral.

A relação entre marginalização e chancela também pode existir entre duas masculinidades subalternas. Um exemplo notável foi a prisão de Oscar Wilde, um dos primeiros homens apanhado nas malhas da legislação anti-homossexuais moderna. Ele foi preso devido a suas conexões com jovens proletários homossexuais negros, uma prática não questionada até a disputa legal do escritor com o Marquês de Queensberry, cujo filho manteve um relacionamento com Wilde.

Connell (2005) declara que essas relações de hegemonia, dominação/subordinação e cumplicidade de um lado e marginalização/chancela de outro fornecem um quadro escasso. Ela enfatiza que os termos *masculinidade hegemônica* e *masculinidade marginalizada* não se referem a características fixas, mas a práticas geradas em situações particulares numa estrutura de relações mutáveis. Qualquer teoria sobre masculinidade que se pretenda metódica precisa se preocupar com esse processo de mudanças.

Da nossa parte, acreditamos que o colonialismo português na África buscou sustentar um padrão de masculinidade hegemônica em cumplicidade com um padrão eurocêntrico, colhendo, dessa forma, os dividendos da marginalização de outras masculinidades, que podem ser tidas como subordinadas. E João Vêncio é a expressão desse processo, em que etnia e condição social interagem em um contexto de violência, conforme veremos adiante.

1.5 Masculinidade e violência

Connell (2005) sublinha que os padrões de gênero são produtos e produtores de história, sem perder a noção de que a realidade social é dinâmica ao longo do tempo. É comum pensar essa dinâmica de mudança como algo que ocorre fora do gênero, mas ela é realizada a partir

também das relações de gênero, tão antigas quanto ela. Isso se tornou mais claro nos últimos dois séculos com o surgimento de políticas públicas de gênero e sexualidade.

Com o movimento pelo voto feminino e os primeiros movimentos de homossexuais, os conflitos de interesse embutidos nas relações de gênero se tornaram visíveis. Interesses são formados em qualquer estrutura de desigualdade, que necessariamente define grupos que ganham e grupos que perdem desigualmente por meio da manutenção ou modificação da estrutura.

Assim, as políticas de masculinidade não dizem respeito apenas à vida pessoal e à identidade. Elas também dizem respeito a questões de justiça social. É difícil conceber uma estrutura imensa de desigualdade envolvendo uma massa enorme de excluídos sociais sem violência.

Em geral, predominantemente, é o gênero dominante que detém e usa os meios violentos. Por exemplo, cita Connell (2005), homens se armam muito mais do que mulheres. Na realidade, em muitos regimes de gênero, mulheres são proibidas de usar armas (uma regra vigente, inclusive, surpreendentemente, por vezes, dentro das forças armadas). Já a definição patriarcal de feminilidade (dependência e temor) equivale a um desarmamento cultural quase tão eficaz quanto o físico. Os casos de violência doméstica quase sempre envolvem mulheres fisicamente capazes de tomar conta de si mesmas, mas que aceitaram a pecha de incompetentes e incapazes colocadas pelos abusadores, segundo a autora.

Seguem-se dois padrões de violência dessa situação. Primeiro, muitos membros do grupo privilegiado usam de violência para sustentar sua dominação. E eles sempre acham que isso se justifica inteiramente, que estão exercendo um direito. Eles se sentem autorizados por uma ideologia de supremacia. Na literatura de Luandino Vieira¹³, por exemplo, encontramos o caso de Lucas Matesso, protagonista do conto *O fato completo de Lucas Matesso*, barbaramente torturado por membros da polícia colonial, que almejam ascender na carreira.

Em segundo lugar, a violência se torna importante nas políticas de gênero entre homens – por exemplo, nos combates militares, nos homicídios e assaltos à mão armada, situações que se tornam uma transação entre eles. O terror também é utilizado como meio de estabelecer fronteiras e realizar exclusões, por exemplo, na violência heterossexual contra os gays. No colonialismo, a violência é amplamente exercida pelo grupo do colonizador contra as populações nativas e subalternas, mas também dos homens contra as mulheres.

¹³ VIEIRA, L. O fato completo de Lucas Matesso. In: SANTILLI, M. A. (Org.). **Estórias africanas**. São Paulo: Ática, 1983.

A violência é um meio de reivindicar ou afirmar a masculinidade grupal. Quando um grupo oprimido se utiliza de violência, em geral, é num processo explosivo. Prova disso, indica Connell (2005), são os níveis de violência entre homens negros na África do Sul e nos Estados Unidos. A violência das gangues de jovens nas ruas é um grande exemplo de ações afirmativas de masculinidades marginalizadas contra outros homens, prolongando-se com a afirmação de masculinidade em violência sexual contra as mulheres. Em *João Vêncio: os seus amores*, o uso da violência é também uma forma de ação afirmativa da masculinidade, conforme veremos adiante.

A violência pode ser usada para reforçar políticas de gênero reacionárias. Também é preciso dizer que a violência coletiva entre homens pode abrir possibilidades de progresso nas relações de gênero, haja vista o exemplo das duas guerras mundiais no século XX, que produziram importantes modificações no mercado de trabalho para as mulheres, sacudiram a ordem de gênero e aceleraram a formação de comunidades homossexuais.

Connell (2005) observa que a violência é parte de um sistema de dominação, mas ao mesmo tempo é a medida de sua imperfeição. Uma hierarquia mais sólida não precisaria de mecanismos de intimidação.

A escalada contemporânea da violência aponta para uma crise na ordem de gênero. Ou talvez fosse melhor falar em ruptura ou transformação, no caso da masculinidade, já que ela é tão somente uma configuração de práticas dentro de um sistema de relações de gênero e não um sistema sólido ela mesma. Tais tendências de crise sempre vão envolver masculinidades, mas não necessariamente disruptoná-las. A crise pode, por exemplo, até mesmo provocar tentativas de restabelecer uma masculinidade dominante. Connell (2005) exemplifica com o recrudescimento da mais selvagem política sexual fascista após o movimento pelo voto feminino e a derrota da Alemanha na guerra. Mais recentemente, após o *Women's Liberation* e a derrota na guerra do Vietnã, novos cultos da “verdadeira masculinidade” apareceram em filmes de aventura violentos, como Rambo, e na expansão do culto das armas e de uma cultura paramilitar.

Por fim, homens, tal como mulheres, estão presos a padrões de gênero herdados. Homens também podem fazer opções políticas na direção de novas relações de gênero, conforme prevê a autora, mas tais opções são feitas sempre em circunstâncias sociais concretas, que limitam o que pode ser feito; e os resultados nem sempre são controláveis.

1.6 A masculinidade ocidental moderna e a criação do estereótipo

George Mosse (2000), historiador da masculinidade, alemão radicado primeiro na Grã-Bretanha e depois nos Estados Unidos, relata que diversas imagens de masculinidade, entendida como aquilo que os homens pensam que seja a sua virilidade, apareceram no Ocidente e construíram ao longo do tempo um estereótipo que se crê seja a verdadeira masculinidade. O ideal masculino teria mudado muito pouco e as chamadas virtudes masculinas teriam sido sempre as mesmas: força de vontade, honra e coragem. O ideal masculino criou não somente ideias sobre nacionalismo, respeitabilidade e guerra, como esteve presente e influenciou quase todos os aspectos da história moderna. Embora o gênero e a masculinidade sejam contingenciais e históricos, a masculinidade moderna encontra-se intimamente relacionada aos temores e esperanças da sociedade moderna. Examinar o ideal masculino significa falar de nacionalismo e fascismo, habitualmente concebidos como masculinos, mas também de socialismo e comunismo.

Os padrões de uma masculinidade ideal se estenderam da aristocracia à classe trabalhadora. Em seu trabalho *La Imagen del Hombre*, Mosse (2000) se ocupa da evolução de um estereótipo que se converteu em normativo. Desde o início, a masculinidade foi vista como algo indivisível: corpo e alma, aparência externa e virtudes interiores, formando um todo harmonioso. Tratava-se de uma imagem mental padronizada, tal como uma representação imutável de algo. Um estereótipo deve ser coerente para ser efetivo e o valor de uma pessoa deve ser perceptível em sua aparência externa. Os estereótipos dão corpo à natureza humana, sendo esta perceptível com um mero exame feito com o olhar que a submete a um juízo.

Os fundamentos da masculinidade moderna já existiam, mas foram sistematizados e convertidos em um estereótipo somente no início da idade moderna, tendo o corpo humano adquirido um significado simbólico. O estereótipo masculino começou a se formar na época da Revolução Francesa, em que, acreditava-se, “novos símbolos” podiam construir novos homens (MOSSE, 2000). Existia uma crença de que os ideais podiam adquirir formas humanas mais facilmente por meio da corporificação da beleza. O estereótipo masculino positivo era visto como um motor que dirigia a nação e a sociedade em seu conjunto.

De acordo com Mosse (2000), a criação de estereótipos significava que homens e mulheres se homogeneizavam, eram considerados como tipos e não como indivíduos. A cristalização em estereótipos como imagens mentais imutáveis não deixava lugar para variações

individuais. Criar estereótipos significava prescrever a cada homem todos os atributos do grupo a que dizia pertencer. Supunha-se que todos os homens se podiam amoldar a uma masculinidade ideal.

Importa assinalar que o estereótipo masculino positivo se reforçava pela existência de estereótipos negativos, que não estavam à altura do ideal, e que eram em corpo e alma o seu contrário, o fiel reflexo de todo o oposto à verdadeira masculinidade. Mosse (2000) enfatiza que grupos marginalizados pela sociedade, tais como judeus ou negros, cumpriam este papel e que o racismo está baseado em estereótipos e em sua formação. Em relação às antípodas dos modelos ideais, dizia-se que seus corpos mal formados eram um signo de degeneração.

O autor destaca a natureza pública dos estereótipos, que convertem o invisível em visível e lhe conferem importância social e política. Ele menciona que no final do século XIX, uma revista de frenologia inglesa expressava essa visibilidade declarando que “o homem pode ser considerado como um letreiro pendurado numa parede para ser lido” (MOSSE, 2000, p. 11).

O nacionalismo, movimento que começou e evoluiu em paralelo com a masculinidade moderna, desempenhou um importante papel nessa construção, já que adotou o estereótipo masculino como sua autorrepresentação. A classe média ajudou a criar e apoiou o estereótipo masculino, que diferia do ideal aristocrático de masculinidade, pois abria espaço para o que Mosse (2000) chamou de sensibilidades burguesas. O estereótipo masculino, no entanto, alega o autor, não esteve ligado especificamente a qualquer ideologia política do século XIX. Ligou-se não só a movimentos conservadores como a movimentos de trabalhadores, como foi o caso dos bolcheviques. O ideal masculino tinha que ser fácil de ler, porque era o objetivo da educação do homem. Levar uma vida virtuosa e manter o autocontrole em todas as ocasiões fazia parte da verdadeira masculinidade. Esse ideal foi convertido no objetivo daquilo que os alemães chamaram de *Bildung*, isto é, o próprio cultivo do indivíduo. Por meio do cultivo de si mesmo, todo homem deveria, conforme ensina Mosse (2000), crescer como uma planta em direção ao desenvolvimento de sua personalidade até converter-se em um indivíduo harmonioso e autônomo, exemplificando tanto a busca do conhecimento como o imperativo moral.

Como estereótipo, no entanto, o ideal masculino restringia necessariamente a liberdade individual, já que os estereótipos eram classificados em grupos e as variações ocorriam apenas na medida dos valores tradicionais de uma sociedade. Quando a sociedade mostrava uma maior tolerância em relação ao “anormal” ou tentava legitimar o não convencional – tal como ocorreu em momentos do século XX –, a masculinidade puxava os freios, determinando os limites (MOSSE, 1997).

Apesar de não depender especialmente de nenhum sistema econômico ou político específico, a masculinidade dependia de um determinado imperativo moral, de certos padrões normativos de aparência, conduta. E quando o sistema tradicional de valores da classe média viu-se em perigo, o ideal de masculinidade também se viu ameaçado.

Certas figuras masculinas, ao longo da história, se erigiram em símbolos públicos que representavam a nação, tal como ocorreu com determinadas figuras femininas, como Britania, Germania e Marianne. Também alguns homens tentaram construir visões alternativas de masculinidade, que não encontravam ressonância no estereótipo masculino normativo. Por exemplo, os intelectuais socialistas criaram o que chamavam de “homem novo”, que continuaria a tradição da Ilustração, rechaçado pela normatividade nacionalista, portadora de uma agressividade latente. No entanto o “homem novo” não teve êxito, nem mesmo entre os socialistas, como veremos adiante.

Mosse (2000) observa que a construção de impérios, tal como o Império Britânico, foram assuntos profundamente masculinos. Recorrendo a Baden-Powell, fundador do escotismo, Mosse (2000) lembra que aquele autor escreveu que os africanos eram folgazões como um boi, homens inativos, podendo ser nossos irmãos, mas sem dúvida não eram homens. Esta pesquisa se ocupará, em certa medida, da construção desses estereótipos, tentando contrastar, a partir deles, a construção de masculinidades hegemônicas e subalternas.

Ainda sobre o Império Britânico, Mosse (2000) nos informa que Martin Green¹⁴ vê nas obras de Kipling que os homens são como canais do poder que lhes é imposto por seus superiores e eles, por sua vez, o impõe aos demais. Mesmo assim, não se permitia a esse poder uma atuação ilimitada, teria que ser exercido com autocontrole e com a restrição dos impulsos temerários. Essa restrição era um atributo chave do estereótipo masculino, porque um homem de verdade deveria saber como controlar suas paixões. O uso do poder, inerente à masculinidade moderna, sempre estava subjugado a outras virtudes masculinas.

A masculinidade não podia ser reduzida exclusivamente ao exercício do poder puro e duro dentro do império, da sociedade, da família e da nação; não era algo unidimensional. Ao contrário, a masculinidade moderna abarcava uma série de atributos que refletiam, por sua vez, as realidades sociais. A sensibilidade da classe média exigia uma força represada, que não entrasse em conflito com as virtudes, tais como o jogo limpo, a harmonia e a ordem, sem demonstrações indevidas de poder.

¹⁴ GREEN, M. B. **The adventurous male**: chapters in the history of the white male mind. Universty Park: Pennsylvania State University Press, 1993.

Importa notar que um tipo ideal de masculinidade haveria de construir um conceito normativo de virilidade. Independentemente de quanto variaram os detalhes do estereótipo masculino, a masculinidade dos tempos modernos se converteu em uma força no terreno político e social que serviu como símbolo aos ideais e esperanças da sociedade.

Conforme dissemos anteriormente, a construção da masculinidade moderna esteve estreitamente ligada à nova sociedade burguesa, que se encontrava em formação desde fins do século XVIII. Mosse (2000) assevera que a ruptura com ideais aristocráticos anteriores sobre virilidade não se produziu de forma estanque. Certos ideais como a cavalaria e o duelo duraram até o início dos tempos modernos. Os ideais anteriores de virilidade estavam baseados numa casta guerreira. O refinamento e a ritualística da sociedade cortesã balancearam essa imagem de masculinidade muito antes do final do século XVIII. Entretanto, os torneios medievais tinham mais de jogos de guerra do que os rituais de cavalaria. Tanto que legisladores incentivaram seu declínio ao impor limites contra a violência. A violência incontrolada passou a ser rechaçada quando se proibiu, por exemplo, nos duelos ritualizados desde o século XVI, a colocação do pé do vencedor sobre o peito do vencido, bem como outros símbolos mais explícitos de dominação.

O duelo era celebrado em virtude da honra masculina e estava relacionado com a coragem ou com o sangue frio de que se necessitava para defendê-la. A honra aristocrática estava ligada ao sangue linhageiro e à estirpe. A negação do respeito à linhagem de uma pessoa era uma das causas mais frequentes para o duelo. A honra, segundo a tradição da cavalaria, aparecia unida ao próprio indivíduo, à sua reputação, categoria e dignidade. O conceito de honra, porém, também carregava um ideal de virilidade. Ser chamado de covarde era o pior insulto. Coragem e ousadia eram algumas das virtudes que um homem deveria possuir, mas também se esperava dele que fosse compassivo, leal e enobrecido pelo amor puro de uma mulher.

Basear a honra no poder do sangue ou da linhagem passou a ser irrelevante na idade moderna. No lugar da honra entrou a virtude. Era o que esperavam os críticos burgueses da ordem feudal. Entretanto, os duelos continuavam sendo utilizados para a defesa da honra e das virtudes masculinas. A valentia e a coragem masculinas compreendiam outras virtudes, tais como a retidão, a honradez e a falta de paixão. Já milhões de restrições limitavam os desafios e sua aceitação e o próprio duelo se ritualizou de maneira quase burocrática. O objetivo do duelo já não era matar o inimigo, mas mostrar as virtudes masculinas. Nesse sentido, ocorreu uma mudança de direção. O duelo passou a ser visto no contexto dos ideais de justiça e virtude masculinas, ao mesmo tempo que exemplificava princípios de ordem

correta, esta importante para a sociedade burguesa. A honra masculina deveria se guiar por um princípio moral. A justiça, a igualdade e a ordem correta eram símbolos de uma mudança mais fundamental. O duelo e a esgrima – habilidade necessária para lutar num duelo – passavam a ser uma escola de caráter. Os duelos perderam sua publicidade; agora eram realizados em âmbito privado. O duelo fazia, assim, concessões à sensibilidade da burguesia. Agora, o duelo teria que acabar com um aperto de mãos entre os adversários. Em sua maior parte, os duelos transformaram-se em exercícios de educação do caráter ou em provas de masculinidade. Contudo, os duelos sobreviveram até bem depois da Primeira Guerra Mundial. Mediante a afirmação da honra masculina, por meio do duelo, uma minoria discriminada, como, por exemplo, os judeus, esperava poder integrar a respeitável burguesia.

O duelo é significativo como conceito aristocrático de honra masculina que realizou sua própria contribuição para a construção da masculinidade moderna, que estava agora ligada a princípios morais e físicos de grande relevância. As qualidades masculinas de coragem, sangue frio, orgulho e senso de justiça permaneceram intactas. O conceito de cavalheirismo, que também vinha do passado, se generalizou: significava uma certa atitude e um comportamento unidos, por exemplo, na Inglaterra, onde era muito forte a compaixão, a franqueza e o patriotismo. Naquele país, os duelos acabaram no princípio do século XIX e os chamados ideais cavalheirescos foram absorvidos pelos modos e a moral da classe média como parte do que se considerava uma conduta respeitável.

O cavalheirismo e a honra masculinos, na época moderna, significaram não só uma fortaleza moral, mas também física, em geral. A habilidade e a destreza físicas foram valorizadas como algo necessário para defender a própria honra, mas naquele momento a nova sociedade que se formava contemplava a totalidade do corpo masculino como exemplo de virilidade, força e coragem, expressos por meio de uma atitude e aparência adequadas.

Muito já se falou da conduta cavalheiresca em épocas anteriores, mas raras vezes se falou de aparência física e nunca de como o corpo humano marcava o padrão para julgar a conduta. As aparências sempre contaram. Na época medieval e no início da era moderna, a vestimenta foi símbolo de categoria e posição social, em geral assinalado por determinação real. O porte foi igualmente importante, esse certo ar e cortesia masculinos. Mas o que antes esteve presente de maneira fragmentada, agora se achava sistematizado, convertido numa totalidade na qual não só a indumentária e o porte, mas também o próprio corpo masculino se converteram em foco de atenção, julgados segundo um padrão de beleza. A nação e a sociedade se representavam a si mesmas e competiam pela atenção das pessoas mediante o

uso de símbolos fáceis de compreender e transparentes. O próprio ideal masculino em sua força e beleza se converteu em símbolo da sociedade e da nação.

Em anos posteriores, novos estereótipos masculinos e também suas antíteses foram construídos com base nesse ideal da sociedade burguesa, por exemplo, o novo homem fascista; o homem ariano nazista. Até que com a chamada decadência desse modelo de sociedade, na primeira metade do século XX e após a primeira onda feminista, teve lugar uma desconstrução desse modelo, fenômeno denominado crise da masculinidade. Todavia, o ideal masculino burguês ainda influencia sobremaneira a atual ordem de gênero, demarcando comportamentos e espaços de atuação para homens, mulheres e seus padrões normativos e seus desvios, em geral tidos como subalternos.

2. COLONIALIDADE DE GÊNERO

Vimos que o gênero, enquanto devir, não pode ser compreendido fora da sua historicidade. E a masculinidade, entendida como um conjunto de práticas pelas quais homens e também mulheres se engajam em um lugar dentro do gênero, não pode ser entendida fora de uma relação. Quando falamos de masculinidade e feminilidade estamos falando de configurações de práticas de gênero, capazes de gerar efeitos na experiência corporal, na personalidade e na cultura como um todo.

Conforme já assinalamos, padrões de hegemonia e subalternidade são construídos nessas relações. Na criação desses padrões, especial atenção merece ser prestada às relações de produção, já que ela gera consequências econômicas a partir da divisão do trabalho por gênero, com ganhos para alguns e perdas para outros, resultante de uma distribuição desigual dos dividendos.¹⁵

Veremos ao longo deste capítulo que uma economia funcionando sob uma divisão do trabalho baseada em gênero é necessariamente um processo de acumulação generificada, permitindo a geração de riqueza a alguns homens e a outros não. É precisamente o que se passa no colonialismo¹⁶, onde a desigualdade econômica e o uso da violência contra determinadas raças, especialmente contra homens e mulheres negras e índios, acaba por constituir padrões de hegemonia e subalternidade entre masculinidades.

Para Connell (2016) a violência generificada teve um papel formador na configuração das sociedades coloniais e pós-coloniais. A colonização foi um processo generificado, empreendido por uma força de trabalho imperial, majoritariamente composta por homens recrutados de ocupações masculinas, como o serviço militar e o comércio de longas distâncias. A reestruturação das ordens de gênero, segundo o padrão das metrópoles, nas sociedades colonizadas estava presente na elaboração das economias coloniais. A autora destaca a incorporação de homens na economia imperial como

¹⁵ Para análise das masculinidades, cremos ser fundamental observar o entrelaçamento das relações de trabalho com raça e classe. Entendemos o colonialismo como um fenômeno globalizante, porém, estabelecido internacionalmente segundo uma racialização e generificação do trabalho em todas as suas formas. A esse respeito, veja-se o trabalho da filósofa feminista Maria Lugones, *Colonialidad y genero*, em que ela discute as teses do sociólogo Anibal Quijano sobre este assunto, chamando especialmente a atenção para a condição da mulher negra. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/pdf/396/39600906.pdf>> (acesso em 22 mai. 2018).

¹⁶ Neste trabalho optamos por usar o termo colonialismo como intercambiável com imperialismo e neocolonialismo, por entendê-los como um desdobramento de um mesmo processo, sem, no entanto, nos filiar a uma concepção teleológica da história, nem pretender o apagamento das especificidades de cada um deles. Para a construção da atual ordem de gênero no Ocidente, entendemos suas contribuições como uma construção de longa duração.

trabalhadores escravos ou semiescravos ou migrantes em fazendas e minas. Ocorreu também a incorporação das mulheres como trabalhadoras domésticas, da agricultura ou das fábricas e, posteriormente, como donas de casa e consumidoras. No que diz respeito à violência, foi assinalado o estupro das mulheres como parte constituinte das sociedades coloniais, seja em colônias de povoamento ou de exploração. Tem-se a partir desses fatos, na observação de Connell (2005), uma noção da escala das consequências do colonialismo na história mundial das relações de gênero.

Connell (2016) insiste em que o gênero não está separado e guardado em um armário próprio, mas se encontra entranhado em estruturas de poder em mudança, em reviravoltas econômicas, no movimento das populações e na criação de cidades, na luta contra o *apartheid* e nos lapsos do neoliberalismo, nos efeitos institucionais das minas, prisões, exércitos e sistemas educacionais.

Os processos de construção de masculinidades, de acordo com Connell (2016), são inerentemente coletivos. A identidade não é um aspecto meramente individual. A autora aponta que os testemunhos individuais são importantes, em grande medida, porque documentam a experiência comum de grupos. O gênero envolve um amplo processo formativo na história, ao mesmo tempo criativo e violento, no qual corpos e culturas estão igualmente em jogo e são constantemente transformados, às vezes até sua destruição.

O colonialismo criou forças de trabalho em minas e plantações, em que esses processos de construção e corporificação social de masculinidades ocorriam de maneira significativa: a escravidão, que atravessou o Atlântico, o trabalho precário de migrantes e o trabalho forçado de indígenas e populações locais, ou seja, o processo de extração de lucro a partir do trabalho de outras pessoas, institucionalizado em larga escala pelo capitalismo, também foi uma forma de corporificação social. Tratava-se de um processo significativamente estruturado pelo gênero. Recorrendo a Mike Donaldson¹⁷, Connell (2016) declara que os corpos de homens da classe trabalhadora eram consumidos – estressados, lesionados ou levados à exaustão – num processo que construía a masculinidade hegemônica nas comunidades da classe trabalhadora ao mesmo tempo em que criava lucro para seus empregadores. O trabalho exaustivo em fábricas e minas literalmente gastava o corpo dos operários, e essa destruição, vista como prova da dureza do trabalho e da força do trabalhador, tornou-se uma maneira de demonstrar masculinidade (Connell, 2005).

¹⁷ DONALDSON, M. **Time of our lives**: labour and love in working class. Sydney: Allen & Unwin, 1991.

O colonialismo criou, segundo Connell (2016), uma hierarquia de corpos, por exemplo, a hierarquia racial durante o imperialismo no final do século XIX, transformando os modos como as diferenças corporais com suas debilitações, lesões e habilidades eram socialmente construídas. Para ela, o colonialismo “produziu uma masculinidade simplificada, orientada à dominação e frequentemente violenta como padrão hegemônico, que desprezava a fraqueza, suspeitava da emotividade e se preocupava em definir e policiar fronteiras sociais rígidas” (CONNELL, 2016, p. 33).

Um dos maiores efeitos do colonialismo e também da globalização foi a mudança nas ordens de gênero das sociedades colonizadas. As forças de trabalho coloniais eram segregadas por gênero. Missionários e governos locais destruíram costumes locais que ofendiam suas próprias normas. O poder metropolitano e sua riqueza criaram suas próprias pressões normativas em nome da modernização. De acordo com Mies¹⁸, revela Connell (2016), a construção de normas como o padrão provedor/dona de casa, em todo o mundo, é efeito do colonialismo. A autora salienta que a maior parte das ordens de gênero é patriarcal, uma vez que constrói privilégios para os homens e subordinação para as mulheres, enquanto grupos.

Connell (2016) assevera, ainda, que os homens que mais se beneficiam dessas políticas não são os mesmos que arcam com a maioria de seus custos. A classe, a raça, as diferenças nacionais, regionais e geracionais atravessam a categoria “homem” e distribuem os ganhos e custos das relações de gênero de maneira extremamente desigual entre os homens.

Em estudo recente com executivos, Connell (2016) constata que, numa escala global, os homens que se beneficiam de riquezas corporativas, segurança física e planos de saúde caros são um grupo muito diferente daqueles que lavram os campos e cavam minas dos países em desenvolvimento. Daí o fato de reagirem de maneiras muito diferentes às políticas de igualdade de gênero.

Tudo aponta, assim declara Connell (2016), para a importância de uma abordagem relacional de gênero, que entenda as masculinidades como construções, por vezes provisórias e por vezes em longo prazo, dentro de uma ordem de gênero. O jogo de relações de gênero com outras estruturas de diferença social e desigualdade significa que a construção da masculinidade tem diferentes pontos de partida em diferentes histórias de vida. E isso resulta em uma diversidade de trajetórias.

¹⁸ MIES, M. **Patriarchy and accumulation on a world scale**: women in the international division of labour. Londres: Zed Books, 1986.

2.1 Masculinidade e Nacionalismo

Mario Lugarinho (2013), amparado em George Mosse (2000), observa que o homem moderno constituído a partir de modelos hegemônicos ao longo dos séculos XVII e XVIII, foi substituindo uma lógica bélica forjada na Idade Média por uma lógica capitalista. Trata-se de um processo complexo porque envolveu a mudança de padrões de comportamento e culturais que caracterizaram por séculos a cultura ocidental.

A lógica bélica medieval se materializava, socialmente, pela proteção da família e pela defesa dos interesses da coletividade, posteriormente ampliada para abarcar a fidelidade a um soberano. Individualmente, essa lógica se exprimia pela defesa da honra masculina, que podia ser entendida como um certo grau de comprometimento com algum ideal promovido pela sociedade em que se situasse o varão. Durante o período medieval, essa honra era medida pelo grau de submissão e fidelidade ao soberano, estando, ao mesmo tempo, comprometida com a fidelidade a uma dama.

Lugarinho (2013) assinala que nas novelas de cavalaria ou nas cantigas de amor, a honra regia a masculinidade do indivíduo. Defendê-la significava defender um soberano, e a devoção a uma dama funcionava como uma metonímia do próprio serviço ao rei e da própria masculinidade. No entanto, esse enaltecimento da honra deixa de lado a relação direta com o uso justificado da força e da violência, que chegaria ao século XIX por meio da prática do duelo, conforme vimos anteriormente.

A autonomia do cavaleiro medieval em defender a sua honra foi sendo aos poucos substituída, por meio da organização dos exércitos nacionais, baseados numa hierarquia e disciplina rígidas, durante aos séculos XVII e XVIII, caracterizados por uma submissão à vontade primeiro de um rei, depois, à vontade da nação.

O duelo sobreviveu até o século XIX, mas como uma prática criticável, em primeiro lugar porque dependia da vontade exclusiva dos envolvidos, em segundo lugar porque provocava a morte de um dos combatentes, o que era reprovável juridicamente conforme o entendimento dos Estados Nacionais. Ao condenar a violência, o Estado a retirava da identidade masculina, classificando-a como um comportamento bárbaro, marginal e socialmente inaceitável. A honra passou, assim, a reger uma relação imediata entre masculinidade e nacionalismo, paralelamente ao desenvolvimento do Estado-nação.

A identidade masculina moderna, além da polidez e do cavalheirismo, incorporou como virtude o autocontrole, contraposto ao excesso das paixões, da violência e da crueldade.

O homem moderno deveria servir ao Estado, à família e ao trabalho; nunca a si mesmo e a seus interesses particulares. Isso lhe conferiria o reconhecimento coletivo. No novo conceito de honra estava inserido o serviço àquelas esferas sociais e, quanto menos interesse individual demonstrasse o homem, maior a sua honra e o seu valor. As fortunas materiais deveriam se formar tendo em vista o bem-estar da família e do Estado.

A honra masculina passou a ser a maior expressão da identidade nacional. E esse ideal de honra penetrou em todas as camadas sociais e em todos os territórios, desde a Península Ibérica até as estepes russas. Lugarinho chama a atenção para o fato de que se constituiu, de maneira quase invisível, o trinômio nacionalidade-masculinidade-herói.¹⁹ Invisível porque as qualidades do herói nacional, tais como a honra, a bravura, a coragem, o domínio das paixões, a obstinação não eram propalados como explicitamente masculinos. O herói nacional deveria ser capaz de aglutinar multidões identificadas com ele e submetidas aos mesmos valores da nacionalidade.

2.2 Colonialismo como processo de acumulação generificada

Connell (2005) assinala que não podemos entender a conexão entre masculinidade e violência na esfera das relações interpessoais sem compreendê-la também como um processo global. As masculinidades europeias e norte-americanas estão profundamente envolvidas na violência como um meio através do qual elas se tornaram hegemônicas, e acreditamos que o mesmo se deu com as masculinidades hegemônicas no processo colonial dos países africanos de língua oficial portuguesa.

Enquanto regime de acumulação generificada, não há como negar que o colonialismo, especialmente nas colônias africanas de língua portuguesa na África, proporcionou enriquecimento, em primeiro lugar, aos homens, especialmente os brancos, em detrimento de negros e mestiços. Parece ter ocorrido também nesse processo de exploração colonial uma subordinação de mulheres que, salvo raras exceções, não receberam dividendos gerados a partir da atividade econômica, seja nas colônias, seja na metrópole.

¹⁹ No contexto angolano, esse trinômio por vezes é perturbado por vozes de figuras míticas como Luegi, homenageada por Pepetela e a Rainha Ginga, retratada por José Eduardo Agualusa, anunciando uma crise da masculinidade.

Para ficarmos apenas em um exemplo, mencionemos a escravidão. O tráfico de seres humanos exerceu, sem dúvida alguma, um impacto não só sobre as gerações que o praticaram, como também sobre as posteriores, pela degradação que promoveu, pelos estereótipos raciais que criou e disseminou e também na questão de gênero, já que promoveu a riqueza de alguns homens, relegando a outros a condição de subalternidade, com consequências seja no campo das relações econômicas, seja no campo das relações sociais e interpessoais, cuja marca parece ser o uso da violência, inclusive contra as mulheres.

Em trabalho recente, o historiador português Arlindo Manuel Caldeira (2013) traça um panorama do que representou o comércio negreiro no Atlântico durante quatro séculos, do XV ao XIX. Tratou-se de um comércio que envolveu diversos intermediários africanos que alimentaram o tráfico tornando seus fluxos e preços mais elevados na fase em que foi mais intenso. Caldeira (2013) recorre à uma fonte, *The Trans-Atlantic Slave Trade Database*, compilada em 20 de março de 2012, pelo historiador David Eltis²⁰ – que documentou cerca de 35 mil viagens do comércio de escravos saídas da África entre 1501 e 1866 (acredita-se que 80% do total), dando conta de que, entre 1781 a 1790, cerca de 90 mil africanos eram deportados como escravos a cada ano.

Estimativas recentes dão conta de que saíram da África, entre 1500 e 1866, por meio do tráfico transatlântico, mais de 12.500.000 cativos, sendo que a imensa maioria foi embarcada para o continente americano. Teriam chegado vivos às Américas cerca de 10.700.000. Quase 2 milhões, ou cerca de 14,5% do total, morreram nos porões dos navios, devido à escassez de água, alimentos ou da instalação de enfermidades, graças às péssimas condições de higiene a bordo e também devido ao fato de aqueles que foram capturados no sertão africano chegarem à costa já debilitados, inobstante os esforços dos comerciantes dessa mão de obra para recuperá-los, já que tinham valor econômico.

Importante notar que no território hoje conhecido como Angola foi, na cidade de Luanda, na época (1605), instalado um bom porto, numa área estéril do ponto de vista agrícola. A exploração agrícola não ultrapassava o nível da produção de mantimentos para consumo interno, apesar de os “conquistadores”, seus descendentes e outros portugueses terem recebido grandes extensões de terras em sesmarias. Em 1575, chegou a Luanda o primeiro governador, tendo se instalado a máquina burocrática do Estado, que se tornará parte interessada na exploração do comércio de mão de obra escrava. Procurou-se uma solução fiscal que proporcionasse rendimentos aos cofres da Coroa. Optou-se por um

²⁰ DAVID E. (Org.) **The Trans-Atlantic Slave Trade Database**. Disponível em: www.slavevoyages.org. 20 de março de 2012.

sistema de contratos, cedendo-se a particulares, mediante um arrendamento em hasta pública, por períodos determinados, a cobrança de direitos alfandegários do porto de Luanda, que viria a se tornar, no século XVII o principal embarcadouro de exportação de escravos do mundo atlântico.

Apesar das incertezas que cercam a atividade do tráfico negreiro, ele se mostrou capaz de atrair um grande número de mercadores de todas as nacionalidades, incluindo zonas economicamente mais dinâmicas do Norte da Europa. Nas palavras do autor,

Parece evidente que, nos séculos XVII e XVIII, uma taxa de lucro média entre os 5% e os 10% era considerada uma rentabilidade atrativa para o capital investido e que, se algumas viagens de negócio se revelavam absolutamente desastrosas, podiam ser compensadas por outras em que os resultados fossem muito mais lucrativos (CALDEIRA, 2013, p. 158).

É de se supor que, dada a informalidade com que ocorria o comércio negreiro – pela ausência de registros contábeis seguros, segundo Caldeira (2013) –, uma parte da riqueza gerada pelo tráfico de escravos tenha permanecido desconhecida. Senão como justificar que tal comércio tenha durado quatro séculos, sob a proteção do Estado e da Igreja? Corroborar essa visão o fato de que seus lucros maiores tenham sido auferidos na fase da clandestinidade, o que nos leva a crer que a informalidade proposital pode ter sido a prática comum durante todo o período em que ocorreu.

O tráfico negreiro gerou entre seus praticantes uma série de ocupações para a população de homens livres, principalmente, e também para escravos não destinados ao comércio transatlântico. Os mercadores de escravos, de uma maneira geral, estavam sediados nos portos. No topo da hierarquia do tráfico negreiro estavam os contratadores, que eram os capitalistas (ou seus testas de ferro), que faziam contratos com o Estado para arrendamento de alguns direitos fiscais, por um prazo determinado, em troca de pagamentos de importâncias significativas. Existiam os carregadores, que eram os investidores dos navios, que forneciam lotes de escravos para envio; os armadores, que formavam o núcleo central do tráfico, donos dos navios, que atuavam individualmente ou em sociedade – fazer armação significava fazer carregamentos de escravos. Nos navios havia os capitães e os mestres. Os mestres não tinham funções náuticas, exceto nos raros casos em que eram donos dos navios. Eram o elo fundamental na ligação com os investidores, se comprometendo, sob fiança, com a responsabilidade pelo resultado da viagem. As diferenças entre capitães e mestres era pouco clara e parecia estar relacionada às dimensões da embarcação. Como auxiliares dos mestres atuavam os contramestres ou despenseiros, responsáveis pela distribuição de víveres e água. Fora estes havia marinheiros e grumetes. Os grumetes, alguns deles escravos, eram os

responsáveis pela limpeza da embarcação. Em terra havia os pumbeiros, em geral negros ou mestiços (na maioria escravos), bilíngues, conhecedores dos caminhos do sertão africano. Na costa e no interior, existiam feiras especializadas. No interior elas eram chamadas de pumbos e podiam ser locais, regionais ou supranacionais. A clientela dessas feiras eram os comerciantes africanos, além de negociantes e carregadores. Nelas podiam ser encontrados produtos como escravos, mantimentos e outras mercadorias. Os pumbeiros eram intermediários sertanejos para aquisição de escravos no Congo e em Angola. Em geral se encarregavam do deslocamento das peças do interior até a costa do continente africano. Eram tidos como muito probos, mas acontecia de às vezes fugirem com as mercadorias.

Caldeira (2013) informa que, durante o Antigo Regime português, tanto em São Tomé e Príncipe, Cabo Verde ou Angola, todos os homens livres com algum capital mínimo estavam ligados direta ou indiretamente ao tráfico de escravos. Ele menciona que um dos estímulos ao povoamento em Cabo Verde e São Tomé referia-se à possibilidade de seus moradores poderem viajar à costa africana para resgatar – leia-se adquirir – mão de obra escrava. Luanda vai se desenvolver quase exclusivamente com base nas atividades portuárias ao tráfico de escravos. Entre os chamados carregadores de escravos encontravam-se desde autoridades kongo até o funcionalismo português, passando por fazendeiros e fazendeiras são-tomenses, membros do clero, tripulações dos navios e outros.

Podia-se mesmo comprar escravos com trabalho escravo. Nas tripulações dos navios negreiros, em sua maioria, os marinheiros e grumetes eram escravos cujos proprietários os cediam aos mestres em troca de um salário pré-combinado, normalmente pago aos proprietários com novos escravos. Nos arquipélagos sob o domínio português, os moradores principais tinham participação generalizada no tráfico, incluindo o clero secular e ordens religiosas, o que também era visível em Luanda. Moradores brancos e mestiços das colônias funcionavam como intermediários de pequenos e médios mercadores e armadores, alguns residentes na metrópole ou em Angola, outros fixados no Brasil. Quase todas as famílias possuíam um ou mais escravos pumbeiros, enviados às feiras do interior. As mercadorias fornecidas aos pumbeiros para troca eram fornecidas a crédito por mercadores locais ou pelos armadores que iam carregar no porto. Quando tudo corria bem, diz Caldeira (2013), a venda de escravos “feita à boca do navio” (p. 165) ou delegada a alguém que fosse às Índias Espanholas ou ao Brasil era suficiente para pagar as mercadorias fornecidas pelos mercadores e ainda produzia um razoável superávit.

A maioria dos mercadores era composta por cristãos-novos, distintos dos cidadãos comuns europeus ou euro-descendentes pelo fato de disporem de algum capital e de boas

relações comerciais. Devido a seus contatos em Lisboa e na cidade do Porto recebiam bebidas, produtos alimentares e bens manufaturados de origem europeia, vendidos a crédito a seus clientes. Estes usavam parte das mercadorias para consumo e outra parte para aquisição de escravos, por meio de seus pumbeiros. E era comum saldarem-se com escravos as dívidas contraídas junto aos mercadores. Dessa forma, os mercadores iam acumulando escravos a serem vendidos aos armadores ou aos mestres dos navios em troca de metais preciosos ou de mercadorias, como tecidos europeus e asiáticos, aguardente e tabaco brasileiros. Embarcados os escravos para o Brasil ou para a América Espanhola, o ciclo recomeçava.

Caldeira (2013) salienta que Angola, nos séculos XVII e XVIII, era uma sociedade praticamente sem moeda, assumindo as trocas diretas um papel fundamental em sua economia. Outrossim, quando se fala em mercadores, é preciso ter em mente que havia muitos graus nessa categoria profissional, que na época podiam ser o taberneiro, o ourives ou um comerciante por grosso, agente e representante em Luanda dos grandes armadores. Eram os armadores e seus agentes que percorriam a costa ocidental africana onde cresciam novos tipos de mercados superintendidos por negociantes africanos sob o controle dos chefes locais, com regras estritas como em Luanda. Em todo o litoral da África Ocidental, a expressão “fazer armação” se tornou sinônimo de fazer um “carregamento de escravos”. Cada navio transportava escravos de vários carregadores, às vezes distribuídos em pequenos lotes em mais de uma embarcação. Os navios que frequentavam o porto de Luanda podiam ser de propriedade dos próprios governadores de Angola, que viam no tráfico um caminho fácil para o enriquecimento pessoal; dos contratadores, sempre no esforço vão de monopolizar o tráfico; e uma pequena parte, era de sociedades de mercadores luandenses, sempre enfrentando problemas de capitalização. Alguns dos navios pertenciam a armadores de Lisboa, de onde saíam para a África mercadorias do Norte da Europa; outros pertenciam a armadores da Bahia e do Recife, de onde chegavam a mandioca (usada como alimentação a bordo dos navios negreiros), a aguardente de cana e também alguns algodões indianos, descarregados nos portos do nordeste brasileiro.

O historiador português assinala, ainda, a respeito dos contratadores e de seus principais colaboradores, que a grande maioria era de cristãos-novos, que tornavam lucrativa sua participação e que contavam com a colaboração, nos mais variados locais do Império, de agentes, igualmente cristãos-novos, à procura de lugares discretos onde pudessem escapar da perseguição promovida pela Inquisição.

Caldeira (2013) dá conta de que, além de cristãos-novos e outros comerciantes, envolveram-se com o tráfico negreiro membros do clero, políticos, escravos alforriados e diplomatas.

Para nós se afigura que o tráfico negreiro exprime o engajamento de uma categoria de masculinidades hegemônicas, detentoras de capital e rede de relacionamentos que lhe viabilizem o seu mister. Tais masculinidades se caracterizam pela vontade de obtenção de lucros e privilégios de modo a reforçar o seu poder. Mesmo que em determinados casos o envolvimento com o tráfico seja contingencial, como parece ser o dos chefes locais das etnias africanas, na base desse comportamento parece estar envolvida, igualmente, uma necessidade de reforço de poder, dada a situação de vulnerabilidade em que foram colocadas estas populações no contato com os europeus, e também nas disputas fomentadas por estes entre as diversas etnias originárias da África.

Embora a escravidão tradicional africana²¹ também possa expressar um sinal de poder e prestígio de uma figura de autoridade dentro de determinada etnia e no relacionamento das diversas etnias entre si, os registros até o momento nos fazem pensar se o tráfico negreiro teria atingido as dimensões numéricas que atingiu se não houvesse uma relação de subordinação entre povos europeus e africanos. Subordinação que fica evidente não só do ponto de vista tecnológico, como o uso de armas de fogo, mas por todo o aparato militar e toda a violência empregada no empreendimento colonial.

A dominação se dá, igualmente, do ponto de vista ideológico. A Igreja Católica se encarrega de justificar a barbárie imposta pela máquina colonial em virtude da necessidade da salvação da alma dos “selvagens” e empreende uma destruição paulatina da cultura local pela inculcação do cristianismo à população, seja ela escrava ou livre.

Parece-nos que o tráfico negreiro, dada a sua imprecisão de registros numéricos advinda de uma possível informalidade no trato dos negócios aí realizados, se mostra como uma manifestação da anarquia econômica dos albores do capitalismo periférico, capaz de produzir lucros significativos, do contrário, não teria se estendido até fins do século XIX.

Toda essa subordinação material e a desfiguração cultural acabam por produzir formas de masculinidades subalternas, subjugadas pela impossibilidade de constituir fortuna financeira, obrigadas ao trabalho forçado em condições degradantes – no caso dos negros, o tratamento como uma mercadoria, numa subtração de sua humanidade estabelece uma

²¹ Arlindo Manuel Caldeira (2013) mapeia as características da escravidão tradicional africana, distinguindo-a da exploração puramente mercantil que passou a ser realizada a partir da chegada dos colonos europeus aos territórios da África, já na introdução de seu trabalho.

dinâmica, um cabo de guerra com aqueles que ocupam posições hegemônicas, onde afloram a violência em todos os níveis, inclusive nas relações econômicas, políticas, sociais, pessoais, sexuais, homossexuais, onde o lugar para o exercício do desejo, de qualquer ordem, parece estar assegurado ao mais forte.

2.3 Colono e colonizado, produção de hegemonia e subalternidade de gênero

Ao longo do processo de colonização assiste-se, pela produção de lugares econômicos, sociais e políticos, à construção de modelos hegemônicos e subalternos de masculinidades, numa clara intersecção do gênero atuando junto com a estratificação econômica e a raça. Entre os modelos hegemônicos, destaca-se a figura do colono, com suas peculiaridades no que diz respeito ao trabalho, à defesa de sua etnia e ao uso da violência. Trata-se de um modelo que influencia e faz com que outras masculinidades se definam em relação a ela, criando mitos, estereótipos e obsessões coletivas, refletidas no plano individual, numa subjetividade colonizada. Vejamos como ela se comporta.

Albert Memmi (1967), em trabalho clássico para a compreensão da relação entre colonizado e colonizador, afirma que a colonização fabrica essas duas figuras. Arriscaríamos dizer que a colonização fabrica também masculinidades e suas antípodas.

Começemos por entender o significado da colonização do ponto de vista das normas básicas para a ação dos colonizadores. Lacerda (2010), recorrendo a Darcy Ribeiro (2015), informa que o papa Nicolau V estabelecia em 8 de janeiro de 1454 a

[...] plena e livre faculdade, entre outras, de invadir, conquistar, subjugar a quaisquer sarracenos e pagãos, inimigos de cristo, suas terras e bens, a todos reduzir à servidão e tudo praticar em utilidade própria e dos seus descendentes. Tudo declaramos pertencer de direito in perpetuum aos mesmos D. Afonso e seus sucessores, e ao infante (LACERDA, 2010, p. 67, grifo do autor).

Tais pronunciamentos serviram como guia e autorização para todo tipo de atrocidades praticadas pelas nações católicas europeias em suas colônias, legitimando o uso da violência.

Darcy Ribeiro (2015) observa que os ibéricos se lançaram à aventura no além-mar, abrindo novos mundos, atiçados pelo fervor mais fanático, “pela violência mais desenfreada em busca de riquezas a saquear ou de fazer produzir pela escravaria. Certos de que eram

novos cruzados cumprindo uma missão salvacionista de colocar o mundo inteiro sob a regência católico-romana” (p. 52).

Por outro lado, no imaginário eurocêntrico, normalmente se constrói uma imagem mítica do colonizador. Segundo Memmi (1967), muitos o imaginam como um homem de estatura alta, bronzado pelo sol, calçando meias-botas, apoiado em uma pá, já que seu dever é por mãos à obra, fixando seu olhar no horizonte de suas terras. Nos intervalos de sua luta contra a natureza, dedica-se aos homens, cuida dos doentes e difunde a cultura. Trata-se de um homem nobre, um aventureiro, um pioneiro. Este seria o estereótipo básico do colono.

Ocorre que a situação colonial é um fenômeno social global. Para Corbisier, no prefácio ao trabalho de Memmi (1967), uma colônia é um território com determinada estrutura de recursos naturais, flora, fauna, em presumido equilíbrio ecológico e uma população com crenças religiosas, tradições, usos e costumes peculiares, instituições políticas e sociais, formas próprias de trabalho. Constitui uma totalidade orgânica, na qual um conquistador irrompe ao cabo de uma luta em que sai vitorioso.

O uso da palavra “luta” já pressupõe a agressividade, tão característica da construção das masculinidades no período colonial, e também uma capacidade de articulação de resistência dos povos subjugados. É preciso não perder de vista que a ocupação dos territórios coloniais se estabelece por meio de um aparato militar, com a presença efetiva de forças armadas destinadas a representar o poderio da metrópole. O dispositivo militar serve à máquina de domínio e exploração. Os colonos trazem consigo a superioridade, assim por eles definida, científica e tecnológica, econômica e cultural. Dessa forma se estabelece na colônia uma totalidade caracterizada por interesses antagônicos.

Nesse quadro de interesses antagônicos, para assegurar o funcionamento da máquina colonial, não é suficiente a superioridade militar e tecnológica do conquistador. É preciso legitimar o empreendimento aos olhos do colonizado e aos olhos do colonizador. Se faz necessária a ideologia do colonialismo, uma tentativa de justificação, em termos racionais do domínio e da espoliação a que é submetido o povo conquistado.

Nesse contexto emergem o racismo e a brutalidade para assegurar essa relação colonial rendosa, que cria o privilégio. Memmi (1967) aponta que a situação colonial, ao criar seus protagonistas, não propõe a eles uma adesão meramente intelectual, mas a escolha de um estilo de vida. Diz ele:

Esse homem talvez amigo sensível e pai afetuoso, que, no seu país de origem, por sua situação social, seu meio familiar, suas amizades naturais, poderia ter

sido um democrata, transformar-se-á certamente em conservador, em reacionário ou mesmo em fascista colonial. Não pode deixar de aprovar a discriminação e a codificação da injustiça, alegrar-se-á com as torturas policiais e, se preciso for, convencer-se-á da necessidade do massacre. Tudo o levará a isso, seus novos interesses, suas relações profissionais, seus laços familiares e de amizade estabelecidos na colônia. [...] (p. 59).

Se o colono auferir dividendos do regime colonial, extrai seu lucro do trabalho de outros, não pode negar o colonialismo. Politicamente, há que ser um conservador, pois não consegue voltar-se contra a empresa colonial, da qual se beneficia.

Assim, a imagem mítica do empreendedor vai cedendo lugar à imagem do opressor. Pode-se dizer que, do ponto de vista da sua masculinidade, o colono mostra-se, em primeiro lugar, violento, pois já vimos que o aparato militar sustenta a empresa colonial; em segundo lugar, racista, compreendendo-se o racismo como resultado de tentar estabelecer sua superioridade, convertendo aquilo que é cultural, circunstancial e histórico em natural, essencial e intemporal, para justificar o domínio, a espoliação. Cria, dessa maneira, os traços centrais de uma ideologia do colonialismo, que acabarão por se converter nos traços centrais de uma masculinidade colonial, ou seja, pautada na exploração do trabalho de outrem, no racismo como justificativa da inferioridade daquele que é explorado e na violência, que garante a preservação do *status quo*. No dizer de Memmi (1967),

As relações humanas resultam de uma exploração tão intensa quanto possível, fundam-se na desigualdade e no desprezo, garantidas pelo autoritarismo policial. Não há dúvida alguma que o colonialismo é uma variedade do fascismo (p. 64).

Em relação ao racismo, Memmi (1967) assinala que ele faz parte de todos os colonialismos, em todas as latitudes, o que não se trata de uma coincidência, pois o racismo resumiria e simbolizaria os dois polos da relação entre colonizador e colonizado e, para nós, entre uma masculinidade hegemônica e outra, subalterna. O autor assevera: “Um esforço constante do colonialista consiste em explicar, justificar e manter, tanto pela palavra quanto pela conduta, o lugar e o destino do colonizado, seu parceiro no drama colonial” (MEMMI, 1967, p. 69).

O autor observa que a atitude racista consiste em descobrir e colocar em evidência as diferenças entre o branco e o indígena (no caso africano, o negro), ou entre o explorador e o explorado; em valorizar essas diferenças em proveito próprio e em detrimento do outro; em levar tais diferenças ao absoluto, tornando-as definitivas e agindo no sentido de que se tornem mais intensas.

Dentro de uma ideologia racista, o colonizado não pode sequer almejar a mobilidade social, já que não se encontra protegido pelas leis da colônia, não é capaz de obter com facilidade postos administrativos, reservados aos colonos, estando seu nível de vida baixo e totalmente dependente do controle do colonizador. Todos os esforços do colonialista são mobilizados no sentido da exclusão do colonizado e o racismo, uma das ferramentas decisivas nisso. Ela legitima a servidão de uns sob o domínio de outros, por meio da inscrição da diferença na natureza, o que a torna definitiva. Assim, a etnia acaba por criar um psiquismo que justifica a sujeição política, a ausência de desenvolvimento técnico constituindo parte da atmosfera que ajuda a forjar as masculinidades.

A respeito da guerra de libertação colonial na Argélia, Frantz Fanon (2005), psiquiatra antilhanense militante da independência naquele país, faz referência a alguns estereótipos sobre o homem argelino: o de que ele mata frequentemente, o de que mata com selvageria, o de que mata sem motivo. Entre as taras naturais do povo argelino estariam a preguiça nata, a mentira nata, a ladroagem nata, a vocação nata para o crime. Segundo o autor, diziam a respeito do argelino que ele “precisa sentir o calor do sangue, banhar-se no sangue da vítima” (FANON, 2005, p. 343).

A partir da situação de trabalho e étnica do colonizado são-lhe criados estereótipos. Ele vai aparecer como incapaz, preguiçoso, indolente, ingrato, desleal, desonesto, inferior. Da dinâmica entre esses estereótipos vão se definindo as formas hegemônicas e subalternas de masculinidade.

Um documento denominado *Manual do Colono* (PIMENTEL, 1906), de origem militar e datado de cerca de dez anos antes da ocupação militar em Moçambique, apresenta um conjunto de prescrições destinadas a pautar a conduta dos colonizadores em situações específicas. O manual encontra versão em português e descreve algumas páginas da história militar portuguesa, o que significa dizer que foi levado em consideração pelos que empreenderam a colonização no mundo lusitano. Algumas passagens do manual são ilustrativas dos procedimentos recomendados a homens brancos no trato com seus subordinados nativos. Vejamos.

No capítulo 1, no que diz respeito às relações políticas com os nativos africanos, encontramos:

[...] é defeito ao branco entregar-se a serviços pesados, sendo o indígena o auxiliar imprescindível dos nossos trabalhos, da nossa prosperidade [...] sem indígenas nada de produção, nada de imposto, isto com respeito ao governo; sem indígenas nada de agricultura, nada de indústria, isto pelo que interessa ao plantador; sem indígena nada de negócios, isto pelo que respeita ao

negociante. Sem indígenas nada mais teríamos a fazer do que evacuar o território (PIMENTEL, 1906, p. 5-6).

Já na conduta, cotidiana do homem branco, recomendava-se:

[...] é necessário que a superioridade do branco se manifeste pela rectidão, pela benevolência, pelo sangue frio, pela dignidade pessoal, pelo desprezo dos perigos, pela sua linha sempre correcta, por uma prudente energia. [...] (PIMENTEL, 1906, p. 10).

Alguns estereótipos relacionados aos nativos, nos territórios de língua portuguesa, estavam assim descritos:

[...] a gente de cor, enfim, que presta serviço junto ao chefe branco deve ser vigiada, porque é certo que essa gente abusa do prestígio que lhes dá a sua qualidade de domésticos ou guardas dos brancos para se imporem e praticarem infâmias (PIMENTEL, 1906, p. 12).

A relação com as mulheres é marcada por um carácter utilitarista:

É então vantajoso que o branco procure uma mulher que viva com ele, que o trate na doença, etc. Muitas vezes estas criaturas são os mais seguros informadores do administrador, pondo-o ao facto das prevaricações do interprete, das correntes d'opinião entre os indígenas, dos usos e costumes locais e na doença são enfermeiras desveladas. É necessário, porém, escolhe-las bem. N'algumas regiões em que as autoridades indígenas ainda disponham de grande prestígio, é de boa política casar ao modo da terra com uma das filhas do chefe de cor. O administrador assim casado disporá de grande influência e grandes serviços poderá prestar à nossa soberania. De resto, como estas coisas teem uma cor local, nada de ridículo ou deprimente trazem para o branco, o qual, retirando da colônia, deixa a mulher a quem dotará devidamente (PIMENTEL, 1906, p. 12-13).

A justificativa para o trabalho obrigatório está no comportamento dos próprios nativos negros:

O trabalho obrigatório impõe-se muitas vezes, dada a imprevidência incurável dos negros, tornando-se necessário frequentemente coagi-los no seu próprio interesse até, a dedicarem-se a certas culturas para prevenirem a fome [...] (PIMENTEL, 1906, p. 19).

A educação não era um direito, mas manejada segundo os interesses e necessidades dos brancos:

De resto é coisa assente que a verdadeira instrução a ministrar ao negro deve ser exclusivamente manual e profissional. Mas dado que ele seja um tanto refractário ao trabalho, cumpre impor-lh'o, quando mais não seja, nos serviços das residências, granjas, estradas etc. (PIMENTEL, 1906, p. 20).

Estratégias de atração de aliados incluíam semear intrigas entre a população subordinada:

De resto, mesmo entre povoações mais refractarias a nossa influencia há sempre um grupo que nos é favorável, que nos auxilia, que nos fornece carregadores e

guerreiros. É por isso conveniente manejar com habilidade aqueles ódios e rivalidades para attrahirmos aliados (PIMENTEL, 1906, p. 31).

A violência não era uma opção a ser ignorada:

O administrador deve fazer compehender aos indígenas que, assim como é benevolente, generoso e protector, quando elles são submissos e dedicados, também sabe e pode reprimir com energia a desobediência. [...] á mão armada, se for preciso (PIMENTEL, 1906, p. 33).

Se os rebeldes se recusarem obstinadamente a tratar, perseverando na desobediência e na desordem, procura-se batel-os, e, em ultimo caso, à falta de outro castigo, queiman-se-lhes as povoações, inutilizam-se-lhes as culturas, tomando-se-lhes as colheitas, e põe-se a preço a entrega dos principais culpados. É um grande erro destruir systematicamente os rebanhos nos paizes de conquista. Estes devem ser concentrados n'um recinto defendido e promover-se-ha a sua multiplicação e boa colocação. Os chefes comprometidos no movimento devem ser exilados e substituídos por indivíduos da mesma tribu ou, ao menos, da mesma raça, que nos mereçam confiança. De resto é principio assente que o chefe indígena que não inspire confiança deve ser despojado de deus poderes, exilado e substituído, aproveitando-se a primeira falta de lealdade ou de submissão para justificar este acto aos olhos da população (PIMENTEL, 1906, p. 34).

Tais excertos aqui transcritos fornecem um panorama exemplificativo do que se esperava que fossem as relações entre colonos e nativos negros, atestando a supremacia branca nas relações de trabalho, na administração de conflitos interpessoais, na relação com mulheres, inclusive negras, sempre tendo em vista o sucesso da empresa colonial e o controle dos colonos sobre as populações nativas.

O trabalho do colono define a ociosidade ou a preguiça do colonizado, o que ajuda a justificar os baixos salários, já que sua produtividade fica aquém daquela que se poderia esperar, podendo-se mesmo recrutar três ou quatro pares de braços pelo preço de um só (MEMMI, 1967). Já o colono europeu, em termos de trabalho, é visto como um especialista, o que justifica o preço da sua mão de obra como mais cara e invoca a proteção legal mais favorável. Essa mentalidade não atinge apenas o trabalho braçal, mas também o do intelectual, como o do professor, do engenheiro ou do médico, mesmo que estes deem as mesmas horas de trabalho que seus colegas colonizadores.

Memmi (1967) assinala, ainda, que os estereótipos não pairam só na relação de trabalho. O colonizado também pode ser visto como um retardado perverso, de maus instintos, ladrão, um pouco sádico, o que justifica a severidade do aparelho policial e a aspereza no trato pessoal. É enfatizada também a ausência de necessidades do colonizado, tais como a inaptidão para o conforto, para a técnica e para o progresso e uma familiaridade com a miséria. Uma irresponsabilidade e prodigalidade, aliado a uma falta de senso de previsão, de

economia, contribuem para que tais estereótipos retirem quase toda a humanidade do colonizado, que passa a ser visto como portador de uma impulsividade e imprevisibilidade típicas de um animal. É-lhe negada a normalidade e os mais elementares de seus gestos passam a serem vistos como pantomimas simiescas.

Em confronto com essa imagem de si mesmo, imposta pelas instituições coloniais, é de se esperar que o colonizado internalize e viva, em certa medida, esse retrato mítico. A hegemonia do retrato mítico do colono, o empreendedor, branco, apto ao trabalho, chefe de família, religioso, severo para conter a rebeldia de seres inferiores contrasta com a subalternidade dos animais, imprevisíveis, sádicos, indolentes, ineptos indígenas, os habitantes nativos da terra.

Memmi (1967) aponta:

Essas condutas, comuns ao conjunto dos colonizadores, dirigindo-se ao conjunto dos colonizados, vão, então, exprimir-se em instituições. Dito de outra forma, definem e impõem situações objetivas, que acam o colonizado, pesam sobre ele, até influir em sua conduta e enrugam sua fisionomia. A agressão ideológica que tende a desumanizá-lo e depois a mistificá-lo, correspondem em suma situações concretas que visam o mesmo resultado (p. 86).

Sobre o porte de armas na colônia, informa Memmi (1967): “Enquanto que a indulgência é plena para os arsenais do colonizador, a descoberta de uma arma enferrujada [para o colonizado] acarreta uma punição imediata” (p. 88).

É nesse caldo de cultura que vão sendo forjadas as masculinidades coloniais, a partir de uma relação e de um conjunto de práticas que acabam por constituir padrões de hegemonia e subalternidade dentro desse período histórico. João Vêncio é claramente um retrato de uma masculinidade subalterna. Mostra-se um tanto insubmisso à ordem preconizada, do ponto de vista da sua inserção no mercado de trabalho colonial, pois vive de biscates. No entanto, no que diz respeito à sua subjetividade como homem, rememora seus amores, mostrando-se esforçado no sentido da construção de uma família, apesar de todas as adversidades, enxergando-se como homem de valor no que diz respeito à sua sexualidade. Mais tarde, quando essa autoimagem parece ruir, ruína esta representada pelo adultério cometido por sua companheira, ele lança mão do recurso à violência, tendo incorporado esse comportamento como normal, como resultado do contexto de privação e violência em que sempre viveu.

2.4 Contradições do colonialismo português

Mário Lugarinho (2013), refletindo sobre as contradições do colonialismo português, afirma que o fato de o processo colonial ter ocorrido na Península Ibérica simultaneamente às guerras religiosas europeias e à Contrarreforma lhe deu um sentido sagrado, semelhante ao das Cruzadas. Tratou-se de um empreendimento em que a fé e o lucro estiveram unidos na busca de exercer dominação.

Do ponto de vista da ordem de gênero, promoveu-se um apagamento das culturas submetidas à colonização para erigir o homem europeu como superior, dotado de humanidade e também de masculinidade. Essa masculinidade era cristã, o que significa dizer que dela foi eliminada, por exemplo, a prática da sodomia, tornando o indivíduo que a praticava menos homem, excluindo-o das práticas de poder habitualmente exercidas por outros homens. As populações submetidas eram desprovidas de humanidade e de autêntica masculinidade, consideradas feminilizadas ou infantilizadas.

Ocorre que o europeu, nesse processo, era uma identidade ambígua, já que, apesar de exercer um domínio, era também parte da população dominada, o que exigiu uma negociação constante para a manutenção da estabilidade colonial, o que levou à constituição de sociedades híbridas na América Portuguesa e também na África, traço mais evidente dessa atividade colonial, um tanto problemático, por não conseguir o colonizador manter-se totalmente afastado e em condições de superioridade diante dos povos conquistados.

Conforme já verificado, as identidades de gênero variam de acordo com diferenças históricas e geográficas dos povos. A disseminação do patriarcado no Ocidente foi alavancada pelo feudalismo, processo de longa duração cujo estereótipo foi o do senhor feudal, vassalo de um rei e detentor de grandes territórios, povoados por servos e mercenários sob seu comando. Lugarinho (2013) destaca que há uma linha de continuidade regida por uma lógica bélica entre a sociedade feudal e a sociedade colonial, na medida em que foi por meio do patriarca que o poder era exercido diretamente, processo assinalado por Gilberto Freyre (2006) em seu *Casa grande e senzala*, apesar de na Europa, a lógica patriarcal já se encontrar em processo de superação.

O patriarcado colonial brasileiro permitiu à metrópole submeter os territórios e as populações às instituições coloniais e metropolitanas. Baseado em Freyre e Vainfas²²,

²² VAINFAS, R. **Trópico dos pecados**: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

Lugarinho (2013) salienta que a ausência de instituições políticas e sociais capazes de alcançar todas as distâncias dos territórios coloniais exigia a experiência cotidiana do patriarcado para submeter os colonos, fossem eles brancos, mestiços, ameríndios ou africanos.

Conforme já dissemos, no entanto, a instituição do Estado Nacional e o abandono do patriarcado no século XIX, impeliram o aparecimento de uma identidade masculina moderna, correspondente à emergência do Estado Nacional. Isso determinou uma ruptura com o modelo de masculinidade baseada no *pater familias*, substituído pelas instituições jurídicas nacionais.

O processo colonial estabeleceu o patriarca como modelo identitário, como a identidade masculina hegemônica, definidora das identidades masculinas subalternas, gerando hierarquias a eles subordinadas, ou seja, mulheres, brancas ou não, crianças e outros agregados à autoridade patriarcal. Os que tinham autonomia ou estavam fora do alcance do patriarca eram exceções. Dessa forma, o patriarcal e o colonial se universalizaram.

A emergência do Estado Nacional não eliminou o patriarcado, apenas conferiu-lhe nova roupagem. Quando a autonomia feudal deu lugar à autoridade masculina, resquício do *pater familias* romano, o patriarca tornou-se um representante da ordem jurídica do Estado. A partir do século XIX, discursos científicos e filosóficos delimitaram rígidas fronteiras, demarcando a superioridade do homem sobre a mulher, do homem branco europeu sobre todos os homens não brancos e não europeus. Instituiu-se uma hierarquia em que os que estavam fora do padrão masculino, europeu e branco eram tratados como subalternos, infantilizados, feminilizados ou marginalizados.

A Paz de Westfália sacramentou a formação dos Estados Nacionais europeus, criando rígidas fronteiras geográficas entre as monarquias europeias, tendo definido a diversidade como uma ameaça. Apoiado em Diego Santos Vieira de Jesus (2011), pesquisador de Relações Internacionais pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RJ), Lugarinho (2013) explica que a diferença era mantida no exterior, por meio da defesa das fronteiras, e no interior por meio de uma “cruzada interna” pela unidade da comunidade política doméstica, gerando uma “homogeneização cultural no interior das fronteiras dos estados” (p. 20). Tal homogeneização interna se deu a partir da religião, da língua, das etnias e das culturas, todas submetidas à ideia de nacionalidade. Qualquer diferença era passível de exclusão. Mas no espaço das colônias, tais políticas de exclusão eram implementadas pela instituição patriarcal. Em muitos momentos, foi necessário recorrer à ideia de mestiçagem para constituir uma população ocupante de um território colonial. O surgimento de populações mestiças constituiu um espaço no qual o estereótipo da identidade masculina do colonizador se firmou. Nessa identidade, o gênero

se sobressaía como um componente principal, sobrepondo-se à raça, já que a hegemonia passou a depender muito mais do exercício da masculinidade do que de uma ascendência europeia “pura” (LUGARINHO, 2013).

As colônias se tornaram, então, um espaço onde passaram a coexistir práticas diversas, oriundas das culturas envolvidas pelo colonialismo, com o consentimento das autoridades coloniais. Converteram-se elas em territórios de liberdade e promiscuidade, onde se disseminaram crenças populares, tais como a de que o melhor depurativo para a sífilis consistia na cópula com “uma negrinha virgem” (FREYRE, 2006, p. 400). Baseado em Edini²³, Lugarinho (2013) informa que tal prática ainda permanece no sul da África, no que se refere à cura para a pandemia da AIDS.

A identidade masculina hegemônica do colonizador foi sendo submetida a práticas sociais e culturais das populações locais e também das escravizadas, sofrendo uma clara modificação, segundo Lugarinho (2013). Ele aponta uma evidente relação imediata entre masculinidade e colonialismo. A permanente crise política, social, econômica e cultural enfrentada por Portugal durante o século XIX, devido à independência do Brasil, mergulhou o país numa dicotomia entre uma ideologia liberal, que exigia reformas necessárias para o desenvolvimento do capitalismo interno, e uma hesitação permanente em fazer reformas capazes de melhorar a distribuição de renda e alavancar o progresso. De acordo com ele, historiadores que estudaram esse período afirmam, quase em unanimidade, que as saídas indicadas para a crise pelas autoridades e pela população estavam na imigração, especialmente para o Brasil, e a ocupação e exploração mais intensa das colônias africanas.

Na esteira de um esforço pela modernização e adequação da sociedade portuguesa em direção a um modelo mais moderno de estado, condizente com uma política mais liberal, em 1867, foi instituído o Código Civil português. Novas sociedades urbanizadas se constituíam e os Estados Nacionais europeus e americanos encampavam o exercício pleno da Justiça. A base legislativa do novo código português foi o Código Civil francês, editado por Napoleão Bonaparte, em 1804. A nova legislação portuguesa deveria ser estendida às colônias, mas relativizada diante do direito consuetudinário local.

De uma maneira geral, as codificações civis europeias tratavam da constituição familiar, da administração de bens e de capital. Durante o século XIX, declara Lugarinho

²³ EDINI, G. **The top 10 myths about HIV and AIDS**. 2009. Disponível em: <<http://gloria.taboca.com/artigos/text11.html>>. Acesso em: 18 jul. 2010.

(2013) recorrendo a Göran Therborn²⁴, o modelo familiar burguês, cujo centro de poder era o pai e o marido, foi disseminado em todo o planeta, operando-se uma revolução global nos costumes. O modelo de família nuclear burguesa redefiniu leis no mundo inteiro e modificou formas de comportamento pessoal e relacionamento social, modificando a ordem de gênero. Nenhuma intervenção colonial alcançou em tão larga escala metrópoles e colônias, gerando uma linha de continuidade entre elas. As modificações daí decorrentes, evidentemente, não foram apenas fruto de efeitos legais, mas, principalmente, de novas relações de trabalho que substituíram a escravidão pelo trabalho assalariado.

Em 1869, Portugal estendeu os efeitos da legislação civil de 1867 às colônias ultramarinhas, ressalvando que nos territórios da Índia, Macau, Timor, Guiné e Moçambique fossem observados costumes e tradições locais, que deveriam reger os processos e decisões judiciais entre os “gentios”. Além dessa ressalva, a lei de 1869 reconheceu o matrimônio civil contraído por não católicos no Ultramar, garantindo-lhes o direito de constituição de família e submissão ao código.

No que tange aos territórios da costa ocidental africana e aos arquipélagos de Cabo Verde e São Tomé e Príncipe, a validade do Código Civil de 1867 foi estendida sem ressalvas, de modo que Portugal não ficou à margem do processo de disseminação do modelo familiar burguês anteriormente apontado. Os papéis sociais se renovaram pelo ideal de bem-estar familiar, tanto para homens como para mulheres, definindo seus direitos e deveres. A nova legislação se destinava sobretudo a regular o direito de propriedade e as formas sobre como dela dispor. No entanto, nela, o papel do *pater familias* pouco se modificou, tendo-lhe reforçado as responsabilidades como pai e marido. A legislação republicana, contudo, viria a reconhecer o direito ao divórcio e à igualdade de direitos e deveres dos cônjuges no núcleo familiar, reconhecendo-se ainda o direito ao bem-estar da esposa e dos filhos à revelia da vontade do marido e dos pais. Estas normas republicanas portuguesas foram responsáveis, no âmbito jurídico, pelo desaparecimento dos resquícios do *pater familias*. Após a instalação do Estado Novo em Portugal, no entanto, o Estado tentou fortalecer a autoridade masculina no âmbito social e familiar, na busca de recriar a mística imperial, por meio da veiculação de um estereótipo denominado homem novo português, como veremos adiante.

²⁴ THERBORN, G. **Sexo e poder**: a família no mundo 1900-2000. São Paulo: Contexto, 2006.

2.5 O homem novo e a crise da masculinidade tradicional

A partir do surgimento da sociedade burguesa, diversos modelos de masculinidade e feminilidade começam a se difundir, ao mesmo tempo que surgem representações desviantes, demonstrando a possibilidade da existência de identidades de gênero não paradigmáticas.

Quando os Estados europeus começam a se centralizar administrativamente, a autonomia do homem passa a ser restringida. O individualismo e a honra devem estar submetidos a um ideal, que é o de servir ao rei. É a época de constituição dos exércitos nacionais, em que a justiça emanada do Estado exerce poder de vida e de morte sobre os indivíduos.

Do estereótipo masculino constituído na formação da sociedade burguesa e dos Estados Nacionais, no século XX, passou-se ao enaltecimento da figura do guerreiro, especialmente no período das duas guerras mundiais. De acordo com George Mosse (1997), a Primeira Guerra mundial expôs a brutalidade do nacionalismo em todos os seus aspectos e fez do homem como guerreiro o centro da busca de um caráter nacional. A agressividade recobrou a relação com a liberdade individual. Só o soldado era livre e podia encarar a morte de frente. A capacidade de suportar a dor e o devotamento a uma causa mais elevada voltaram a ser consideradas virtudes masculinas. O serviço militar passou a ser entendido como um antídoto contra a degeneração, e o espírito de aventura ajudava a compor a imagem da masculinidade em tempos de guerra, bem como o ideal masculino burguês, dessa vez chancelado pelas forças de direita, especialmente pelo nazismo e pelo fascismo.

O corpo masculino ganhou forma pela prática da ginástica nas escolas e pelo serviço militar. Também o caráter masculino realçava a virtude, moldada pelo cristianismo, manifestando-se pela temperança, a gentileza, a hombridade, num equilíbrio entre o interno e o externo.

Na genealogia da masculinidade moderna traçada por George Mosse em seu trabalho *La Imagen del Hombre* (2000), o estereótipo normativo de masculinidade consistente no indivíduo do sexo masculino, dotado de força física, coragem, honra, virilidade, corpo atlético, jovem, intimamente relacionada ao desenvolvimento do capitalismo e que vai desembocar na figura do homem de negócios, do estadista, do soldado e oficial de exército, que exerce o domínio sobre suas paixões e cujo comportamento é dotado de cavalheirismo, além de mostrar capacidade de acumular capital, sofre um abalo a partir da difusão, dentro do ideário socialista, do conceito de “homem novo”.

O “homem novo” haveria de reformular a sociedade e a nação maltratadas. Esse “homem novo”, por um breve período de tempo, iria colocar em questão a imagem de masculinidade dos tempos de guerra e o ideal masculino burguês.

As origens do “homem novo” remontam ao discurso religioso. O conceito teria sido utilizado pela primeira vez entre os jesuítas, no século XVII, os quais, imbuídos da pedagogia humanista, vislumbravam a construção de uma nova sociedade e do Novo Mundo, mas foram os teóricos do socialismo que lhe emprestaram corpo, defendendo-o sobretudo como uma empresa educativa, destinada a promover o pensamento humanista, onde estava presente a necessidade de os indivíduos cultivarem a própria mente para servir a uma causa e cultivar seu caráter como ser humano livre e moral.

Na União Soviética, a ideia do “homem novo” impôs-se como uma necessidade imperiosa na ruptura com a ordem capitalista. O “homem novo” deveria estar liberto dos vícios do comportamento burguês, ser culto e dotado de espírito de solidariedade, além de devotar-se às metas de produção econômica, coletivamente organizada.

Mosse (2000) afirma que o modelo proposto pelos socialistas, o de um homem cujas relações deveriam estar muito mais baseadas na solidariedade do que no uso da força, o de um homem que tinha que cultivar a mente e suas qualidades morais, o de um homem que tinha que se realizar a serviço de uma causa, foi o que mais chegou a produzir fraturas na masculinidade normativa, ao menos nos primeiros anos da revolução bolchevique. Após esse período, no contexto soviético, a ideia do “homem novo” passou a servir a um projeto específico de nacionalidade e terminou por contaminar as experiências sociais, políticas e econômicas que de alguma forma foram influenciadas pelo comunismo soviético.

No caso português, a apropriação ideológica do conceito de “homem novo” se deu dentro de um contexto de tentativa de reinstituir a mística do Império Colonial. O Estado Novo português forjou, com base nas teorias que circulavam pela Europa, especialmente pelos regimes totalitários da Alemanha nazista e da Itália fascista, o conceito de “homem novo” sujeito de uma “portugalidade”. A pátria, a família e a religião seriam tratadas como um tripé indispensável à execução do projeto nacional do Estado Novo, que englobava também os territórios coloniais.

Em Angola, a consolidação de um Estado-nação era uma necessidade que se impunha ao imaginário popular na luta pela descolonização, dentro de um processo extremamente complexo que envolvia o racismo, o tribalismo e o burocratismo. A leitura do “homem novo” angolana é enviesada pelo comunismo soviético. A nacionalidade era um instrumento que se impunha na luta contra o colonialismo, um discurso que propalava a construção de uma

sociedade mais justa, capaz de superar as desigualdades impostas pelo regime colonial e os resquícios de tribalismo, no soerguimento de uma nova ordem econômica, política e social.

2.6 O homem novo português

Um estereótipo que se dissemina em um momento posterior da colonização portuguesa na África, durante o século XX, mais precisamente na ditadura de Salazar, é o do homem novo português. Ele surge da necessidade de criar uma coesão na população, um “espírito” capaz de aglutinar corações e mentes em torno da ideia de nacionalidade. Mais do que isso, tratou-se de um projeto totalizante, característico das ditaduras, destinado a lhes dar sustentação ideológica. Era necessário aos objetivos do salazarismo fabricar social e ideologicamente um “homem novo”, “reeducado” e formado nos valores da “ordem nova”, de clara inspiração fascista. De acordo com o historiador Fernando Rosas (2013), em seu trabalho *Salazar e o poder – a arte de saber durar*, esses regimes totalitários tinham como propósito, por meio dos órgãos do Estado ou do partido, moldar, através de uma intervenção autoritária e unívoca, em todos os níveis de sociabilidade – família, escola, lazeres e trabalho –, as consciências e os valores dos cidadãos e assim enquadrar, conduzir e intimidar importantes setores da população.

Salazar negava um Estado Novo totalitário. Dizia ser seu regime fundado na moral e no direito. Tratava-se de mera retórica de um projeto que lançava mão da violência, quando necessário, para reprimir seus opositores. O sistema de valores do Estado Novo, nos anos 30 e 40 do século XX, pretendeu estabelecer “verdades indiscutíveis”, criando um aparelho de inculcação ideológica autoritária, mergulhado no cotidiano da população, com o objetivo de criar esse “homem novo”. Para tanto, assentou-se numa ideia mítica de nação e de interesse nacional, tentando “resgatar as almas” (ROSAS, 2012, p. 319) dos portugueses, buscando educá-los politicamente numa unicidade artificial. Rosas (2012) ressalta que, embora de inspiração fascista e totalitária, o projeto do homem novo português tinha especificidades. Seu discurso, baseado na união entre os valores nacionalistas, de matriz integralista e católica conservadora, que se harmoniza com influências radicais e fascistas recebidas da Guerra Civil espanhola e da ascensão de outros fascismos europeus e do hitlerismo, repousa sobre três linhas dominantes.

A primeira é a essência da nação. Os mitos fundadores – sobre alguns dos quais falaremos mais adiante – eram verdades indiscutíveis e funcionavam como paradigma ideológico vinculatorio das atitudes e comportamentos impostos à sociedade através dos órgãos de inculcação. A segunda é a matriz integralista ultraconservadora que tentou criar um invólucro comum para interesses econômicos e políticos e sociais por vezes antagônicos, propalando uma ordem econômica e social transtemporal e hierática, num tradicionalismo que desconfiava do progresso material. Por fim, tem-se a afirmação de um projeto propagandístico claro e agressivo de uma nova ordem, procedendo a uma revisão da memória histórica, fabricando um conceito integrador e unificador de “cultura popular”, de raiz nacional-etnográfica. A intenção era estabelecer uma ideia mítica de essencialidade portuguesa, transtemporal e transclassista, reassumida pelo Estado Novo. Tratava-se de reeducar os portugueses no quadro de uma nação regenerada, reencontrada consigo mesma, com sua essência eterna e com seu destino providencial.

Rosas (2012) sintetiza os mitos ideológicos fundadores no discurso estadonovista. O primeiro, o mito palingenético, segundo o qual o Estado Novo era a “Renascença portuguesa”, porque operava uma regeneração, interrompendo a decadência nacional representada por mais de cem anos de liberalismo monárquico e de seu paroxismo republicanista. O segundo era o mito da essência ontológica do regime, de acordo com o qual o Estado Novo não seria apenas mais um regime na história portuguesa, mas o retomador do verdadeiro e genuíno curso da história da pátria, que fora fechado pelo século antinacional do liberalismo. O regime estadonovista era a própria institucionalização do destino nacional, a materialização política, no século XX, de uma essencialidade histórica portuguesa mítica. Seu slogan era “Tudo pela nação, nada contra a nação”. O terceiro mito, que o autor chamou de imperial, encontra-se expresso no Acto Colonial de 1930, no seu artigo 2º, de acordo com o qual “é da essência da Nação Portuguesa desempenhar a função histórica de possuir e colonizar domínios ultramarinos e de civilizar populações indígenas”. No discurso estadonovista este era um fardo do homem branco, “um fardo do homem português, uma missão determinada pela providência, continuando a gesta heroica dos nautas, dos santos e cavaleiros” (ROSAS, 2012, p. 324). Deste mito se deduziu, como dogma indiscutível, a ideia de nação pluricontinental e plurirracial. O quarto mito é o da ruralidade, segundo o qual Portugal seria um país tradicionalmente rural “de onde se bebiam as verdadeiras qualidades da ‘raça’ e onde se temperava o ser nacional” (ROSAS, 2012, p. 325). A terra era vista como a principal fonte de riqueza, o caminho da ordem e das virtudes pátrias. No aparelho de propaganda esse era um discurso dominante, de crítica à industrialização, de desconfiança da

técnica e de crítica da urbanização e proletarianização. Tentava-se fazer acreditar numa “vocação rural da nação”. Nas palavras textuais de Salazar, invocadas por Rosas (2012), “aqueles que não se deixam obcecar pela miragem do enriquecimento indefinido, mas aspiram, acima de tudo, a uma vida que embora modesta seja suficiente, sã, presa à terra, não poderiam nunca seguir por caminhos em que a agricultura cedesse à indústria” (p. 325). O quinto era o mito da pobreza honrada, de acordo com o qual a conformidade de cada um com seu destino, ser pobre mas honrado, era o paradigma da felicidade possível. O sexto mito, chamado o da essencialidade orgânica e corporativa da nação; a nação preexistente ao Estado e representativa da “ordem natural das coisas”, com sua hierarquia de classes e poderes, com sua harmonia entre o capital e o trabalho, na organização social construída sobre a família, o município, a igreja, a escola, a empresa; a nação como fonte de legitimidade do Estado, afastada das “desordens antinaturais subversoras do demo-liberalismo e do socialismo”. Esse mito permitia a revelação de uma outra vocação da essencialidade portuguesa: de ordem, de hierarquia e de autoridade natural. Por fim, o sétimo e último mito, era o da essência católica da identidade nacional, do catolicismo como elemento constitutivo do ser português. A ordem nova, diz Rosas (2012), amparado em Gustavo Cordeiro Ramos²⁵, com seus conceitos dominantes de autoridade e nação só pode ser compreendida admitindo-se uma ordem superior, a ideia e a prática de Deus.

Segundo o Estado Novo, as verdades indiscutíveis da revolução nacional eram Deus e a virtude; a pátria e sua história; a autoridade e seu prestígio; a família e a moral; o trabalho e o dever. Tais axiomas eram parte de uma moral de reeducação e regeneração coletiva e individual, da qual resultaria, nos vários níveis e espaços de socialização públicos ou privados, o “homem novo” do salazarismo, “capaz de interpretar e cumprir a alma e o destino ontológico da nação” (ROSAS, 2012, p. 327), que o antecedia e sobrepunha, prescrevendo-lhe atitudes, pensamentos e modos de vida, redefinindo e subordinando o particular ao interesse nacional. Criou-se, com a pretensão de subordinação do individual ao coletivo, “modos de estar” de acordo com os “valores portugueses” atemporais. O perfil do homem novo era assim definido:

Esse ser renovado, expurgado dos vícios do liberalismo, do racionalismo e da contaminação marxista, esse ser reintegrado, por ação tutelar condutora do Estado, no verdadeiro “espírito da Nação”, haveria de ser temente a Deus, respeitador da ordem estabelecida e das hierarquias sociais e políticas como decorrência do organicismo natural e imutável das sociedades, pronto a servir a pátria e o império, cumpridor dos seus deveres na família e no trabalho, destituído de “ambições doentias” e “antinaturais” e satisfeito com a sua honrada modéstia (ROSAS, 2012, p. 327).

²⁵ RAMOS, G. C. Os **Fundamentos éticos da escola no Estado Novo**. Lisboa: União Nacional, 1937.

Eis o modelo de masculinidade hegemônica veiculado pelo salazarismo português, apto a representar a nação. Rosas (2012) assevera que no Portugal de Salazar, semelhantemente ao que se passava com outras ditaduras da mesma época, de natureza fascista e autoras de um projeto totalitário, o discurso ideológico constituiu não só uma orientação política, mas uma espécie de catecismo para resgate de almas, destinado a impregnar todas as práticas, de cariz elitista e conservador, inobstante a influência do catolicismo social. Era um discurso destinado, principalmente, à formação das elites, a quem cabia a tarefa de governar, agradando, porém, aos setores populares.

Rosas (2012) explica que:

No quadro desta dinâmica, as novas organizações criadas, e a reorientação e reforma de outras já existentes, propuseram-se cuidar do “carácter”, do “gosto”, da “cultura”, do ideário, dos portugueses num duplo sentido. Por um lado, criando ou reeducando as elites, mas tomando esta tarefa num sentido alargado que ultrapassava largamente a simples reprodução do “escol” tradicional da oligarquia. Tratava-se de formar as elites sindicais, as elites das organizações corporativas rurais, os educadores primários, os novos agentes culturais e artísticos, isto é, os quadros de enquadramento e orientação das organizações de massa e do gosto e dos lares das massas (p. 331).

O mesmo autor destaca que com a criação do Secretariado de Propaganda Nacional (SPN), em 1933, seja no âmbito da “política do espírito”, seja no da “educação nacional”, ao saber acadêmico e científico universitário foi relegado um papel periférico e subalterno, que tinha por tarefa avalizar e legitimar os investimentos da propaganda, autoritária, monolítica, amparada no Estado, invadindo o quotidiano das pessoas, das famílias, das escolas, do trabalho e do lazer.

Assinale-se que tal sistema de valores foi disseminado também nas colônias, por meio da Agência Geral das Colônias e do Ministério das Colônias. Tanto na metrópole como nelas, pretendeu-se condicionar e disciplinar as condutas em nome de princípios declarados comuns, atuando-se com um poder que, ao encontrar resistência, não hesitou em usar da ameaça, da punição, da censura prévia, proibindo e silenciando os comportamentos e valores tachados de desviantes.

Em Portugal, o SPN foi o espaço por excelência da ideologia do regime, estetizando-a e divulgando-a massivamente, atuando sobre as artes plásticas, o cinema, o rádio, os cartazes, promovendo prêmios literários, lançando o chamado teatro do povo, reinventando a etnografia e a cultura populares, criando um turismo oficial decorrente destas que encenava festas populares, cortejos históricos e as grandes mobilizações do regime em geral. A censura prévia também esteve presente sobre o conjunto das formas de expressão. Exceção feita aos livros, que eram censurados a posteriori.

Já a educação não teve melhor sorte. Além de ensinar, tinha que educar politicamente, pois apregoava-se que só a educação seria capaz de formar o “homem novo”. Ao Estado caberia vigiar, secundar e acompanhar as famílias nessa missão. Assim, o professorado primário, composto por educadores com “espírito novo” era considerado “a tropa de linha benemérita ofensiva pela educação nacional” (ROSAS, 2012, p. 337). Pensava-se colocar a escola a serviço do esforço modelador das consciências. Dessa forma, procedeu-se à revisão dos programas escolares de acordo com os princípios ideológicos do regime; adotaram-se livros únicos nas principais disciplinas do ensino primário e secundário; criou-se um sistema de inspeção política permanente das atividades, opiniões e atitudes docentes, que eram também alvo de rigorosa seleção e depuração políticas. Afora isso, promoveram-se cerimônias políticas e político-religiosas nas escolas com o fito de formar ideologicamente os alunos e manter um clima de mobilização constante; eram ministradas aulas ou palestras obrigatórias sobre o significado de cartazes de propaganda oficial do regime; havia rituais de entronização de crucifixos em sala de aula, semanas coloniais, celebração dos aniversários de entrada de Salazar para o Governo e outras efemérides nacionalistas. Ocorreu um reforço da elitização do ensino liceal, buscando preparar o escol, e a minimização do ensino primário, optando-se pelo reforço da “formação da consciência”, em detrimento da transmissão de conhecimentos. É nesse momento que se cria a Organização Nacional da Mocidade Portuguesa, encarregada do monopólio das atividades desportivas e culturais ou recreativas, ancilarmente às escolas, de inscrição obrigatória para os alunos do ensino primário e secundário. Nas palavras de Marcelo Caetano²⁶, comissário da entidade e posteriormente ministro das colônias, a Mocidade procurou se utilizar de todos os materiais para realizar uma síntese formativa do “homem novo”. Havia ainda a pretensão de fazer com que os filhos agissem sobre os pais, educando-os. Na tarefa de educar mães pobres e ricas, agindo diretamente sobre o ambiente familiar, foi criada a Obra das Mães para a Educação Nacional (OMEN), destinada a formar a mulher/esposa/mãe, “esteio doméstico de uma família sã, reprodutora ideológica natural do seio do lar familiar e, sobretudo, na educação dos filhos, da fé e da moral católicas e dos princípios da ordem, da honra, do dever e do nacionalismo” (ROSAS, 2012, p. 339). Com o objetivo de influir na educação ideológica da família, especificamente sobre o “destino conjugal e maternal da mulher jovem”, foi criada a Mocidade Portuguesa Feminina (MPF), também de filiação obrigatória, destinada à formação de um escol, que via na mulher o “pilar da regeneração dessa ‘célula básica’ da organização social” (ROSAS, 2012, p.

²⁶ CAETANO, M. **A missão dos dirigentes**: reflexão e directivas pelo comissário nacional. Lisboa: Mocidade Portuguesa, 1942.

339). Por fim, para integrar política e ideologicamente o lazer dos trabalhadores urbanos e rurais, foram criadas a Fundação Nacional para a Alegria no Trabalho (FNAT) e a Junta Central das Casas do Povo (JCCP), impregnadas de um “nacional-ruralismo”, reinventor de músicas, danças, folclore, hábitos, costumes e comportamentos dentro desse espírito. Sobressai dessas criações a imagem do “homem-trabalhador”, entendido como:

[...] um chefe de família esforçado, respeitador, obediente, simples, ancorado no pequeno mundo da sua família e da vizinhança, fiel às tradições de sempre e à “ordem natural das coisas”, mesmo quando o destino o arrancava à aldeia para o lançar nesse meio hostil e perigoso da fábrica e da cidade (ROSAS, 2001, p. 1046).

A implantação dessa imagem nos bairros populares, nas empresas, nas fábricas, nas repartições públicas, nos sindicatos nacionais e outras corporações era o objetivo perseguido pelas organizações acima mencionadas; “aportuguesar os portugueses” era seu fim último.

Essa utopia nacionalista e o projeto de se criar um “homem novo” assistem à sua derrocada na primeira metade dos anos 50 do século XX, quando as tentativas de reavivá-los, por intermédio dos mesmos organismos, como postos para a defesa do anticomunismo e da ruralidade, foram esbarrando na necessidade de preparar os homens para fazer crescer a produção e aumentar a produtividade da economia.

A Igreja Católica desempenhou papel relevante no que diz respeito à educação nacional. Embora tenha disputado espaço com o Estado na tarefa da construção religiosa e moral do modelo masculino que se pretendia para o salazarismo, chegou a um acordo com ele no sentido de que a educação política e ideológica ficaria para a Mocidade Portuguesa e a formação especificamente religiosa permaneceria nas organizações juvenis eclesiásticas, ou seria levada para dentro dos agrupamentos oficiais como algo complementar. Assim, a Acção Católica teria espaço dentro da Mocidade Portuguesa, reconhecendo-se que ambas eram dois braços, cada um dentro de sua esfera de competência, trabalhando para a mesma causa, o que teve um papel significativo no dizer de Rosas (2012), para a durabilidade do salazarismo.

Rosas (2012) conclui:

Finalmente, pode-se seguramente argumentar que esse “homem novo” da propaganda, da “educação nacional” e da “cultura popular” era, apesar de tudo, um “homem velho”, não o da mobilização revolucionária, mas o da ordem contra-revolucionária e conservadora. É certo. Mas não deixa por isso de ser, também ele, um homem utópico, o homem-tipo do novo regime, a moldar impositiva e autoritariamente pela acção bifacetada das “políticas do espírito” e da repressão definidas e aplicadas pelo Estado (p. 352).

No dizer de Rosas (2012), o homem novo português foi assumido como um modelo de chefe de família camponês, probo, devoto e ordeiro, com a intenção de resgatar, por meio da intervenção formativa dos órgãos de administração do Estado ou de organizações corporativas, em colaboração com a Igreja, uma visão da sociedade nacionalista, corporativa, católica, ruralizante e autoritária.

Rosas (2012) afirma ainda que o perfil do homem novo salazarista difere do perfil do homem mussoliniano e do homem ariano.²⁷ Isso indica modalidades diversas de regimes totalitários, em razão de circunstâncias históricas e culturas diferentes, o que não quer dizer que não tenham uma natureza comum. O elo comum é o intuito de fabricar, pela força e sem alternativas, em detrimento da privacidade e autonomia, nos espaços tradicionais, o arquétipo de um ser virtuoso que servisse de suporte para a defesa e reprodução da “nova ordem”. Em alguns casos esse arquétipo surge como um guerreiro moderno e viril e, em outros, encarna a honrada modéstia de um caseiro rural, como no caso português. Para Rosas (2012), eles são duas espécies do mesmo gênero, qual seja, a dos regimes de vocação totalitária, incluindo o Estado Novo português, com suas especificidades.

2.7 A situação nas colônias: a masculinidade subalterna

Enquanto os esforços de investimento no homem novo eram o quadro de uma masculinidade que se afigurava como hegemônica na metrópole, nas colônias, a situação era diferente. Uma edição de 1957 do Estatuto dos Indígenas Portugueses das Províncias da Guiné, Angola e Moçambique (FERREIRA; VEIGA, 1957) revela que nas colônias a condição de cidadão estava ao alcance de poucos. O artigo 56 desse documento legal enumerava os requisitos, cumulativos, para que o indígena se tornasse um assimilado: ter mais de dezoito anos; falar corretamente a língua portuguesa; exercer profissão, arte ou ofício de que auferisse rendimento necessário para o sustento próprio e das pessoas da família a seu cargo, ou possuir bens suficientes para o mesmo fim; ter bom

²⁷ Sobre o cotejo do homem novo português com o modelo do fascismo italiano, veja-se o trabalho de Pietro Tessadori, *O Homem Novo do fascismo italiano e do Estado Novo português*, de 2014 (Tese de doutoramento em História, 343 f., Universidade de Lisboa, 2014; disponível em: <http://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/15449/1/ulsd069172_td_Pietro_Tessadori.pdf>, acesso em 02 jun. 2018). A respeito dos pontos de contato do homem novo português com o homem ariano, veja-se Philippe Burrin, em *Hitler et le nouvel homme nazi*, comunicação no colóquio internacional “L’homme nouveau dans l’Europe fasciste” (1930-1945) (Paris, CHEVS, 2000), segundo Rosas (2012).

comportamento e ter adquirido a ilustração e os hábitos pressupostos para a integral aplicação do direito público e privado dos cidadãos portugueses; não ter sido notado como refratário ao serviço militar nem dado como desertor.

Segundo Fernando Rosas (1992), a perspectiva do Estado Novo em relação às populações africanas era a da “assimilação”, que visava realizar uma diferenciação no seio dos chamados indígenas, promovendo aqueles que, pela sua educação escolar, maneira de vestir e comportamento social, se diferenciavam do “comum” da raça. Entretanto, como assevera o historiador, o número de “assimilados” sempre foi marginal em relação ao número total da população, e os direitos que a legislação lhes concedia eram concretizados só com muita dificuldade.

Havia um esforço no sentido de integrar a mão de obra negra à economia europeia. Por outro lado, existiam críticas a um processo especialmente rápido de assimilação administrativa do negro, pois o “selvagem” não poderia ser transformado em cidadão de modo “artificial” (ROSAS, 1992, p. 367).

Rosas (1992) aponta que Vieira Machado, ministro das colônias em 1936, em seu discurso de inauguração do Ciclo de Conferências da Alta Cultura Colonial, se manifestou no sentido de que “em contraposição à política de segregação, adotada em outros países coloniais, não criamos barreiras intransponíveis entre as populações nativas e nós próprios, antes, ao contrário, com elas estabelecemos um íntimo contato, isento de preconceitos” (p. 368).

Em socorro dessa afirmativa está a legislação indígena de João Belo (militar e administrador colonial de Moçambique), Estatuto Político, Civil e Criminal dos Indígenas de Angola e Moçambique e o Código de Trabalho dos Indígenas das Colônias Portuguesas de África, de 1928, que restringiu o recurso ao trabalho forçado, permitindo-o só quando fosse “absolutamente indispensável” e “em serviços de interesse público, de urgência inadiável”. Já o Acto Colonial (lei que definiu formas de relacionamento entre a metrópole e as colônias, de 1930), quanto ao regime de trabalho e ao chamado “trabalho compelido”, nada acrescenta de substancial. A sua filosofia de fundo é bem sintetizada por Rosas (1992), amparado em José Gonçalo de Santa Rita²⁸ (professor de questões internacionais na Escola Colonial):

Se é certo que ao Estado compete defender os indígenas contra a exploração dos brancos e impedir que sejam considerados, como no tempo da escravatura, mercadoria, ou animais de trabalho, a verdade porém é que não pode conceder-se ao preto o direito à preguiça que não se concede ao branco (p. 368-369).

²⁸ SANTA-RITA, J. G. O sentido do Acto Colonial. **Revista da Faculdade de Letras**, [S.l.], ano 2, p. 224-230, 1936.

Rosas (1992) assinala que Vail e White²⁹ consideram que a legislação de Salazar para a política indígena não tem sido corretamente avaliada, afirmando, quanto à sua aplicação em Moçambique, que aos empregadores competia fornecer alojamento, comida e roupa para os trabalhadores; não os forçar a trabalhar mais de nove horas por dia, seis dias por semana, excluindo feriados; garantir assistência médica e, no caso de mobilizar mais de mil empregados, construir hospital e contratar um médico; os acidentes no trabalho deveriam ser compensados (até três meses de salário) e, no caso de morte, os parentes deveriam ser indenizados; as deslocações a pé não podiam ser superiores a 30 km por dia e por cada 100 km de marcha deveria ser concedido um dia de descanso. Saliente-se, contudo, que só para pagar seus impostos os africanos tinham que gastar mais da metade do que teriam ganhado num contrato de seis meses. Entretanto, foi a partir dessa legislação que, pela primeira vez, desde 1880, os indígenas tinham, legalmente, a capacidade de escolher os seus empregadores e podiam recusar o contrato caso pudessem garantir o pagamento dos seus impostos por outras vias.

Ocorre que, mesmo diante da melhora das condições de recrutamento de mão de obra indígena (inclusive de modo mais considerável a partir de 1961), Rosas (1992) observa, calcado em Oliveira Marques³⁰, que “a exploração do obreiro negro nunca pode ser travada de todo” e que “uma ou outra forma de trabalho obrigatório sempre estava presente”, devido a “crises econômicas e emergências” (p. 369).

Rosas (1992) assevera que Adriano Moreira³¹ considera que as relações de trabalho constituíram “elemento gravíssimo da injustiça estrutural do ultramar”, bem como que Braga Cruz³² conclui que “o trabalho obrigatório não remunerado ou indevidamente remunerado, tal como o recrutamento compulsivo, foi amplamente praticado no ultramar português, para além dos casos legalmente admitidos” (ROSAS, 1992, p. 369).

Na Luanda dos anos 60, período em que foi escrito *João Vêncio: os seus amores*, parece não haver melhor sorte às relações de hegemonia e subalternidade entre brancos e negros, com reflexos para a constituição das masculinidades.

Em estudo realizado em 1965, por Waldir Freitas Oliveira, pesquisador da UFBA, que viajou a Angola a convite do governo português, foi constatado que Angola, a mais extensa província ultramarina portuguesa, possuía um território de 1.246.700 km² com uma população

²⁹ VAIL, L.; WHITE, L. **Colonialism and capitalism in Mozambique**: a study of Quelimane district. London: Heinemann, 1980.

³⁰ MARQUES, A. H. O. **História de Portugal**. Lisboa: Palas, 1986. 3 v.

³¹ MOREIRA, A. A revogação do Acto Colonial. **Revista do Gabinete de Estudos Ultramarinos**, Lisboa, n. 3 1951.

³² CRUZ, M. B. **O partido e o Estado no salazarismo**. Presença: Lisboa, 1988.

de quase 5 milhões de habitantes, sendo sua capital, Luanda, a terceira cidade do mundo português, com uma população de cerca de 200.000 pessoas.

A população branca de Angola, em 1965, era de 2% da população total do país e concentrada nos principais centros urbanos locais. 50% da população branca, cerca de 65 mil habitantes, situava-se nas cinco mais importantes cidades de Angola, ou seja, em Luanda, Lobito, Benguela, Nova Lisboa e Sá Bandeira. Acrescentando-se a essas, a população branca de Malanje, Silva Porto e Moçâmedes chegava ao total de 74.000 pessoas, mais de 60% da população branca de Angola.

Contabilizados os mestiços, cerca de 16 mil pessoas, chegaremos à cifra de 90 mil habitantes nas oito cidades mencionadas, contra uma população de 230 mil negros nas mesmas localidades.

Chega-se à conclusão de que apenas 230 mil negros (menos de 5% da população nativa), entre os 4.850.000 existentes em Angola, habitavam os centros urbanos mais importantes, podendo-se dizer que as cidades constituíam o mundo branco e o interior, o mundo nativo (negro).

Em todas as cidades principais de Angola, a população negra era maior do que a branca, havendo, no entanto, uma gritante distinção entre as duas raças. Os negros ocupavam, invariavelmente, os mais insignificantes postos e trabalhos, suas moradias estavam agrupadas em bairros específicos, na periferia das cidades. Não havia negros ricos ocupando posições importantes na administração ou no comércio local, inobstante a presença de mestiços, mas não originais de Angola, ocupando posições melhores que a dos negros. Mas o número de mestiços na população de Angola era insignificante, representando apenas 6% da população de Luanda e 5% do total da população das oito principais cidades da colônia.

O autor assinala e insiste que em Angola morar no espaço urbano era privilégio de brancos, sendo os negros mão de obra necessária para os serviços domésticos das famílias brancas e das indústrias. Assim, o crescimento da população negra nos centros urbanos se dava em razão do aumento da população branca.

Ele observa ainda a falta de preparo técnico e profissional dos nativos para concorrer com os brancos recém-chegados, a quem ficavam relegadas as funções inferiores e menos rendosas.

Oliveira (1965) afirma também que apenas um percentual mínimo da população rural saída de Portugal ia para a zona rural angolana. A maioria ia para as cidades e acabava competindo com os naturais por postos de trabalho que antigamente lhes pertenciam, como os

de criados de mesa em cafés e restaurantes, vendedores de loterias e jornais, carregadores nos armazéns do porto, porteiros, criados, lavadeiras.

Nos hotéis o número de brancos muitas vezes era maior do que o de empregados negros. O mesmo acontecia no comércio local com os caixeiros. A propriedade de casas de pequeno comércio pertencia invariavelmente aos brancos.

No porto de Lobito, o autor não avistou um único branco carregando peso, existindo, porém, diversos trabalhadores brancos nos escritórios e na fiscalização do trabalho dos negros sobre o cais. Nas embarcações, em Benguela, ele constatou que cada tripulação era composta por 24 negros para o trabalho pesado e quatro brancos.

No que diz respeito aos bairros residenciais, os brancos moravam em casas majestosas, dentro dos mais modernos moldes arquitetônicos, em ruas asfaltadas e amplamente iluminadas. Já os negros viviam em choupanas de paredes de terra, cobertas de palha, onde não existia luz nem água encanada, em ruas sem calçamento ou iluminação. Isto pode ser verificado em Luanda, Lobito e Nova Lisboa.

Outra observação de Oliveira (1965) é a de que, apesar dos esforços tardios do governo português para corrigir esta situação, pela qual acreditou que jamais seria responsabilizado, o que ele chama de “cidade negra” ia sendo impelida cada vez mais para a periferia, à medida que crescia a cidade branca.

No tocante à educação, Oliveira (1965) observou que a proporção de alunos brancos nos liceus locais era bem superior à de alunos negros. Já tais escolas foram construídas visando dar aos filhos dos brancos uma educação similar a que eles teriam na metrópole, haja vista a sua qualidade na construção e na aparelhagem didática. Nas livrarias, ele declara que não viu clientes negros sendo atendidos.

Naquele momento, a população negra de Angola era, em sua maior parte, analfabeta. Entre os brancos, o índice de alfabetização era de 90% na população acima de 6 anos de idade. Entre os negros essa proporção se invertia. Segundo dados estatísticos do ano de 1950, existiam em Angola apenas 30 mil negros alfabetizados.

O autor nota que, se a discriminação racial não era ostensiva, ela ficava evidente nas diferenças sociais e culturais. Ele afirma que os portugueses tentavam “domesticar” os negros para transformá-los em convertidos ao pensamento e aos costumes europeus. Os negros, no dizer do autor, deviam possuir “elementos da cultura branca suficientes para serem disciplinados e dóceis, mas não o bastante para terem iniciativa e competirem com os brancos” (OLIVEIRA, 1965, p. 37).

No que diz respeito à cultura, o autor menciona que um funcionário em Luanda exibiu-lhe uma foto em que as nativas africanas apareciam vestidas à moda do Minho, com pandeiros nas mãos, em passos de uma dança típica da Península Ibérica, tentando-o convencer de que a grande obra do colonizador português era ter “conseguido daquelas moças o abandono dos seus costumes tradicionais em troca dos costumes portugueses” (OLIVEIRA, 1965, p. 37).

Oliveira (1965) narra ainda que um professor primário lhe relatou que ao saber de maus procedimentos de alguns de seus ex-alunos nativos, já homens feitos, chamava-os ao seu gabinete e aplicava-lhes uma surra e que eles possuíam “tal espírito de justiça” que, após o castigo, não saíam sem agradecer o “benefício” e a “lição” (p. 37).

Oliveira (1965) visitou também o Colonato de Cela (colonatos eram aldeias de colonos fora das cidades, destinados a modernizar a agricultura local; nessa época o principal produto agrícola de Angola era o café) e constatou que era destinado exclusivamente aos brancos, com negros lhes servindo como empregados, situação que era proibida por lei. Nas culturas de café trabalhavam mais de 30 mil negros; na de algodão, cerca de 60 mil; e fora dos colonatos de Cela e Matala, os principais na época, não existiam mais do que 3.000 agricultores brancos. Conclui-se que os negros em Angola estavam principalmente ocupados nos trabalhos agrícolas, em condições precárias. Quando se pensou em implantar os colonatos para modernizar a agricultura local, dando assistência técnica aos agricultores, os brancos tiveram prioridade e os negros continuaram a trabalhar nos algodoais e cafezais dos brancos.

Outro aspecto notado por Oliveira (1965) foi a falta de miscigenação. O cruzamento entre brancos e negros parecia diminuir na época, por razões como a nocividade de tais cruzamentos aos olhos portugueses e a dificuldade de ascensão social dos negros.

O autor conclui que as cidades de Angola são dissociadas do resto do território, existindo entre o mundo rural e o mundo urbano um abismo profundo, separando o branco colonizador e o negro colonizado.

2.8 O homem novo do MPLA

Foi no âmbito da guerra contra o colonialismo que o Movimento Popular pela Libertação de Angola (MPLA) constatou, de modo mais intenso, a diversidade cultural existente nos territórios angolanos composta pelas inúmeras etnias que ali viviam. Nesse contexto, apresentaram-se as dificuldades a serem transpostas para reunir diversas culturas em

torno de um mesmo propósito e, uma vez conquistada a independência, conseguir reunir condições necessárias para formular um ideal de nação comum. Mesmo durante a luta pela independência, o movimento buscou encontrar elementos para delinear uma identidade cultural e uma unidade política.

A reflexão de José Luís de Oliveira Cabaço (2007) sobre a construção do homem novo em Moçambique, amparada no pensamento de Fanon (2005) e de Bhabha³³, aponta que existia um descompasso entre o tempo pedagógico dos líderes da Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO), imposto pelos imperativos da luta e da administração das “zonas libertadas”, e o tempo performático do povo, condicionado pela persistência de formas culturais profundamente arraigadas. O autor reconhece que a FRELIMO subestimou o fato de que a construção da unidade nacional se fazia em estreita interação, sempre conflitual, com as identidades já existentes, as quais, na resistência cultural ao colonialismo, tinham desenvolvido mecanismos de defesa e iniciado processos de adequação de seus valores e de seus sistemas simbólicos ao diálogo com a “modernidade” (CABAÇO, 2007, p. 417).

Em Angola, os líderes do MPLA, por vezes enredados em disputas tribais quando se instalavam períodos de penúria material entre guerrilheiros e populações locais, em que aqueles tinham em muitas ocasiões precedência (por exemplo, em questões de educação, que privilegiavam mestiços e brancos, em detrimento dos negros) sobre estas, debateram-se em torno do sentimento de pertencimento a uma nação, buscando critérios para definir o que esta poderia ou não ser, na procura de uma unidade. Kelly C. O. Araújo, em seu trabalho *Um só povo, uma só nação* (2005), assinala que, em Angola, que conheceu o processo de independência tardiamente e em meio à bipolaridade mundial, a opção pelo alinhamento político-ideológico com o bloco socialista incorporou o discurso sobre nação elaborado por Stalin em 1912, que era o de uma comunidade estável com linguagem, vida econômica, território e caracterização psicológica própria; em suma, uma comunidade cultural.

No entanto, critérios tão objetivos esbarravam na diversidade de comunidades em Angola, não se prestando a um ajustamento para salvaguardar uma universalidade que não existia. Araújo (2005) explica que a subordinação de outras identidades já existentes a uma outra que se pretendia hegemônica fez parte de uma imposição realizada pela força de um discurso criado pelo Estado. A autora assinala que no caso angolano,

A procura por uma identidade que unisse diversidade partiu sempre de cima, das aspirações, esperanças, necessidades ou mesmo entendimento dos

³³ BHABHA, H. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

diversos grupos humanos como elementos que partilhavam uma mesma realidade territorial e política, sendo que algumas vezes, nem no interior de um mesmo movimento havia congruência de aspirações e reivindicações (ARAÚJO, 2005, p. 76).

Araújo (2005) informa que, ao contrário do que leciona Benedict Anderson³⁴ – que entende a ideia de nação como uma comunidade política imaginada –, dentro de Angola existiam diversas fronteiras imaginadas, coexistindo dentro de um mesmo território politicamente definido e que não se reconheciam como um todo, implicando um impasse em relação à legitimidade do governo da comunidade política. Assim, impôs-se a necessidade, aos olhos dos líderes do movimento e do governo pós-independência, de criar um artefato político – não cultural, portanto, em detrimento do reconhecimento da diversidade – que enquadrasse os povos envolvidos, tendo como expressão a ideia nacional, em um novo ideal. Surge assim o homem novo angolano.

O homem novo não era uma novidade, mas uma readaptação de um modelo prévio existente no contexto teórico do socialismo à etapa histórica angolana. Araújo (2005) declara que, num primeiro momento, anterior à independência, o MPLA se preocupou com o processo de conscientização das populações locais, denunciando os desequilíbrios sociais provocados pelo colonialismo, rechaçando os trabalhos forçados, a obrigação de pagar impostos, o tratamento racista. Num segundo momento da luta, o da implantação do Estado posteriormente à independência, o fio condutor para o estabelecimento de uma nova sociedade era o homem novo, já que, para o poder instituído, Angola necessitava eliminar o homem “reacionário” (ARAÚJO, 2005, p. 77), entendido como aquele fincado em suas raízes étnico-culturais ou regionais, bem como recusar também a figura do “assimilado”, resultado da política colonial. Esperava-se poder construir uma unidade nacional a partir desse modelo de um novo homem, adequado aos princípios do Estado, na tentativa de promover uma identificação que ultrapassasse o mero território tribal. A partir desse momento, a cultura passou a ser vista como um dos meios escolhidos para promover a unidade e construir a identidade nacional adequada ao projeto político da nação, entendida como portadora de uma cultura científica, popular e revolucionária.

Após 1975 foi criada a Direção Nacional de Massificação Cultural, a partir da elaboração de um discurso do Estado em que a identidade política tornou-se hegemônica em relação às demais. A Secretaria de Estado da Cultura ocupou um papel importante na construção da identidade nacional, cujo mote era a adequação das populações. O sistema

³⁴ ANDERSON, B. **Nação e consciência nacional**. São Paulo: Editora Ática, 1989.

educacional, influenciado pelo sistema cubano, também desempenhou um importante papel nesse processo de adequação, por meio da implantação de um projeto de reforma, de modo que identidades regionais ou grupais foram fortemente combatidas no pós-independência, como já o haviam sido durante o período das guerrilhas. O Estado passou a trabalhar com a intenção de dissipar as diversidades, emanando um discurso em que todos seriam homens novos.

Organizações de massa foram criadas nesse período e eram tidas pelo Estado como mais uma base de mobilização coletiva, por meio do controle político-ideológico que poderiam exercer sobre a comunidade que agrupavam. A ideia era definir e localizar os indivíduos socialmente por meio de personalidades coletivas, mitigando a força da personalidade individual.

Foi criada a Organização da Mulher Angolana (OMA), fundada na identidade de gênero, tida como uma categoria estável e mobilizadora, já que no contexto africano se reivindicava a igualdade das mulheres em relação aos homens, mas que se revelou problemática, uma vez que permitia a aliança com identificações regionais, étnicas ou religiosas, dependendo da existência ou não de demandas específicas. Araújo (2005) assinala, no entanto, que na letra do Hino da OMA há a condenação explícita ao tribalismo. Destacou-se também a Juventude do MPLA (JMPLA), que cresceu no período pós-independência, já que era dela que o Estado pretendia tirar os quadros para ocupar postos no governo dos próximos anos. Eram membros desta organização homens e mulheres entre 14 e 35 anos, que recebiam cursos de formação ideológica e integravam campanhas de alfabetização e estavam responsáveis pela Organização dos Pioneiros de Angola (OPA). Araújo (2005) ressalta que entre os objetivos e princípios da JMPLA estava a subjugação das identidades religiosas, regionais e raciais à identidade política. A JMPLA possuía núcleos em fábricas, escolas e bairros, através de subdelegações. A OPA, por sua vez, agrupava crianças de 6 a 14 anos para garantir instrução político-ideológica desde a infância, tendo assumido contornos de caráter militar, eis que seus membros recebiam treinamentos militares básicos, incluindo a disciplina voltada para a luta armada, a marcha, até a construção de armas em madeira, com as quais desfilavam. A OPA ficou tida como o primeiro lugar do encontro entre o indivíduo e o Estado. A ideia era educar as crianças dentro do espírito do homem novo, tido como um defensor intransigente da liberdade dos povos e combatente intrépido contra a exploração do homem pelo homem.

As palavras de ordem do Departamento de Informação e Propaganda do MPLA eram “Disciplina, produção, vigilância” (ARAÚJO, 2005, p. 86).

Em comunicação apresentada no XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais, realizado na Universidade Federal da Bahia, em 2011, Luiz Guimarães Marques e Tatiana Pereira Leite Pinto afirmam que, na visão do MPLA:

O homem novo se construiria fundamentalmente, em sua relação com o trabalho e com a produção. Na leitura do MPLA, a produção do período colonial era marcada pela anarquia, isto é, pela existência da propriedade privada dos meios de produção, sendo cada capitalista livre para produzir de acordo com seus interesses específicos. Esta anarquia seria abolida através da instauração de um sistema planificado, no qual, os meios fundamentais de produção passariam às mãos dos trabalhadores, o que fez com que o caráter do trabalho mudasse radicalmente. Isto porque os trabalhadores trabalhariam para si próprios e não mais para os colonizadores exploradores. [...] Estabelece-se uma estratégia em que o trabalhador é redefinido por uma moral e por um comportamento revolucionário e, ao mesmo tempo, objeto e (re) produtor do discurso. Não se tratava apenas de levar a cabo um comportamento profissional no âmbito das funções que se exerciam, mas de promover certa moral e apresentá-la aos seus pares, não somente na fala, mas especialmente por meio de suas ‘boas ações’. Desta forma, o alvo expande-se e atinge não só o domínio público, mas também o privado (MARQUES; PINTO, 2011, p. 2-3).

Embora o projeto do MPLA se dissesse contrário à ordem colonial, o homem novo formulado por ele não consegue romper com os padrões de masculinidade hegemônica veiculados dentro da modernidade. O homem novo era alguém voltado para a produção, obediente a uma moral destinada à construção e preservação de uma nova ordem social e econômica, devotado a uma causa. Essa forma de masculinidade encontra paralelo na figura do soldado da Europa Ocidental, na época das guerras mundiais.

Nos contextos acima observados, o “homem novo” aparece sempre vinculado ao mundo do trabalho e a uma disciplina moral para o desenvolvimento da nação, assumindo mesmo um caráter messiânico, já que de seu comportamento se esperava a redenção de um povo, ou mesmo da humanidade.

Observamos que existem diferentes concepções de homem novo que servem a diferentes projetos de nacionalidade. cremos que, se nenhuma floresceu, é porque ficou presa no emaranhado da diversidade de identidades, especialmente no contexto africano. Analisando o projeto de construção identitária do homem novo em Moçambique, José Luis de Oliveira Cabaço (2007), assim se manifesta:

A cultura da situação de guerra coexistia com a formação do Estado e este, por sua essência autoritária de comando, sugeria, em muitos, a analogia subconsciente com o modelo anterior (o Estado colonial, única entidade abstrata de comando que fazia parte do patrimônio de experiências dos ex-colonizados), permitindo que se desencadeassem em cada indivíduo (objeto da “transformação”) respostas ancoradas nas diferentes experiências de resistência à tutela estatal, reforçando, assim, referências da identidade de origem (p. 417).

Em *João Vêncio: os seus amores*, o sujeito poético encontra-se em tensão evidente com os papéis sociais que se espera que desempenhe. Desvinculado do mundo do trabalho formal, incapaz de propiciar bem-estar seja à família, seja à nação, tolhido na sua expressão amorosa, embora devotado a uma companheira, ele vai tentar se afirmar pela via da violência.

2.9 João Vêncio, um contramodelo à hegemonia

Vimos neste capítulo que a masculinidade é produzida a partir de um conjunto de práticas efetivas por meio das quais os homens se engajam em um lugar dentro do gênero, conforme afirma Connell (2016).

Para o empreendimento colonial nos territórios africanos de língua portuguesa, especificamente em Angola, foram recrutados homens do serviço militar, conforme atesta o Manual do Colono com o conjunto de suas prescrições e recomendações, bem como outros, interessados em fazer fortuna com o comércio negreiro, assim como outros engajados em explorar o trabalho dos negros na agricultura – na experiência dos colonatos, por exemplo – ou nos serviços domésticos ou braçais de toda ordem nos centros urbanos.

Tais relações de produção, sem as quais se torna difícil compreender o engajamento em posições gênero-discursivas, basearam-se na exploração do trabalho dos negros – por vezes, praticada até por outros negros que galgavam posições sociais melhores – e demarcaram a experiência corporal e subjetiva a nativos e homens brancos, contribuindo para a formação de padrões hegemônicos e subalternos de masculinidade. Um fator decisivo na busca de hegemonia foi o uso da violência, física, por meio do enfrentamento armado direto, ou simbólica, por meio da criação de estereótipos. Na África, a violência foi mais intensamente aplicada contra a raça negra, assim como sobre ela pesaram o trabalho forçado e a violência sexual, bem como a escassez da educação de qualidade.

As hierarquias criadas pela escravidão, representadas nas diversas ocupações dos homens envolvidos no tráfico, mostram uma relação direta entre gênero agindo em conjunto com raça para configurar e reconfigurar as ordens de gênero europeia e africana – supondo que estas existissem de maneira diversa da que conhecemos a partir do contato entre povos colonizadores e colonizados.

Procurou-se estabelecer, nas colônias, uma correspondência entre o poder institucional branco e o ideal cultural expresso primeiro na figura do conquistador, do

colono, do patriarca, do homem novo português, estando todos esses modelos aptos a subordinar a masculinidade negra, sendo que os negros que se envolviam no tráfico como comerciantes estavam em relação de cumplicidade com o modelo hegemônico do negreiro europeu, representando seus interesses.

Os Estados Nacionais conseguiram impor uma legislação que privilegiava o modelo de família nuclear, baseada no casamento burguês e na administração de propriedades. Ao mesmo tempo, estigmatizavam a diferença dentro e fora de suas fronteiras. Utilizaram-se de contramodelos não hegemônicos para reforçar modelos hegemônicos.

Mesmo uma masculinidade como a do soldado e a do guerrilheiro, que ganhou destaque nas épocas de grandes conflitos armados – tendo estabelecido uma linha de continuidade com a lógica belicista do cavaleiro medieval –, acabou por entrar em cumplicidade com o modelo hegemônico – por ter criado um ideal de força física e destreza física e respeitabilidade moral dificilmente atingível pelo homem moderno comum.

Mais do que subordinação, o colonialismo parece ter promovido, na África, relações de marginalização, já que a mobilidade social para negros era praticamente impensável a partir das exigências estabelecidas no Estatuto do Indigenato para a aquisição do status de assimilado, nas colônias de língua oficial portuguesa.

A opressão sofrida pelos negros os colocou na base da hierarquia estabelecida entre os homens nas colônias africanas de língua portuguesa. Em um contexto de supremacia racial branca, as masculinidades negras desempenharam papéis simbólicos para a construção do gênero branco.

Por outro lado, apesar de a Igreja e os governos locais terem destruído costumes das populações nativas que ofendiam suas regras e terem construído privilégios que perduravam no tempo, o contato entre diferentes culturas proporcionou a oportunidade de uma reavaliação de valores nos padrões de interação social, que se revelaram de condições mutáveis. Diego Santos Vieira de Jesus (2011), em seu ensaio *Bravos novos mundos: uma leitura pós-colonialista sobre masculinidades ocidentais*, aponta ter ocorrido uma ambivalência do colonizador e do colonizado, chegando mesmo a afirmar a existência de momentos de cumplicidade com a diferença entre esses dois polos. Isso devido a uma ambiguidade na caracterização dessa diferença. Leciona o autor:

Se por um lado a diferença ameríndia era vista como fonte de desordem que deveria ser eliminada, dominada ou excluída, por outro ela poderia ser vista como desejo. Isso sugeria a possibilidade de entendimentos ético-políticos alternativos na “zona de contato” com tal diferença, de forma que a suposta “selvageria” presente no ameríndio era uma possibilidade em cada ser humano e, além do perigo, representava desejo. Tem-se, assim, elementos

que explicitam possibilidades de engajamento com a diferença, permitindo reconhecer elementos de contato (JESUS, 2011, p. 130).

Portanto, colonizador e colonizado perscrutam o outro dentro de si, dando lugar ao desejo por esse outro, seja na América, seja na África.

Na literatura de Luandino, especialmente em *João Vêncio: os seus amores*, abre-se um caminho para observação dessa ambivalência entre colonizador e colonizado, ou entre os modelos de gênero hegemônicos e subalternos.

João Vêncio dá vazão ao seu desejo de ser outro, buscando comportar-se segundo padrões hegemônicos “naturalizados” de masculinidade, mas exprime também seu desejo pela diferença configurado na relação homoafetiva com Mimi.

No texto em análise, o “homem novo” está presente por oposição. Vêncio é um modelo não hegemônico de masculinidade, marginalizado socialmente, objeto de esquadramento pela investigação jurídico-científica (sexopata, sádico, lombrosiano). Ao privilegiar um contramodelo de masculinidade hegemônica, Luandino elabora uma resistência possível a uma homogeneização que a ciência e os Estados Nacionais pretenderam promover nos séculos XIX e XX. Tais marginais, ainda que sejam a antítese necessária para que modelos hegemônicos sejam reconhecidos e até reforçados, encerram possibilidades de subversão dentro da própria ordem de gênero.

3. JOÃO VÊNCIO: OS SEUS AMORES

Vimos que o colonialismo, enquanto regime de acumulação generificada, produziu dividendos a homens brancos, por meio da escravidão, demarcando a negros e mestiços fronteiras sociais a partir da valorização das diferenças físicas, de modo a naturalizar uma subalternidade construída socialmente e, dentro daquele regime, não raro, pelo uso da violência. Tais fronteiras subsistiram muito além da abolição do tráfico negreiro, uma vez que, em novos modos de produção dentro do capitalismo periférico, a utilização de mão de obra negra continuou sendo vantajosa para as forças hegemônicas, que criaram novos modos de exclusão, neste trabalho assinalado pelas péssimas condições de vida proporcionadas aos negros por Portugal e suas colônias e pelos estereótipos do “homem novo”, inalcançáveis ao homem comum, seja ele branco ou negro.

Nesse contexto, no que diz respeito à construção das masculinidades, o corpo do negro aparece como um importante capital. É pelo corpo que se demarcam as diferenças em relação ao sexo oposto, se quisermos pensar numa concepção binária de gênero; é pela força e destreza do corpo, na ausência de outras armas, que o homem se defende de ataques e produz seu sustento, podendo prover a uma ou mais mulheres e alimentar a prole, o que pode lhe garantir a construção de uma família e reconhecimento social. É pelo corpo que são demarcadas também algumas das diferenças entre as masculinidades, criando-se e reforçando-se relações de hegemonia e subalternidade.

A respeito do corpo, nos diz Foucault (2015):

[...] sobre o corpo se encontra o estigma dos acontecimentos passados do mesmo modo que dele nascem os desejos, os desfalecimentos, e os erros; nele também se atam e de repente se exprimem, mas nele também eles se desatam, entram em luta, se apagam uns aos outros e continuam seu insuperável conflito.

O corpo: superfície de inscrição dos acontecimentos (enquanto a linguagem os marca e as ideias os dissolvem), lugar de dissociação do Eu (que supõe a quimera de uma unidade substancial), volume em perpétua pulverização. [...] (p. 65).

Corpos são afetados por processos sociais e políticos. Da mesma maneira como são influenciados pela distribuição de alimentos, de costumes sociais, guerras, trabalho, esporte, urbanização, educação e medicina (CONNELL, 2016), eles são afetados e disciplinados socialmente para a produção do gênero. No entanto, os corpos podem participar de regimes disciplinares porque são ativos, possuem agência e, como tal, podem reinscrever-se na

ordem de gênero, inclusive subvertendo-a, na medida de suas experiências, favoráveis ou não, a uma mudança.

Waldemir Rosa (2006), antropólogo vinculado à Universidade de Brasília, em estudo sobre a subalternidade de homens negros numa “democracia racial”, como, supõe o senso comum, seja o Brasil, assinala, apoiado em Fanon³⁵ e Bhabha³⁶, que o estereótipo do nativo, no caso, o negro africano, é fixado nas fronteiras deslizantes entre barbárie e civilização. Tudo no negro, afirma o autor, é sexualizado ao extremo, suas aptidões intelectuais são inseridas no contexto da sexualidade, que é animalizada, retirando-se dela a racionalidade cultural que caracteriza os integrantes da sociedade. O negro é, assim, transformado em objeto do discurso colonial subjogador. Rosa (2006) afirma que existem diversas masculinidades e a do homem negro é apenas uma. O escravismo gerou uma profunda objetificação do corpo negro – tanto de homens quanto das mulheres – no imaginário social brasileiro. As teses do luso-tropicalismo e da confluência sexual voluntária no processo colonial português refletem em grande medida a força explicativa dessa naturalização das relações de poder. A nós, se afigura que processo semelhante tenha ocorrido em relação às colônias portuguesas na África.

Rosa (2006) esclarece que quando se pensa na masculinidade hegemônica não se inclui a maioria dos homens, mas sim a parcela cuja masculinidade seja generalizável como concepção do que é ser homem em uma sociedade. Ele declara que a virilidade é um componente importante da hegemonia masculina. Baseado em Lia Zanotta Machado (2004), ele informa que a virilidade é pensada como o desempenho de um comportamento social vinculado à coragem, ao destemor, à independência e a iniciativa. Nesse sentido, ele crê ser impossível falar-se numa virilidade negra, já que o homem negro está preso a uma objetificação que o priva de sua racionalidade cultural e lhe nega independência. Assim, a naturalização e animalização da sexualidade negra representariam em si uma negação da condição de independência ao homem negro e, por consequência, de sua masculinidade.

Rosa (2006) acresce que a construção da masculinidade se liga à noção de controle, sendo este uma categoria central do escravismo e do sexismo, de modo que a masculinidade negra aparece como subalterna, uma vez que lhe é negada a capacidade de controle sobre si e sobre o social. No entanto, diz Rosa (2006), estribado em Pedro Paulo Oliveira³⁷, que a masculinidade é um dos caminhos possíveis para os segmentos sociais subalternos conquistarem o poder. Ele

³⁵ FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Rio de Janeiro: Fator, 1983.

³⁶ BHABHA, H. K. Interrogando da Identidade: Frantz Fanon e a Prerrogativa Pós-Colonial. In _____. **O local da Cultura**. Belo Horizonte, Ed. UFMG, 2001.

³⁷ OLIVEIRA, P. P. Discursos sobre a masculinidade. **Estudos Feministas**, Rio de Janeiro, v. 6, n. 1, 1998.

declara que a constituição de masculinidades não hegemônicas, hoje, é comprometida com a posição de comando do homem de classe média, buscando, em última instância, participar dessa posição de *status* – isso tendo-se em mente uma articulação entre classe e gênero.

Rosa (2006) observa ainda que não é possível pensar o princípio da “atitude ativa” na constituição da masculinidade negra, já que a animalização sexual ao extremo dessa “atitude ativa” está associada à ideia de violência, a fim de criminalizar a sexualidade do homem negro. Assim, aquilo que Rosa (2006) chama de “desarmonia” da masculinidade negra está em confluência com a distribuição de poder prevista nos padrões hegemônicos, não ameaçando a ordem vigente.

Em *João Vêncio: os seus amores* está em disputa a constituição de uma masculinidade subalterna negra, onde o atributo da virilidade, entendida como elemento central dessa masculinidade, se encontra ameaçada, e tal ameaça aparece como motivadora de um crime.

Veremos que o protagonista, João Vêncio, constrói um discurso para defender-se das acusações que, ao mesmo tempo que revela uma argúcia crítica em relação a diversas posições esposadas pelo regime colonial em termos de masculinidade, acaba por confluir com aquilo que os padrões hegemônicos veiculam para o comportamento ideal masculino, pela articulação de fatores de classe, raciais e de gênero.

3.1 Homem honrado, bicho danado

Começamos por examinar no próprio texto literário, a imagem que o protagonista carrega de si enquanto homem. Trancafiado numa prisão, ele entabula uma conversa com seu companheiro de cela em que pretende expor seu ponto de vista sobre o que lhe aconteceu. Enumera as acusações e narra diversos episódios para refutá-las. Abre sua narrativa com uma afirmação categórica: “Se me pisam, não grito: mordo. Surucucu também – é o que falou o delegado” (VIEIRA, 1987, p. 13).

Nesta simples afirmativa, está encerrada uma imagem de agressividade e de ardil. A defesa contra um ataque não motiva uma reação de expressão de dor, como um grito, mas uma resposta letal, como uma mordida de cobra peçonhenta. Um animal que não assinala aos humanos suas manobras. Simplesmente morde e mata. Estão aqui enfatizadas a agressividade, a capacidade de enganar, a animalidade de sua fúria e, por fim, a confirmação dessa imagem nas palavras de uma autoridade, o delegado.

Poder-se-ia tomar a comparação como uma gratuidade, não fossem novas palavras da personagem na sequência do texto:

Tentativa premeditada de homicídio frustrado, anga hanji: tentativa de homicídio frustrado, isto é: premeditada tentativa de homicídio – que eu queria mesmo matar a minha barona a frio-sangue, passarinho aleijado só, para lhe pendurar no cinto e torcer-lhe o pescoço, o que me incrimina a alínea (VIEIRA, 1987, p. 14-15, grifo nosso).

E mais adiante, prossegue:

O meu gostar é diferente. Nasci pessoa de educação, não sou ciumento, aprendi que o amor cansa, a amizade descansa. Mas o senhor se nunca viu macaco quipanzéu deitado na sua cama, fazendo de tudo com a sua pequena, o senhor não sabe o bicho que está a morar dentro do seu coração. (VIEIRA, 1987, p. 15).

Pelas imagens apresentadas, vê-se que o protagonista se enxerga como pessoa de valor, na medida em que não se entregaria facilmente a um gesto violento – “Nasci pessoa de educação, não sou ciumento” –, a não ser mediante um motivo que entende como justo: “mas o senhor se nunca viu macaco quipanzéu deitado na sua cama, fazendo de tudo com sua pequena [...]” (VIEIRA, 1987, p. 15). Ele diz não conseguir se conter ante uma ameaça que considera real e, ao mesmo tempo humilhante, já que, como mestiço de negro com branco, Vêncio não se conforma em ser atingido por um homem branco. E descreve o rival carregando nas tintas:

Macaco quipanzéu, muene muene! Todo o corpo dele branco sujo, manteigada pele, nem um bocadinho só que se vê, os pelos negros em todo o lado, costas e peito, mataco peludo. E as pernas de alicate, banhuda barriga, pança. Um camões. O olho fino, muito quieto, parado, de gato. Mas a danação é o cheiro do corpo [...] hábia pior que de negro retinto. (VIEIRA, 1987, p. 15).

Lia Zanotta Machado (2004), em artigo em que analisa o discurso de homens que cometem atos violentos contra suas mulheres em sociedades pacificadas, entendendo-se a pacificação como o “processo civilizador” da cultura ocidental, revela que para entender parceiros agressores, há que se refletir sobre a articulação entre masculinidades e a busca pelo controle dos desejos e vontades de outrem: “Sujeitos e corpos são controlados para repetir infinitamente a mesma rede e um mesmo formato de relações sociais que se quer” (MACHADO, 2004, p. 36).

Em primeiro lugar, recorrendo a Bataille³⁸, Machado (2004) aponta que o lugar do masculino na relação heterossexual é pensado como o único que se apodera do corpo do outro porque é o único que penetra. A penetração peniana ganhou primazia, o que leva a identificar

³⁸ BATAILLE, G. **O erotismo**. Porto Alegre: L&PM, 1989.

o portador do sexo masculino como o sujeito e não o objeto da relação sexual. A autora ressalva a arbitrariedade dessa analogia, mas declara que ela se fez fundante no imaginário da sexualidade ocidental de longa duração. Dessa forma, estabeleceu-se que o verdadeiro macho, do ponto de vista sexual, é “fraco”, isto é, não se segura. A virilidade suporia, então, uma disponibilidade total para a realização da atividade sexual e está associada ao lugar simbólico do masculino como lugar da iniciativa sexual.

Por outro lado, os testemunhos colhidos por Machado (2004), de condenados por estupro, dão conta da existência de uma moral daquele que rouba, assalta, mata, bebe e se droga associada à valorização positiva do macho como corajoso, dono de sua vontade e capaz de impô-la. Outros autores, como Connell (2005), já se manifestaram no sentido de que a criminalidade pode ser um dos canais de expressão de uma certa forma de masculinidade.

Voltando a Machado (2004), a moralidade referida nos delinquentes por estupro parece sugerir a ideia de macho no campo da sexualidade centrada num lugar simbólico do masculino como lugar da iniciativa, fundando a crença da ideia de “macho social”, ou seja, aquele que detém a iniciativa e impõe sua vontade no plano social. Ocorreria, assim, no caso do comportamento sexual violento a reintrodução no plano social da própria concepção prévia da sexualidade masculina. A moral desse tipo de delinquente estaria englobada pela moral geral de homem, que entende a virilidade como uma sexualidade que se apodera do corpo do outro. Assim, segundo sua própria moral, o delinquente seria duas vezes homem: o macho social e o macho que se apodera do corpo da mulher, tomando-o para si.

No caso de João Vêncio, o nosso protagonista, aquilo que Machado (2004) chamou de “a moral do malandro” é colocada em marcha não por poder se apoderar do corpo do outro, no caso a sua companheira, mas por não poder fazê-lo, em vista da rivalidade que o homem branco lhe impõe. A rivalidade trará para dentro do cenário um outro atributo da masculinidade social, que é o poder de disciplinar.

Vimos que não existe essência em ser masculino ou feminino. Tais categorias são construídas em solo social e cultural, em geral, de longa duração. No que diz respeito às relações de conjugalidade, relações estáveis são aquelas pressupostas, de um modo geral, entre um homem e uma mulher, presumindo-se o exercício da sexualidade, a coabitação e a reprodução familiar. Esse cenário, a partir do século XIX, foi tomado como referência ocidental moderna da construção social dos gêneros, se pensarmos numa hipótese binária. As relações conjugais, a partir do início da modernidade, são relações interpessoais e envolvem patrimônio. As relações interpessoais e as relações patrimoniais enredam-se umas nas outras e se fundam na ideia de contrato. Machado (2004) explica que, no caso dos

agressores em relações conjugais violentas, é no contrato que buscam o sentido de seus atos violentos. Estes aparecem como atos “corretivos”, ou porque as mulheres não obedeceram ao que deveriam ter feito em função dos cuidados com os filhos, ou simplesmente pelo fato de serem casadas ou “amigadas”.

Em diversas passagens de sua narrativa, João Vêncio deixa claro o ressentimento pela atitude de sua companheira. E o tempo inteiro recrimina-a por ter traído sua confiança e se deitado com um homem branco:

Mulher é o desconhecido mar, do fundo. Eu sou inteiro iosso – cabeça, tronco e membro. E ela aceitou a peçonha, fazer o doce numa panela tão suja, tão feia. Minhas mãos de cheiros e pomadas no corpo dela negou-lhes, negro de noite. Eu penteava sua quindumba, cafuné, até. Deixava-me fazer nênem, nunca dormi sem tomar banho. Incompleto, eu, o muadié lavra o auto? Baco? Não sou de braço d’anjo, não me alambazo – mas a arte não é mesmo o artista ou é a ferramenta de trabalhar com ela?

Eu pari minhas vinganças, um fogozinho muito doce, mamão da Funda. Disse só as meigas palavras, ela tremia com os meus dedos. “Suku! Ame yu ndasala ulika; vayongola omwenhu wange...” – vou morrer, repetia parecia era xingulada. [...]

Acendi as três velas do amor, o turíbulo com o incenso de mentira... Eu gramo muito as donzelas, mulher comigo é eva antes do pecado... (VIEIRA, 1987, p. 16-17, grifo nosso).

“Fazer o doce numa panela tão suja” e “mulher comigo é eva antes do pecado” revelam que Vêncio incorpora a concepção de mulher, casamento e sexo semelhante à do patriarca brasileiro, visão oriunda da cultura portuguesa.

Fátima Quintas (2008), numa releitura de Gilberto Freyre em *Casa grande e senzala*³⁹, em que flagra uma visão feminista naquele autor, assinala que, no patriarcado do Brasil colonial, uma visão religiosa do amor faz do homem o senhor de tudo, inclusive de sua senhora, uma mulher desprovida de desejo, sobre quem ele crê ter poder de vida e de morte. Quintas (2008) afirma que no patriarcalismo português, monopolizado pela mística cristã, são comuns nas relações conjugais o ato de receber o “Senhor”, tal como no sacramento da

³⁹ Fátima Quintas, em seu trabalho *Sexo à moda patriarcal: o feminino e o masculino na obra de Gilberto Freyre*, defende que Freyre se comporta de maneira feminista porque em seus livros *Casa grande e senzala* e *Sobrados e Mucambos* se preocupou em denunciar uma sociedade patriarcal baseada em um dualismo macho e fêmea. Freyre expôs a subalternidade da mulher e teria sido o primeiro pesquisador brasileiro a fazer uso público da metodologia da Nova História, da história da vida privada, que até então não tinha sido contada. De acordo com Quintas, Freyre explorou o “documentário” íntimo da família, destacando o fato de que o passado patriarcal escondeu a mulher e fez dela um bibelô de carne afastado da cena principal, mergulhada na insipidez do trivial, esmiuçando o processo educacional tortuoso: a menina, desde cedo, internalizando a pedagogia da sujeição e o menino absorvendo a pedagogia da altivez, explicitando a bipolaridade de gênero, que segundo Quintas, na nossa cultura, nasceu no Nordeste e se disseminou pelo Brasil multifacetado.

comunhão, o que, nos meninos, faz parte do aprendizado da virilidade. Qualquer recusa a essa recepção equivale a uma transgressão ao culto da moral monogâmica. O ritual sexual é de importância fundamental para cunhar, com marca indelével, a insígnia do macho e a virtude feminina. Ao mesmo tempo, uma moral dúctil se instala, estabelecendo um duplo padrão, dando ao homem todas as liberdades de gozo físico do amor e limitando o da mulher a ir para a cama com o marido, sempre que ele estivesse disposto a procriar. Quanto à mulher, informa Emanuel Araújo (2009), ela estava condenada a pagar eternamente pelo erro de Eva, a primeira fêmea, que levou Adão ao pecado e subtraiu à humanidade a possibilidade de gozar da inocência paradisíaca. Já que a mulher partilhava da essência de Eva, tinha de ser permanentemente controlada.

Ora, João Vêncio cresce em meio à castração social. Embora, como veremos adiante, seu corpo e sua sexualidade tenham sido bastante testados nos jogos eróticos com seus afetos no musseque, desde a sua infância, as relações sexuais parecem não ter se integrado às relações de puro afeto, mas se assemelhado a uma busca por um poder e autoridade que não consegue exercer socialmente, fragilizado nos limites de sua subalternidade. A exaltação exagerada de um pênis redentor leva a uma cobrança desmedida da sexualidade masculina. A realidade patriarcal supervalorizou o homem em detrimento da mulher. O macho, quisesse ou não, no contexto da guerra colonial, deveria exalar virilidade por todos os poros. Coragem, destemor, bravura, principalmente no campo do erotismo, sancionaram o ônus de uma sexualidade tisonada pela violência.

Vêncio, à semelhança dos delinquentes contemporâneos estudados por Machado (2004), entende a violência aplicada contra sua companheira como um gesto disciplinar. Não crê que seu descontrole constitua um ato violento, mas uma resposta rápida que deve dar, como uma decisão em nome de um poder e uma “lei”, que encarna. A perda sobre a posse do objeto feminino significa uma “falha de sua imagem narcísica” (MACHADO, 2004, p. 50).

No caso de João Vêncio é evidente a ameaça dessa perda, eis que sua companheira efetivamente deitou-se com outro homem, o que desafia no protagonista uma reação para tentar proteger um outro atributo constitutivo da masculinidade tradicional conhecida como honra. Ser homem se associa com possuir uma honra de homem, que se assenta na assunção de responsabilidade de pai e, no caso do nosso protagonista, de marido, no sentido de não poder deixar faltar nada e de ter uma mulher respeitada, os dois pilares sobre os quais se assenta a honra, segundo Machado (2004). No que diz respeito ao “não poder deixar faltar

nada”, não podemos dizer que Vêncio cumpre esse requisito, pois sua inserção no sistema produtivo é precária:

Até já tive emprego de Estado, funcionário assalariado, um ano. De farda e tudo. Ela gostava assim, era uma cafusa que eu estraguei, filha da família – eu sou escravo dos meus amores. Deixei-lhe – ela queria muitas burguesias. Eu não encho a barriga de pançudos com o suor do meu rosto. Capinar jardim, engraxar sapato, vender jornal, lotaria, servir no bar, viajar de ajudante de carro, isso eu faço – trabalho serviço que dá só a cúria. Comigo não fazem fortuna, muadié. Capiango? Nunca pus a mão em seara leia. Pode ver meu cadastro – intermediário não é ladrão, vivo de honestas comissões, róquefélo um pouco (VIEIRA, 1987, p. 40).

E prossegue o protagonista com sua fala a respeito de seu trabalho:

“E os rios da minha vida, minhas vias: que com marujos eu ainda fui cicerone de portas, pratos, pegas e prostitutas. “Gee! the clean dirty smell os this sweet old she-rat...How much? Cem angolares? ‘Vencio, tell this old-crab I would rather f...myself...” Aiué, minhas munhumgagens, sotaques !” (VIEIRA, 2004, p. 41).

Depreende-se das falas acima que o protagonista está ciente de que sua condição social não é a ideal para um chefe de família e chega mesmo a criticar a ideia de acumulação de riqueza, razão pela qual um outro tipo de controle precisa ser exercido sobre sua companheira e com mais veemência. Esse controle sobre as mulheres está associado, segundo Machado (2004), a uma rivalidade presumida diante de outros homens e é frequente na subjetividade dos autores de violência.

Flávio Urra (2014) ensina que, hoje, o exercício da violência é uma prática estabelecida entre os homens desde tenra idade, vivenciada nos espaços de socialização, no exercício da masculinidade, nas brincadeiras infantis, nos grupos de homens, em esportes como o futebol ou espaços físicos e simbólicos, como os bares. Em seu cotidiano os homens aprendem a exercer competição, discriminação e violência, sendo a prática desta, exercida ou sofrida, um dos componentes da complexa formação da subjetividade dos meninos. Outro aspecto a ser lembrado é a assimilação de práticas machistas, adquiridas durante o processo de aquisição da fala e dos costumes do grupo social. De acordo com Urra (2014), o machismo parte do pressuposto da superioridade dos homens em relação às mulheres e, em função desse ideário, se torna um componente para a criação e manutenção das desigualdades de gênero. O autor afirma que, em nossa cultura, são enfatizadas nos homens características como honra, coragem, força, heroísmo, virilidade, ousadia e audácia, entre outras e são negadas as características como o medo, a fragilidade, a vergonha, a sensibilidade, a impotência e a cautela.

Rebecca Solnit (2017), amparada em bell hooks, esclarece que o primeiro ato de violência que o patriarcado exige dos homens não é a violência contra as mulheres, mas sim a prática de atos de automutilação psíquica, matando suas partes emocionais. Quando um indivíduo não consegue se mutilar emocionalmente, pode esperar que homens patriarcais encenem rituais de poder que investirão contra seu amor-próprio.

Ora, cremos que uma das raízes de toda esta situação encontra-se, precisamente, no colonialismo. Temos visto ao longo desta pesquisa que o regime colonial, além de não abrir oportunidades de trabalho iguais para todos, mas ao contrário, explorando e coisificando uns em detrimento de outros, por meio da escravidão e do racismo, se caracteriza pela violência física e simbólica em todos os níveis. Mencione-se, ainda, o estabelecimento de estereótipos de comportamento inacessíveis à maioria dos homens, como é o caso do homem novo, seja ele o modelo português ou o do MPLA, em Angola. Nesse contexto, torna-se impossível falar de uma masculinidade não violenta que teria gerado uma herança para as gerações subsequentes, já que hoje ainda muito se discute sobre violência de gênero em todas as partes do globo.

Voltando à Machado (2004), a autora explica que, nos autores de violência, a ideia de controle e correção tende a prevalecer na medida em que o masculino se identifica como a representação da lei, estando o homem menos submetido a ela e mais estimulado a impô-la ao outros, especialmente ao outro feminino. Diz a autora que a ideia de rivalidade e de desafio, vinculados à honra, iluminam o “sentido de gênero da violência” (MACHADO, 2004, p. 55), seja ela de homens contra mulheres, como controle de gênero, seja de homens contra homens, em relações de rivalidade. Nessa medida, a honra articula-se com a noção de desafio entre homens, já que a honra de um homem depende da respeitabilidade não só da sua esposa, como das mulheres que compõem a sua parentela consanguínea.

Machado (2004) conclui de sua análise com os autores de violência que

[...] as categorias de masculinidade transitam, paradoxalmente entre, de um lado, o homem *bicho danado*, não domesticável, irresponsável, perigoso para as mulheres, porque não confiável; e, de outro, o *homem honrado* que, em nome da responsabilidade face à parentela em que se insere, tem o poder e o dever de controlar suas mulheres (inclusive usando de violência física) e de defender (inclusive usando a força física) a “honra de suas mulheres” contra homens que delas se aproximam de forma considerada inadequada. A “honra feminina”, segundo este conjunto de valores, conspira a “honra masculina” (p. 56).

Vêncio, além de ser um “bicho danado”, uma *surucucu*, busca ser também um “homem honrado”, controlando o comportamento de sua companheira adúltera com

violência física. Está inserido na lógica da masculinidade articulada em torno do desafio da honra da disputa entre homens e do controle das mulheres. Machado (2004) esclarece que tais padrões estão inculcados na cultura brasileira e são observáveis nos discursos dos autores de violência. Crê a autora que o Brasil, culturalmente, é influenciado por categorias presentes na cultura ibérica, especialmente. A nós se afigura que a cultura ibérica, no que se refere à lógica do “bicho danado” e do “homem honrado”, espalhou seus tentáculos pelas colônias africanas. Esse processo se dá com a aplicação do Código Civil de 1867 às colônias da África e do Oriente, conforme visto no capítulo 2. João Vêncio se transformará numa espécie de mestre Tamoda (personagem de Uanhenga Xitu obcecado por exibir um português castiço), só que da masculinidade.

Machado (2004) ressalva, no entanto, que as características tidas como masculinas, ainda que mediterrâneas, ibéricas, brasileiras ou angolanas, estão atreladas a significados patriarcais mais gerais, sendo a cultura mediterrânea apenas uma de suas modalidades. Declara a autora:

Não se pode, por outro lado, esquecer a importância do Mediterrâneo na constituição de todo o processo civilizatório ocidental e, portanto, das suas modalidades patriarcais. O principal é pensar que atributos masculinos de longa duração derivam dessas formas patriarcais ocidentais que, apesar de sua diversidade no espaço e no tempo, alcançaram um amplo espectro geográfico e temporal. Tais características giram em torno da centralidade do poder masculino e de sua prerrogativa quanto ao exercício do controle em nome do grupo parental – este último compondo um núcleo básico da categoria ocidental de masculinidade (p. 57).

Citando Nolasco⁴⁰, Machado (2004) considera que as relações patriarcais estão hoje sujeitas aos processos de transformação.

Machado (2004) aponta ainda que, contemporaneamente, no que diz respeito às masculinidades, confrontam-se e articulam-se diversas temporalidades morais, que anunciam um mal-estar nos estilos de subjetividade das categorias de gênero e de sua articulação com formas antigas e novas de violência.

Entendemos, a partir destas considerações, que o roteiro performativo da masculinidade de João Vêncio está atravessado pela simultaneidade e interpenetração de diferentes lógicas culturais e morais, que se inscrevem em temporalidades distintas. A herança escravista, a guerra colonial e a segunda onda feminista, fio condutor histórico das masculinidades presentes em *João Vêncio: os seus amores* parecem pautar o comportamento das personagens em um quebra-

⁴⁰ NOLASCO, S. A desconstrução do masculino: uma contribuição crítica à análise de gênero. In: _____. (Org.). **A desconstrução do masculino**. Rio de Janeiro: Rocco, 1995.

cabeças cujo encaixe das peças se decifra na medida do desvendamento de uma subjetividade colonial em transformação, porém muito atual.

3.2 Tila, o despertar do homem

Após justificar-se perante seu companheiro de cela a respeito de seu crime, João Vêncio se põe a narrar com algum detalhe suas memórias amorosas, de modo a completar uma espécie de mosaico sobre sua vida, até o momento da tentativa de assassinato de sua companheira, a Bailunda.

O primeiro desses amores é Tila, uma moça branca retirada de um asilo para órfãos por um de seus vizinhos no musseque, um homem também branco, porém, “cangudo” [reles], que fez dela sua mulher. Esse homem era um advogado que vivia no musseque, sendo visto por alguns como uma pessoa caridosa que salvou uma menina órfã e por outros era mal visto, como era o caso de Vêncio e de seu pai, que o apontavam como um “cabrum” [endiabrado]. Também a menina, sujeita ao julgamento moral da madrastra de Vêncio, era vista como dissoluta, dadas as suas práticas sexuais e seu modo de vida, dependente do homem que a sustentava, sem desenvolver qualquer atividade laboral, usufruindo o que podia por meio da sua beleza.

João Vêncio se recorda de seu interesse por Tila ter se manifestado muito cedo na sua infância:

[...] eu tinha só apenas oito anos – [...] Tarde tarde e eu no colo dela aninhado e ela brincando com os meus caracóis mulatos melados. [...] Eu chegava muito malembe-malembe aos pés dela, que adormecia na varanda, defendida por luandos pintados: [...] E ela abria os olhos e deixava eu meter-me em baixo de seu vestido comprido, encostado nas pernas quentes. [...] Depois eu deitava a cabeça no colo e ela anelava meus mulatos caracóis. Mas eu não gostava dela como ela queria – ela queria o mona, o filho para lhe dar rebuçados eu comia, dar banho quando eu ia sujo, me desapertar no aperto da minha vergonha. [...] ria e deixava eu segurar-lhe nas fofas mamas que tinha, suspirava (VIEIRA, 1987, p. 18-20).

João Vêncio, sem mãe e negligenciado emocionalmente pela madrastra, nutria uma paixão infantil por Tila, mas que nas palavras do Vêncio adulto ganha uma versão bastante sensualizada, com toques, beijos, carícias e apertos nas partes íntimas:

Ela estava só com panos negros bordados, bonitos, de rendas brancas no peito e as compridas calcinhas de refolhos-folhos, amarradas nos joelhos com fitinhas cor de rosa amarela. E deixou-me aninhar no seu cheiro, um

torrume que eu continuo procurar até hoje com pomadas e folhas-dérva, colónias e brilhantinas e nada!” Ele só existe é na minha memória? [...] Ela estava comigo rebolada na cama de casamento e eu segurava a caixa de fósforos com força, na mão. Eu queria deitar fora e amar só a minha menina mais-velha – eu já tinha oito anos. Mas ela pensava eu era o filho dela – e eu queria furar os olhos do doutoro cabrum (VIEIRA, 1987, p. 33).

Uma boca – ela dava-me beijos pinicados e eu mexia a minha cara para os apanhar nos meus, o gosto de gajajas que eu queria, de seu cuspido. E ria como a sanga no silêncio da casa... (VIEIRA, 1987, p. 24).

Eu ainda a procuro, eu hei-de-lhe dar encontro no paraíso infernal, preciso seja. Eu não posso morrer sem sentir outra vez seu torrume adúltero, seu pilão de mão surrando o meu amor deslegal (VIEIRA, 1987, p. 67).

Em que pese o fato dessas descrições nos fazerem presumir uma hipervalorização da sexualidade como atributo da masculinidade, um discurso construído para impressionar o interlocutor e se autoafirmar, cremos que, tal como hoje num barraco de favela, o ambiente do musseque era pontuado por uma sexualização que marcava o cotidiano da infância colonial. E não nos surpreenderia uma certa precocidade no exercício da sexualidade por parte das crianças, já que no colonialismo as fronteiras entre o público e o privado, o proibido e o permitido se encontravam borradas, sem que certas condutas que hoje poderiam ser consideradas como abuso ou pedofilia pudessem ser punidas, especialmente quando as vítimas eram os nativos, que tinham dificuldade até para alcançar a condição de cidadão.

A respeito de tal ausência de interdições, Foucault (2015) nos lembra que até o início do século XVII, na chamada civilização ocidental, em matéria de sexualidade, ainda vigorava uma certa franqueza:

As práticas não procuravam o segredo; as palavras eram ditas sem reticência excessiva e as coisas eram feitas sem demasiado disfarce; tinha-se com o ilícito uma tolerante familiaridade. Eram frouxos os códigos da grosseria, da obscenidade, da decência, se comparados com os do século XIX. Gestos diretos, discursos sem vergonha, transgressões visíveis, anatomias mostradas e facilmente misturadas, crianças astutas vagando, sem incômodo nem escândalo, entre os risos dos adultos: os corpos “pavoneavam” (p. 7).

A proteção à infância é uma invenção do século XIX, quando se fez presente uma necessidade de controle sobre as populações, com vistas à uma racionalização da produção econômica, na esteira das transformações trazidas pela ascensão da burguesia e pela revolução industrial e o modelo da família conjugal passa a ser propalado pela legislação como o ideal e absorvido no objetivo da procriação. Assim se deu na Europa e assim, ao menos no discurso oficial, se pretendia que fosse nas colônias. Ocorre que nesse espaço vigiado apenas com a finalidade de manter os interesses daqueles que detinham a hegemonia econômica, social e de gênero, as transgressões à norma, quando praticadas por quem detinha a proteção do regime

colonial, pareciam ser ignoradas. Já quando perpetradas pelos nativos, recebiam outro tratamento, como veremos adiante.

Sobre transgressões praticadas envolvendo menores, é oportuno lembrar um exemplo produzido por Arlindo Manuel Caldeira (2013) em suas pesquisas sobre a escravidão. Consta que, em 1698, um preso pela Inquisição confessou que, em uma viagem em navio negreiro de São Tomé para Lisboa, trouxe com ele alguns moleques seus, incluindo um escravo de sete ou oito anos, que dormia aos pés de sua cama. Relata como o sodomizara, embora sem penetração completa nem ejaculação no “vaso traseiro” (aspectos que funcionariam como agravantes do crime). A Inquisição, apesar de encarar com severidade esse tipo de “pecado”, não considerou, nesse caso, que o fato devesse ser examinado com atenção ou que, de alguma forma, agravasse o crime do acusado, que, para evitar ter quem testemunhasse contra ele, vendeu o pretinho a um capitão inglês (CALDEIRA, 2013). Trata-se de um caso de pedofilia que atesta o abuso de escravos jovens que, segundo Caldeira (2013), possuíam corpos disponíveis de forma completamente discricionária pelos comerciantes, em troca de melhores condições de acomodação nos navios que realizavam o tráfico.

Cremos que, de certo modo, os corpos de homens jovens ou velhos, mulheres e crianças negras tiveram sua disponibilidade para violências sexuais perpetuada durante toda a vigência do colonialismo e mesmo após a decretação de seu fim. Até os corpos de mulheres brancas se prestavam à sujeição dos homens que, de alguma forma, detinham alguma parcela de poder socioeconômico, como veremos adiante, no caso de Tila.

Retornando à questão da proteção da infância contra condutas sexuais, Philippe Ariés (2014), em seu trabalho *História social da criança e da família*, assinala que uma das leis não escritas da moral contemporânea, uma das mais veementes e respeitadas entre tantas, é aquela que exige que os adultos se abstenham de qualquer alusão, especialmente jocosa, a assuntos sexuais diante das crianças. Essa regra era impensável para a antiga sociedade. O historiador relata que no diário de Heroard, médico de Henrique IV, ele anotava fatos corriqueiros da vida do jovem Luís XIII, assinalando a liberdade com que se tratavam as crianças, a grosseria das brincadeiras e a indecência e publicidade de gestos íntimos incapazes de figurar no rol daqueles que pudessem chocar as sensibilidades contemporâneas (século XVII). Ele relata que Luís XIII dá gargalhadas quando sua ama lhe sacode o pênis com a ponta dos dedos, brincadeira que a criança não demora a dominar e tenta repetir com outros adultos, chegando mesmo a pedir a todos que lhe beijem o pênis. Posteriormente, quando a criança se aproximou dos sete anos, é que surgiu a preocupação de ensinar-lhe modos e linguagem decentes. O diário salienta que a educação praticamente só começava após os sete anos. Ariés (2014)

acredita que tal preocupação com a decência, ainda no século XVII, pode ser atribuída a um início de reforma dos costumes, sinal de renovação religiosa e moral da época. No entanto, ele enfatiza que, no século XVI, o clima moral incluía, tanto em famílias fidalgas como plebeias, a associação de crianças às brincadeiras sexuais dos adultos, como parte do costume da época e não chocava o senso comum. Tanto que não era raro encontrar meninos e meninas que se casavam com treze, catorze anos. Citando o Pe. Dainville, historiador dos jesuítas e da pedagogia humanista, Ariés (2014) constata que o respeito hoje entendido como devido às crianças era algo totalmente ignorado. Os adultos se permitiam diante delas tanto a linguagem grosseira como ações e situações escabrosas. Elas ouviam e viam tudo. Ariés (2014) observa:

Essa ausência de reserva diante das crianças, esse hábito de associá-las a brincadeiras que giravam em torno de temas sexuais para nós é surpreendente: é fácil imaginar o que diria um psicanalista moderno sobre essa liberdade de linguagem, e mais ainda, essa audácia de gestos e esses contatos físicos. Esse psicanalista, porém, estaria errado. A atitude diante da sexualidade, e sem dúvida a própria sexualidade, variam de acordo com o meio, e, por conseguinte, segundo as épocas e as mentalidades (p. 78).

Uma sexualidade economicamente útil e politicamente conservadora, conforme já dissemos anteriormente, surgiu no século XIX, quando se colocou a questão de reproduzir a força de trabalho, após a ascensão da burguesia ao poder político e o advento da revolução industrial. Nessa época, ocorreu uma incitação aos discursos sobre a sexualidade por meio da confissão, prática religiosa, distinguindo-se o pecaminoso e ou virtuoso; da medicina, por meio da catalogação de atividades consideradas “normais” ou “patológicas” ou a favor e contra a “natureza”; da atividade judiciária, definindo o lícito e o ilícito; e até da pedagogia, que instalou um regime de vigilância sobre as crianças. Foucault (2015) assinala que houve uma separação entre adultos e crianças, estabelecendo-se, no seio das famílias, uma polaridade entre o quarto dos pais e o das crianças, uma segregação entre meninos e meninas, adotaram-se regras estritas sobre cuidados com os bebês, envolvendo amamentação materna e higiene e, sobretudo, uma atenção concentrada na sexualidade infantil, advertindo-se pais e pedagogos sobre os supostos perigos da masturbação, atribuindo-se uma importância à puberdade e aos métodos de vigilância sugeridos aos pais, valorizando-se, ao mesmo tempo que temendo-se, a presença dos serviçais. Na lista dos pecados graves passaram a figurar o estupro, o adultério, o rapto, o incesto espiritual ou carnal, a sodomia ou a “carícia” recíproca. Os tribunais condenavam a homossexualidade, a infidelidade, o casamento sem consentimento dos pais ou a bestialidade (FOUCAULT, 2015).

Selma Pantoja (1997), descrevendo as relações sociais e de gênero em Luanda nos primórdios da colonização, a partir de um estudo de história de Angola elaborado por Silva Correa⁴¹ (militar que serviu na colônia angolana), assinala que uma “miscelânea” – termo pejorativo cunhado pelo próprio autor – de cultos, coisas, gentes e ideias caracterizavam o espaço urbano de Luanda. O perímetro urbano da cidade era um território de mestiçagem, de hibridizações genéticas e simbólicas entre africanos negros e “os desgarrados de Além-Mar”.

Numa época em que os “lusó-africanos” da cidade ocupavam posições de relevo na sociedade local, descrevem-se os locais como “povo não cristão”, “negros sórdidos”, “feios e feras”.

A autora observa que as mulheres brancas eram apresentadas como cópias das mulheres europeias, sempre acompanhadas de comitivas de escravas. Em geral, suas vidas eram confinadas ao ambiente familiar, encerradas em casa, enquanto as escravas viviam em liberdade pelas ruas da cidade.

Em relação ao homem branco, dizia-se que o clima destruía a sua razão. Trazia a loucura: “o fogo da sensualidade atizado pela ardência do clima devora a natureza humana” (PANTOJA, 1997, p. 77). Havia uma preocupação com as concubinagens de brancos com as negras, referidas como “atos libertinos de europeus que têm concubinas e muitas vezes são apresentadas às próprias esposas”. Já as senhoras brancas eram elogiadas pelo cumprimento dos votos conjugais.

Destaque-se que, mesmo dentro de toda a “miscelânea” do centro urbano luandense, o modelo de comportamento imposto como “civilizado” era sustentado pelo tripé trabalho-religião-família e assim permaneceu em tensão com suas antípodas, quais sejam, as atividades à margem do sistema produtivo-paganismo-formações familiares fora do casamento burguês. Os naturais da terra eram os brancos nascidos na África, e os negros eram “os outros”.

É patente a ambiguidade da moral colonizadora, com sua visão religiosa cristã europeia, seu patriarcalismo, etnocentrismo, racismo e suas transgressões a esses códigos.

Podemos presumir que na Europa, na efervescência da industrialização, tais regras da moral patriarcal burguesa tenham prevalecido, ao menos no discurso oficial – já que muitas das práticas realizadas sem vigilância externa podem contrariá-las. Nas colônias, no entanto, espaço onde a vida, sob todos os aspectos, é menos vigiada e os aparelhos de inculcação, como os tribunais, a escola, o consultório médico, a religião, não estão suficientemente presentes na vida da população, a transgressão era erigida em norma. Já afirmamos aqui que a

⁴¹ CORRÊA, E. A. S. **História de Angola**. Coleção Império Africano, II vols. Lisboa, 1937 (Texto original de fins do século XVIII).

moral do colono é dúctil e tal padrão parece ser internalizado pelas masculinidades coloniais em geral, sejam elas hegemônicas ou subalternas.

No discurso da personagem principal do romance *João Vêncio: os seus amores*, a representação dos jogos sexuais infantis podem ser fieis à realidade ou não. Filtrados pela interpretação de uma criança, no discurso do adulto eles assumem um tom que resvala para o falastrão. No entanto, a construção do texto é pautada pela ambiguidade. O tempo inteiro o leitor se interroga sobre a verossimilhança das experiências de Vêncio. E o que fica claro é que o personagem vê na narrativa do exercício precoce da sua sexualidade uma forma de erigir e reforçar a sua masculinidade.

Ora, ciente de que sua condição social não lhe permite apresentar-se como “homem honrado”, investe na lógica do “bicho danado”. A função de Tila nessa história parece ser mostrar ao interlocutor de Vêncio que o desejo por sexo está presente no homem desde menino.

Outro traço valorizado no discurso de Vêncio é a violência, tanto a praticada como a recebida.

Em determinado momento de sua relação com Tila, Vêncio descobre que ela era maltratada pelo marido. Ele espreitava pelas frestas e fechaduras das janelas e portas do musseque o cotidiano de seus vizinhos:

Eu gostava de sentir o meu coraçãozinho aquecer, encher de ódio, fel doce dentro do meu corpo, ria babava se calhar, pensando ele, o doutoro a espernear quando eu lhe matasse. Porque ele todos os dias surrava a desgraçada. Surrava que eu sentia os barulhos mesmo que não percebia como é ele batia e ela não chorava, não gritava, só ele é que se ouvia, começava muito baixo e depois acabava num grito sempre a repetir: “Luz ! Luz ! Luz !” E o meu pai vinha à porta, puxava-me para dentro, triste como a farinha dele nas mãos de amassar, murmurava: Cabrum ! Porco ! A desgraçada...” E minha madrastra luzia os olhos velhos num luzir que eu não gostava, ria um riso escancarado, sem falar, colocava os olhos no meu pai. Fugíamos na sombra da mandioqueira. (VIEIRA, 1987, p. 21).

Vêncio narra a raiva que sente em seu íntimo contra o marido de Tila, o doutoro, especialmente por ter testemunhado as sevícias. Em sua ingenuidade infantil, planeja matá-lo com um veneno que sua madrastra utilizava e confessa suas intenções a Tila:

“Quero casar-me contigo”. “E o doutoro?” – ela mesmo ainda lhe tratava de doutoro. “Eu mato, ‘sassino!” E falei o que ia fazer: as migalhas de pão com o milongo, ela ia deitar no mata-bicho dele. Eu até ri: estriquinina – eu gostava esta palavrinha de vidro moído.

- Surra que ela me deu andei semanas a esconder de meu pai. Eu não sentava cu em banco, não dormia de costas. Eu sangrei de nariz e ouvidos e boca e os meus ovos pequeninos doíam que ela até me agarrou no pito para arrancar. Mulhercadela, eu gostava dela. [...] E quando me pôs na rua da varanda colonial – ela estava só com roupinha de fazer meninos que eu rasguei e mordi também – saqueou o meu destino: “Pequeno assassino...” (VIEIRA, 1987, p. 34-35).

A surra que tomou da amada faz Vêncio voltar-se para outros dois de seus amores, com quem mantinha relações concomitantemente com a que mantinha com Tila, amores dos quais trataremos mais à frente.

Vêncio acaba por ter a confirmação de que o “doutoro”, marido de Tila a espanca, mas com fins sexuais:

Até no dia. Hora das quatro horas, um sábado. Silêncio – ela veio outra vez, na janela, sorriu. E o ‘brãozarrão’ nem que fechou a janela, tudo é ela, estrela. Tive de chorar, o ódio era de mais, corria fora das veias do coração. Solucei encostado no muro. Entrei malembe-malembe, dei a volta no quintal. Eu sabia, a porta estava aberta como não podia ser nunca mais, que o doutoro tinha alma dele de carcereiro-chuio. Eu até me sorri para os bigodes da gaiola, pararam cantar deles, banzos, receados a minha cara de menino vasador de órbitas. O pé ante pé, fui, de capianguista. Sala: o susto, grito quase – era ainda o relógio-da-parede, cuco. Quatro trompetas. Mas nem xinguei, feliz, felizmente. O coração pipilava seu bater de mangona, esperava. Eu ia-me esconder, deixar ir o doutoro malino, sair embora, para acampar no meu oásis, na fresca sombra das minhas duas palmeiras frodisíacas, no perfume de todas as flores, torrado de café. Tinha atravessado o deserto agora queria o meu harém de mil cheiros.

“Luz!”, eu senti, muito sussurrado. Depois, mais alto: “Luz! Luz!” E o barulho crescia rangido, com ais suspiros de alguém levando surra e pedindo perdão baixinho. E “Luz! Luz! Luz!” O cabrum velho chibo do doutoro se pancava na minha menina, era o curial. Empurrei a porta. Fechada, e as pancadas, porradas de tábua, cresciam nos meus ouvidos. Lembrei: espreitei buraco da fechadura.

Muadié, eu já falei: se o senhoro nunca viu macaco-chimpanzeco na riba de menina sua, então não pode saber bem o criminal que mora dentro de você.

Ele era o primeiro macacão-rangotango que estragou os meus amores. Espreitei, vi: baloiçando, resfolegando, ele é que gritava: “Luz! Luz! Luz!” – nos transes, o javardo deitado na sombra das minhas palmeiras frodisíacas, turíbulo de meus perfumes. E ela me tinha sorrido, convite, e gozava. Me tinha feito atravessar o deserto e corneava. Gemia. “Putá! Putá! Putá!” – as lágrimas não deixavam me ver mais o caminho, bati em cadeira, parti moringue no canto da varanda. Ah ! Mas eu espezinhei a gaiola toda, toda, ficou só um monte de bordão e catandu, o sangue manchado do casal feliz de bigodes assobiadores, holocaustos que eu fiz deles, em baixo de meus pés vermelhos. Ranquei todas as flores de todos os vasos muitos, entornei a sanga d’água fresca, parti – eu era o furacão do diabo, cambalhotando nas vinganças, a besta número sete, de sete cabeças.

Fugi (VIEIRA, 1987, p. 68-70).

Em seu mundo pueril fica para Vêncio a marca da violência sofrida e o desapontamento com Tila, de quem também apanhou. A cena do doutoro aos guinchos sobre Tila é invocada recorrentemente por Vêncio para justificar o descontrole emocional ao flagrar sua companheira em adultério, descontrole que o levou a praticar a tentativa ritualística de

assassinato contra a Bailunda. A memória da indignação, ciúmes, da raiva e do comportamento violento que se seguiu jamais lhe saiu da cabeça.

Vêncio, no entanto, recusa a acusação de sádico que pesa contra si e vai tentar refutá-la narrando seu amor por Maristrêla e, posteriormente, a história de um outro vizinho no musseque que espancava a própria mulher.

Há uma ambivalência no discurso de Vêncio. Ao mesmo tempo que enaltece a violência como traço de bravura vinculada à construção da masculinidade, parece pretender que ela não pode ser usada em qualquer ocasião, mas mediante justificativa, uma espécie de legítima defesa, o que nos faz lembrar de uma passagem do manual do colono, em que a prescrição é nunca exercer a violência gratuitamente, mas aplicá-la sempre depois que o nativo exercê-la. Assim, a violência aparece como traço de uma masculinidade hegemônica que valoriza também o autocontrole, o que está em consonância com o ideal masculino estudado por Mosse (2000) durante os séculos XVIII e XIX na Europa.

Assim, desejo sexual e violência justificada aparecem como traço distintivo da masculinidade de Vêncio. É o que sobressai de seu envolvimento com Tila.

3.3 Maristrêla, o provedor frustrado

Vêncio prossegue sua narrativa referindo-se ao segundo de seus amores, uma menina cabo-verdiana com cara de puco, segundo descrição da própria personagem. Enquanto Tila é o amor noturno de Vêncio, Maristrêla é um dos amores diurnos. Na realidade, Vêncio mantém sentimentos ambíguos de amor e ódio em relação à menina. Critica-a por causa da sua feiura, mas ao que tudo indica, se compadece da extrema pobreza da família da garota. Gostava, contudo, de brincar com ela. Sua brincadeira favorita era montar armadilhas para passarinhos, capturá-los e furar-lhes os olhos. Maristrêla era sua grande companheira nessa empreitada, que lhe proporcionava uma dupla válvula de escape: extravasar a raiva que sentia do doutoro, marido de Tila, a quem pretendia furar os olhos, e alimentar a família de Maristrêla, bancando o provedor:

E eu via-lhes luzir o brilho verdiano, espetando as agulhas de croché que eu fiava. Que era nosso jogo: cegar os bichinhos para eles cantarem melhor. Verdade, muadié, kiri muene ! – cegados, cafofos, canta multiplicado o bigode e o ínario-do-Kuanza. A dor purifica a beleza? Muadié, tem cada pergunta ! Solte meus passarinhos, não cresça outra vez rōim no meu coração remorsificado.

Furava ela, os olhos. Brilhava ela, os olhos, as agulhas, no nosso cantozinho. Cantava crioulinhos a ninar as bonecas e depois eu é que era o carrasco da rainha de Cachemir – no coração de todos os cantores, a seta de cupido, a agulha-croché.

À noite eles todos, os pucos irmãos, tudiosso, com seu pai “Cabovediano” e a mamã mulher da terra, nganga nga Catita, eles todos comiam o arroz-de-passarada, barriga cheia. (VIEIRA, 1987, p. 50-51).

Ao entrar na adolescência, Maristrêla proporciona um grande desapontamento a Vêncio. Ela se prostitui com um homem branco e muda substancialmente a condição de vida de sua família para melhor. Vêncio recrimina tal atitude e afirma jamais ter lhe dirigido sequer um cumprimento após constatar a nova situação da garota. Ele chega mesmo a desclassificá-la aos olhos do interlocutor, denegrindo também a imagem de Nho Katonho, o branco amante de Maristrêla:

Veja a estrela da manhã, terciária – elas duas e ele, o amigo. Pára o brilho, sai a verdianita – que aos doze anos meretrícia com nhô Katonho, um gueta que fazia sempre o que era mal: tinha cara de ladrão e não roubava nem no peso; voz de cantor d’ópera e nunca assobiou ao menos; as mulheres todas roçando nele e ele lia só seus livros. Como é ele luvou a minha namorada de doze anos e caroços nascidos no peito famélico? Eu até penso que ela é que lhe obrigou ... (VIEIRA, 1987, p. 72).

Pois bem: pecado é, pecado era, prostituição. Meretrício descarado, sem decoro, de lutar com rivais para segurar seus homens-de-massa. Palavrosas chulas e podres na boca, vinhos nas barrigas, doenças do mundo propositadas, fingidas, e o riso dos olhos espetando agulha croché nos canjilas assobiadores: “Este já está ! O contrapeso, leva...” Pequena menina magra, feiosa, uma diabita quilessa, só os olhos inteiros comendo a fuça de puco. E então a quindumba cresceu, desfrisada, de verdiana-indiana, formosura de cabelura. As crostas tinham caíram. As carnes da cara, chipala virando face rosada, rujada. Os beicinhos secos, parindo as fofas suavidades. E o corpo cálix do pecado, formoseando, com picar de lícar, formigueiro. Compridas as pernas fusas e o mataco alto, sossegado. Peito pequeno, espuma de ondas só, sorridente. Eu nem nunca vi o corpo dela, nanja vestido – a pura amizade da feiura, ficou na formosura. E toda essa beleza crescia com a podridão, quanto mais debochava mais saudava. E os irmãozinhos ratos de capim enchiam a mala zala deles, cresciam à sombra de macutas empenadas; dona Catita vestiu primeira vez vestido dela só, nunca de segunda-mão; o “Caboverdidano” pai, com emprego certo, num branco da Baixa. Felicidade de família, até eu sair no meu musseque, eu lembro. Férias de seminário, recordo, dava encontro com eles todos os verdianitos do “Caboverdiano”, alguns de sapato pungandongo até – a vida deu suas flores, frutos, sombra de mandioqueira aos domingos. No estrume do pecado, mortal, só que a felicidade nasceu, Deus não quis antes? (VIEIRA, 1987, p. 73-74).

Vêncio parece fazer toda essa preleção contra a prostituição para se defender de uma das acusações que lhe foram imputadas, a de sexopata. Para contrabalançar a devassidão de Maristrêla, ele pintará sua companheira Bailunda com as cores da beleza e da pureza, como veremos adiante, querendo fazer crer ao seu interlocutor que não se deixaria levar pela

sedução de uma prostituta, por mais interessante que ela fosse, comportamento contrário ao de um sexopata:

Eu amo o amor. Corpo dela todo que é a beleza uã só, eu não posso desperdiçar. Não sou animal para resfolegar só, de rabo-no-ar em cama, de cabeceira prós pés. Comigo é o diverso, variável – eu corrijo a vida, invento tudo. Venho de gente de educação, muadié – uma barona jonja-se. Que sou o sexopata? Muadié aceita? Não aceita? – o senhor é pessoa de bem, sensibilidade, vê-se logo. Acariamos (VIEIRA, 1987, p. 76).

Outro aspecto que sobressai do relacionamento de Maristrêla com Vêncio é o sadismo, outra acusação dirigida contra ele. No entanto, ele tentará refutá-la igualmente, dizendo que, na realidade, tinha vergonha de caçar os pássaros, que o fazia tão somente para agradar Maristrêla:

Agora o muadié me diga ainda: ser e não ser, ao mesmo tempo, pode-se? Gostar e não gostar, dor e alegria, água e fogo? – eu odiava a Maristrêla no meu amor. Os passarinhos chilreavam, mas eu sabia. Eu não queria levá-los, doía-me o calar daquelas músicas, arrefecer das quentes penas e sorria já com o prazer de a fazer alegre, ela até punha cantiguinhas de crioulo antes do sacrifício e eu queria a minha namorada assim feliz mas tinha vergonha de caçar os pássaros, criaturas do senhor dos paraísos (VIEIRA, 1987, p. 31-32).

Inobstante tal afirmativa, observamos que em diversas passagens do texto, Vêncio se refere ao ódio que sentia do doutor, marido de Tila, quando estava a afiar as agulhas de crochê para furar os olhos dos pássaros e depois fazê-las atravessar o corpo das aves. No entanto, apesar de admitir seus gestos raivosos, Vêncio novamente se comporta de maneira ambígua. Admite ter seus rompantes de sadismo, mas parece que para ele é um comportamento que pode se confundir com o amor. Para tanto narra ao seu companheiro de cela a história de outro de seus vizinhos, Diodato, um bolchevique que espancava a própria mulher todos os dias, uma branca com quem era amigado, sendo ela a única branca amigada e não casada que Vêncio conhecia. Diodato, a cada primeiro de maio, amanhecia a bater em sua bigorna, cantando uma canção que começava sempre por “de pé, de pé” (VIEIRA, 1987, p. 26), aparecia com um “fato azul, gravata vermelha, sapatos de verniz”, distribuía doces às crianças pela rua e gritava “Fraternidade operaira!”. À noite voltava bêbado:

[...] e então chamava a mulher e dava-lhe uma sova de surra. Batia com o mesmo jeito, o mesmo ritmo das pancadas da manhã, no malho dele. Ninguém ia separar: todos tinham vergonha, nenhum tinha coragem. A gente não queria estragar o que a gente pensava dele em todos os dias menos um. Eu então dormia quase, de noite. Mas não era a pena da senhora, a raiva do Diodato – ele era manso, bolvexique, amigável. Eu ficava desinsofrido para ver nascer o sol: vinha a mulher do Diodato, de cara limpa de lágrimas, sorrindo o seu resignado sorrir. [...] A senhora sorria uma felicidade que eu gostava de ver na cara das minhas baronas – e sempre ando atrás. Persigo essas coisas boas que a memória guardou. “Não ligue, vezinho, o meu homem é um paz d’alma. Conheço-o bem, não faz mal a uma mosca. Mas

neste dia é sempre assim...Desde que nos casámos”. A cassanda minha madrastra tossia, rabanca ordinária, quando ela falava as palavras de casamento. Mas ela não tirava o sorriso: “Desde que nos casámos! Há vinte e oito anos. Sempre, já sei...Mas ele gosta muito de mim, vezinho! Se o vezinho soubesse...” E eu via meu pai a sorrir como os santos dos santinhos, e ela a torcer as mãos no avental, um pouco envergonhada pelas palavras que dizia e baixava os olhos. [...] martelo e bigorna no cacimbo a madrugada e o amor daquela mulher do sorriso que eu queria, antes da morte.

Muadié veja agora, clarividente: o amor é o ‘tidiano, é jornal? Um irivir que não gasta?

Agora o senhora ria comigo nesses putos do tribunal, alínea bê: que não sei quê- não sei qual-como que-já que-visto que, visto como... relatório médico atestando por sua honra-o sádico, o hereges sou eu. [...] (VIEIRA, 1987, p. 27-28).

Exsurge dessa passagem a ideia da mulher que se sente validada quando apanha por amor. Trata-se de uma branca amigada, isto é, não reconhecida oficialmente como esposa, mas tratada como se fosse. O simples fato de Diodato assumi-la como esposa já é suficiente para desculpar a conduta do marido, excepcional, por ocorrer sempre no dia primeiro de maio, e ao mesmo tempo corriqueira, por repetir-se ao longo de seus 28 anos de casada. Ela se crê ou ao menos tenta fazer crer aos moradores do musseque ser uma mulher amada, e o amor justifica tudo. Para Vêncio, ela ri o sorriso que ele gostaria de ver antes da morte. O gesto violento de Vêncio contra a Bailunda talvez buscasse da parte dela o reconhecimento do amor que ele sentia, tal como o sorriso que a esposa de Diodato lança a ele, mas que para a justiça é entendido como sadismo.

Apesar de criticado por suas teses sobre o lusotropicalismo, Gilberto Freyre reconheceu o sadismo como traço característico da nossa cultura, como reflexo da tendência geral criada a partir da escravidão pelo abuso do negro, disseminado pela prática da aplicação do castigo, por exemplo, aos negros que fugiam. Concomitantemente e graças ao sistema econômico colonial ele foi se infiltrando na vida familiar, tendo como o elemento ativo aqueles nascidos e criados na casa-grande e como elemento passivo moleques e mulatas. O autor menciona em seu *Casa grande e senzala*:

Não são dois nem três, porém muitos os casos de crueldade de senhoras de engenho contra escravos inermes. Sinhá-moças que mandavam arrancar os olhos de mucamas bonitas e trazê-los à presença do marido, à hora da sobremesa, dentro da compoteira de doce e boiando em sangue ainda fresco. Baronesas já de idade que por ciúme ou despeito mandavam vender mulatinhas de quinze anos a velhos libertinos. Outras que espatifavam a salto de botina dentaduras de escravas; ou mandavam-lhes cortar os peitos, arrancar as unhas, queimar a cara ou as orelhas. Toda uma série de judiarias.

O motivo, quase sempre, o ciúme do marido. O rancor sexual. A rivalidade de mulher com mulher (FREYRE, 2006, p. 421).

Freyre (2006) assinala que o sadismo dos senhores de engenho com relação às suas esposas, que os obedeciam com uma submissão mulçumana, foi a fonte de inspiração destas para as práticas de crueldade descarregadas sobre mucamas e molecas, tal como um jogo “passado adiante” (FREYRE, 2006, p. 421).

E como um jogo passado adiante, o sadismo invadiu, certamente, a cultura do musseque angolana, reprodução do tratamento dispensado ao negro durante séculos de escravidão. Também a guerra colonial contribuiu com sua parcela de violência para o sadismo das relações interpessoais. Mas esta pode ser tida como violência legítima, como ato de defesa contra a força material aplicada pelos portugueses durante séculos de dominação na África.

O que talvez os guerrilheiros não contassem é que o militarismo, em grande parte, conforme demonstrou Mosse (1997) em seu estudo sobre nacionalismo e sexualidade, ajudou a configurar os ideais de masculinidade europeus, contaminando homens pelo mundo afora. Mosse (1997) explica que a guerra tornou-se um teste de coragem, maturidade e proeza que desafiava a essência masculina e que um indivíduo do sexo masculino poderia se sentir menos do que um homem se deixasse de participar da guerra, na geração dos anos 1920. A guerra era um convite à masculinidade. Segundo Mosse (1997), os voluntários da Primeira Guerra Mundial, rejeitavam a artificialidade da civilização em prol da simplicidade e naturalidade, a fim de reafirmar sua masculinidade. Retirando-se de um mundo corrompido, eles criariam um universo novo e viril, em que o homem fosse consciente de sua força. Mosse (1997) afirma que a geração de 1914 partilhava do sentimento de revolta dos jovens de classe média do final do século XIX, mas, dessa vez, a alternativa não seria o decadentismo – mais do que um movimento estético e filosófico, um modo de vida na contramão da respeitabilidade burguesa – e sim a virilidade. A guerra preenchia a busca pelo excepcional na vida, um gosto pela aventura, algo que libertaria os homens das restrições e responsabilidades da sociedade burguesa. O autor menciona a canção de Friedrich Schiller, *Only the soldier is free* (“Somente o soldado é livre”). Mosse (1997) refere-se a um poema de Rupert Brooke – poeta inglês cuja geração acreditava que a guerra poderia salvar a nação da decadência moral –, que repudiava o amor em favor da amizade, sem desejo sexual; para ele pureza significava estar desprovido de sexualidade. O poeta alimentava uma suspeita puritana em relação ao amor físico, combinada com um receio de que outros pensassem que ele poderia ser um homossexual. Mosse (1997) acresce que os voluntários da guerra na Alemanha eram abençoados na igreja e validados como transcendentais: “Agora somos sagrados”, diziam. Mosse (1997) assinala que, no frígir dos ovos, os ideais de masculinidade serviram muito mais à direita do que à

esquerda, enfatizando hierarquia e igualdade, apontando o caminho para uma regeneração pessoal e nacional. A classe operária ficou esquecida neste universo, reduzida a um corpo de homens ou de pequenos proprietários que poderiam se encaixar na hierarquia nacional tão facilmente como se aceitam soldados de infantaria na guerra. Para a esquerda, no entanto, nada era mais desesperador do que confrontar o mito da guerra com uma experiência tão contrária a seus próprios ideais de pacifismo e suas inclinações cosmopolitas, mas ela não hesitou em admitir, de todo o coração, o ideal de respeitabilidade que ainda servia para definir a sociedade burguesa. Entretanto, embora a direita e a esquerda compartilhassem o ideal de respeitabilidade, foi a direita que o levou ao paroxismo. Sua indubitável devoção ao poder e à força da nação serviram para estreitar os laços entre nacionalismo e respeitabilidade. A ameaça à sociedade burguesa e à nação pareceu aumentar durante a guerra. A transição da guerra para a paz pareceu implicar não só em perigos sociais e políticos, mas também morais. Homens e mulheres poderiam procurar compensação para as privações da vida na guerra, tanto como um resultado da ausência de homens disponíveis por tantos anos, como em razão da possibilidade dos ex-soldados da linha de frente mostrarem seu desprezo pelo fronte doméstico atacando os modos e valores da burguesia. Além disso, a Revolução Bolchevique teceu uma incitação à imoralidade – a Revolução Francesa também havia sido vista da mesma forma cerca de um século antes, e também sem muitas razões que assim justificassem. Depois de um breve período de experimentação de liberdade sexual, que poderia ter realmente levado a uma mudança radical na moralidade, o bolchevismo tornou-se um modelo de respeitabilidade com uma fervorosa valorização de alguns comportamentos da direita europeia, acredita Mosse (1997).

É o que podemos constatar tanto na edificação dos ideais do homem novo português, pautado na regeneração da nação, como no erigir do homem novo do MPLA, voltado para a construção de uma ideia de nação contra o domínio colonial. Dos escombros de uma masculinidade concebida na guerra como camaradagem, mas também como combatente em nome de um ideal nacional, se espriam pelo mundo modelos de homens destinados a manter, a todo custo, seu ideal de respeitabilidade, seja ela burguesa ou revolucionária. E gestos violentos sobejam no cotidiano de homens e mulheres, com esse fim. Terreno fértil para a propagação do sadismo. Sadismo que Vêncio procura refutar, mas que para ele também se confunde com amor.

3.4 Mimi, o coração acelera

Mimi será a redenção de João Vêncio. Sua porta de entrada para o mundo dos afetos, da camaradagem, mas também para a afirmação da força bruta.

Vêncio assume perante seu interlocutor que nutria intensa afeição por Mimi: “O Mimi, eu não sei mais o nome dele. Nem a cara dele, corpo que amei, amámos. O Mimi para mim, hoje, é só isto, muadié: o único que eu digo ‘amigo meu’ e o coração ‘celera’” (VIEIRA, 1987, p. 35).

Mimi tinha uma conduta incompatível com os padrões que se esperava para uma criança do sexo masculino:

Não sabia nada, nadinha, para fazer com as mãos. Ele era meu, eu era o dono – e eu era o escravo trabalhador, ele o senhor. Cheguei de desabotoar-lhe para verter as suas aguinhas. A sabedoria dele era só aquela: beleza de flor em seu pé dela.

Segurar fiska não podia; armar alçapão não aceitava; abrir buraca não sabia; saltar, correr, subir nos paus, pelejar, xingar cantar, sobiar, jogar, roubar – nada de Deus. O muadié tome nota: ele não sabia tirar rolha numa garrafa, partia, ia para dentro. O senhor ri: Choraria como eu estou chorando: ele é a mais inútil beleza de minha vida. Xamovíssimo amigo. (VIEIRA, 1987, p. 37).

E Mimi cativa Vêncio, por resistir, à sua maneira, às investidas que sofria de outros meninos, do que hoje poderia ser considerado como bullying:

Que ele deixou-se cortar os blondes caracóis e bem que mexeu para sacudir os cabelos dos ombros. “Que brutos!” – ele é que disse. “Feios!” E eu fui o que lhe xinguei de lilas, abàfocanário, mariquinhas, primeiro. Pousou os olhos dele nos meus, muito tempo. Os outros esperando a minha decisão. Depois abriu a mão que sempre trazia fechada e estendeu para mim: “Para ti” – só o que ele falou. Era uma abafadora grande e com um sol a girar dentro dela. Beleza de bilha-abafadora, as cores dela eu só encontro depois da chuva de março com sol, quando o hongolo é todo um só com seu sete estrelo de cores. Nesse dia eu lhe acompanhei até na casa dele – no outro canto de baixo de nosso musseque, casarão fugado em meio de jardim com senhora-viúva de luto e seus criados, criadas. O filho único, mimado. Eu que lhe agarrei para saltar o muro – ele não sabia (VIEIRA, 1987, p. 37).

A partir de então tem início uma amizade em que, publicamente, Vêncio assume a defesa física de Mimi contra os outros garotos:

Mas nem uma lágrima só, ou asneira podre, ralho. Xingávamos: “Você é o mimi?” Ele deixou-se, panhonha, era o cordeiro – e nós judeus. Por isso é que eu pelejei, depois. E pelejava todos os dias. Todos os dias de todas as semanas. Todos os dias de todas as semanas de todos os meses, muitos. Até que o Ginito e os outros, fizemos as pazes: o Mimi era meu, ninguém que podia ofender-lhe, m’ofendia; ninguém que podia lhe mexer – ele era a minha fiska, meus alçapões, meus pássaros e sardões (VIEIRA, 1987, p. 36).

E essa amizade vai se intensificar de modo a estabelecer entre os dois meninos uma relação que envolve brincadeiras, confidências, troca de carícias e que Vêncio vai chamar de “amorizade” (VIEIRA, 1987, p. 71):

Sentávamos – os nus e o mar. Perto da minha cara achatetada o fino nariz dele respirando. “Diz lá: mar!?” E eu dizia meus ás fechados. “Não ! Mar !” A boca rosa dele, a espuma das ondas nos dentes. Fazia força, pegava meus beijos, arredondava: “Mar !” Até que deu encontro o búzio amarelo. Ajoelhou diante do meu corpo escurecido, encostou na orelha direita. E eu ouvi a boca dele, a palavra dele no ouvido, no peito, no meu coração. Eu disse: “Mar !” E ele riu. Riu e disse: “Mar !” e eu só gritei: “Mar ! Mar !”. Ele levantou, o búzio na mão e eu com ele, abraçado: “Mar ! Mar ! Mar!”. Até a água que borbulhou nas nossas bocas, íamos indo, unidos, no dentro do maròciano... (VIEIRA, 1987, p. 54).

Ribombar de trovejão e rai-faísca no mar, calema – e nós, pintinhos molhados no escuro da cubata do pescador. Deixámos nossas roupas secar no calor das folhas de coqueiro. E secámos os corpos com nosso sangue quente, queimado. Fizemos frente-a-frente – raivosos de não ser como marido e sua mulher, nossos pitossexos rebitados chocando-se, querendo esconder-se em cada um, cada qual. (VIEIRA, 1987, p. 55).

Essa amizade, porém, teve um desfecho trágico:

Mirou meus olhos, a saca de sisal ‘marelo, desenho verde-azul-violeta-preto de menino com seu cão, seus livros e estudos: “Eu gosto de ti!”. E nos beijámos, nosso secreto. A’fessora carrascuda, velha d’alma, nos agarrou – ela e o continho, nos levaram na retrete. O sangue do meu amigo não sai nunca mais das minhas mãos – eu cobri o corpo dele tarde de mais. Os bofes dele eram fracos, tuberculoso pequenininho. “vertidos” – a cróia cafofa surrava o grunho-negro surrava...

Muadié, choro. Eu nunca mais em minha vida posso ser alegre outra vez – eu não tenho coragem para adiantar contar o resto. É silêncio só: morreu. O morto mais bonito eu vi até hoje, blonde, branco, vivo, sem nódoa de vermelho de sangue em baixo da pele dele. Eu beijei no caixão – xamavíssimo amigo... (VIEIRA, 1987, p. 83).

Connell (2005), em capítulo dedicado a estudar dinâmicas de masculinidade, chama a atenção para o fato de que experiências sexuais de crianças com ambos os sexos podem ser encontradas tanto em histórias de vida de heterossexuais como de homossexuais adultos. De acordo com a autora, o contato sexual precoce com meninos ou homens não é capaz de impedir a heterossexualidade. Há pesquisas em outros países que não o da autora (Austrália) que demonstram a ocorrência de muito mais homens hétero que tiveram contato sexual com o mesmo sexo em sua juventude do que aqueles que se tornaram exclusivamente ou preferencialmente homossexuais. Connell (2005) assevera que a sexualidade de pessoas jovens é um campo de possibilidades e não um sistema determinista. Ela afirma que Freud apontou a liberdade de formas na sexualidade infantil

(sua famosa piada sobre a disposição perverso-polimorfa da criança), mas a situou tão somente na infância. Em suas próprias pesquisas, Connell (2005) observa que a sexualidade polimórfica se estende até a adolescência. A homossexualidade ou heterossexualidade no adulto é um fechamento desse campo de possibilidades. É algo que acontece, que é produzido por práticas específicas, não algo predeterminado. O fechamento envolve um leque de possibilidades em termos de objeto.

No entanto, mais do que uma homoafetividade em evidência, o que merece relevo na amizade entre Vêncio e Mimi é o quanto a sociedade colonial, não bastassem as hierarquias de classe e raça, erigiu também hierarquias entre masculinidades, numa indisfarçada homofobia, sufocando as possibilidades de felicidade afetiva a muitos homens – e mulheres – e quiçá malferindo costumes tradicionais das sociedades africanas, o que, por carência de registros, não podemos afirmar com segurança.

O fato é que a morte de Mimi em surra aplicada pela professora mostra os mecanismos fortemente repressores oriundos de uma ordem de gênero europeizada que, já na sua constituição durante o século XVIII, estigmatizou tudo que a ela fugia. George Mosse (2000), ao discorrer sobre a formação do estereótipo masculino, mostra como este tem necessidade de antíteses para se definir: por exemplo, em contraposição a uma masculinidade burguesa, que na sociedade moderna se fazia mais estruturada, caracterizada por uma “serena grandeza” (MOSSE, 2000, p. 69) e autocontrole – que refletia a imagem que a sociedade queria ter de si mesma –, encontrava-se a imagem dos inadaptados, considerados como intrusos, tais como os ciganos, os vagabundos e os judeus. A essa lista, podem-se acrescentar os criminosos reincidentes, os loucos e os chamados desviados sexuais. A homossexualidade chegou a ser tida como uma enfermidade debilitatória, que levava a um nervosismo característico de todos os “intrusos”. Ao homossexual se atribuiu um corpo que, em sua feiura, ajustava-se ao estereótipo do judeu. Sua beleza necessariamente era incompleta, com a parte superior do corpo pequena, com olhos nebulosos e a parte baixa de seu rosto como a de um jovem imaturo. A beleza e a honra de um intruso eram necessariamente imperfeitas. Essa ênfase sobre a beleza significava que o início da construção da masculinidade moderna se deu conta de que precisava denegá-la àqueles que estavam destinados a ser o seu oposto. A linha que separava a masculinidade moderna de seus inimigos devia ser claramente marcada com a finalidade de que tal masculinidade, como símbolo de uma sociedade sã, pudesse adquirir força a partir desse contraste.

O filósofo Zigmunt Bauman, em seu trabalho *O mal estar na pós-modernidade* (1998), declara que a sociedade contemporânea também cria e promove a anulação de seus “estranhos”:

Na sociedade moderna, e sob a égide do estado moderno, a aniquilação cultural e física dos estranhos e do diferente foi uma *destruição criativa*, demolindo, mas construindo ao mesmo tempo; mutilando, mas corrigindo... Foi parte e parcela da constituição da ordem em curso, da constituição da nação, do esforço de constituição do estado, sua condição e acompanhamento necessários (p. 29-30).

Bauman explica que havia um vínculo firme e irrevogável entre a ordem social como projeto e a vida individual como projeto, sendo a última impensável sem a primeira. Apoiado em Sartre em sua perspectiva sobre o “viscoso”, Bauman (1998) esclarece que o que percebemos como imundície ou sujeira e nos ocupamos de esfregar e lavar é essa anomalia ou ambiguidade que não deve ser incluída se um padrão deve ser mantido:

Se um objeto que seguro nas mãos é sólido, posso soltá-lo quando quiser, sua inércia simboliza, para mim, o meu poder total... Mas aqui está o viscoso invertendo os termos: [meu ego] é subitamente comprometido, abro as mãos, quero desfazer-me do viscoso e ele se cola em mim, me puxa, me chupa... Já não sou o senhor... (SARTRE⁴², apud BAUMAN, 1998, p. 39).

Bauman (1998) assinala ainda que o estado moderno autoriza pessoas encarregadas do resguardo da ordem, cujo símbolo de serviço a esse mesmo estado está em envergar um uniforme, “uniformes assassinos”, observa o autor, apoiado em Elias Canetti. Formou-se uma compreensão de que os homens uniformizados devem ser os mais temidos: “O estado que vestiu homens de uniforme, de modo que estes pudessem ser reconhecidos e instruídos para pisar, e antecipadamente absolvidos na culpa de pisar, foi o estado que se encarou como a fonte, o defensor e a única garantia da vida ordeira: a ordem que protege o dique do caos” (BAUMAN, 1998, p. 28). Da mesma maneira, o regime colonial vai autorizar um conjunto de pessoas e instituições a promover a ordem e combater aquilo que o ameaça. Na história de Vêncio, uma dessas instituições é a escola, onde apanha e é testemunha de colegas que também apanham. No caso de Mimi, a ameaça à ordem de gênero estabelecida é tamanha que ele acaba martirizado. Paga com o corpo e a vida a ousadia de experimentar usá-los de maneira diferente do habitual, do consagrado como “normal”, “correto”, “ordeiro”, “decente”, “puro”. E a única notícia de represália à professora assassina da escola colonial é sua transferência para outra localidade.

⁴² SARTRE, J. P. **Being and nothingness**: an essay on phenomenological ontology. Tradução de Hazel E. Barnes. London: Methuen, 1969.

É dos escombros dessa ordem que nasce a masculinidade atual. De acordo com Saez e Carrascosa (2016), autores do trabalho *Pelo cu-políticas anais*, ser homem hoje é um lugar vazio, pois não é possível definir em que consiste ser homem. A masculinidade não seria algo privativo ou próprio dos homens, já que as mulheres também participam de sua criação, afirmam os autores, baseados em Judith Halberstam⁴³. Sáez e Carrascosa apontam que ser homem toma como base não ser outras coisas, tais como não ser mulher ou não ser homossexual. Trata-se de uma identidade gerada por oposição, por negação ou por repetição de gestos estéticos ou de conduta que carecem de originalidade. É uma noção sem conteúdo preciso. Assim, o poder dos homens, o poder patriarcal e machista se constrói pelo desprezo contra as mulheres e pelo ódio contra os homens considerados como menos masculinos, os gays.

Interessante notar que Vêncio narra seu envolvimento com Mimi a seu companheiro de cela, mas não o narra aos tribunais, por receio de agravar o seu crime. No entanto, ele informa a Muadié que aprendeu muitas coisas sobre sexo com um outro personagem que praticamente não aparece ao longo da narrativa, Nho Pidrim: “Ele é que ensinou a não gostar de mulher de saldo. A delicadeza no amor. Nunca que dormi no meretrício. Disso não uso. Comigo, rameira reles vira madama [...]” (VIEIRA, 1987, p. 57). Esse mesmo personagem, contudo, vai se dar mal nas mãos de uma prostituta – com quem mantinha uma relação por amor, acreditava-se – que espalha um boato sobre sua reputação sexual: “Ele abafa o canário”; “é um tanso, mariquicas” (VIEIRA, 1987, p. 59-60). As crianças do musseque acabam sendo proibidas de ir à casa de Nho Pidrim, de aceitar doces dele, e, próximo ao Natal, ele vai à missa do Galo e se suicida.

Fica para o leitor a impressão de que Vêncio recebe suas melhores lições de amor de um homem com reputação de homossexual. E que reconta essa história talvez só para ter a certeza de sentir-se homem, buscando a anuência de seu interlocutor. E é a partir da relação com Mimi que Vêncio começa a se sentir um homem no universo colonial, porque Mimi é um não homem. Com ele pode exercitar sua força física, sua bravura, mas também seu afeto. Sente-se autorizado a performatizar a masculinidade, dentro de uma relação homoafetiva, expondo toda a precariedade da identidade de gênero.

⁴³ HALBERSTAM, J. **Masculinidad feminina**. Tradução de Javier Sáez. Madrid: Egales, 2008.

3.5 Florinha, a mãe do amor

Florinha é alguém que representa para João Vêncio uma espécie de figura materna: “Tive muitas mães e mãe não conheci. A Florinha – eu falo o nome bonito dela e vejo a minha mãe, desconhecida madre” (VIEIRA, 1987, p. 80).

Tratava-se de uma prostituta que vivia no musseque e que havia perdido um filho, Ninito, menino que teve que ser assassinado a tiros por ter contraído hidrofobia. Marcada pelo acontecimento, Florinha promovia, mensalmente, rituais em sua casa para rememorar a morte do filho:

Nesse dia ela não recebia freguez, disparatava se lhe perguntavam saber as coisas.[...] No dia dez dum mês o Ninito tinha sido matado, tinha morrido. O Ninito era o seu filho dela, sustento. E ela festejava a passagem da memória, pontualmente, missa pobre com a gente, meninos crianças. A fotografia dele, sorrinte com seu fato-à-macaco, tirava da mabunda, com os crepes pretos punha na prateleira, acendia vela. Na mesa era a quissanga fresquinha, detrás da sanga, os doces-de-jinguba que ela fazia. E nos recebia de madama: saltos altos e vestido comprido. Na luz das velas do retrato, víamos que ela estava nua por em baixo. O Ginito ria-se – ele tinha doze anos. A gente dava as mãos, baixinho cantávamos nossas cantigas, surdinita, ela é que mandava. Bebíamos, comíamos, ela dava volta, dançava, os olhos fechados, falava o Ninito. Dançava, dançava, o vestido levantava, apareciam as quinamas dela, finas e velhas e ela girando, bungulando. [...] Ela era a mãe-do-amoro: ensinava o que a gente não precisava ainda saber mas ia ser preciso. Nós éramos os amigos do filho falecido, oferecia sua riqueza uníquissima (VIEIRA, 1987, p. 77-78).

Nessas ocasiões, ela preparava refeições especiais, distribuía doces aos meninos convidados do musseque e os iniciava sexualmente. A primeira vez de João Vêncio, permeada pela raiva que ainda sentia do marido de Tila, o doutor, foi aos oito anos, com Florinha:

No princípio não aceitava comigo, era miúdo feijão. Depois eu fui a primeira vez – era depois de ver o primeiro zoológico doutor, guinchado. Bufei, denunciei: ela estava estendida na esteira, tão amarrotada, eu tive pena, lembrei minha menina do asilo que eu queria e vi o rangotango-macaco gritando – mergulhei. E tive raiva. A Florinha me segurou nos ombros, murmurava: “Cuetado! Mon’a uisu hanji...tão pequenino, pipito iala kué, mon’ami?” Tive as raivas: eu tinha oito anos, com a menina Tila eu tinha casado quase e ela me gozava? Arfei, fúrias, lembrei o macacarrão, menguenei, olhos fechados. E então ela começou a chorar: “Lamba diami! Aiué, ngongo jami, muenhu uami! Um branco quase, mundele hanji, Nganga Zambi Tata!...” Ela estava sendo minha mãe, estristada da minha sabença. Tive mais raiva, gritei: Luz ! Eu não lembro mais o que passou: a gente lutámos, eu lhe rasguei seus trapos, machuquei, rompi de unhas, berrava o xalado, xinguilava parecia, disseram os outros. Minha claque, em coro, os parabéns-a-você: Luz ! Luz! Luz ! (VIEIRA, 1987, p. 78-79).

O colonialismo marca de maneira indelével o negro em sua corporeidade, especialmente os do sexo masculino. Espera-se dele uma superdotação para diversas habilidades corporais, como a dança, o futebol, a força física e outras relacionadas a uma virilidade característica de criados supermasculinos (trabalhadores braçais), segundo observa o sociólogo Deividson Faustino Nkosi (2014), pesquisador em africanidades:

[...] em uma sociedade racista, o homem negro traz a escravidão impressa em seu corpo e com ela os diversos atributos associados aos criados supermasculinos. O negro, mesmo que não saiba disso, mesmo que tente buscar outras significações e corporeidades, será visto e terá que de uma forma ou de outra dialogar com estas expectativas (p. 81).

No primeiro capítulo desta dissertação fizemos menção à figura fantasiosa do estuprador negro, da qual se valem os brancos numa política sexual, muito explorada pela extrema direita americana, estabelecendo uma dinâmica entre masculinidades baseada em relações de raça. Em contraposição a isso, mas ainda numa abordagem racial, observa-se que em contextos de supremacia racial branca, masculinidades negras desempenham papéis simbólicos para a construção do gênero branco, tendo-se como exemplo figuras esportivas negras que se tornam exemplares de fortaleza masculina.

Nkosi (2014) registra, amparado em Fanon (2005), que o negro não é um homem, no sentido de possuir humanidade, mas é um homem negro. Ele acresce que o branco civilizado conserva uma nostalgia irracional de épocas extraordinárias de permissividade sexual, cenas orgiásticas, estupros não sancionados, incestos não reprimidos. Tal imaginário fixa o preto no genital, que passa a ser o seu domínio, em detrimento do intelectual, domínio do branco. O preto representa o perigo biológico, pois que não passa desse domínio. Trata-se de um animal, pois vive nu. Ao mesmo tempo, representa uma ameaça e precisa ser contido.

Nkosi (2014) prossegue argumentando que a crença na superioridade corporal do negro é irmã gêmea da crença em sua inferioridade intelectual, tal como a crença na superioridade intelectual do branco é irmã gêmea da crença em sua inferioridade corporal diante do negro. Daí a crença numa superdotação do negro para atividade sexual:

Isso significa, antes de qualquer coisa, que o elogio ao (descomunal, excessivo e animalizado) pênis e/ou desempenho sexual do negro muitas vezes esconde justamente a impossibilidade de reconhecer sua humanidade em outras instâncias da vida (NKOSI, 2014, p. 85).

Nkosi (2014) afirma, ainda, baseado em uma pesquisa feita por Osmundo Pinho, que a representação racial do negro, mesmo na pornografia gay, é: “Todo pretinho tem um corpinho gostoso... Fora isso, fedem mais que qualquer ser humano” (NKOSI, 2014, p. 85). Complementando essa representação, encontra-se a tese lombrosiana de que o negro é

naturalmente vagabundo, degenerado e vadio. Dessa forma, conclui Nkosi (2014), o racismo marca dolorosamente as relações sexuais e afetivas entre homens negros e mulheres negras. O homem negro, em geral, não consegue corresponder, diante da mulher negra, às expectativas patriarcais de masculinidade.

É o caso de nosso protagonista: impressionado pela posição social de seu rival mor, o doutor, marido de Tila, João Vêncio sente-se inferiorizado, pois supõe que ele é um homem que consegue dar a ela, além do sustento material, uma vida sexual que ele, enquanto criança, não conseguiria. Ocorre que, nos braços de Florinha, que considera como sua mãe, ele é humilhado em sua habilidade para o sexo, devido ao tamanho de seu pênis. Vêncio se torna, então, duplamente vítima dos estereótipos masculinos veiculados pelo colonialismo. Não consegue ser um bom provedor nem tampouco um bom amante.

O episódio com Florinha é emblemático de como uma masculinidade subalterna vai sendo tecida entre as paredes de um musseque. Na impossibilidade de sentir-se amado como homem, Vêncio vai buscar restabelecer sua integridade como homem e como ser humano, no amor da Bailunda.

3.6 Bailunda

A Bailunda é tratada como um caso à parte entre os amores de Vêncio. Ela está fora da estrela de três pontas, uma metáfora de seus relacionamentos, onde brilham Tila, Maristrêla, Mimi e Florinha. Ao contrário dos demais amores, que ocorreram na infância e colocam em questão a sua masculinidade, já que não consegue afirmar-se enquanto o homem que gostaria de ser perante nenhum deles, pois sente a insuficiência de suas posses materiais, da sua bravura de criança, de sua aptidão para o sexo, ele vai em busca de uma mulher, um corpo jovem e bonito para amar e prover, buscando sua validação no mundo dos homens.

Vêncio descreve como a encontrou:

Veio do Sulo, num amigalhaço meu é que lhe trouxe. [...] E catrapiscou a bailundina em indas e vindas de bicicleta. Estragou-lhe – ele jura ela já não era mais virgem, quer sacudir a chuva dele na batina do padre mas o que o bichinho sabia era tão pouco que eu não aceito. Ela era um zero à esquerda, no amor, tudo eu é que lhe treinei. Bailunda crescida nas santas missas, ela até tem o primeiro ciclo vernáculo, nas missões do sulo estudam no quimbundo deles, eu gostei muito do ar d’altar dela, numa cadeira de farra, a santinha. Eu vi logo ela era fugida de diabos tentadores, brutos feros, sem educação. Dançava tão moralmente! Sem jinga, sem dengue, eu via a prima

matéria, o verbo primeiro para eu ‘suflar a carne. “O nome? Jina rié, kalumba kami? – os pirilampos dela, baixados, tão coitados. “Não fala nosso quimbundo?” – eu sou teimoso de delicado. Vi a mabuba do risinho na esquina dos beijos. “Virtude da menina ou medo do homem seu?” Levantou tão depressa o brilho dos olhos, assustados e banza. “Não tenho o homem...” Eu nunca rio nas mentiras da outra. Respeito os sentimentos. “Me desculpe só!” eu disse, baixando minha cabeça. Mas òs depois: “E ele?” – aponte, dar d’olhos. “Padrinho...” Eu senti então que podia sorrir, a voz dela autorizava. Corou, que eu via a pele dela clarear – ela já estava nas territoriais águas, o direito era meu (VIEIRA, 1987, p. 64-65).

Vêncio comprou a Bailunda de seu amigo, mas não pagou:

Então, mais tarde, eu estava debaixo da mandioqueira curtindo o meu quimbombo e ele segurou meu cotovelo. O sóbrio, ele; o etil, eu. “Sabe cozinhar de primeira – para padreca; costurar, as mãos de fada – o resto você ensinas, não tem ‘xperiência. Primeiro ciclo, dezassete anos!” Cuspiniu, mirou meus olhos. “Trezentos paus e uma máquina de costura!” Eu era o cagido-ujio – dei-lhe a última águia, quinhentinhas. “A máquina eu entrego no fim de semana!” – desdenhei (VIEIRA, 1987, p. 66).

Para Vêncio, a Bailunda, por sua beleza, se afigurava como um troféu, um passaporte para o mundo dos homens bem-sucedidos:

A bailundina: eu nem se fale. O senhor compreende minha intenção? [...] Eu vi o dolescente corpo dela sem uso e a pele esticada, imberba toda, regoziquei – pérola primeira, única, que saiu na vida mia. Minhas ártias, malasartes de cadeias – tatuei. Praias claras de seu corpo meu, demarquei as flores, palavrinhas minhas: amor, namoro, amor, amor, cupidos de flechas. Todo o triângulo claro, sua mesopotâmia eu fiz canteiros – as floreszinhas azulas, miruins, meu éden paraíso. Eu amo o amor. Corpo dela todo que é a beleza uã só, eu não posso desperdiçar. Não sou animal para resfolegar só, de rabo-no-ar em cama, de cabeceira pros pés. Comigo é diverso, vairável, - eu corrijo a vida, invento tudo. Venho de gente de educação, muadié – uma barona jonja-se. [...] (VIEIRA, 1987, p. 76).

Apesar de todo o potencial que a Bailunda apresentava para a almejada felicidade conjugal de Vêncio, é ela que desfere o golpe mortal à sua masculinidade: o adultério. Como outras mulheres não estão disponíveis à sua confirmação como homem, a Bailunda, ao comportar-se de maneira infiel, vai provar não a sua virilidade como homem, mas a virilidade dela como mulher. Tal subversão da ordem patriarcal, assim compreendida nos limites de uma ótica colonial, vai obrigá-lo a tentar se reinventar como homem lançando mão da violência, último recurso que lhe resta para resgatar sua respeitabilidade.

Ao ver a cena do português branco sobre a Bailunda, vêm à memória de Vêncio todas as humilhações que pontilharam a construção da sua masculinidade no musseque: o doutor surrando Tila, e ele surrado por ela em razão de seus planos de matá-lo; Nho Katonho prostituindo Maristrêla, com quem furava os olhos dos passarinhos e cuja família tentara alimentar, passando por Diodato, um bolchevique que surrava a própria mulher

todo dia primeiro de maio; Florinha que lhe mostrou a dimensão de seu pênis e a bravura com que investia contra os outros meninos da escola para defender Mimi. Todas essas cenas reduzidas a uma só:

E vi o macaco-quimpanzé aos guinchos na minha bailundinha e ela a simpatizar-se na jigajoga dum jacaré de cheiro. Gritava mas eu arrumei-lhe na cama e apertei o pescoço. Muadié, mire: as mãos de um amor. Que eu quero ver sempre mulher cerrar os olhos comigo. E ela foi cerrando, e eu gostei como ela apagou a luz da alma, eu estava a lhe acompanhar nos musseques areais, caminho de nosso céu, as almas juntas. Eu nunca tive tanta paz (VIEIRA, 1987, p. 47-48).

Depois do crime, Vêncio se entrega à polícia e reflete:

Sou uma pessoa de educação: mulher bonita é quipia de jogo-de-bilha? Toda mulher é uma nossa-senhora. Sou delicado, não aceito evolucionismo: o homem vem do macaco? Balelas ! Eu sou de origem divinal – sô Ruas, fubeiro, não é pessoa.

Aqui eu faço o parentes: O muadié é de luzes mas arreceio. Doutoro juiz, delegado e outros maiores de leis, eles só veem a linha recta, não sabem a porta estreita. De polícia, não admiro – eles são a res publica. Que eu ciumei o macacão chifrador, senti dor de chavelho, fervei vinganças iníquas, vejam só!? Quem não me conhece, como é que quer me conhecer? Baronas são de todos, só de você se ela é que quer. Eu não gosto de ser deus de ninguém. Mas a beleza é minha, essa é minha honra – e o quimpanzé – branco defecou-lhe. Eu tinha de limpar os lençóis do coito simióide – a boniteza do mundo é meu aquário. (VIEIRA, 1987, p. 48-49).

O discurso de Vêncio está entremeado por concepções patriarcais e cristãs a respeito de mulheres e a respeito de si mesmo. “Toda mulher é uma nossa-senhora”; “dançava tão moralmente”; “Era um zero à esquerda no amor. Tudo eu é que lhe treinei”; “mulher bonita é quipia de jogo-de-bilha?”; “Baronas são de todos, só de você se ela é que quer”. A virgindade e a beleza da Bailunda parecem atestar a sua competência para o jogo da conquista. Ao mesmo tempo, Vêncio luta para livrar-se da pecha de animal, imputada pela ideologia racista do colonialismo ao negro, que ele, por sua vez, rechaça e imputa ao branco: “Sou delicado”; “sou de origem divinal”; “sô Ruas, fubeiro, não é pessoa”; “não sou um animal para resfolegar, só”; “eu tinha de limpar os lençóis do coito simióide”. Por fim, o gesto violento de apertar o pescoço da companheira é identificado com o amor: “Muadié, mire: as mãos de um amor”, tal como a mulher de Diodato justificava como amor as surras que levava, num movimento de institucionalização da violência nas relações entre homem e mulher. E tudo é feito em nome da beleza, que Vêncio supõe seja o seu habitat, uma espécie de refúgio contra toda a desventura que o cerca.

De outro lado, não sabemos as razões que levam a Bailunda a transgredir os limites de sua união com Vêncio, mas é de se supor que toda a sua autoproclamada delicadeza

tenha construído ante os olhos da mulher a sua frouxidão. Nkosi (2014) assinala, a respeito do homem negro contemporâneo:

Este homem negro barrado socialmente pelo racismo, impossibilitado de assumir a função de provedor, mas, ao mesmo tempo, imerso nos ideais alienados que o colonialismo o reservou (comedor, vagabundo, violento, etc.) encontrará dificuldade de corresponder às expectativas de masculinidade também aos olhos da mulher negra (p. 89).

Esses sintomas observados em relação à masculinidade negra já estavam colocados no colonialismo: o homem negro era socialmente invisível, quem definia as regras e os termos do que é ser homem era o europeu, branco, heterossexual, urbano e cristão. O negro só ganhava visibilidade quando esbarrasse no caminho do branco ou potencializasse o seu protagonismo; o homem negro era puro corpo, um animal; o branco se reservava a tarefa de administrar a vida econômica, transferindo ao negro o trabalho braçal; a corporeidade do negro apresentava-se sem interdições, representando uma ameaça à ordem estabelecida, razão pela qual ele precisava ser controlado pelo aparato repressor privado ou do Estado; o homem negro não era homem de verdade, diante das barreiras objetivas e subjetivas criadas pela sociedade colonial (durante e após a escravidão). Assim, não dispunha de recursos necessários para erigir uma masculinidade correspondente às expectativas patriarcais, isto é, ter educação, emprego, casa, esposa – de preferência jovem, bonita, virgem e fiel, demonstrar coragem, ousadia, capacidade de tomar decisões sobre sua própria vida e de seus subordinados.

Nkosi (2014) salienta: “O negro terá estes referenciais fetichizados como ponto de partida para agenciar sua identificação e é só a partir do corpo que o negro será visto...Por consequência, será a partir dele (o corpo) que se afirmará” (p. 90).

Ocorre que, no caso de nosso protagonista, seu corpo sexualizado não bastou. Foi obrigado, então, a lançar mão do corpo força-bruta, por meio da violência. E novamente recorremos a Nkosi (2014) para entender este gesto:

“Ser negrão de verdade” implica assumir a atribuição de manter-se em cena como uma máquina de sexo: além de “ter pegada”, deve ser (super) dotado de um pênis enorme, ser um animal na cama, dançar bem, ter habilidades para esportes e outras tarefas manuais, ter força física descomunal, além de jamais recuar perante uma ameaça, mesmo que isso implique o violento (e nem por isso menos glorioso) dilaceramento de seu corpo... O homem negro deve ser “macho ao quadrado” em todas as situações exigidas, e só a partir destes atributos será reconhecido (p. 91, grifo nosso).

João Vêncio não paga a sua investida diante da ameaça do “branco chifrador” com o dilaceramento de seu corpo, mas de sua alma e com sua liberdade. Já afirmamos

anteriormente que ele comete o crime e ele próprio se entrega à polícia, em busca de reconhecimento público.

Nkosi (2014) ressalta que o negro que não conseguir exibir os atributos de uma hipervirilidade estará frustrando sua raça e sua masculinidade. Ter um pênis pequeno o fará sentir-se pior que o nada e isso terá consequências catastróficas para a identidade de um homem. O autor indaga: “Numa outra perspectiva, podemos nos perguntar como seria para um jovem negro – daquele que se espera que tenha a pegada – ‘brochar’ no momento do ato sexual e trair a única coisa que se espera dele com ‘seu corpinho gostoso’” (NKOSI, 2014, p. 92).

E conclui: “A pressão para não poder falhar, própria a todos os homens de nossa sociedade, ganha um significado diferente para um homem negro, já que este é reduzido unicamente ao seu corpo de modo que nada mais se esperará dele” (NKOSI, 2014, p. 92).

Essa visão é em grande parte compartilhada por Sofia Aboim (2008), porém mais numa perspectiva de classe do que de raça. Em artigo sobre reconstruções de masculinidades em uma Maputo pós-colonial, ela aponta as transformações ocorridas nas tradições anteriores à chegada do colonialismo, observando nas interações entre as diversas masculinidades operadas no início dos anos 2000, por ocasião da promulgação de uma nova lei destinada a regular as relações familiares, uma exaltação da virilidade, especialmente em áreas urbanas, atingidas pela economia capitalista, onde está presente o desemprego e o empobrecimento. A autora menciona, por exemplo, que ter uma mulher é um fator-chave tanto na sobrevivência como na obtenção de reconhecimento e autoridade simbólica. Um homem deve ter alguém que cozinhe para ele e trate da casa, ao mesmo tempo que deve ter uma esposa para ser socialmente aceito. A prática do *lobolo* (cerimônia tradicional em que a família do noivo oferece um dote à família da noiva, celebrando assim a sua união) ainda é realizada juntamente com o casamento civil, pois, segundo as tradições, o casamento tradicional permite a união das famílias e garante ao casal ser socialmente reconhecido. Aboim (2008) menciona ainda o que chama de complexo de ganha-pão, isto é, uma incapacidade de alguns homens concretizarem o papel de provedores de família, um movimento de adesão a uma masculinidade ocidental misturado com costumes patrilineares de dominação das mulheres. Duas estratégias são adotadas na tentativa de resolver o complexo de ganha-pão: uma delas consiste no reforço à luta para obter e manter um trabalho pago e organizar a família, de forma a garantir a sobrevivência do grupo, e a outra é a de pautar-se pelo desapego das obrigações familiares, perseguindo um reconhecimento simbólico por meio do exercício de uma

sexualidade predatória. Apoiada em Silberschmidt⁴⁴, Aboim (2008) aponta a erosão do papel masculino de provedor, com consequências para o comportamento sexual e relacional do homem, que, ao perder poder econômico, se fragiliza e abandona mulher e filhos. Ainda no tocante à adoção de uma sexualidade mais “liberta”, Aboim (2008) aponta a existência do fenômeno do amantismo, ou seja, a transformação, em contextos urbanos, da poligamia tradicional, em que as mulheres tinham um estatuto legitimado de esposas, em relações fluidas e informais, privadas de regras rígidas ou controle comunitário, o que tende a desvalorizar a posição tradicional das mulheres. Ela chega a citar um exemplo de um homem que se divide, sem contribuir muito para o sustento material, entre duas casas de duas mulheres diferentes e gaba-se por ser capaz de “dominar” duas mulheres. Além disso, tem algumas namoradas além das relações “oficiais”. Sente-se um homem de sucesso, senão econômico, pelo menos no que diz respeito à conquista de mulheres. E relata ser invejado entre seus pares por ostentar roupas modernas e caras, extrapolando o limite de um salário mínimo moçambicano, captando também a atenção sexual das mulheres, numa versão valorizada e dominante de identidade masculina. Segundo Aboim (2008), a sexualização da masculinidade parece ser uma tendência de peso entre certos grupos urbanos em Maputo, que utilizam estratégias semelhantes para compensar a falta de recursos financeiros e de poder social.

Em suas conclusões a respeito desse estudo, Aboim (2008) ressalta que a sexualidade ainda é capaz de se impor como forma de dominação de gênero.

A autora explica que a dificuldade que alguns homens encontram em assumir responsabilidades no sustento de suas famílias tem como consequência uma desvalorização de imagens masculinas tradicionais. Dessa forma, a sexualidade vai ganhar destaque na masculinidade do homem adulto, na medida em que ela parece sofrer menores abalos. Trata-se de um terreno propício à recriação de poder masculino sobre as mulheres e sobre outros homens. Aboim (2008) chama a atenção para o fato de isso não ser propriamente uma novidade na lógica da dominação. A sexualidade, no contexto específico estudado por ela, vai ganhando uma certa autonomia em relação a outras formas de poder econômico e simbólico. Onde impera o desemprego ou o subemprego, é difícil o homem “ganha-pão” fixar-se como modelo. Apesar de a família ainda constituir um componente vital da masculinidade, algumas certezas foram sendo reconfiguradas junto com alterações nas

⁴⁴ SILBERSCHMIDT, M. Poverty, male disempowerment, and male sexuality: rethinking men and masculinities in rural and urban East Africa. In: OUZGANE, L.; MORRELL, R. **African masculinities**: men in Africa from the late 19th century to the presente. Londres: Palgrave Macmillan, 2005. p. 189-203.

relações de gênero. Por exemplo, uma heterossexualidade predatória vai se tornando uma espécie de resistência por parte de algumas formas de masculinidade. A infidelidade conjugal, o domínio sexual sobre as mulheres convivem com traços atuais mais igualitários. Na fuga masculina às responsabilidades familiares é possível observar, de um lado, uma masculinidade sexualmente compulsiva; de outro, um desfazimento de outras formas de poder relacional dentro do gênero e da família. Ganha destaque uma concentração de poder no corpo, pela busca de símbolos que o valorizem socialmente. Aboim (2008) afirma que muito do que se escreve sobre erosão da masculinidade, mencionando Morell e Swart⁴⁵, parte do argumento de que a perda de poder e de salários gera uma sexualidade com valor em si própria, corporificada.

Mário Lugarinho (2012a), em sua análise sobre o romance cabo-verdiano *Marginais*, de Evel Rocha⁴⁶, também destaca que aos indivíduos em situação social de risco, o marcador de gênero ainda é o recurso possível para a individuação e o destaque social almejado: “O reconhecimento passa pela manifestação de caracteres físicos, pela iniciação sexual e suas práticas e, também, pelo desconhecimento de regras e desafios aos parâmetros sociais burgueses que organizam as cidades modernas” (LUGARINHO, 2012a, p. 3).

O protagonista de *João Vêncio: os seus amores* quiçá quisesse viver como um assimilado, como ocorreu com seu pai, industrial de padaria, em sua infância, o que provavelmente se deu nos anos 50, período que antecede aquele em que está situada a narrativa. Ocorre que com as transformações trazidas pelo capitalismo e a guerra colonial, a precarização das relações de trabalho, a impossibilidade crescente dos habitantes das zonas periféricas se estabelecerem materialmente, o empobrecimento propicia a emergência de valores calcados nas relações de gênero como forma de autoafirmação subjetiva. Como não consegue produzir economicamente, fixa-se no corpo como principal forma de capital simbólico e, quando até isso é desarticulado, entra em cena o recurso à violência. Mesmo que essa se justifique por amor, no discurso da personagem, não deixa de ser, no contexto examinado, uma reafirmação de masculinidade, de dominação de gênero.

⁴⁵ MORREL, R.; SWART, S. Men in the third world: postcolonial perspectives on masculinity. In: KIMMEL, M. S.; HEARN, J. R.; CONNELL, R. W. **Handbook of studies on men and masculinities**. California: Sage, 2005. p. 90-113.

⁴⁶ ROCHA, E. **Marginais**. Praia: ASA/Gráfica da Praia, 2010.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Vimos no primeiro capítulo, por meio da conceituação de Judith Butler, que o gênero se caracteriza como um devir, não podendo ser entendido como algo absoluto, fixo, destinado a um determinado fim. A identidade de gênero é construída por meio do discurso, através de interpelações, prescrições e interdições nos espaços de socialização do sujeito, o que não dispensa a sua agência, em um esquema de negociação constante consigo mesmo e a coletividade. Tais movimentos só podem ser compreendidos dentro de sua historicidade, sem que se possa chegar a uma verdade absoluta natural ou atemporal sobre gênero.

A partir da conceituação de Connell, vimos que a masculinidade pode ser definida como um conjunto de práticas pelas quais os homens e também as mulheres se engajam em um lugar dentro do gênero, não podendo ser entendida fora de uma relação. Quando falamos em masculinidade ou feminilidade estamos falando de configurações de práticas de gênero, capazes de gerar efeitos corporais, na personalidade e na cultura como um todo.

Dentro dessas relações, padrões de hegemonia e de subalternidade podem ser construídos dentro do gênero e dentro das masculinidades. Um dos fatores – não o único – capazes de criar tais padrões é o das relações de produção, já que elas geram consequências econômicas a partir da divisão do trabalho por gênero, com ganhos para uns e perdas para outros, resultantes de uma distribuição desigual dos dividendos.

A nosso ver, visão esta corroborada por Connell, o colonialismo é também um processo de acumulação generificada, já que foi majoritariamente empreendido por uma força de trabalho composta por homens, recrutados de ocupações masculinas, tais como o serviço militar e o comércio de longas distâncias. Afora essa circunstância, o empreendimento colonial permitiu a geração de riqueza a alguns homens em detrimento de outros, o que necessariamente implica a capacidade maior ou menor de exercer influência ou controle sobre os outros lugares dentro das posições de gênero.

Enquanto regime de acumulação generificada, não há como negar que o colonialismo, especialmente nas colônias africanas de língua portuguesa proporcionou enriquecimento, em primeiro lugar, aos homens, especialmente os brancos, em detrimento de negros e mestiços. Parece ter ocorrido também nesse processo de exploração colonial uma subordinação de mulheres que, salvo raras exceções, não receberam dividendos gerados a partir da atividade econômica, seja nas colônias, seja na metrópole.

O tráfico de seres humanos exerceu, sem dúvida alguma, um impacto não só sobre as gerações que o praticaram, como também sobre as posteriores, pela degradação que promoveu, pelos estereótipos raciais que criou e disseminou, mas também na questão de gênero, já que promoveu a riqueza de alguns homens, relegando a outros a condição de subalternidade, com consequências seja no campo das relações econômicas, seja no campo das relações sociais e interpessoais, cuja marca parece ter sido o uso da violência, inclusive contra mulheres.

Na Angola colonial, a escravidão produziu uma hierarquia de condições materiais entre homens, representada nas diversas funções que estes exerceram direta ou indiretamente relacionadas ao tráfico de seres humanos, com consequências deletérias e prolongadas, que perduraram até meados do século XX, quando eclodiu a guerra colonial, movimento que visava se contrapor às péssimas condições sociais, políticas e econômicas que caracterizavam ainda a Angola dos anos 60, especialmente para a população negra.

Tanto o colonialismo como as forças que buscaram combatê-lo veicularam modelos hegemônicos de masculinidade, tais como o colono, caracterizado, no discurso dominante, como um empreendedor, e consagrado por suas práticas como explorador e violento, cuja imagem ficou documentada em texto conhecido como *Manual do Colono; o Homem Novo do salazarismo e o Homem Novo do MPLA*. Os dois últimos buscavam adequar comportamentos, no âmbito público e privado, a um ideal de nacionalidade, o primeiro buscando resgatar uma “portugalidade” direcionada aos interesses de um estado totalitário, coadunado com as exigências de um contexto de guerra mundial, no qual Portugal procurava afirmar sua posição, que, embora periférica no âmbito do capitalismo mundial, fez render alguns dividendos políticos e econômicos capazes de assegurar a permanência de uma ditadura no poder por um longo período de tempo, em detrimento das populações colonizadas, com o Estado utilizando a força, quando conveniente. Já o MPLA tentou criar e estimular um perfil identitário à altura das exigências da guerra de libertação em consonância com uma modernidade militar, dentro do Estado-nação que almejava construir. No entanto, ao menos numa fase pré-independência, o estereótipo do homem novo pouco conseguiu diferenciar-se dos padrões de comportamento que pretendeu combater. Sua ideia de homem novo era a de um indivíduo voltado para a produção (trabalho); obediente a uma moral destinada a uma nova ordem social e econômica de cunho socialista e devotado a uma causa, a libertação do jugo colonial. Enquanto o homem novo de Salazar sustentou-se no tripé pátria-família-religião; o homem novo do MPLA amparou-se na produção-moral socialista-libertação nacional. Ambos os estereótipos negligenciaram a descolonização da subjetividade, que

continuou a pautar-se por padrões dominantes desde os primórdios da colônia, seguindo uma tendência ocidental, conforme aquela demonstrada por George Mosse em seus estudos.

Neste trabalho, tentamos investigar como a encenação do gênero masculino produz na personagem um descentramento pelo seu caráter regulador. Buscamos explicitar como no discurso amoroso se escondem mecanismos de poder que constituem o sujeito e podem torná-lo prisioneiro em sua subjetividade, a menos que isso lhe seja trazido à consciência, papel a que pode arrogar-se as artes em geral, inclusive a literatura.

No caso de *João Vêncio: os seus amores*, tentamos entender a construção da masculinidade do protagonista a partir das relações entre homens dentro do colonialismo e das relações que ele, personagem, estabeleceu com outros homens no universo que o circundava, especialmente no que diz respeito ao personagem de Sô Ruas, o homem que dormiu com sua companheira, a Bailunda; o português nhô Katonho, que prostitui Maristrêla, outro de seus amores, e tirou da miséria a família da menina; o doutoro, marido de Tila, com quem Vêncio descobre o sexo e o sadismo; Diodato, um bolchevique que espancava a própria mulher todo dia primeiro de maio; e, por fim, uma prostituta, Florinha, que o iniciou sexualmente, tendo-lhe proporcionado uma das maiores humilhações sofridas em sua infância em relação à sua masculinidade.

Observamos que o narrador-protagonista, ao tentar provar sua inocência em relação às acusações que lhe eram imputadas, a de sexopata, sádico, herege e lombrosiano, acaba por erigir um libelo em favor de sua masculinidade, subalterna, porque longe dos parâmetros veiculados por um modelo hegemônico, do homem branco, suporte de uma pretensa racionalidade, com emprego fixo e bem remunerado, chefe de família, com uma esposa fiel e dotado de uma respeitabilidade aos olhos de seus pares. Seu enredo de sucesso foi tecido em sua carreira amorosa, e o uso da violência foi justificado em nome do amor. E da beleza. cremos que, no entanto, seus gestos violentos exprimem uma vontade de dominação, status que ele não consegue alcançar. Ele tenta subjugar porque quer escapar à subjugação que significa ser excluído do mundo dos homens.

Um oásis no meio da trajetória de Vêncio é a relação com Mimi, que permite um vislumbre de outras possibilidades, talvez mais amplas, em direção à realização afetiva, homoafetiva, mas que é brutalmente impedida pelo assassinato do menino-parceiro na escola, esta um dos aparelhos encarregados da criação, disseminação e preservação de uma ordem machista, sexista e homofóbica, retratada na figura da professora, que espancou o menino até a morte, após flagrá-lo beijando o colega.

De um modo geral, a literatura, assim como a alta cultura, tem estado a serviço do poder do Estado, produzindo efeitos e moldando formas, inclusive no que diz respeito a gênero, enaltecendo padrões normativos dominantes e silenciando vozes dissonantes.

O processo de construção de um cânone literário é um terreno em que se procura eleger um conjunto de obras de valor inquestionável e estabelecê-lo como um modelo perene e exemplar para as futuras gerações. Tenta-se, dessa forma, fixar verdades atemporais e universais. Canonizar é selecionar e excluir, de acordo com um conjunto de interesses, conferidos pela posição de classe e pelo espaço institucional de quem seleciona.

No Ocidente, o cânone se encontra assentado na escrita e no alfabeto, tendo como pilares básicos o patriarcalismo, o arianismo, a moral cristã, a presença esmagadora de autores europeus, do sexo masculino, originários das elites e brancos.

As culturas africanas foram por muito tempo excluídas do edifício canônico por não se sustentarem em uma base greco-latina ou judaico-cristã, sem muita alternativa a não ser o mergulho no silêncio. No entanto, o próprio processo de “civilização”, por meio do qual a metrópole pretendia tornar os “bárbaros” africanos seres mais palatáveis, o letramento, como modelo do branco invasor e objeto do desejo, que viabilizasse uma igualdade, ainda que simbólica, foi uma das ferramentas das quais se apropriaram os colonizados para adquirir o poder. O desejo da letra e da regra geral da modelização canônica, segundo a crítica, passou a fazer parte do arquivo de conhecimentos africanos quando os colonizados começam a ter acesso aos bens simbólicos do que se pode considerar o vetor alto da cultura do Ocidente.

No que diz respeito ao projeto de nacionalidade nas colônias, tratou-se de um elemento importante para criar um senso de pertencimento a organizar a luta pela descolonização, muito embora se tenha realizado em detrimento de diferenças internas, como apontamos no tópico referente ao “homem novo” do MPLA.

Ao propor uma reflexão sobre um modelo de identidade masculina, *João Vêncio: os seus amores*, para além da pretensão de organizar a luta anticolonial e de efetuar muitas arranhadelas no cânone tradicional de língua portuguesa – especialmente pelo trabalho com a linguagem –, já objeto de algumas abordagens críticas, contribui para reconfigurar o imaginário daqueles que estão presos a um padrão identitário assentado no modo como as relações sociais e de poder se inscrevem na história dos povos africanos. O romance explicita o modo como os sentidos de um modelo de identidade masculina é produzido e abalado, trazendo a questão, por meio da relação homoafetiva, da instabilidade das identidades de gênero na pós-modernidade. Em uma década sacudida pelo aparecimento da pílula

anticoncepcional, pelo movimento hippie, pela segunda onda feminista⁴⁷ e pelas rebeliões estudantis, Luandino Vieira, além de escrever um libelo em favor da masculinidade negra e subalterna, antecipa, em plena guerra colonial e talvez de forma não intencional, os primeiros albores da teoria *queer*, dando uma contribuição, quiçá involuntária, às lutas identitárias de gênero, iluminando uma outra forma de domínio a que o homem pode estar submetido.

⁴⁷ Diferente da chamada primeira onda feminista (fins do séc. XIX e início do XX), que pretendia para as mulheres o direito ao voto, à educação e à possibilidade de adquirir e manter propriedades, a segunda onda feminista foi um movimento que, a partir dos anos 60 do século XX, tendo como precursoras as teses de Simone de Beauvoir em *O segundo sexo*, focou em questionar o suposto caráter natural da subordinação feminina, tomando-o como algo construído socialmente, podendo, portanto, ser modificado. A segunda onda procurou mapear a opressão feminina na vida cotidiana, nas relações amorosas, na família, partindo do pressuposto de que o pessoal também é político, isto é, as relações íntimas de cada homem com cada mulher envolvem uma relação de poder. A esse respeito, ver o trabalho de Adriana Piscitelli, *Gênero: a história de um conceito* (Organizadores: Heloísa B. de Almeida e José Szwako, São Paulo, Berlendis & Vertecchia, 2009).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS⁴⁸

ABOIM, S. **Masculinidades na encruzilhada**: hegemonia, dominação e hibridismo em Maputo. Lisboa: *Análise Social*, v. 43, n. 2, p. 273-295, 2008.

ARAÚJO, E. A arte da sedução: sexualidade feminina na Colônia In: DEL PRIORE, M. (Org.); BASSANEZI, C. (Coord. de textos). **História das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2009.

ARAÚJO, K. C. O. **Um só povo, uma só nação**: o discurso do Estado para a construção do homem novo em Angola (1975-1979). 2005. 109 f. Dissertação (Mestrado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

ARIÉS, P. **História da criança e da família**. 2 ed. Rio de Janeiro: LTC, 2014.

BAUMAN, Z. **O mal-estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

BEAUVOIR, S. **O segundo sexo**. 2 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.

BOURDIEU, P. **A dominação masculina**. 9 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

BUTLER, J. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. 9 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

_____. **Corpos que pesam**: sobre os limites discursivos do “sexo”. In LOURO, G. L. **O corpo educado**: pedagogias da sexualidade. 3 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

CABAÇO, J. L. O. **Moçambique**: identidades, colonialismo e libertação. 2007. 475 f. Tese (Doutorado em Antropologia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

CALDEIRA, A. **Escravos e traficantes no Império Português**. 1 ed. Lisboa: A esfera dos livros, 2013.

CONNELL, R. W. **Masculinities**. 2. ed. Berkeley: University of California Press, 2005.

⁴⁸ De acordo com a Associação Brasileira de Normas Técnicas. NBR 6023.

_____. **Gênero em termos reais**. São Paulo: nVersos, 2016.

CONNELL, R. W.; MESSERSCHMIDT, J. W. Masculinidade hegemônica: repensando o conceito. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 21, n. 1, p. 241-282, jan./abr. 2013.

CONNELL, R. W.; PEARSE, R. **Gênero: uma perspectiva global**. São Paulo: nVersos, 2015.

FANON, F. **Os condenados da terra**. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005

FEMENÍAS, M. L. A crítica de Judith Butler a Simone de Beauvoir. **Revista Sapere Aude**, Belo Horizonte, v. 3, n.6, p. 310-339, jul./dez. 2012. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/SapereAude/article/view/4619>>. Acesso em: 22 out. 2017.

FERREIRA, J. C. N.; VEIGA, V. S. Estatuto dos indígenas portugueses das províncias da Guiné, Angola e Moçambique Anotado e Legislação Complementar, 2ª edição, Lisboa, 1957.

FOUCAULT, M. **História da sexualidade 1: a vontade de saber**. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2015.

_____. **Microfísica do poder**. 25. ed. São Paulo: Graal, 2012.

FREYRE, G. **Casa grande & senzala: a formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. 51. ed. São Paulo: Global, 2006.

JESUS, D. S. V. Bravos novos mundos: uma leitura pós-colonialista sobre masculinidades ocidentais. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 19, n. 1, p. 125-140, jan./abr. 2011. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/S0104-026X2011000100010/18398>>. Acesso em: 02 dez. 2017.

LACERDA, M. B. **Colonização dos corpos: ensaio sobre o público e o privado**. Patriarcalismo, patrimonialismo, personalismo e violência contra as mulheres na formação do Brasil. 2010. 114 f. Dissertação (Mestrado em Direito), Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

LAURETIS, T. A tecnologia do gênero. In: HOLLANDA, H. B. (Org.). **Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura**. Rio de Janeiro: Rocco, 1984.

LUGARINHO, M. C. Em Cabo Verde, os marginais, de Evel Rocha: justiça social e gênero. **Revista Via Atlântica**, São Paulo, n. 22, p. 219-223, 2012a. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/viaatlantica/article/view/51699>>. Acesso em: 02 dez. 2017.

_____. **O homem e os vários homens**: masculinidades nas literaturas africanas de língua portuguesa. 2012. 200 f. Tese (Livre docência em Literaturas Africanas de Língua Portuguesa) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012b.

_____. Masculinidade e colonialismo: em direção ao “homem novo” (subsídios para os estudos de gênero e para os estudos pós-coloniais no contexto de língua portuguesa). **Revista do Núcleo de Estudos de Literatura Portuguesa e Africana da UFF**, v. 5, n. 10, Abr. 2013. Disponível em: <<http://www.revistaabril.uff.br/index.php/revistaabril/article/view/100>>. Acesso em: 05 set. 2016.

MACHADO, L. Z. Masculinidades e violências: gênero e mal-estar na sociedade contemporânea In: SCHPUN, M. R. (Org.). **Masculinidades**. São Paulo: Boitempo; Santa Cruz do Sul: Edunisc, 2004.

MARQUES, I. L. G.; PINTO, T. P. L. Angola independente: do homem novo à crise nitista. In: CONGRESSO LUSO AFRO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS, DIVERSIDADES E (DES)IGUALDADES, 11., 2011, Salvador. **Anais eletrônicos...** Salvador: UFBA, 2011. Disponível em: <<http://www.xiconlab.eventos.dype.com.br/site/anaiscomplementares>>. Acesso em: 11 nov. 2012.

MEMMI, A. **Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador**. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1967.

MENDES, J. M. O. O desafio das identidades. In: SANTOS, B. S. (Org.). **A globalização e as ciências sociais**. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2002.

MOSSE, G. L. **Nationalism and sexuality**. New York: Howard Fertig, 1997.

_____. **La imagen del hombre**. Madrid: Talasa Ediciones, 2000.

NKOSI, D. F. O pênis sem o falo: algumas reflexões sobre homens negros, masculinidades e racismo In: BLAY, E. A. (Org.). **Feminismos e masculinidades**: novos caminhos para enfrentar a violência contra a mulher. 1. ed. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014.

OLIVEIRA, W. F. Brancos e pretos em Angola. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 1, p. 33-39, 1965. Disponível em: <<https://portalseer.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20230>>. Acesso em: 22 fev. 2016.

PANTOJA, S. Luanda: relações sociais e de gênero. In: A dimensão Atlântica da África, II REUNIÃO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA DE ÁFRICA. 1996, Rio de Janeiro. **Atas...** São Paulo: Universidade de São Paulo, 1997. 75-81 p.

PIMENTEL, A. L. **Manual do colono 2: a guerra nas colônias**. 2. ed. Porto: Imprensa Comercial, 1906. Disponível em: <<https://archive.org/details/manualdocolono00pimegoog>>. Acesso 10 ago. 2017

RIBEIRO, D. **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. 3. ed. São Paulo: Global, 2015.

ROSA, W. Observando uma masculinidade subalterna: homens negros em uma “democracia racial”. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL FAZENDO GÊNERO, 7., 2006, Florianópolis. **Anais...** Florianópolis: Editora Mulheres, 2006. 1. v. 1-7 p. Disponível em: <http://www.fazendogenero.ufsc.br/7/artigos/W/Waldemir_Rosa_18.pdf>. Acesso em: 04 dez. 2017.

ROSAS, F. (Org.). **Portugal e o Estado Novo (1930-1960)**. Lisboa: Editora Presença, 1992.

_____. O salazarismo e o homem novo: ensaio sobre o Estado Novo e a questão do totalitarismo. **Análise Social**, v. 157, p. 1031-1054, 2001.

_____. **Salazar e o poder: a arte de saber durar**. Lisboa: Edições Tinta da China, 2012.

SAÉZ, J.; CARRASCOSA, C. **Pelo cu: políticas anais**. Belo Horizonte: Letramento, 2016.

SALIH, S. **Judith Butler e a teoria queer**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

SOLNIT, R. **A mãe de todas as perguntas: reflexões sobre os novos feminismos**. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

SPARGO, T. **Foucault e a teoria queer: seguido de Ágape e êxtase: orientações pós-seculares**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

QUINTAS, F. **Sexo à moda patriarcal**: o feminino e o masculino na obra de Gilberto Freyre. São Paulo: Global, 2008.

VIEIRA, J. L. **João Vêncio**: os seus amores. 2. ed. Lisboa: Edições 70, 1987.

URRA, F. Masculinidades: a construção social da masculinidade e o exercício da violência. In: BLAY, E. A. (Org.). **Feminismos e masculinidades**: novos caminhos para enfrentar a violência contra a mulher. 1. ed. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014.