

**UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO**

**FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

**RELIGIÃO E MODERNIDADE:**

Uma análise de gênero do trânsito religioso de homens no  
contexto da Universidade Metodista de São Paulo

*FERNANDA LEMOS*

SÃO BERNARDO DO CAMPO

2006

**FERNANDA LEMOS**

**RELIGIÃO E MODERNIDADE:**

**Uma análise de gênero do trânsito religioso de homens no  
contexto da Universidade Metodista de São Paulo**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, da Universidade Metodista de São Paulo, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Ciências Sociais e Religião.

Orientadora: Profa. Dra. Sandra Duarte de Souza

SÃO BERNARDO DO CAMPO

2006

## **BANCA EXAMINADORA**

**Tendo examinado o presente trabalho, a Banca Examinadora o considera:**

---

---

**Profa. Dra. Sandra Duarte de Souza (UMESP)**

---

**Profa. Dra. Maria José F. Rosado Nunes (PUC-SP)**

---

**Profº. Dr. Leonildo Silveira Campos (UMESP)**

## **DEDICATÓRIA**

Dedico esta pesquisa às mulheres que contribuíram para minha formação acadêmica, principalmente minha avó Amália, minha mãe Téó, minha tia Lúcia, e minha amiga Sandra, mulheres que jamais se deixaram amordaçar.

Aos meus sobrinhos maravilhosos Lucca e Giovanna Victória, que nos momentos mais angustiantes de pesquisa, transformaram meu quarto em alegria e divertimento, e me fizeram perceber que às vezes é necessário abandonarmos “o mundo” dos adultos para sermos felizes.

A mim, enquanto fruto de um longo trabalho de dedicação, reflexão e abandono momentâneo de muitos prazeres da vida. E àqueles e aquelas que acreditaram em mim, enquanto pessoa, pesquisadora e amiga.

## ***AGRADECIMENTO***

Agradecemos a CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, pelo auxílio financeiro concedido durante dois anos de pesquisa do mestrado, sem o qual seria inviável o prosseguimento desse trabalho.

Agradecemos também ao Grupo de Pesquisa de Gênero e Religião Mandrágora/NETMAL, do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da UMESP, pelas oportunidades singulares de inserção e produção acadêmica, dentre elas a nostalgia de pertencer a um grupo seletivo de mulheres responsáveis pela edição da Revista Mandrágora.

E finalmente, porém não menos importante, aos funcionários, funcionárias e docentes do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da UMESP, principalmente aqueles que nos acompanharam durante esses dois longos anos de pesquisa e desenvolvimento intelectual.

*“Malgrado seu caráter de  
comemoração  
e de eterno recomeço de um mito de  
origem  
ou de um acontecimento histórico  
passado,*

*as religiões mudam como todos os  
fatos sociais,  
elas seguem as grandes mutações  
que fizeram passar os homens  
do nomadismo à sedentarização,  
das cidades aos impérios,  
das civilizações rurais às sociedades  
industriais  
(...) as mutações internas das igrejas  
são apenas  
a “ressonância” das mutações de  
“fora”,  
que exigem destas igrejas reequilíbrio  
com uma sociedade nova.”  
(Roger Bastide)*

LEMOS, Fernanda. *Religião e modernidade: uma análise de gênero do trânsito religioso de homens no contexto da Universidade Metodista de São Paulo*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2006. 182 p.

## **Resumo**

Essa pesquisa estabelece uma relação entre gênero, religião e modernidade, demonstrando quais as implicações deste fenômeno para a religiosidade contemporânea. Nosso objetivo principal é o de compreender o fenômeno do trânsito religioso de homens no contexto da Universidade Metodista de São Paulo, para isso a pesquisa está desdobrada em três momentos: na compreensão das principais características da modernidade e sua influência na constituição da religiosidade dos sujeitos; na análise da representação social da masculinidade e seu processo de constituição das identidades de gênero; e na verificação da ocorrência do trânsito religioso entre homens e mulheres por intermédio da pesquisa quantitativa, e as principais motivações sócio-religiosas para a ocorrência deste fenômeno entre os homens.

LEMOS, Fernanda. Religion and modernity: an analysis of gender of the religious transit of men in the context of the Universidade Metodista de São Paulo. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2006. 182 p.

## **Abstract**

This research establish a relation between gender, religion and modernity, thus demonstrating which the implications of this phenomenon for the religiosity contemporary. Our main objective is understand the phenomenon of the men's religious transit in the context of the Universidade Metodista de São Paulo, for this the research be outspread at three moments: in the comprehension of the main modernity's characteristics and its influence in the constitution of the religiosity of the subjects; in the analysis the social representation's masculinity and the process of constitution of the gender's identities; and in the verification the occurrence's religious transit between men and women for intermediary of the quantitative research, and the main religious and social motivations for the occurrence of this phenomenon among the men.

## LISTA DE TABELAS

- Tabela 1** – Perfil sócio-econômico dos sujeitos questionados, p. 108
- Tabela 3** – Histórico religioso pessoal e familiar das mulheres, p. 112
- Tabela 4** – Histórico religioso pessoal e familiar dos homens, p. 114
- Tabela 5** – Crença dos sujeitos, p. 117
- Tabela 6** – Classificação símbolos religiosos mais citados pelos sujeitos, p. 118
- Tabela 7** – Grupo religioso atual dos sujeitos, p. 120
- Tabela 8** – Participação dos sujeitos em outros grupos religiosos, p. 121
- Tabela 9** – Visitação a outros grupos religiosos, p. 122
- Tabela 10** – Envolvimento dos sujeitos com o grupo religioso, p. 123
- Tabela 11** – Motivação para busca da religião, p. 124
- Tabela 12** – Motivação para permanência no grupo religioso, p. 126

**Tabela 13** – Comparação sócio econômica entre os sujeitos entrevistados, p. 143

**Tabela 14** – Imaginário da divindade, p. 82

## **LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS**

<b>ABCD</b> -	Região: Santo André, São Bernardo do Campo, São Caetano, Diadema
<b>ABNT</b> -	Associação Brasileira de Normas Técnicas
<b>CAPES</b> –	Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
<b>CEBs</b> -	Comunidades Eclesiais de Base
<b>CEBRAP</b> -	Centro de Estudos Brasileiro para a Administração Pública
<b>CEP</b> –	Comitê de Ética em Pesquisa
<b>CERIS</b> –	Centro de Estatísticas Religiosas e Investigações Sociais
<b>CNBB</b> –	Confederação Nacional dos Bispos Brasileiros
<b>DST/HIV</b> -	Doenças Sexualmente Transmissíveis e Aids
<b>IBGE</b> –	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

**IPBC** – Igreja Pentecostal O Brasil Para Cristo

**ISER** – Instituto de Estudos da Religião

**NC** – Não Citado

**NI** – Não Informaram

**RCC** – Renovação Católica Carismática

**UMESP** – Universidade Metodista de São Paulo

## **SUMÁRIO**

**Introdução, 13**

**CAPÍTULO I – Modernidade, Religião e Masculinidade, 23**

1.1 Características da Modernidade, 25

*1.1.1 Significativas conseqüências da modernidade, 31*

*1.1.2 Relação tempo-espaço, 32*

*1.1.3 Processos globalizatórios, identidades pluralizadas, 35*

1.2 Conseqüências da Modernidade na Religião, 38

*1.2.1 Secularização, 38*

1.3 A influência da Modernidade na Constituição Identitária dos Sujeitos, 48

1.4 Modernidade e Masculinidade, 51

*1.4.1 Masculinidade e religião, 53*

*1.4.1.1 Gênero e religião: considerações necessárias para a compreensão da masculinidade, 54*

*1.4.1.2 Representação social: masculinidade e religião, 56*

**CAPÍTULO II – Religião e Representação Social da Masculinidade, 62**

2.1 Movimento Feminista, Estudos da Masculinidade e de Gênero, 64

*2.1.1 Os estudos de homem, 64*

*2.1.2 Estudos das masculinidades e de gênero, 67*

2.2 Construção Social da Masculinidade, 69

2.2.1 *“A difícil arte de se representar enquanto sujeito masculino”, 72*

2.2.2 *O medo da fusão e da feminilização, 79*

2.3 Identidades Nômicas e Religião: desafios para a masculinidade no século XXI, 81

2.3.1 *Masculinidade “pregada” pela religião, 81*

2.3.2 *Masculinidades na modernidade, 92*

### **CAPÍTULO III - Uma Análise de Gênero do Trânsito Religioso de Homens, 98**

3.1 Trânsito Religioso e Gênero, 99

3.1.1 *Gênero e trânsito religioso, 103*

**3.2.1. “Gêneros em Trânsito”: análise e demonstração da pesquisa de campo, 106**

3.2.1 *Perfil sócio-econômico dos sujeitos, 106*

3.2.2 *Histórico religioso familiar e pessoal dos sujeitos, 112*

3.3 Motivações Sócio-Religiosas para o Trânsito e o Não Trânsito de Homens, 124

3.3.1 *Trânsito religioso e mimesis familiar, 126*

3.3.2 *Trânsito religioso e busca de afetividade familiar*, 133

3.3.3 *Trânsito religioso e tradição*, 138

3.4 Mobilidade Religiosa e Relações de Gênero, 141

3.4.1 *Masculinidade e mobilidade religiosa*, 143

3.4.2 *Motivações masculinas para o trânsito religioso*, 146

**Conclusão**, 151

**Bibliografia**, 161

**Anexos**, 172

*Anexo I – Autorização do CEP-UMESP para pesquisa de campo*, 173

*Anexo II – Modelo de questionário trânsito religioso*, 174

*Anexo III – Instrumento de pesquisa utilizado no campo*, 177

## **INTRODUÇÃO**

Quando propusemos trabalhar com temas contemporâneos tínhamos conhecimento das dificuldades que enfrentaríamos, dentre elas, a restrita produção acadêmica e a instabilidade na obtenção de dados – uma vez que estaríamos lidando com fenômenos de dimensões subjetivas, e em constante processo de transformação sócio-cultural.

Entretanto, como o conhecimento é produzido em meio ao desafio, percebemos que seria interessante desenvolvermos uma pesquisa sobre um tema contemporâneo e de interesse acadêmico. Neste caso, contamos com a contribuição de poucas, mas valiosíssimas pesquisas que tratam do estado da questão da religiosidade na modernidade.

Nosso objeto em estudo é o trânsito religioso de homens na modernidade, que para ser compreendido exige a análise da relação de temas mais complexos como: religião, modernidade e masculinidade. Numa pesquisa dissertativa como esta, seria impossível eleger a religião enquanto tema de pesquisa, dessa forma optamos por sua observação microssocial, qual seja, focalizar a forma como os sujeitos expressam suas religiosidades, e não a forma como as instituições lidam com os sujeitos transeuntes.

Vale considerar que a análise da religiosidade dos sujeitos (microssocial) tem a capacidade de informar também sobre o campo macrossocial da religião (instituições e discursos). Por isso, optamos pela modernidade enquanto fator estruturante da religiosidade

dos sujeitos. Este elemento traz consigo a característica da pluralidade e do trânsito religioso, desafiando constantemente as instituições religiosas tradicionais, e o ideal imutável da religião.

Escolhemos enquanto concepção teórica fundamental para nossa pesquisa o conceito de secularização, visto que pode nos auxiliar na compreensão da influência da modernidade no pluralismo e na relativização das escolhas religiosas dos sujeitos. Não reduziremos o fenômeno contemporâneo do trânsito religioso enquanto consequência exclusiva da secularização, é fato que processos globalizatórios também constituem elementos singulares nas escolhas dos sujeitos. Porém, nosso olhar não estará focalizado na oferta do mercado religioso, ou seja, o trânsito provocado pelas instituições religiosas na sedução de novos fiéis, mas, no trânsito religioso enquanto consequência das novas e inevitáveis conexões entre religião, modernidade e relações sociais de sexo.

A análise da masculinidade é importante, por considerarmos que é uma esfera social ainda pouco discutida nos estudos de gênero. Nossa pesquisa tem profunda dependência teórica para com esta categoria, uma vez que as motivações sociais e religiosas apresentadas pelos homens para vivenciarem esse fenômeno contemporâneo são diferentes em relação às mulheres.

Metodologicamente, baseamo-nos nas “*orientações estruturais para o trabalho científico segundo a norma – ABNT*” disponibilizado no *site* da Universidade Metodista de

São Paulo – UMESP<sup>1</sup>. Optamos pelo sistema de citação “AUTOR-DATA” para identificação das referências bibliográficas, com objetivo de que o leitor as acesse mais rapidamente. No que diz respeito às “notas de rodapé”, serão utilizadas para explicar dados fundamentais do texto, que não necessariamente devam estar no corpo do texto.

Escolhemos enquanto campo de pesquisa a Universidade Metodista de São Paulo – UMESP, localizada na cidade de São Bernardo do Campo. Nossa escolha está condicionada ao fato de que tínhamos o interesse em conhecer a mobilidade religiosa dos homens que estão na região do ABCD, entretanto, uma pesquisa de mestrado não disponibilizaria de tempo e nem de recursos suficientes para abordarmos uma região com grandes dimensões territoriais. Dessa forma, suspeitamos que o campo escolhido poderia atender parte deste objetivo, uma vez que expressaria a religiosidade dos sujeitos que estão entorno da UMESP.

Os sujeitos escolhidos foram os funcionários e funcionárias de diversos setores da Universidade, selecionados pelo princípio estatístico da “aleatoriedade”<sup>2</sup>, independente da idade, cargo, e ou grau de instrução. Inicialmente distribuimos cento e cinquenta questionários que foram aplicados pela própria pesquisadora, e obtivemos 65% de retorno do campo.

---

<sup>1</sup> Para maiores esclarecimentos consultar: [www.metodista.br/principal/bibliotecas/ABNT/citacoes.php](http://www.metodista.br/principal/bibliotecas/ABNT/citacoes.php).

<sup>2</sup> No âmbito das ciências estatísticas, o princípio da aleatoriedade é utilizado para que todos os indivíduos do campo pesquisado tenham a mesma probabilidade de serem escolhidos para a aplicação dos questionários, independentemente de classificação indutiva da amostragem.

Nossa pesquisa de campo contemplou um universo pequeno que não tem capacidade estatística de representar o campo religioso brasileiro *in toto*, entretanto, utilizaremos a categoria de “sujeitos genéricos”, que devidamente contextualizados tem a capacidade de representar seu grupo social (Spink, 1999: 129).

A peculiaridade de nosso campo de pesquisa está em sua composição. Um número considerável de homens e mulheres se declaram solteiros, possuem curso universitário, não têm filhos, são naturais do Estado de São Paulo, e ocupam cargos administrativos na universidade. Isso significa que nossa amostragem possui um perfil diferente daquela representada pela grande maioria da população brasileira nos dados censitários.

Para a realização da pesquisa, obtivemos aprovação do Comitê de Ética em Pesquisa da UMESP para questionar e entrevistar os sujeitos. Isso significa que todos os cuidados, do ponto de vista ético na relação da pesquisadora para com os sujeitos (anexo I), foram tomados. Desde já informamos que os sujeitos questionados e entrevistados serão citados durante a sistematização da pesquisa a partir de uma nomenclatura fictícia – seqüência de nomes das letras do alfabeto grego – para preservação de suas identidades.

Após autorização para prosseguimento da pesquisa pelo CEP-UMESP, aplicamos 44 questionários para as mulheres e 54 para os homens, totalizando 98 sujeitos questionados. Questionamos tanto homens quanto mulheres, para observarmos nosso objeto de estudo e suas implicações de gênero. Após a tabulação dos dados, selecionamos

intencionalmente três homens para entrevista, que contribuíram para a compressão do trânsito religioso e suas motivações.

Vale ressaltar que nossa pesquisa de campo contemplou aspectos quantitativos e qualitativos. Para obtenção dos dados quantitativos, utilizamos o questionário de Sandra Duarte de Souza, parte de um projeto de pesquisa sobre trânsito religioso intitulado: “*Religiosidade Caleidoscópica. Nomadismo religioso, implicações de gênero*”<sup>3</sup>. O que buscamos com o questionário foi a obtenção de dados para a seleção das entrevistas, e conhecimento do grupo que esses sujeitos representavam. Dessa forma, não pretendemos traçar um mapa da amostragem, “de onde vêm os sujeitos religiosos, e para onde vão no trânsito”, antes, objetivamos trabalhar com as declarações subjetivas dos sujeitos em seus argumentos motivacionais para o trânsito.

As dificuldades e limitações encontradas no campo de pesquisa estão relacionadas ao receio apresentado pelos sujeitos na aplicação do questionário e das entrevistas, ambos realizados no ambiente de trabalho. Esse receio apresentado pelo sujeito pode estar relacionado ao fato de que a universidade fora fundada por uma instituição religiosa protestante.

Esse receio não é real, mas imaginário. A instituição não exige que aquelas e aqueles que se propõem a concorrer a uma vaga de emprego tenha sua religiosidade

---

<sup>3</sup> Para maiores esclarecimentos a respeito do questionário utilizado no projeto de pesquisa de Sandra Duarte de Souza, consultar anexo II.

equivalente ao da instituição. Comprovamos essa prática no momento em que analisamos o questionário preenchido pelos proponentes ao emprego, quando verificamos que não há nenhuma pergunta que busque identificar a religiosidade.

No que diz respeito à aplicabilidade social dessa pesquisa, sua importância está no fato de que a religiosidade na modernidade exerce sobre a vida dos sujeitos a característica de mais um recurso cultural (Amaral, 2003: 98). Além do mais, essa religiosidade transitória evidencia que as instituições religiosas estão ressignificando seus próprios modelos eclesiais na relação com os sujeitos, visto que as escolhas dos sujeitos têm sido mais importantes do que a própria tradição da instituição, enquanto estratégia de sobrevivência.

Quanto à relevância acadêmica, consideramos que nossa pesquisa só vem confirmar alguns dados revelados pelos institutos de pesquisas que analisam os fenômenos do campo religioso brasileiro. Além do mais, temas como: trânsito religioso e masculinidade ainda são pouco enfocados na academia, um dos motivos pelos quais encontramos limitações para a construção de nosso referencial teórico.

A escassez dos estudos de masculinidade está condicionada a lógica de construção do saber das sociedades ocidentais, “os mais fracos” foram constituídos enquanto objetos para exploração científica, enquanto que a categoria dos homens foi pouco explorada. Da mesma forma que as relações sociais são de dominação, a escolha dos objetos de estudo

seguiram a mesma tendência, os grupos para exploração científica consistiam em: mulheres, crianças, velhos e sexualmente desviantes (Heilborn & Carrara, 1998: 371).

Percebemos que a “evolução” do conhecimento e da ciência também está baseada na relação de dominação e subjugação de categorias subalternas. Isto se evidencia no fato de que uma ciência especializada nos problemas dos homens nunca alcançou tanta sistematização quanto a ginecologia. A evolução das ciências médicas é apenas um exemplo dos processos de categorização do homem enquanto sujeito universal, nunca outrora “invadido” pela ciência (Heilborn & Carrara, 1998: 371). Daí a importância dos estudos de masculinidade e suas desconstruções de gênero.

O processo de sistematização da pesquisa será dividido em três capítulos, que serão uma tentativa de diálogo com os dados do campo. No primeiro capítulo analisaremos as relações estabelecidas entre religião e modernidade, inevitavelmente trataremos do trânsito religioso e sua interferência nas relações sociais de sexo, numa tentativa de responder as questões do campo por intermédio das teorias sociológicas da religião. Este primeiro capítulo será dividido em três momentos, no primeiro buscaremos conhecer as principais características da modernidade, as teorias da secularização e da globalização. Num segundo momento será fundamental compreender a influência da modernidade sobre os sujeitos religiosos, suas constituições, crises e reelaborações (sínteses) identitárias, para isto a pesquisa de campo será valiosíssima para o entrecruzamento entre a teoria analisada e

a prática observada no campo. Já num terceiro momento, analisaremos a relação existente entre masculinidade, modernidade e religião.

A proposta do segundo capítulo será compreender a masculinidade e seu processo social de construção e representação do homem. A questão da masculinidade será abordada mediante seu débito para com o movimento feminista, por isso, será importante a observação de como se inicia o levantamento da problemática da masculinidade com apoio do movimento de mulheres, do feminismo e posteriormente com a categoria de gênero. Na estruturação desse capítulo, a compreensão de como se dá a construção social da masculinidade é fundamental antes de adentrarmos ao campo das identidades de gênero e da representação social do homem. Por meio da desconstrução de paradigmas sociais atribuídos ao homem e à mulher será possível compreendermos como as relações sociais de sexo são construídas no processo histórico contemporâneo.

Vale ressaltar que nossa intenção nesse capítulo não será de legitimar as diferenças existentes entre os sexos apenas enquanto construídas, mas, indicar a perpetuação desta diferença historicamente. Buscaremos algumas referências no período moderno para compreensão dessas problemáticas. Importante nesse capítulo serão também as teorias que tratam das identidades de gênero e das representações sociais. Analisaremos as identidades modernas, com objetivo de compreender como as representações sociais do homem têm a capacidade de constituir identidades na modernidade, e quais as características destas identidades masculinas que podem ser múltiplas e plurais. Finalizaremos este capítulo

tratando da relação estabelecida entre religião contemporânea e masculinidade, por consideramos que a religião ocupa uma esfera importantíssima na constituição das identidades de gênero, principalmente a perpetuação do paradigma da masculinidade.

O capítulo três terá como objetivo principal apresentar os resultados mais relevantes da pesquisa de campo, que serão divididos em três momentos: no primeiro deles estabeleceremos a relação entre trânsito religioso, modernidade e gênero, fase em que trataremos com mais especificidade tais assuntos, visto que no primeiro capítulo preocupamo-nos com a relação geral entre modernidade, religião e masculinidade. Buscaremos demonstrar a importância da modernidade na geração do fenômeno da mobilidade religiosa dos sujeitos masculinos, bem como a relação destes nas vivências de gênero.

Num segundo momento buscaremos demonstrar os resultados quantitativos obtidos no campo de pesquisa, observando a proporção e incidência do trânsito entre homens e mulheres. Consideraremos também fatores sócio-econômicos, de gênero, de classe, e outros que possam influenciar na questão da mobilidade religiosa, com objetivo de informar nosso leitor sobre o perfil do grupo pesquisado. Na finalização desse capítulo priorizaremos os resultados obtidos nas entrevistas, que certamente contribuirão para compreendermos qual a importância motivacional que os homens encontram para transitar ou não.

Apresentados os objetivos gerais de nossa pesquisa, a metodologia, as dificuldades e limitações encontradas no campo, a relevância social e acadêmica para a realização da mesma, e a estruturação da dissertação em seus respectivos capítulos, esperamos contribuir para a produção do conhecimento nas temáticas propostas enquanto objeto de estudo e investigação social.

## **CAPÍTULO I**

# **MODERNIDADE, RELIGIÃO E MASCULINIDADE**

Neste capítulo analisaremos as relações estabelecidas entre modernidade, masculinidade e religião, buscando desde já responder problemas trazidos do campo, por intermédio das teorias sociológicas que analisam essa temática.

Do primeiro contato com a relação religião e modernidade nos surge algumas questões que tentaremos responder no decorrer deste capítulo: Como definir um fenômeno em movimento? E como analisar um fenômeno que a todo o momento apresenta novas configurações?

Uma das vertentes mais significativas desta pesquisa é a compreensão da influência da modernidade sobre os sujeitos religiosos, suas crises e reelaborações (sínteses) identitárias.

Assumiremos a compreensão teórica de Giddens (2002) e de Bauman (2001) sobre a modernidade, por causa da idéia que desenvolvem sobre este fenômeno. Apesar de algumas diferenças teóricas entre os autores, ambos concordam que a modernidade é um fenômeno em movimento, portanto, em constante processo de mutação social e cultural.

Enquanto Giddens caracteriza a modernidade como “tardia”, justamente por percebê-la sem rupturas enquanto processo histórico, Bauman a adjectiva como “líquida”, por considerá-la adaptável, adequável, móbil e instável. Isso não significa que a modernidade desde o início tenha apresentado tais características, pelo contrário, no decorrer de sua evolução ela vem assumindo características peculiares ao seu tempo. É justamente isso que queremos salientar, mesmo apoiados nesses teóricos, percebemos a impossibilidade de definição e conceituação deste fenômeno mutante. Porém, ele é observável, uma vez que suas características são perceptíveis na sociedade e nas relações sociais estabelecidas entre os sujeitos.

Essas concepções teóricas serão fundamentais para nossa pesquisa, e todas as vezes que nos referirmos ao termo “modernidade” estaremos baseados nesses autores, que

antes de tentarem conceituar esse fenômeno como “pré” ou “pós”, observaram-no enquanto agente de transformação cultural, social e individual.

## 1.1 Características da Modernidade

Com o intuito de analisar o trânsito religioso de homens na modernidade, buscaremos compreender as transformações que eclodem deste período. Dentre as principais características, sabemos que ele é marcado pelo pluralismo religioso e pela escolha do sujeito, que se projeta em meio a um mundo repleto de alternativas religiosas a serem escolhidas.<sup>4</sup>

Não basta apenas tentar classificar o atual período da modernidade, demarcando-a com “fronteiras conceituais” (moderno ou pós-moderno), devemos atentar para este período observando suas conseqüências na sociedade e na realidade dos sujeitos.

É fundamental analisar suas características se considerarmos que “*os modos de vida produzidos pela modernidade nos desvencilham de todos os tipos tradicionais de ordem social, de uma maneira que não tem precedentes*” (Giddens, 1991: 13 – 14).

---

<sup>4</sup> Nossa pesquisa de campo demonstrou que os sujeitos não dependem mais exclusivamente da instituição religiosa para experimentar sua religiosidade. O vínculo à tradição não representa mais um elemento necessário para a religiosidade na modernidade, mas, apenas um recurso a mais nesse empreendimento de construção das identidades. Portanto, não é contraditório e muito menos incomum em nossos questionários quando os sujeitos se confundem ao declarar como religião oficial o catolicismo, enquanto que os símbolos por ele mencionados estão relacionados à Umbanda, ao Candomblé e ao espiritismo.

A modernidade é um projeto inacabado, e ainda um “*tema controvertido e multifacetado*” (Habermas, 2000: 1)<sup>5</sup>. Uma das primeiras definições que julgamos importante destacar a respeito da modernidade é que ela é,

Um período histórico que começou na Europa Ocidental no século XVII com uma série de transformações sócio-estruturais e intelectuais profundas e atingiu sua maturidade primeiramente como projeto cultural, com o avanço do Iluminismo e depois como forma de vida socialmente consumada, com o desenvolvimento da sociedade industrial (capitalista e, mais tarde, também a comunista) (Bauman, 1999a: 299).

Apesar de Bauman tentar compreender a modernidade inserida num determinado contexto histórico e social (Europa do século XVII), sua análise tem a preocupação de observar as transformações estruturais decorrentes destes acontecimentos históricos. Seria um problema metodológico delimitar a modernidade em parâmetros meramente cronológicos e lineares, mesmo porque o autor a considera como um fenômeno ambivalente<sup>6</sup>.

Percebe-se que a modernidade apresenta particularidades que não nos deixam defini-la enquanto um fenômeno estático, pois, está constantemente em movimento,

---

<sup>5</sup> A modernidade é um fenômeno que se transforma, se readapta, daí a dificuldade conceitual. Mesmo porque a modernidade do Iluminismo possuía características bem diferentes da modernidade da qual fazemos parte neste século XXI.

<sup>6</sup> Por ambivalência Bauman (1999a: 9) compreende a “... *possibilidade de conferir a um objeto ou evento mais de uma categoria, é uma desordem específica da linguagem, uma falha de função nomeadora (segregadora) que a linguagem deve desempenhar.*” Ambivalência para Bauman é desordem.

exercendo a dinâmica do deslocamento social dos sujeitos e das instituições (Touraine, 1994: 216). Por isso, é comparada ao estado de liquidez,

Os fluidos se movem facilmente. Eles “fluem”, “escorrem”, “esvaem-se”, “respingam”, “transbordam”, “vazam”, “inundam”, “borrifam”, “pingam”; são “filtrados”, “destilados”; diferentemente dos sólidos – contornam certos obstáculos, dissolvem outros e invadem ou inundam seu caminho... A extraordinária mobilidade dos fluidos é que o associa a idéia de “leveza” (Bauman, 2001: 8).

A modernidade tem mobilidade, por isso, é comparada aos fluídos. Eles se adequam de acordo com o recipiente que os acolhe, por isso, *“essas são razões para considerar “fluidez” ou “liquidez” como metáforas adequadas quando queremos captar a natureza da presente fase”* (Bauman, 2001: 9).

A modernidade também pode ser comparada ao divórcio e suas mais variadas conseqüências. Se por um lado o divórcio representa ruptura, ansiedade e perda, por outro abre novas possibilidades, criando oportunidades de se reencontrar enquanto sujeito,

A separação e o divórcio, e suas conseqüências, podem levar a ansiedades duradouras e a distúrbios psicológicos; no entanto, as mudanças provocadas pela dissolução do casamento oferecem também possibilidades, como dizem as autoras, de “crescer emocionalmente”, “estabelecer competência e orgulhos novos” e “fortalecer relações íntimas muito além das capacidades anteriores” (...) O “novo sentido de identidade” que Wallerstein e Blakeslee mencionam como necessário após o divórcio, é uma versão aguda de um processo de “encontrar-se a si mesmo” que as condições sociais da modernidade impõem a todos nós. É um processo de intervenção e transformação ativas. (Giddens, 2002: 17 – 19).<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Giddens utiliza uma pesquisa sociológica de Judith Wallerstein e Sandra Blakeslee, sobre divórcio e novo casamento, e as conseqüências da ruptura na vida dos indivíduos.

A modernidade é ruptura, mas também transformação das relações. As mudanças da alta modernidade<sup>8</sup> não são apenas exteriores aos indivíduos, mas interiores, o que a caracteriza enquanto fenômeno perturbador e tumultuado, aparentemente seguro, mas que traz consigo o caráter de risco e insegurança<sup>9</sup>, pelo qual a modernidade é promotora,

A alta modernidade é caracterizada pelo ceticismo generalizado juntamente à razão providencial, em conjunto com o reconhecimento de que a ciência e a tecnologia têm dois gumes, criando novos parâmetros de risco e perigo ao mesmo tempo em que oferecem possibilidades benéficas para a humanidade (Giddens, 2002: 32).

Mesmo com o advento do racionalismo e das inovações tecnológicas, os problemas de se viver numa sociedade moderna tornaram-se imprevisíveis, muitas vezes escapam ao controle humano, contrariando assim antigos ideais modernistas de superação das instabilidades humanas. Touraine (1994: 9) observa que “a *idéia de modernidade*<sup>10</sup>, na sua forma mais ambiciosa, foi a afirmação de que o homem é o que ele faz...”<sup>11</sup>. Essa constatação define a relação dialética entre instituição e sujeito, ou seja, os sujeitos

---

<sup>8</sup> Um das expressões utilizadas por Giddens (2002) para compreender o atual estágio da modernidade.

<sup>9</sup> Não queremos afirmar que a modernidade é autodestrutiva, o que queremos demonstrar é que ao mesmo tempo que sua proposta é de evolução e progresso, ela traz consigo a ansiedade e o medo. Em outros períodos a sociedade também possuía riscos próprios característicos de sua estrutura, entretanto, os problemas trazidos pela modernidade é de alta consequência para a identidade dos sujeitos. Giddens (2002, 11).

<sup>10</sup> Touraine (1994: 13) não presume que estejamos vivendo num período pós-moderno, por considerar que “*Não vivemos inteiramente em uma situação pós-moderna, de dissociação completa entre sistema e ator, mas, pelo menos em uma sociedade pós-industrial, que prefiro chamar de programada, definida pela importância central das indústrias culturais*”.

<sup>11</sup> Touraine em sua obra “*Crítica da Modernidade*” procura analisar antes de tudo, os discursos triunfalistas das concepções racionalistas da modernidade.

constituíram e foram constituídos pela modernidade, mas agora, sentem-se inseguros para vivenciá-la,

Existe um tipo de experiência vital – experiência de tempo e espaço, de si mesmo e dos outros, das possibilidades e perigos da vida – que é compartilhada por homens e mulheres em todo o mundo, hoje. Designarei este conjunto de experiências como “modernidade”. Ser moderno é encontrar-se em um ambiente que promete aventura, poder, alegria, crescimento, autotransformação, e transformação das coisas em redor – mas ao mesmo tempo ameaça destruir tudo o que temos, tudo o que sabemos, tudo o que somos (Berman, 1987: 15).

A modernidade é um fenômeno social dúbio. Se por um lado fornece um ambiente de transformação da realidade, por outro, é uma ameaça, um perigo, um rompimento. Neste caso, Bauman (1998: 21) considera que “os homens e mulheres pós-modernos trocaram um quinhão de suas possibilidades de segurança por um quinhão de felicidade”<sup>12</sup>.

Não pensamos a modernidade enquanto passado, e a pós-modernidade<sup>13</sup> enquanto um futuro que se aproxima cada vez mais. Isto porque vivemos num período de constante transição. Vivemos uma modernidade com indícios longínquos de pós-modernidade, da mesma forma que vivemos uma pós-modernidade com elementos ainda presentes e marcantes da modernidade. O que podemos observar é que não há fronteiras entre estes

---

<sup>12</sup> Grifo do autor.

<sup>13</sup> Julgamos necessário falar sobre a relação entre modernidade e pós-modernidade, uma vez que inserimos uma citação em que Bauman fala do segundo conceito. Em sua obra “*O Mal-Estar da Pós-modernidade*” (1998), defende a tese de que os mal-estares da modernidade provinham de uma segurança que tolerava uma pequena liberdade em busca da felicidade do sujeito; já os mal-estares da pós-modernidade é a procura do prazer que tem uma segurança individual muito pequena. Aquilo que Antony Giddens chama de modernidade tardia, Bauman chama de Pós-modernidade.

períodos, são contínuos/descontínuos e presentes. Vivemos uma modernidade com características diferentes daquela que viveu o sujeito do Iluminismo,

O sujeito do Iluminismo estava baseado numa concepção da pessoa humana como um indivíduo totalmente centrado, unificado, dotado das capacidades de razão, de consciência e de ação, cujo “centro” consistia num núcleo interior, que emergia pela primeira vez quando o sujeito nascia... o centro essencial do eu era a identidade de uma pessoa... (... o sujeito do Iluminismo era usualmente descrito como masculino) (Hall, 2004: 10).

As “conseqüências da modernidade”<sup>14</sup>, portanto, podem ser diagnosticadas perfeitamente na vida dos sujeitos, elas refletem a insegurança, a instabilidade, e até a relativização do mundo. Os sujeitos modernos, entre outras coisas, têm uma constante e árdua busca por referência e por significado, e a religião tem seu campo fértil nesta demanda de bens simbólicos.<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> Título do livro de Giddens (1991).

<sup>15</sup> Na pesquisa de campo pudemos observar o relativismo do sujeito no que diz respeito à filiação institucional, frases do tipo “*deus está em todos os lugares*” ou então, “*deus não está só na igreja*” demonstra que o sujeito relativiza a tradição enquanto fonte exclusiva de experiência de fé, acreditam na possibilidade de experienciar sua religiosidade fora dos “muros institucionais”. Isso se evidencia no fato de que 41% dos homens e 32% das mulheres afirmaram não pertencer a nenhum grupo religioso (ver as seguintes TC: 3, 4, 5, 6, 7). Entretanto, a grande maioria de homens e mulheres declararam alguma forma de crença. Isso pode evidenciar que o sujeito religioso moderno é construtor de seu próprio empreendimento religioso.

### 1.1.1 *Significativas conseqüências da modernidade*<sup>16</sup>

Os efeitos da modernidade são facilmente visualizados na sociedade, suas conseqüências globais interferem diretamente na vida dos indivíduos, não havendo mais divisão entre as esferas micro e macro social. Um exemplo disto é a forma como as instituições modernas se relacionam com a natureza, que a propósito não é pensada em termos de sobrevivência dos seres humanos, mas enquanto fonte indiscriminada de lucro. A especialização e domínio tecnológico para exploração de seus recursos trouxeram inumeráveis benefícios aos indivíduos, dentre eles a capacidade de produção dos alimentos e seu ideal moderno de superação da fome. Entretanto, o ideal ficou bem aquém do real, o excedente extraído da natureza não foi utilizado para a superação da fome, mas para a contínua e insaciável geração de lucro das instituições privadas.

Além do projeto frustrado do modernismo, vale ressaltar que os riscos oriundos desta exploração desenfreada atingem diretamente a vida dos indivíduos. Muitas das catástrofes consideradas “naturais” não são apenas fatalidades, mas, conseqüência da má utilização dos recursos naturais. As benesses da modernidade com relação à expansão urbana, asfaltamento das vias e a motorização dos veículos culminou no risco de morte dos

---

<sup>16</sup> Similar ao título utilizado por Giddens em seu livro “As Conseqüências da Modernidade” (1991).

sujeitos e no quase esgotamento dos lençóis freáticos, que eram reservatórios naturais das águas da chuva, e, conseqüentemente fonte de água para sobrevivência humana.

A questão é que trocamos alguns meios de sobrevivência (alimento, água etc) pelo desejo de superação de antigos modelos de vida social (Bauman, 1999). Devido o desejo de superação de antigos conflitos sociais, trocamos alguns problemas simples pela complexidade dos conflitos modernos. Se por um lado, o modernismo intuía que na racionalização da sociedade haveria “a superação dos males sociais”, por outro lado, não conseguiu prever que o fruto de uma sociedade modernizada geraria conflitos de alta complexidade resolutive.

### 1.1.2 *Relação tempo – espaço*<sup>17</sup>

A modernidade alterou o relacionamento entre tempo e espaço, ou melhor, a forma como os indivíduos se relacionam com essas categorias abstratas. Giddens (1991: 27) considera que “o *advento da modernidade arranca crescentemente o espaço do tempo*”. Enquanto em outros períodos o espaço estava determinado pelo tempo, na modernidade os eventos são extremamente dinâmicos, a última ordem é de mudança,

---

<sup>17</sup> Ver: Bauman (2005); Terrin (2004); Hall (2003) e Marramao (1995), para esclarecimentos sobre a alteração da relação moderna entre tempo e espaço.

Em situações pré-modernas (...) tempo e espaço se conectavam através da situacionalidade do lugar (...) a separação de tempo e espaço envolveu acima de tudo o desenvolvimento de uma dimensão vazia de tempo, a alavanca principal que também separou o espaço do lugar (Giddens, 2002: 22).

A necessidade de readaptação da relação tempo - espaço trouxe mudanças no que diz respeito à forma como os indivíduos vivem suas realidades. Não significa que tempo e espaço tenham se separado definitivamente, mas foram reelaborados, reconfigurados e reorganizados.

Em sociedades pré-modernas o espaço e o local costumavam coincidir, sendo a vida social tecida por relações de co-presença, por interações face a face. O surgimento da modernidade tornou o “local” algo “crescentemente fantasmagórico”, permeado por influências longínquas que contribuem de forma decisiva para moldá-lo (Domingues, 2002: 64).<sup>18</sup>

Nas sociedades pré-modernas as relações sociais estavam baseadas na presença do indivíduo. Sujeitos que faziam parte de um grupo pertenciam ao mesmo espaço de circulação da vida social (igreja, família, lugarejo, agricultura, etc). Na modernidade as relações sociais ultrapassam o universo da localidade que o corpo do indivíduo ocupa. Se antes a localização corpórea estabelecia as relações sociais, atualmente ela não é mais um

---

<sup>18</sup> Teorias originais de Giddens (1991, 27) citadas por Domingues (2002) na análise sobre as conseqüências da modernidade.

indicador. A era do “mundo virtual” alterou significativamente as relações sociais. Com o advento do telefone e posteriormente da internet, tornou-se mais evidente a possibilidade de rompimento entre tempo e espaço, culminando assim na alteração das formas de relacionamento social, afetivo e até religioso.

Este período é marcado pelo aspecto virtual e não mais pelas relações interpessoais condicionadas à presença corpórea. Algumas identidades modernas estão condicionadas à conexão virtual com outros sujeitos, que apesar de não fazerem parte dos mesmos espaços e tempos, influenciam e são influenciados por identidades que não fazem parte do local de constituição de sua historicidade. Muitos indivíduos ainda não foram atingidos por estas novas formas de relacionamento, entretanto, elas existem e a cada dia que passa mais pessoas se “conectam” a essas “novas e modernas” possibilidades. A efemeridade destas relações pode representar uma das novas formas de constituição das identidades provisórias e descartáveis na modernidade.

A separação entre tempo e espaço é o que dá dinamismo à modernidade, sendo condição prévia para a percepção dos processos de desencaixe<sup>19</sup> social (Giddens, 1991: 28), podendo ser observada na influência midiática sobre a sociedade, sobre os sujeitos, e conseqüentemente, sobre as identidades modernas.

---

<sup>19</sup> O processo de desencaixe pode ser entendido enquanto “*deslocamento*” das relações sociais de contextos locais de interação e sua reestruturação através de extensões indefinidas de tempo e espaço” (Giddens, 1991: 29).

Atualmente, os processos midiáticos agem como instrumentos da modernidade para a imposição de identidades transculturais, que podem não ser necessariamente aquelas com as quais os indivíduos nasceram, mas que podem ser representadas de acordo com a instituição midiática. Entretanto, este sujeito que experiencia relações midiáticas, não é um sujeito passivo no que diz respeito à recepção de “caracteres identitários”<sup>20</sup>, pelo contrário, ele interage com os processos midiáticos a ponto de escolher aqueles mais compatíveis com seus interesses individuais.

Neste sentido, o tempo enquanto categoria social construída, e que parece um elemento fundamental para a realidade humana, se desintegra enquanto fator determinante do espaço na modernidade, fornecendo-nos a idéia de que foi ultrapassado e vencido, ele (o tempo) já não delimita mais a realidade, apesar de fazer parte dela.

### ***1.1.3 Processos globalizatórios, identidades pluralizadas***

O interesse num assunto tão complexo como a globalização é de estabelecer sua conexão com a modernidade, observando assim, sua contribuição na constituição das identidades contemporâneas.

---

<sup>20</sup> Chamaremos de “caracteres identitários” influências recebidas pelos sujeitos, que tendem a constituir identidades multifacetadas, provisórias, transmutadas, mas, que não exclui outras identidades adquiridas, tendo a capacidade de justaposição e seleção do sujeito.

Em tempos de globalização é impossível conceber a idéia de um continente – por mais tradicional que seja – que não tenha sido atingido pelos efeitos deste fenômeno, que é marcado pela ultrapassagem das fronteiras culturais e sociais. Todas as esferas sociais estão em processo de transformação. A cultura e a sociedade brasileira de uma década atrás já não são as mesmas de décadas anteriores, e certamente serão diferentes nas décadas que estão por vir.

Vivemos num período de profunda conexidade, em que elementos culturais são perfeitamente distribuídos e divididos entre os mundos, o que Ortiz (2003) nomeia de “mundialização”. Um exemplo disto é a cidade de São Paulo. Num curto espaço de aproximadamente um quilometro quadrado, como é o caso do entorno da Praça da Sé, deparamo-nos com uma infinidade de tradições culturais nacionais e internacionais. Neste pequeno espaço podemos encontrar diversos indivíduos possuidores das mais variadas etnias e culturas (brasileiros, orientais, judeus, árabes etc). Isso é mais que a comprovação do fenômeno da miscigenação das culturas em um curto espaço geográfico, é a constatação de que os efeitos globalizatórios estão mais presentes em nossas vidas do que podemos imaginar,

... à medida que os processos contemporâneos de globalização se intensificam e se alargam, envolvendo poderosíssimas dinâmicas de interligação e intercâmbio, de comunicação e difusão em termos mundiais, as identidades culturais diferenciadas, específicas, fragmentadas, ou mesmo marcadamente particularistas, em vez de se esbaterem ou desintegrarem, parecem tender a proliferar, a multiplicar-se e a acentuar-se (Costa[a], 2002: 1 – 2 ).

Os processos globalizatórios não só transformam identidades culturais “fixas”, mas, promovem o surgimento de novas, a partir da junção das que já existem (hibridismo). Daí o interesse pelo estudo do “...*paradoxo das identidades culturais em contexto de globalização*” (Costa[a], 2002: 1).

As identidades se multiplicam ao invés de se desintegrarem, devido ao caráter penetrante dos processos globalizatórios (Costa[a], 2002: 1 – 2). Por isso, a nova ordem é de mudança, para reestruturação das lacunas de significação deixadas pelos mecanismos de desencaixe sociais. É a conexão entre o global e o local assinalada por Giddens (2002), quando a intimidade dos sujeitos não está mais protegida das influências globais,

Podemos, enfim, falar de contemporaneidade, mas a diversidade do mundo recompõe-se a cada instante: tal é o paradoxo atual. Portanto, é preciso que falemos dos mundos e não do mundo, mas, sabendo que cada um deles está em comunicação com os outros, que cada um possui pelo menos imagens dos outros – imagens eventualmente truncadas, deformadas, falsificadas, às vezes reelaboradas... (Auge, 1997: 141).

Há possibilidade de que os “sujeitos” construam seus próprios mundos além daqueles com os quais se comunicam e/ou recebem informações diariamente. No contexto da modernidade é impossível pensar em um único mundo. A construção dos mundos tem a

capacidade de criar e recriar identidades a todo o momento, mesmo que essas identidades sejam descartáveis.<sup>21</sup>

A proposta de Giddens é que a globalização seja compreendida em termos dialéticos, ninguém está isento de seus efeitos na modernidade. Acontecimentos globais chegarão até as sociedades mais tradicionais, pois, o global interfere no local em escala recíproca. Giddens (2002: 38) nos chama atenção para o fato de que “*a modernidade, pode-se dizer, rompe o referencial protetor da pequena comunidade e da tradição, substituindo-as por organizações muito maiores e impessoais*”.

Instituições como a comunidade e a tradição, que davam segurança aos indivíduos, apesar de os controlarem, não têm mais estrutura suficiente para protegê-los dos efeitos globalizatórios e das conseqüências da modernidade. As conseqüências dos processos globalizatórios na cultura e na sociedade são irreversíveis, afetam indivíduos e instituições. E por mais que suas benesses não alcancem a todos, suas conseqüências maléficas têm capacidade de abrangência global, caracterizando-se pela ambigüidade. A globalização “... *tanto divide quanto une*” (Bauman, 1999b: 8).

---

<sup>21</sup> Se trouxermos para a dimensão subjetiva, constataremos que além dos “mundos” existentes fora do sujeito, este mesmo sujeito moderno constrói mundos inconscientes, que após elaborar suas sínteses sociais e religiosas, influenciam também outros sujeitos, e conseqüentemente outros mundos.

Toda essa ambigüidade nos faz repensar a idéia de “fronteiras”. Seria possível a existência de fronteiras sociais, culturais e identitárias em tempos de globalização? Ou, as fronteiras que outrora delimitavam os espaços sociais e simbólicos teriam desaparecido?

Nossa suspeita é de que as fronteiras ainda existem, entretanto, estão esfumaçadas pela dinâmica e pela velocidade das informações entre “os mundos”. Significativamente, isso altera a forma como os indivíduos compõem e recompõem suas identidades na modernidade.

## **1.2 Conseqüências da Modernidade na Religião**

### ***1.2.1 Secularização***

A teoria da secularização faz parte do conjunto de temas imprescindíveis àqueles que se propõem a tratar da relação existente entre modernidade e religião contemporânea. No caso de nossa pesquisa, analisar este conceito é fundamental para observarmos as representações da religiosidade na modernidade,

”Secularização” é uma metáfora. Surgida na época da Reforma, originariamente em âmbito jurídico (para indicar expropriação dos bens eclesiásticos em favor dos príncipes ou das igrejas nacionais reformadas), a palavra veio a conhecer, ao longo do século XIX, uma notável extensão semântica: primeiramente, no campo histórico

político, em seguida à expropriação dos bens e dos domínios religiosos fixada pelo decreto napoleônico de 1803 (...) e posteriormente no campo ético-sociológico, quando assume (...) o significado de categoria genealógica capaz de conter em si o sentido unitário da evolução histórica da sociedade ocidental moderna (...) “secularização” indica a passagem da época da comunidade à época da sociedade, de um vínculo fundado na obrigação a um vínculo fundado no contrato, da “vontade substancial” à “vontade eletiva” (Marramao, 1995: 29).<sup>22</sup>

A secularização influenciou na constituição e promoção da sociedade ocidental moderna, no momento em que este processo afastou do domínio religioso todas as esferas das quais a religião se autodenominava “proprietária”. Com o advento da industrialização e da racionalização esperava-se o fim da religião, contudo, a religião assumiu a característica na modernidade de mais um recurso cultural extremamente complexo em sua constituição.

O processo de secularização é um fenômeno característico da modernidade, se considerarmos que em sociedades pré-modernas sua existência e perpetuação seriam impossíveis. Haja vista, sua influência na forma como se constitui a relativização religiosa dos “fiéis” atualmente,

A paulatina introdução de uma secularização contínua e inevitável (com sua conseqüente racionalização da vida e mesmo do poder, por meio do “politeísmo” democrático como o único possivelmente racional) forçou sobre nossa cultura uma secularização ainda maior. Isto é, esta alimentou-se de si mesma, atuou como profecia auto-

---

<sup>22</sup> Weber foi um dos primeiros teóricos a lidar com o conceito de secularização em perspectiva política para se referir ao Estado (Pierucci, 1998).

realizadora. A secularização é a essência da modernidade (Marramao, 1995: 16).

Concordamos com a teoria apresentada por Marramao, de que “*a secularização é a essência da modernidade*”, isso quando consideramos sua influência tão presente na sociedade e religiosidade moderna.

Na época Moderna, portanto, o termo “secularização” designa os processos de laicização, isto é, de autonomia em relação à esfera religiosa, que surgiram no ocidente a partir da dissolução do feudalismo. Por isso, secularização tornou-se sinônimo de subtração de províncias, do saber, do poder e do agir social, do controle ou da influência de instituições eclesiásticas ou de universo simbólico-religiosos. (Martelli, 1995: 275).

Por isso, mais que delimitar o início do processo de secularização, nosso intuito é compreender sua influência na subjetividade e individualidade dos sujeitos religiosos, visto que é um fenômeno presente em nossa sociedade (macro), que interfere nos aspectos mais comuns de nossa realidade (micro) <sup>23</sup>, transformando assim nossa intimidade (Giddens, 2002: 13).

---

<sup>23</sup> Segundo Martelli (1995: 19) os processos macrosociais têm a capacidade na modernidade de interferir nas esferas microsociais da cultura e da sociedade. Giddens (2002: 13) classifica esse fenômeno como a dialética do global e do local, em que mudanças bem distantes dos indivíduos têm a capacidade de influenciar em seus aspectos mais privados, íntimos e particulares.

Com relação à teoria da secularização Pierucci (1998: 3) é categórico ao criticar aqueles que se negam a utilizar o termo, sua proposta é por uma sociologia que reconheça a capacidade que a religião tem de “... *resistir ao ataque serrado da modernidade*”. Mesmo porque em meio ao século mais secularizante (XX) há o fenômeno da revitalização, multiplicação e crescimento das religiões (Pierucci, 1998: 4).<sup>24</sup>

Berger (1985: 125) remete os primeiros indícios do fenômeno da secularização à antiga sociedade de Israel, momento em que se inicia o fenômeno do “desencantamento do mundo”<sup>25</sup>. A sociedade de Israel atinge um relacionamento com o sagrado diferente dos outros povos, Deus não está longe no céu, mas, atua historicamente junto ao povo. Num período em que a influência religiosa é marcada pelo misticismo e pela busca transcendental, Israel revela uma religiosidade voltada à preocupação ética, em que o sacrifício (mágico) não é mais o canal comunicativo com o sagrado.

Isso não significa que a religião de Israel tirou todos os elementos místicos de seu meio, e se desencantou plenamente, mas, que a partir do momento em que Deus passou a atuar na história, estabeleceu-se a separação entre céu e terra (Marramao, 1997).

---

<sup>24</sup> Segundo Flávio Pierucci (1998), uma das primeiras vezes que a palavra secularização foi utilizada fora dos textos católicos foi para nomear “*o processo jurídico-político de desapropriação dos bens eclesiais em favor dos poderes seculares.*”

<sup>25</sup> O conceito “desencantamento do mundo” pode ser entendido como a exclusão de elementos mágicos da prática religiosa. Este termo na obra de Weber teria dois sentidos, um para a ciência e outro para a religião (Pierucci, 2003: 218).

Já na modernidade o protestantismo cortou definitivamente os laços que ligavam céu e terra, quando desmistificou e tentou racionalizar o conteúdo sacralizado da religião. Um céu sem a existência de anjos pode ser explorado pelos astronautas, daí a tese de que “... o protestantismo funcionou como um prelúdio para a secularização” (Berger, 1985: 125).

Se por um lado o advento da secularização “libertou” o sujeito moderno das “garras totalitárias” do *nomos* religioso, por outro, trouxe problemas para a instituição religiosa no que diz respeito a sua legitimidade, pois “a *“crise de credibilidade” na religião é uma das formas mais evidentes do efeito da secularização para o homem comum*” (Berger, 1985: 139).

Com a modernidade, a religião não deixou de existir, mas, foi condicionada a buscar elementos para assegurar sua plausibilidade,

... a religião manifesta-se em sua forma tipicamente moderna, a saber, como um complexo legitimante voluntariamente adotado por uma clientela não-coagida (...) Isso significa que a religião privatizada é assunto de “escolha” ou “preferência” do indivíduo... (Berger, 1985: 145).

A religião moderna é marcadamente caracterizada pela relativização, fenômeno que observamos no diálogo com os sujeitos do campo de pesquisa. Ela não é mais o grande

fio condutor para determinação das ações e relações sociais. Porém, a religião ainda atua como fonte de significação para o sujeito, que apesar de relativizar as tradições religiosas não abandonou o compromisso com sua religiosidade individual.<sup>26</sup>

As rápidas transformações atingem diretamente as instituições, que por sua vez atingem os sujeitos em suas identidades modernas. E como a religião é parte significativa da esfera cultural e social dos indivíduos, ela muda e se transforma também. A idéia de que a religião não se transforma por causa da tradição é um equívoco empírico.

Nossa pesquisa de campo revelou que apesar de um número significativo de sujeitos se declarar cristão, isso não os exime da crença em elementos simbólicos de outras religiosidades. Os sujeitos convivem muito bem com a religiosidade herdada da família, com uma nova religiosidade (escolhida), e com outros elementos religiosos (trânsito), constituindo assim um “caldeirão” de religiosidades.

Um exemplo desse tipo está no questionário respondido pelo sujeito que nomearemos de *Delta*: é um homem, de vinte e três anos de idade, solteiro, sem filhos, nascido na cidade de São Bernardo do Campo. É frequentador há menos de três anos de um grupo religioso católico, e não possui nenhuma função no mesmo, e afirma que este é o primeiro grupo do qual participa. Seu histórico religioso familiar é composto pela

---

<sup>26</sup> Guerriero (2004) considera que a secularização é o declínio geral do compromisso religioso que os sujeitos mantinham nas sociedades pré-modernas. Atualmente, os sujeitos buscam outros elementos para reger a ética, a visão do mundo, e os comportamentos sociais. Segundo o autor “*a sociedade moderna conta agora com outros elementos de controle que independem da religião*”.

declaração de que sua mãe e seu pai “*agora são católicos, antes ateu por serem ciganos*”. No que diz respeito à religiosidade da família da mãe, há uma miscigenação entre ciganos e cristãos; já com relação à família do pai afirma não se lembrar.

Tais dados nos apresentam a seguinte configuração religiosa: *Delta* foi educado numa família de religiosidade miscigenada, em que a condição “cigana”, antes de cultural, representa uma condição religiosa. Atualmente, o sujeito acompanha a religiosidade da mãe, que é católica. Entretanto, quando o indagamos sobre sua crença pessoal, nos informou que cria primeiramente em Deus, no Diabo, nas Deusas, nos Espíritos, em Energia, no Céu e no Inferno.

No caso da religiosidade apresentada por *Delta*, é notória a presença de símbolos cristãos, entretanto, é evidente também a presença de elementos “colados” de outras formas de religiosidade, mas que com-vivem perfeitamente com a atual religião declarada, representando assim um desafio para as “*instituições religiosas tradicionais produtoras de sentido*”.<sup>27</sup>

As religiões tradicionais estão perdendo seus fiéis para novos movimentos religiosos<sup>28</sup>, e para “*novas espiritualidades, esoterismos ou ainda, Nova Era*” (Guerriero,

---

<sup>27</sup> Para maiores esclarecimentos ver: “Atlas da Filiação Religiosa e Indicadores Sociais no Brasil” (2003).

<sup>28</sup> Segundo Bastian (1997, 9) a América Latina tem sofrido inúmeras transformações no que diz respeito à religião, tudo está mudando drasticamente, dando espaço para o surgimento de dezenas de novos movimentos religiosos. Segundo ele “*El campo religioso se está fragmentando... .*” (Bastian, 1997: 10).

2003). Daí a necessidade da instituição de “abrir os portões” para que seus sujeitos experimentem outras formas de religiosidade, desde que voltem para “dentro”.<sup>29</sup>

Com o processo de secularização, a religião na modernidade utiliza enquanto estratégia de sobrevivência a concessão da “liberdade” para que seus “fiéis” transitem no campo religioso. Apesar de oficialmente combaterem qualquer forma de infidelidade, a relação entre instituição religiosa e sujeito se torna conveniente socialmente, visto que “o sujeito religioso finge que obedece a instituição” e a “instituição finge que o sujeito lhe é fiel”.

Surge daí o desenvolvimento da capacidade de individuação do sujeito no relacionamento com a instituição religiosa. O contato com o sagrado não precisa necessariamente ser mediado pela tradição. Um exemplo disso é que dentre os sujeitos que entrevistamos e questionamos é comum a afirmação de que “*deus está em todo lugar*” ; isso demonstra que o sujeito não depende mais, exclusivamente, da instituição para aquisição de bens religiosos.

Essa possibilidade de determinar escolhas religiosas individuais, só é possível com a pulverização trazida pela secularização ao campo religioso moderno, “... *a secularização*

---

<sup>29</sup> Idéias extraídas das aulas ministradas por Sandra Duarte de Souza e Paulo Barrera Rivera no ano de 2004 no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, na disciplina “Novos Movimentos Religiosos”.

*causa o fim dos monopólios das tradições religiosas e, assim, ipso facto, conduz a uma situação de pluralismo”* (Berger, 1985: 146).

Notamos em nossa pesquisa de campo, que o comprometimento do fiel, é ser fiel consigo mesmo, com seus desejos e necessidades. Esta situação coloca as instituições religiosas tradicionais em situação de desvantagem, visto que tais tradições se vêm sujeitas às escolhas de seus clientes. Por outro lado, tais tradições não têm mais legitimidade para coagir seus fiéis, com objetivo de manter a fidelidade religiosa, por isso, aceitam os “passeios” realizados pelos sujeitos religiosos, além de estruturar atrativos mercadológicos de busca e manutenção destes indivíduos.

Um campo aparentemente estável, como era o da tradição religiosa, resultou no que Giddens (2002; 1991) nomeia de “mecanismos de desencaixe” na tradição religiosa, logo, a relação entre religião e modernidade não é tão contraditória quanto se previu. Segundo Souza (2005) o indivíduo moderno relativiza o poder da instituição religiosa ao buscar respostas para seus conflitos em instâncias seculares, ao invés de recorrer única e exclusivamente à religião. A recomposição entre religião e modernidade seria contraditória se não fosse o processo de secularização<sup>30</sup>. Portanto, o trânsito religioso é um fenômeno sócio-religioso resultado das novas configurações do campo religioso contemporâneo, em

---

<sup>30</sup> Esta idéia foi exposta por Sandra Duarte de Souza em uma reunião realizada no dia 03/05/2005 na UMESP, pelo NETMAL – em que se discutiu a relação entre religião e modernidade.

que o processo de secularização tem sua função articuladora no pluralismo do campo religioso.<sup>31</sup>

O termo secularização é um valioso instrumento para compreendermos a religiosidade contemporânea (Pierucci, 2004b), visto que o processo de secularização imprimiu no sujeito moderno a independência em relação à instituição religiosa. Isto não significa que a religião não exista mais enquanto realidade para o sujeito, mas, vem perdendo sua plausibilidade, seu poder legitimante totalitário,

A secularização possibilitou o avanço do pluralismo e do trânsito religioso, uma vez que não havendo as amarras das instituições religiosas, o indivíduo pode manipular os bens simbólicos construindo seus arranjos religiosos sem medo de quebrar o eixo central onde está apoiado (Guerriero, 2004).

Hoje a lógica do sujeito religioso moderno é “utilitária”, sua busca está condicionada às necessidades individuais. Tal comportamento não lhe causa dano ou temor na relação com a religião. Por isso, uma das características da modernidade que nos interessa, e é digna de ser referenciada teoricamente, é o trânsito religioso. Poderíamos afirmar até mesmo que o sujeito religioso moderno é **promíscuo**. Suas experiências religiosas são misturadas indiscriminadamente, tornando-se e indistintas – para quem as observa.

---

<sup>31</sup> Para maiores esclarecimentos sobre o declínio das religiões tradicionais, principalmente a Católica, ver: “Atlas da Filiação Religiosa e Indicadores Sociais no Brasil (2003).

Entretanto, esta “promiscuidade” não é entendida desta forma pelo indivíduo, essa característica observada contribui para sua auto-construção religiosa identitária, que pela desordem do fenômeno, não denota falta de sentido e significado, pelo contrário – contribui para sua construção simbólica da realidade. Tais constatações sobre o trânsito religioso foram observadas por Souza (2001), ao considerar que o trânsito religioso confirma a própria secularização, sendo forte indicador da recomposição das relações entre religião e modernidade.<sup>32</sup>

Uma significativa pesquisa sobre religião e modernidade, cuja preocupação principal consistiu na compreensão dos desafios do campo religioso brasileiro, foi realizada pelo Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais – CERIS no ano de 2001, e contou com a participação de diversos autores preocupados com esta problemática, dentro das seguintes alternativas religiosas: RCC, Pentecostalismo e CEBs. O resultado da pesquisa foi a constatação de que a experiência religiosa da modernidade é marcada pela variedade, e somente por este aspecto é possível compreendê-la.

Evidenciou-se que a questão da diversidade religiosa cada vez mais é expressa dentro do núcleo familiar – principalmente em camadas mais populares – gerando assim um processo migratório entre religiões, e confirmando que a mudança religiosa já não é

---

<sup>32</sup> Após o trabalho de campo, Sandra Duarte observa que um número significativo das entrevistadas – mulheres – vivenciavam naquele momento uma situação de trânsito religioso, numa tentativa de “combinar” sistemas simbólicos.

mais um drama familiar (Prandi, 1999), logo, há um indicador de que o núcleo familiar seja o espaço primeiro para o trânsito religioso.

Portanto, o relativismo religioso só foi possível com a racionalização da sociedade moderna e com o afastamento do poder totalitário da tradição religiosa, como o era no período pré-moderno. Esse fenômeno interferiu diretamente na identidade dos sujeitos religiosos, que têm atualmente a opção pela escolha “dos mais diversos tipos de matérias-primas para construção de seus empreendimentos religiosos”.

### **1.3 – A Influência da Modernidade na Constituição Identitária dos Sujeitos**

Com a influência da modernidade, da globalização e da secularização, observamos inúmeros “distúrbios” identitários. Compreender, pesquisar e analisar as identidades tornou-se um grande desafio antropológico no período contemporâneo, haja vista que em períodos pré-modernos a cultura, a tradição e até a etnia eram fontes de identificação plena do indivíduo em sociedade (Agier, 2001).

A antropologia e a sociologia tinham “lugares observáveis” e estáveis para compreender a constituição das identidades. Atualmente a “*mundialização coloca em questão, pelo acesso maciço aos transportes e às comunicações, as fronteiras territoriais*

*locais e a relação entre lugares e identidades...*” (Agier, 2001). A problemática antropológica pergunta sobre o lugar em que se deve constituir a reflexão sobre as identidades, visto que o lugar cultural não é mais o único espaço determinante.

Devemos estar “... *conscientes de que o “pertencimento” e a “identidade” não têm a solidez de uma rocha, não são garantidos para toda a vida, são bastante negociáveis e revogáveis...*” A identidade não “identifica” mais o sujeito, entretanto ele a busca, em troca de uma possível segurança na modernidade (Bauman, 2005: 17),

Em nosso mundo de “individualização” em excesso, as identidades são bênçãos ambíguas. Oscilam entre o sonho e o pesadelo, não há como dizer quando um se transforma no outro. Na maior parte do tempo, essas duas modalidades líquido-modernas de identidade coabitam, mesmo que localizadas em diferentes níveis de consciência. Num ambiente de vida líquido-moderno, as identidades talvez sejam as encarnações mais comuns, mais aguçadas, por isso, diria eu, que estão firmemente assentadas no próprio cerne da atenção dos indivíduos líquido-modernos e colocados no topo de seus debates existenciais (Bauman, 2005: 38).

O que observamos é a mudança acelerada das identidades, em decorrência das transformações globais oriundas do período contemporâneo os indivíduos tem que recompor de maneira rápida suas identidades. Logo, a declaração identitária de um grupo e/ou indivíduo nem sempre expressa a realidade prática, uma vez que as constituições

identitárias configuram numa constante busca por redefinição. Isto se dá por seu caráter múltiplo, inacabado e instável (Agier, 2001).

As identidades têm a capacidade de se redefinirem a todo o momento<sup>33</sup>, sem que elementos fundamentais de uma cultura ou tradição passada e fundante, venham a desaparecer por completo. A busca pelas identidades assume um caráter “reciclável”<sup>34</sup>, próprio de um período de contínuos processos globalizatórios, “... *no qual as identidades tendem a perder suas referências locais, devemos nos perguntar a respeito do lugar onde toma forma a criatividade cultural...*” (Agier, 2001).

As construções híbridas e bricoladas são o resultado das iniciativas dos indivíduos, que fazem parte de uma rede ou grupo social, e que contribuem para a constituição das identidades, mas, não é – na modernidade – fonte exclusiva da formulação identitária (Agier, 2001). Portanto, algumas características fundamentais deste período: o provisório, o variável e o fragmentado, influenciam na construção das identidades modernas,

... o sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos (...)  
A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia (...)  
somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das

---

<sup>33</sup> Segundo Agier (2001), deparamo-nos com um problema analítico das ciências sociais e da antropologia, qual seja, a necessidade de instrumentos contemporâneos próprios para analisar neste período atual as identidades. A identidade e a cultura não estão mais associadas ao lugar, da mesma forma que a identidade não se constitui com base exclusiva na cultura local.

<sup>34</sup> Estamos utilizando este termo como metáfora para explicar que uma determinada sociedade tem a capacidade de destruir identidades com a influência dos aspectos da mundialização, da mesma forma que por intermédio das identidades destruídas, há a capacidade de se formar novas identidades. Este processo é inesgotável, portanto, sempre abre possibilidades de morrer velhas identidades e nascer novas.

quais poderíamos nos identificar – ao menos temporariamente (Hall: 2004, 13).

O que Hall procura discutir é a multiplicidade de sistemas de significação. A modernidade com sua proposta de liberdade, acabou por criar uma sociedade composta por sujeitos com identidades fragmentadas, híbridas<sup>35</sup> e multifacetadas.<sup>36</sup> No campo religioso, observamos um simulacro religioso representado pelos fiéis, que aparentemente definem uma identidade, mas que de fato é fruto de uma série de justaposições identitárias, que pode também se refletir no campo das masculinidades.

## 1.4 Modernidade e Masculinidade

Uma das primeiras relações que podemos estabelecer entre modernidade e masculinidade, está na evidência de que o tema da masculinidade só é questionado,

---

<sup>35</sup> Segundo García-Canclini (2003, XIX) “... hibridação constitui processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas.”

<sup>36</sup> Por isso que a biografia religiosa analisada por Prandi (1999) culmina naquilo que ele nomeia de “*um agregado de construções identitárias*”.

problematizado e “dissecado” neste período, e numa fase bem posterior de seu desenvolvimento.

Isto está relacionado ao fato de que o homem – enquanto objeto de estudo – nunca pertenceu ao campo da exploração, da dúvida, do questionamento. O gênero masculino nunca se tornou objeto de estudo em sociedades pré-modernas, visto que era reconhecido como naturalmente legítimo. No período contemporâneo, as identidades assumem características híbridas, provocando dessa forma a necessidade de questionamento das identidades de gênero, e da masculinidade.

As masculinidades estão em constante processo de recomposições e reelaborações representativas na modernidade. Não podemos mais identificar os indivíduos pelo ideal de masculinidade construído historicamente. O primeiro passo para relacionar identidade e modernidade é desconstruir o modelo hegemônico de masculinidade, imposto e instituído como lei.

A identidade masculina em sociedades pré-modernas era única representação legítima da sociedade, considerada o padrão de gênero culturalmente aceito e legítimo. Essa noção é presente até mesmo nos dias atuais, entretanto, os sujeitos têm maior liberdade. Se na esfera familiar é imposto ao indivíduo uma masculinidade hegemônica, o ator assim se representa – na troca pela aceitação do grupo. Porém, no âmbito do grupo social mais

íntimo, a hegemonia da representação social masculina pode não prevalecer enquanto identidade predominante.

O debate contemporâneo sobre o tema da masculinidade é amplo (Cecchetto, 2004), porém o que se faz necessário é analisar a construção social da masculinidade e seus significados, que variam conforme a cultura e período histórico, além do mais depende da história de vida de cada sujeito social. Essa construção assumiu características bem peculiares enquanto representação de gênero na modernidade: transitoriedade, multiplicidade, pluralidade e justaposição identitária.

Num período com características tão efêmeras e transitórias, pensar em identidades de gêneros fixas constitui um problema, pois, a masculinidade é histórica, “... *a masculinidade patenteou-se na modernidade como símbolo de um ideal de permanência, que mantinha a vida social, a família e todas as tradições contra a loucura e o ritmo infernal das mudanças típicas da sociedade industrial*” (Oliveira, 2004).

Observamos até o momento que a identidade, a masculinidade e a modernidade estão mudando, e essa contagiante mutabilidade não seria diferente com a religião, que é influenciada e influencia todos os aspectos da realidade social e cultural dos sujeitos, e é responsável pela criação e manutenção das representações sociais e de gênero, logo, da masculinidade.

### ***1.4.1 – Masculinidade e religião***

Tentar compreender a masculinidade sob o prisma da religião é perfeitamente possível e necessário, se considerarmos a influência histórica e social que a religião exerce sobre a realidade dos sujeitos.

Mesmo com a caracterização moderna de uma religiosidade expressa pela relativização, transitoriedade e poder de escolha do sujeito, a religião sempre exerceu fortes influências na constituição e manutenção da representação social do homem e da mulher.

Nas sociedades modernas a religião expressa sua influência sobre as representações sociais, quando os discursos são permeados pela idealização das relações sociais de sexo. Mas, antes de adentrarmos no campo das representações sociais e masculinidade, tentaremos observar a relação existente entre gênero e religião, bem como suas conseqüências para a religiosidade dos sujeitos modernos.

#### *1.4.1.1 – Gênero e religião: considerações necessárias para a compreensão da masculinidade*

Estabelecer uma relação entre religião e gênero nos ajudará a perceber a importância da religião na constituição e manutenção das relações sociais de sexo. Souza (2004a, 6) observa que “... se a religião já não ocupa mais o lugar de matriz cultural

*totalizante, deixando de ser o centro organizador das relações sociais, ela ainda exerce influência significativa no cotidiano das pessoas”.*

Apesar da complexidade e relevância dessa relação, ela ainda é pouco discutida e pouco admitida dentro das pesquisas acadêmicas, talvez pela influência cartesiana pela qual fomos influenciados, por isso a escassez de estudos que relacionam gênero e religião nos estudos feministas (Souza, 2004b: 122). Entretanto, os estudos de gênero têm crescido no Brasil, há um aumento significativo de trabalhos dentro dos estudos feministas, mas, a relação entre gênero e religião ainda é “timidamente” abordada. (Souza, 2004a: 6). Portanto, faz-se necessária tal abordagem dentro das ciências sociais.

Os grupos religiosos não são exclusivamente compostos por sujeitos universais, que têm a capacidade de representar todo o grupo. Os sujeitos vivenciam suas religiosidades marcados pelas construções de gênero<sup>37</sup>, e “*apesar da perda do poder regulador da religião nas sociedades secularizadas o que se verifica é ainda um forte religious appeal na maneira como os sexos se reconhecem socialmente*” (Souza, 2004b: 123).

Se é observável uma significativa escassez na análise da relação entre gênero e religião nos estudos feministas, o que se dirá então sobre essa relação conjugada com as

---

<sup>37</sup> Nunes (1995:14) ao realizar uma abordagem de gênero sobre a sociologia da religião, observa que “*na abordagem do fenômeno religioso, os atores religiosos têm sido tratados indiferenciadamente, quer se trate de mulheres ou de homens (...) sexo é uma variável secundária, relegada a um caráter puramente descritivo.*”

masculinidades? Quando se trata de estabelecer uma relação entre gênero, religião e masculinidade nosso campo teórico diminui significativamente, daí a necessidade de análise dessa tríade,

O estudo de gênero considera que o ser homem e o ser mulher são construídos socialmente e não biológica nem sobrenaturalmente determinados. A questão básica que se depreende dessa consideração é “como se faz essa construção e como ela influencia outros itens da agenda cultural” (Chamorro, 2001/2002: 30).

A representação de gênero é fundamental no âmbito religioso, tão estruturante quanto as relações de classe e etnia. Ser homem e ser mulher no grupo religioso indicam muitas possibilidades fadadas única e exclusivamente ao gênero, que podem representar ganho ou perda social para os sujeitos.

O fato é que mesmo com a pouca produção acadêmica encontramos trabalhos relevantes que discutem a relação gênero e religião, como é o caso de Bicalho (2001/2002: 89) ao perceber que o cristianismo, com o processo de misoginia, neutralizou a violência de gênero por intermédio do binômio culpa/pecado, subjugando as mulheres a condições inferiorizadas.

Maria das Dores Campos Machado (1996) discute a adesão religiosa familiar no âmbito católico e pentecostal. Uma das primeiras constatações é que a adesão das mulheres

juntamente com seus maridos é capaz de transformar e mudar hábitos sociais, visto que os indivíduos mudam seus estilos de vida, e compreendem melhor os problemas relacionais do núcleo familiar.

Ao analisar comparadamente pentecostais e carismáticos, Machado (1996) constatou que há diferenças significativas na adesão religiosa e sua influência na família. Mulheres pentecostais têm mais capacidade de ressocialização de seus parceiros do que as mulheres carismáticas na adesão religiosa. Portanto, o *habitus* religioso e a adesão religiosa familiar dos sujeitos a estes grupos religiosos, podem alterar radicalmente os comportamentos sociais e o estilo de vida dos sujeitos.

#### *1.4.1.2 Representação social: masculinidade e religião*

Enquanto instrumento eficaz de inculcação e manutenção de ideais sociais, o discurso religioso tem a capacidade e função de instituir as representações de gênero, com base nos preceitos cristãos. Oliveira (2004: 47) observa que “*em vários momentos históricos, a relação entre valorização da masculinidade e recrudescimento da influência religiosa pôde ser assinalada*”.

A representação social da masculinidade relaciona-se intimamente com a religião. A própria idéia de deus é marcada pelos atributos físicos e subjetivos da masculinidade: força, autoridade, barba, cabelos grisalhos, potência, coragem etc. Deus jamais é

representado (pinturas, discursos, práticas) enquanto um homem com características atribuídas às mulheres (emoção, doçura, afeto).

O processo de construção da figura masculinizada de deus perpassa milênios da construção histórica da humanidade. Na contemporaneidade temos a suspeita de que este fenômeno tenha sido tão bem construído no imaginário religioso, que os sujeitos têm uma pré-concepção da imagem masculinizada de deus. Mesmo porque os atributos remetidos às mulheres descaracterizariam a potência dominadora do divino (fragilidade, carinho, emoção), seriam características de um deus fraco e sensível. Esse imaginário simbólico foi tão eficazmente construído ao longo do processo histórico da humanidade, que até mesmo um número considerável de mulheres têm esta concepção de deus.

Além de todas as características atribuídas a deus, destaca-se também a qualidade de provedor. Qualidade que o cristianismo tentou divinizar enquanto papel legítimo do homem na família nuclear. O ideal cristão de masculinidade é – dentre outras características que constituem a hegemonia da masculinidade – a imagem do homem provedor. Este encargo destinado à masculinidade tem sua legitimidade no cristianismo dos séculos XVIII e XIX, momento em que a burguesia encontrou nos ideais cristãos, solo fértil para o desenvolvimento da família, cujo núcleo fora centrado na figura masculina (Oliveira, 2004: 47).<sup>38</sup>

---

<sup>38</sup> Dentre os exemplos destacados por Oliveira (2004, 47) para assinalar a conexão entre religião e masculinidade, vale ressaltar que no século XIX a igreja anglicana fundou a brigada dos garotos, cuja preocupação principal era organizar o tempo e o lazer dos jovens. Dentre as maiores preocupações para

Ainda que pudesse também estimular e valorizar atributos guerreiros, no século XIX, a religião se incumbia, principalmente, de promover a moralidade tipicamente burguesa, enquanto o exército e os esportes cultivavam valores masculinos para a educação da virilidade (Oliveira, 2004: 49).

O homem burguês fez parte, e ainda faz, do imaginário da masculinidade, visto que presenciamos no século XXI homens que se encontram em crise por não alcançarem este ideal construído historicamente.

Amplamente apoiado pelo cristianismo, o ideal moderno de masculinidade se transforma num baluarte contra a decadência e a degeneração dos costumes e estaria retratado em diversas narrativas, quadros, anedotas e fábulas, instilando-se de forma profunda na consciência moderna (Oliveira, 2004: 48).

O ideal moderno de masculinidade tenta perpetuar as ideologias impressas pela burguesia no processo de institucionalização da família nuclear, com o surgimento do Estado Moderno. O cristianismo foi uma das instituições que mais contribuiu para a inserção do homem enquanto provedor e mantenedor da moral e “dos bons costumes”.

A moral cristã encontrou na dominação masculina um instrumento importante para a manutenção da ordem, que só teria eficácia em sua perpetuação mediante a força, a coerção (atributos relegados aos homens) da instituição religiosa. Portanto, a associação

---

formação do caráter cristão masculino estavam exercícios que desenvolviam bravura, coragem e disciplina. Tais estratégias certamente faziam parte da ideologia de formação da masculinidade entre jovens cristãos.

entre religião e masculinidade contribuiu para a realização do ideal moderno da burguesia, que visava controlar e coibir distúrbios sociais, que desarticulasse esta estrutura racional de manutenção e evolução de uma sociedade perfeita. O ideal burguês de masculinidade colocou o homem enquanto agente unificador da instituição familiar, e encontrou na religião sua “parceira mais fiel”.

Por isso, é possível que haja possibilidade de relacionarmos masculinidade e retraditionalização religiosa. Nossas suspeitas – com base na observação de campo – assinalam a evidência de que a manutenção da tradição religiosa está ligada à representação social da masculinidade, no que diz respeito às relações de poder dentro da instituição.

Alguns sujeitos entrevistados em nosso campo de pesquisa indicam que sua permanência no grupo religioso está condicionada ao bom relacionamento com os “responsáveis” pela guarda da tradição religiosa, evidenciando assim que uma das probabilidades para o não trânsito religioso de homens está condicionada às relações de poder na instituição religiosa.<sup>39</sup>

Nos questionários aplicados, apenas quatro sujeitos masculinos admitiram o não trânsito religioso (pelo menos atualmente) condicionado ao bom relacionamento com a liderança clériga e leiga do grupo religioso. O primeiro deles é solteiro, tem 22 anos, e é oriundo de uma família da qual o sujeito é a terceira geração católica, afirma ir à igreja

---

<sup>39</sup> Tese presente no projeto de pesquisa de Sandra Duarte de Souza intitulado “Religiosidade Caleidoscópica. Nomadismo religioso, implicações de gênero”.

apenas em ocasiões especiais, como batizados e casamentos; o segundo é casado, tem 44 anos de idade, é de família protestante histórica e afirma que buscou a religião porque a família já pertencia ao grupo religioso, declara participar de quase todas as programações do grupo; o terceiro sujeito é solteiro, tem 23 anos de idade, sua família apresenta uma miscigenação de religiosidades: católicos, adventistas, evangélicos; o sujeito pertence a Igreja Metodista, apesar de já ter participado anteriormente da igreja Adventista do Sétimo Dia, admite que dias antes de responder o questionário, visitou uma igreja pentecostal; e por fim, o quarto sujeito questionado afirma ser “*casado na Igreja Católica*”, tem 34 anos, é católico, assim como seus pais e avós; e declara não aceitar convites para visitar outras igrejas, participando das programações de sua igreja apenas quando tem tempo. Dos quatro sujeitos ora analisados, todos apresentam a relação entre tradição, poder, família e religiosidade.

Em um caso específico, observamos que o sujeito questionado não apresentava indícios de trânsito religioso. Esse sujeito é homem, solteiro, tem 32 anos de idade, e demonstrou em seu histórico religioso familiar uma perpetuação da tradição protestante Metodista, entretanto, afirmou continuar nesse grupo por “costume”. Na entrevista, recebemos informações que revelavam que o sujeito não havia transitado por questões ligadas às relações de poder dentro da instituição religiosa. No momento em que perguntamos se em alguma fase de sua história religiosa havia pensado em se desligar do grupo atual, respondeu-nos que “*sim*”, quando “*teve problemas com a liderança e com o*

*pastor da igreja*”, mas que atualmente não pensa mais em sair. Ou seja, o único momento em que pensou em desistir do grupo religioso foi quando sentiu-se ameaçado pela perda de seu *status* social no grupo. A relação que percebemos, neste caso, entre tradição religiosa e masculinidade consiste no fato de que a permanência na instituição religiosa garante ao homem o poder, condição necessária à masculinidade hegemônica.

A representação social da masculinidade, que culturalmente está ligada à providência, ao poder e à estabilidade do homem, se reflete no campo religioso e/ou é reflexo dele. A manutenção da tradição religiosa representa para esses sujeitos estabilidade, mesmo que de alguma forma experienciem “clandestinamente” outras formas de religiosidade, conforme observamos no campo de pesquisa.

## **CAPÍTULO II**

# **RELIGIÃO E REPRESENTAÇÃO SOCIAL DA MASCULINIDADE**

A masculinidade é construída social e historicamente, é determinada pela religião, pela época, pelo lugar e pela sociedade. Isso equivale afirmar que um sujeito masculino que

vive na sociedade x é diferente do sujeito masculino que vive na sociedade y. A cultura de x é constituída por símbolos talvez similares, entretanto, diferentes de y. Esta lógica nos informa que as representações sociais da masculinidade estão estruturadas de acordo com a temporalidade e localidade dos sujeitos. Não basta compreendermos apenas o local da representação social<sup>40</sup>, mas é preciso conhecer também seu tempo e cultura.

Poderíamos analisar as mais diferentes formas de representação social: do africano, do inglês, do estadunidense, do baiano, do paulista, ou do paraense; entretanto, seria fundamental compreendermos o período em que este homem se representa e é representado socialmente.

Analisar as representações sociais em perspectiva religiosa e de gênero nos remete à constatação de que esse fenômeno se constitui na relação com outros sujeitos sociais. O ator atua enquanto sujeito, e o sucesso desta representação está baseado na capacidade atribuída para desempenhar eficazmente seu papel social.

A eficácia da representação não está na forma como os indivíduos desempenham suas habilidades socioculturais, mas na expectativa que a sociedade e a religião depositam para que desempenhem as funções esperadas. Aqui reside o sucesso ou a falência da aceitação de nossas representações sociais. Nas relações de gênero e na religião esta

---

<sup>40</sup> Segundo Minayo (1999: 90) o conceito de representação social é “*usado no mesmo sentido que Representações Coletivas, o termo se refere a categorias de pensamento através das quais determinada sociedade elabora e expressa sua realidade (...) as representações não são necessariamente conscientes do ponto de vista individual*”.

dinâmica relacional (instituição-sujeito) se dá da mesma forma, a atuação dos indivíduos não está baseada na premissa ética de que “todos são iguais”, mas, na necessidade de representar para diferenciar.

A representação social da masculinidade envolve a compreensão de temas como cultura, sociedade, temporalidade, identidades, diferenças, tabus e religião. Por isso, não é incomum encontrarmos homens que impõem sua masculinidade por intermédio da misoginia, do horror a tudo que se representa enquanto feminino. A masculinidade é desenvolvida em constante relação com a feminilidade, tais representações se constroem na tensão, no conflito e na oposição.

A religião exerce uma força singular no projeto de construção social da masculinidade, contribuindo para a constituição e manutenção da forma como os homens e mulheres devem agir socialmente. Os discursos e práticas religiosas têm a função de estruturar a masculinidade, dando ao homem a semelhança eterna com a divindade, desde que se exerça a masculinidade imposta pela religião.

E antes que adentremos no campo de análise das representações das masculinidades<sup>41</sup> na modernidade, julgamos necessário entender como surgem os estudos sobre os homens, seu débito para com o feminismo e conseqüentemente, a utilização da categoria gênero enquanto instrumento de compreensão deste fenômeno.

---

<sup>41</sup> Utilizamos o termos “masculinidades” por compreendermos a diversidade de representações que o homem pode assumir na sociedade moderna.

## 2.1 Movimento Feminista, Estudos da Masculinidade e de Gênero

### 2.1.1 Os estudos de homens

Os estudos sobre a masculinidade se dividiam em dois: os aliados ao movimento feminista e os autônomos. Nesse sentido, não podemos afirmar que a totalidade dos estudos sobre homens “pegou carona” no movimento feminista, da mesma forma que é impossível negar a influência do feminismo em seu corpo de reflexão. Portanto, a masculinidade enquanto objeto de estudo tem seu débito com a inserção da categoria gênero nas academias.

Segundo Cecchetto (2004: 56) nos Estados Unidos da década de setenta havia muitos estudos sobre a masculinidade, já na década de 80 estes estudos emergem nos países anglo-saxões, momento em que a maioria dos pesquisadores assumem os estudos sobre a construção social da masculinidade, vinculados ao movimento feminista.

As mulheres abriram um precedente para que os homens também criticassem as tendências sexistas e patriarcais das sociedades, dando origem à formação do campo dos “*men’s studies*”, que teve como característica a interdisciplinaridade. Cecchetto (2004, 58) considera que “... *boa parte da literatura traz a marca do paradigma exclusivo do papel sexual*”.

Apesar de já existir estudos sobre homens, antes do paradigma dos papéis sexuais, surgiram alguns estudos sociológicos, que pesquisavam grupos de homens, porém não configuravam em pesquisas analíticas e relacionais sobre as masculinidades.<sup>42</sup>

No Brasil, após inúmeras reivindicações conquistadas pelo movimento feminista, é apenas no ano de 1985 que se realiza pela primeira vez um simpósio “para e sobre os homens” com objetivo de debater a condição masculina. A conclusão que se chegou neste simpósio foi a de que “*os homens estavam em crise*”, em decorrência das transformações no comportamento das mulheres. Diante dessas transformações, ao quebrar “... *um dos elos do binômio homem/mulher faz com que os homens se encontrem tendo que se rever, se repensar a partir de um novo código, diferente daquele hierárquico em que foram socializados primariamente*” (Lisbôa, 1998: 132).

Atualmente, os novos estudos da masculinidade rompem com o paradigma dos papéis sexuais, e com o determinismo biológico dos sexos, ao associar como projeto de análise a categoria gênero,

---

<sup>42</sup> Os estudos sobre a masculinidade passam por três momentos: o primeiro deles está baseado numa pesquisa descritiva essencialista, em que alguns comportamentos atribuídos aos homens (virilidade, agressividade, razão) eram biológicos, logo, naturais; num segundo momento, os estudos de masculinidade atingem o caráter funcionalista dos papéis sexuais atribuídos aos homens, baseado em algumas qualidades físicas; e num terceiro momento, como reação ao essencialismo e ao funcionalismo, surgem os estudos contemporâneos sobre a masculinidade, baseados na construção social dos sujeitos masculinos, com base na categoria gênero (Almeida, 2001: 21ss).

Os novos estudos sobre a masculinidade, aliando-se as teorias feministas que romperam com o enfoque rígido e polarizado dos papéis sexuais, destacam que o gênero não compreende a simples dicotomia masculino/feminino, antes, o gênero cruza-se com uma rede de elementos vinculados às estruturas de classe, poder e etnicidade, que estruturam as relações sociais (Cecchetto, 2004:57).

*O “debate contemporâneo da masculinidade é amplo”*, afirma Cecchetto (2004), porém o que se faz necessário é analisar a construção social da masculinidade e seus significados, que variam de cultura para cultura, de períodos históricos, e além do mais, dependem da história de vida de cada sujeito social.

### ***2.1.2 Estudos das masculinidades e de gênero***

Um “denominador comum” entre os estudos da masculinidade, é o fato de que esse tema se tornou necessário dentro das discussões de gênero<sup>43</sup>. Necessário não no sentido utilitarista do termo, mas, na compreensão da masculinidade enquanto categoria relacional. Os estudos de gênero precisavam não apenas compreender algumas situações de

---

<sup>43</sup> Almeida (2001, 21) observa que apesar da existência de inúmeros estudos sobre a masculinidade, eles apresentam duas características: a primeira delas são aqueles estudos que reconhecem o débito teórico com o feminismo, e suas propostas com análises de gênero; e a segunda característica são os estudos autônomos, os quais não encontram respaldo nas diferentes articulações entre feminilidade e masculinidade.

“dominação”<sup>44</sup> nas quais viviam as mulheres, mas compreender qual a relação existente entre a mulher e o homem para que esta relação desembocasse em violência de gênero.<sup>45</sup>

Enquanto as feministas da “primeira onda”<sup>46</sup> negavam o masculino, considerando-o a representação do “dominador”, do “explorador”, e sempre em oposição a tudo que se representava enquanto feminino; as feministas que aderiram aos estudos de gênero começaram a considerar que tal relação era histórica, por isso, construída. Scott (1990: 7) considera que,

“Gênero” como substituto de “mulheres” é igualmente utilizado para sugerir que a informação a respeito das mulheres é necessariamente informação sobre os homens, que um implica no estudo do outro. Este uso insiste na idéia de que o mundo das mulheres faz parte do mundo dos homens, que ele é criado dentro e por esse mundo. Esse uso rejeita a utilidade interpretativa da idéia das esferas separadas e defende que estudar as mulheres de forma isolada perpetua o mito de que uma esfera, a experiência de um sexo, tem muito pouco ou nada a ver com o outro sexo.

---

<sup>44</sup> Utilizamos a expressão “dominação” com muita reserva, por considerarmos que a mulher não é um indivíduo passivo em todo processo histórico, mas, um sujeito na história. Weber (1982, 128) compreendia que “A dominação depende de uma “constelação de interesses” ou seja, aquele que obedece, obedece com algum interesse utilitário; ou então pelo hábito; ou ainda pelo afeto (súdito).”

<sup>45</sup> No que diz respeito à dominação masculina, Bourdieu (1999: 106) considera que a dominação masculina não se impõe mais como indiscutível, devido o envolvimento crítico do movimento feminista, que conseguiu romper barreiras no campo social.

<sup>46</sup> As feministas da “primeira onda” encontravam na radicalidade do movimento feminista uma perspectiva para lutarem por seus direitos individuais e coletivos.

O estudo da história das mulheres inevitavelmente nos remete à história dos homens, por outro lado, não dá para compreender estas esferas por meio de pressuposições essencialistas, conforme observa Scott (1990: 7),

... o gênero é igualmente utilizado para designar as relações sociais entre os sexos. O seu uso rejeita explicitamente as explicações biológicas, como aquelas que encontram um denominador comum para várias formas de subordinação no fato de que as mulheres têm filhos e que os homens têm uma força muscular superior.

Da mesma forma que o movimento feminista buscou a desconstrução dos estereótipos femininos, faz necessário fazê-lo com a masculinidade<sup>47</sup>, para a compreensão destas categorias enquanto historicamente construídas. E com base em tais necessidades “*ecoa a importância que o tema da masculinidade vem assumindo no âmbito dos estudos sobre gênero e sexualidade... masculinidade também vem se tornando objeto de pesquisa*” (Heilborn & Carrara, 1998: 370). A importância dos estudos de masculinidade ao incluir o homem enquanto categoria observável demonstra que “*... os homens – enquanto representantes de um gênero – vêm sendo definitivamente transformados em objetos de ciência*” (Heilborn & Carrara, 1998: 370).

---

<sup>47</sup> Heilborn & Carrara (1998: 373), constataram que não há como falar em masculinidade sem adjetiva-la, ou seja, o que há são “masculinidades”. Numa mesma sociedade pode haver uma diversidade de modelos. Por isso, os estudos de gênero são fundamentais nas análises sobre o tema da masculinidade, pois esta categoria analítica – apesar de não esgotar o assunto – consegue abarcar categorias como classe, etnia, raça e idade. O problema em considerar apenas uma masculinidade está no fato de sobrepor “*a hegemonia de algum desses modelos sobre os outros*”. Para uma compreensão crítica da masculinidade hegemônica, indicamos Almeida (2001) que faz uma análise da hegemonia Gramsciana, e sua contribuição para os estudos sobre masculinidades.

Portanto, os estudos da masculinidade não apenas contribuíram para a produção e reflexão dessa nova categoria, como também auxiliaram na quebra de paradigmas, que insistiam em perpetuar o homem enquanto universal.

## **2.2 A Construção Social da Masculinidade**

Toda construção social é fruto de um longo e duradouro processo de socialização dos sujeitos. O fato é que por mais que resistamos à incorporação de algumas formas de socialização, elas são anteriores a nossa existência.

A masculinidade é uma esfera social fundamental para a organização da sociedade, e para a manutenção do *nomos*, tanto que qualquer sujeito que nasça com características físicas socialmente atribuídas aos homens, deve se representar enquanto homem. Enquanto instituição social legitimada pelas ciências biológicas, a masculinidade atinge o status legal e sagrado, ancorada pelas tradições sociais, que cumprem a função de categorizar e normatizar os gêneros.

Os primeiros contatos sociais de uma criança já lhe informam as diferenças de gênero. As escolhas sociais, mesmo que se desviem do discurso estabelecido pela tradição, são marcadas pela imposição da coletividade sobre o sujeito, “a *criança nasce em um*

*mundo que já está estruturado pelas representações sociais de sua comunidade, o que lhe garante a tomada de um lugar em um conjunto sistemático de relações e práticas sociais”* (Duveen, 1999: 265).

Somos o que a sociedade quer que sejamos, até mesmo nossa sexualidade é instituída no momento em que somos registrados enquanto cidadãos de um país. O determinismo do gênero está condicionado ao corpo biológico com o qual nascemos,

As disposições masculinas inculcadas desde a infância e reiteradas durante toda a vida, pois, interacionalmente vivenciadas, prendem-se às idéias mais difusas e comuns acerca do comportamento masculino autêntico, em que se relacionam características tais como força, resistência, coragem, capacidade de tomar iniciativa, comportamento heterossexual etc (Oliveira, 2004: 273).

A idéia de Oliveira é que a masculinidade estrutura seus agentes para uma cadeia preestabelecida de atitudes sociais, que se materializa no âmbito coletivo. Muitas são as instituições responsáveis pela construção e manutenção deste capital social. A família é uma das primeiras instituições sociais que ajudam na estruturação das relações de gênero; seguida pelas instituições de ensino, religiosa, trabalhistas dentre outras.

Tais instituições são agências estruturantes do *nomos* social, e perpetuam o capital simbólico por intermédio da confiabilidade que os sujeitos sociais lhes depositam, *“a força da categorização nas representações de gênero que circulam em volta da criança é tão*

*forte que ela sempre vai aparecer como uma menina ou como um menino desenvolvendo identidades sociais específicas” (Duveen, 1999: 266).*

A imposição das identidades de gênero nos primeiros anos de vida não garante o sucesso das instituições sociais no que diz respeito à hegemonia, visto que os sujeitos interagem socialmente nessa dialética identitária. Eles estão em constante diálogo com as instituições sociais, a individualidade e a objetividade são o que de fato lhe interessa nessa relação,

... numa sociedade marcada pelas pertenças múltiplas e díspares, em que os agentes se inserem em diferentes cenários, onde os arranjos de gênero, modificáveis segundo os contextos, podem ou não estar mesclados a outras variáveis, como classe social, região, raça, subcultura (Oliveira, 2004: 277).

O que queremos demonstrar é a autonomia do sujeito na representação social da masculinidade. Por mais que a masculinidade hegemônica seja o ideal de identidade, os sujeitos na prática vivenciam as mais variadas formas dessa representação. O que revela uma “artimanha dos sujeitos” na relação sociedade-representação-sujeito.

Em alguns momentos vale a pena optar pela hegemonia masculina imposta pelas instituições. E apesar do relativismo, característica do sujeito moderno, as construções imbuídas desde a infância representam fortes marcas biográficas. A problemática consiste

em questionar a forma como os sujeitos vivem de fato suas representações, e a forma como a sociedade as normatiza.

### ***2.2.1. “A difícil arte de se representar enquanto sujeito masculino”***

Moscovici (1999: 11) considera que a teoria das representações sociais assume uma dimensão racional, não simplesmente por serem sociais, mas pelo fato de serem antes de tudo coletivas. Se por um lado Moscovici analisa as representações a partir da coletividade, Guareschi (1999: 20) observa uma outra faceta das representações: a dimensão cognitiva, afetiva e social, por considerar que estão presentes na própria noção deste conceito,

O caráter simbólico e imaginativo desses saberes traz à tona a dimensão dos afetos, porque quando sujeitos sociais empenham-se em entender e dar sentido ao mundo, eles também o fazem com emoção, com sentimento e com paixão (Guareschi, 1999: 20).

O significado simbólico das representações ultrapassa o universo meramente social, chegando à dimensão subjetiva dos sujeitos. Logo, as representações são tanto exteriores como interiores ao indivíduo. E no que diz respeito à exterioridade das representações sociais, deve-se observar seu contexto social, visto que as sociedades contemporâneas *são caracterizadas pelo pluralismo e pela rapidez com que as mudanças culturais ocorrem* (Guareschi, 1999).

Por isso, Faar (1999: 44) considera que poucas são as representações que realmente são coletivas, entretanto, estudá-las isoladamente de seu contexto cultural configuraria um equívoco. Uma outra interpretação, bem mais preocupada com a dimensão interiorizada considera que,

... as representações sociais, porque simbólicas, se constroem sobre a capacidade representacional de um sujeito psicológico. Essa capacidade representacional por sua vez não pode ser entendida fora de uma dimensão de alteridade (Jovchelovitch, 1999: 79).

Relativizando, de certa forma, as motivações psicológicas do sujeito para se representar enquanto ator social, Jovchelovitch nos informa que a representação se dá na relação com o outro. Não teria sentido representar para o vazio, logo, representamos para nos relacionar.

Dentre os autores que acabamos de mencionar, há um consenso no que diz respeito à teoria das representações sociais, ela se dá na coletividade, apesar de ser expressa na individualidade do sujeito. Representa-se socialmente para atuar enquanto sujeito.

O sucesso ou fracasso dessa representação estará condicionado à forma de socialização que os indivíduos atingiram no seu processo de objetivação da realidade. Nas relações de gênero não são diferentes, socialmente só há duas formas de representação dos

gêneros, ou masculino ou feminino, revelando assim um elemento fundamental nas sociedades para a construção e manutenção das representações,

... representações de gênero, exatamente porque se referem a uma dimensão central de organização e poder social, carregam conseqüências também centrais para nossas definições de EU (...) sempre pensamos em nós mesmos como homens ou mulheres, e dessas identidades sociais emergem exatamente à medida que internalizamos representações de gênero (Duveen, 1999: 268).

Observamos que não há muitas escolhas sociais a serem feitas no que diz respeito às representações de gênero, ou somos homens ou somos mulheres neste universo simbólico<sup>48</sup>. Dessa forma, somos “desde sempre” condicionados a assumirmos “um lado da moeda”.

As representações de gênero, em nosso caso com maior detalhamento nas questões da masculinidade, têm como características a cultura, a cognição e a emoção. O indivíduo não é só um corpo, mas um ser social e psicológico que se projeta na alteridade,

... a criança nasce em um mundo que é estruturado por representações sociais de gênero, e através dessas representações ela é construída, isso não significa que ela nasce com competência para ser um ator social independente no mundo. (...) Representações de gênero fornecem uma referência importante através da qual a criança adquire uma identidade que lhe permite situar-se no mundo social (Duveen, 1999: 266).

---

<sup>48</sup> Há uma idéia já consagrada pelo discurso social e religioso, de que as identidades de gênero foram dadas enquanto consagrações divinas (Samara, 1997:15).

A masculinidade como representação obtém seu sucesso na construção social por se apresentar enquanto estrutura legal, e posteriormente se instalar enquanto realidade cognitiva para o sujeito desde os primeiros anos de vida. Após este processo, não será difícil a inculcação de características dualísticas nas relações de gênero. Duveen (1999: 289) observa que “*cada criança cresce para tornar-se um ator social hábil no campo dos gêneros*”.

Entretanto, as fronteiras das construções sociais de sexo, que outrora pareciam sólidas e inabaláveis, estão em processo de deslocamento, o universo do gênero vem passando por transformações no mundo contemporâneo,

Os principais fenômenos constitutivos dessa mudança são: a crise da forma burguesa da família nuclear (monogâmica e heterossexual), a entrada da mulher no mercado de trabalho, a separação da sexualidade da reprodução e uma política de visibilidade da homossexualidade (Arán, 2003: 400).

A família<sup>49</sup> nuclear, que fora cristalizada enquanto “instituição sagrada”, no período moderno foi considerada “... *herdeira da necessidade política da constituição do privado (...) a partir daí, a organização pai-mãe-filho passa a ser naturalizada como o lugar originário, por excelência, da constituição do sujeito*” (Arán, 2003: 401).

---

<sup>49</sup> Segundo Arán (2003: 401), a instituição da família é um fenômeno recente na história da humanidade, ao contrário das relações de parentesco que sempre estiveram presentes nas formações sociais.

Mas, como serão constituídos os sujeitos e suas identidades se a base fundamental que os produz está em processo de mudança? Alguns fenômenos demonstram que “*a base da família nuclear ruiu...*”: as baixas taxas de fecundidade, queda da nupcialidade, o aumento do divórcio e da separação refletem a transformação na noção de família como instituição que contribui para sustentar e organizar a sociedade. Após a Segunda Guerra Mundial houve uma progressiva entrada da mulher no campo de trabalho, associado ao crescimento econômico nos países capitalistas (Arán, 2003: 401/402).

A partir de então, algumas características atribuídas ao masculino e ao feminino vêm se dissolvendo. Não há mais como falar em homem “chefe de família”, se grande parte das mulheres entraram no mercado de trabalho, criam seus filhos sozinhas, educando-os, mantendo-os e sustentando-os. A idéia de que o homem é central na família nuclear vem cada dia mais se “pulverizando” socialmente.

Assim como a noção de providência masculina, a noção da paternidade dentro da família nuclear estão associadas ao casamento heterossexual e monogâmico, um modelo bem definido de masculinidade.<sup>50</sup> A paternidade é representada por meio de atributos físicos e morais, ou seja, enquanto que “fazer filhos”<sup>51</sup> é um atributo físico da paternidade,

---

<sup>50</sup> Costa(2) (2002) realizou entrevista com vinte e um sujeitos homens, que se dirigiram ao ambulatório de reprodução humana de uma universidade de São Paulo. Seu interesse estava em perceber se a paternidade concebida pelos homens seria fundamental para a masculinidade, neste sentido, a autora buscou compreender as representações masculinas da paternidade, analisando o que elas revelavam sobre a masculinidade e sobre as formas como o gênero é constituído.

<sup>51</sup> Segundo Costa(2) (2002) “*fazer um filho atesta a virilidade heterossexual atribuída à masculinidade*”.

conseguir educá-los e sustentá-los é um atributo moral (Costa[2], 2002: 341)<sup>52</sup>, e mesmo que os homens,

... reivindicuem dimensões femininas na masculinidade, como cuidar de crianças ou executar determinadas tarefas domésticas, o trabalho remunerado e o sustento dos filhos continuam sendo tomados como prerrogativas normativas masculinas (Costa[2], 2002: 345).

A noção de que o homem seja o grande responsável financeiro e moral da instituição familiar está condicionada à representação social da masculinidade,

As construções hegemônicas das categorias do masculino e do feminino no âmbito das relações amorosas não podem deixar de levar em conta as construções modelares da conjugalidade, entendida como relações estáveis entre homens e mulheres que pressupõe o exercício da sexualidade, a coabitação e a reprodução familiar. É este o cenário que foi tomado como privilegiado para as referências ocidentais modernas da construção social dos gêneros (Machado, 2004: 46).

Ter a capacidade física, moral e econômica de “assumir” todas as responsabilidades destinadas ao seu gênero confere ao homem ganho e acúmulo de capital simbólico significante perante a família, o Estado e a religião. Da mesma forma que o não cumprimento desses “encargos” o destitui dos atributos considerados fundamentais para a representação de sua masculinidade.

---

<sup>52</sup> Apesar da conjunção entre atributos físicos e morais da paternidade, Costa(2) (2002) detectou que apenas o atributo moral não confere ao homem sua paternidade, demonstrando que a representação social da masculinidade tem a ver com criar filhos biologicamente próprios, e não de outros homens.

Em entrevista realizada com um sujeito, que a partir de agora nomearemos de *Beta*, percebemos a “contabilização” de um capital simbólico formado a partir da representação da masculinidade hegemônica. *Beta* tem quarenta anos, trabalha no setor de manutenção da UMESP é casado há mais de uma década e pai de dois filhos. Foi educado somente pela mãe, a partir dos cinco anos de idade, momento em que seu pai saiu de casa por causa de relacionamentos extra conjugais. Perguntei ao sujeito se caso estivesse fora da religião seria um pai ou um marido “ruim”, e nos respondeu,

*“eu procuro não ser igual as coisas erradas que ele [pai sujeito] passou pra mim naquele momento, não passar as coisa errada que ele passou pra mim, eu quero ser um pai melhor, eu sou responsável, por minha família eu faço qualquer negócio. Um pai responsável é um pai presente, presente é bom mas só presente a criança não cresce, eu aprendi isso com deus, o pai hoje não pode estar presente pro filho em “ n” situações, então ele quer comprar, e eu tenho visto que essas crianças crescem e são filhos rebeldes, problemáticos, a presença é importante, o pai não passa segurança, assim como eu tinha insegurança, solidão, ele passou essa insegurança, naquela época, eu tenho certeza que teria problemas, os exemplos que foram passados pra mim, naquela época eu fosse pai eu não seria bom não”.*

A frase “*não ser igual às coisas erradas que ele passou pra mim naquele momento*” está relacionada ao desempenho das representações sociais pelas quais seu pai não foi capaz de exercer. Na religião *Beta* encontrou elementos para exercer sua paternidade e providência, logo, sua masculinidade de forma plena. Isso demonstra a capacidade que a religião tem em imprimir nos sujeitos os modelos legais dos atributos de gênero.

A representação do homem enquanto provedor da família nuclear é mais ampla do que pensamos, se considerarmos que dentro do campo “provedor” estão associadas idéias de uma paternidade moralizadora, que é responsável também pelo sucesso das futuras construções sociais de gênero. Por mais que a mulher ocupe a função socializadora na família ao cuidar dos filhos, o imperativo do discurso legítimo parece ainda pertencer ao homem.

Neste sentido, a construção da masculinidade hegemônica parece responsabilidade do pai que irá coibir quaisquer desvios ou anomalias comportamentais por parte dos filhos. A função da mulher seria a de contribuir neste empreendimento enquanto socializadora, entretanto, ao homem caberá a punição dos desvios.

### **2.2.2 O medo da fusão e da feminilização**

Por que será que os homens têm medo de expressar seus sentimentos? Parece que há a idéia é de que podem “fundir-se” à mulher, e com isso perder sua identidade. O simples fato de repetir comportamentos “considerados naturalmente das mulheres”<sup>53</sup>, faz com que os homens tenham medo de pensar que sua masculinidade possa ser colocada em questão.

---

<sup>53</sup> Estamos nos referindo a construções sociais essencialistas, que consideram a mulher naturalmente emotiva, sensível, etc. Apesar de não considerarmos correta tal concepção, ela está presente no imaginário dos sujeitos.

Entretanto, um dos fatores que causaria mais temor nos homens, além dos “medos” que citamos, seria o medo da igualdade, uma vez que significaria o abandono da superioridade (Lisbôa, 1998: 133), por isso que

(...) na socialização masculina, para ser um homem, é necessário não ser associado a uma mulher. O feminino se torna até o pólo de rejeição central, o inimigo interior que deve ser combatido sob pena de ser também assimilado a uma mulher e ser (mal) tratado como tal (Welzer-Lang, 2001: 465).

O medo da igualdade é o medo da inferioridade, uma vez que há dificuldades em redefinir as identidades masculinizadas pela sociedade. A construção da masculinidade se dá na tensão do que é culturalmente considerado feminino, fazendo-nos também compreender a origem da homofobia<sup>54</sup>,

A educação dos meninos nos lugares monossexuados... estrutura o masculino de maneira paradoxal e inculca nos pequenos homens a idéia de que, para ser um (verdadeiro) homem, eles devem combater os aspectos que poderiam fazê-los serem associados às mulheres (Welzer-Lang, 2001: 462).

Essa tensão pode ser assegurada por instituições<sup>55</sup> responsáveis pela socialização de indivíduos masculinos, após convívio e uma prévia socialização com a família e com a

---

<sup>54</sup> O autor considera que os lugares monossexuados são aqueles onde não há presença de meninas, ou seja, pátio de colégio, clubes esportivos, etc. Para este conjunto de lugares o autor dá o nome de “casa dos homens”, para designar o momento em que o homem deixa o mundo das mulheres, e tem suas primeiras experiências iniciáticas.

<sup>55</sup> Para maiores esclarecimentos sobre “instituições controladoras dos sujeitos”, ver Goffman.(1974).

sociedade. Tais instituições monossexuadas garantem o sucesso da socialização realizada pela instituição familiar, na “formação do pequeno homem”. Como pudemos perceber, a masculinidade é um projeto fundamental para a garantia da sociedade.

A proposta de incluir gênero na compreensão da categoria masculino, está no fato de que não pretendemos feminilizar o masculino e nem a masculinizar o feminino, mas buscamos a equidade nas relações sociais de sexo.<sup>56</sup>

## **2.3 Identidades Nômicas e Religião: desafios para a masculinidade no século XXI**

### *2.3.1 A masculinidade “pregada” pela religião*

O discurso religioso cristão tem em seu meio um modelo muito bem definido de masculinidade e feminilidade: a hegemônica, que por sua vez insere-se no campo da legalidade. “...As religiões cristãs têm cumprido uma função social na formação do gênero masculino e do gênero feminino” (Bicalho, 2001/2002: 94).

---

<sup>56</sup> A transformação dos homens não passa pela descoberta de seu “lado feminino”. Porque desta forma, afirma-se mais a idéia essencialista de que a mulher é naturalmente sensível, daí então propagar-se-ia a idéia de que “... deve ocorrer um processo de feminilização dos gêneros” (Lisbôa, 1998: 134). A proposta é de reconhecimento da diferença entre homens e mulheres, “olhar o “outro” sem precisar reduzi-lo a um “nós”.” (Lisbôa, 1998: 36).

A religião e seus sistemas de símbolos contribuem para manter e perpetuar os paradigmas dessa representação social. Pela tradição religiosa cristã, o homem e a mulher devem ser possuidores de atributos que os definam socialmente,

As representações sociais de mulheres cristãs, enquanto uma forma de conhecer e conceber a realidade social, constroem significados comuns a uma sociedade. As representações sociais falam de uma cultura, de uma concepção do mundo. São o sentido pessoal que o indivíduo elabora sobre sua realidade a partir da vida social em que está inserido (Bicalho, 2001/2002: 95).

A partir dessa idéia de elaboração da realidade, nossa pesquisa revelou que a maneira como os indivíduos imaginam a divindade está diretamente ligada à forma como foram socializados em suas construções de gênero. Muitas das características atribuídas ao divino são reflexos da forma como se mantém as relações sociais de sexo desde a infância. Perguntamos aos sujeitos sobre a forma como imaginavam a divindade, e demos a opção para que assinalassem dentre as opções<sup>57</sup>, quantos adjetivos quisessem, e as respostas se deram na seguinte ordem de menção,

---

<sup>57</sup> No questionário perguntamos “*Caso você acredite em Deus, como você o vê?*”, e apresentamos os adjetivos na seguinte ordem: energia, força, pai, mulher, espírito, homem, cosmos, poderoso, natureza, velho, grande, fraco, pequeno, mãe, potente, provedor, delicado, razão, outros. Os sujeitos questionados tiveram a liberdade de escolher quantos adjetivos quisessem. Dessa forma, seria impossível verificar os dados em termos proporcionais, por isso optamos em classificar os mais citados.

**TABELA 14: IMAGINÁRIO DA DIVINDADE<sup>58</sup>**

ADJETIVOS MAIS CITADOS	HOMEM	MULHER
1º	Pai	Pai
2º	Poderoso	Poderoso
3º	Espírito	Força
4º	Provedor	Espírito
5º	Força	Energia
6º	Grande	Provedor
7º	Potente	Grande
16º	Velho	Mulher
17º	Mulher	Velho (NC)

Por intermédio das respostas, verificamos que os atributos destinados à divindade estão condicionados à forma como homens e mulheres têm representado a idéia do sagrado, e a forma como foram socializados a partir da noção sacralizada da masculinidade de deus. O homem é considerado sagrado e constituído de autoridade, assim como Deus na relação com os sujeitos religiosos.

Tais associações (homem e divindade) são perigosas no sentido de que podem servir de legitimação para as desigualdades nas relações sociais de sexo. Tanto homens quanto mulheres imaginam Deus como Pai. Essa afirmação é mais complexa do que pensamos, pois, junto à declaração da paternidade e de Deus, afirmam-se outros símbolos

<sup>58</sup> Para maiores esclarecimentos a respeito dos adjetivos, consultar anexo III.

associados à representação social da masculinidade, que culminam na perpetuação das diferenças de gênero.

Así, es evidente que la masculinidad no es simplemente una identidad personal sino que se asocia con la acumulación de recursos materiales y simbólicos (prestígio). Convertirse en hombre implica ingresar a ciertos espacios e instituciones casarse o ser padre no son simplemente momentos del ciclo vital, sino hitos que señalan a los varones que permanecen a la categoría masculina ... (Fuller, 2001: 30).

Os atributos destinados à divindade revelam a representação do capital simbólico que os homens administram em sociedade. Segundo a autora a masculinidade não é apenas importante na formação das identidades, mas no acesso às instituições sociais.

O “não dito” também expressa a forma como o imaginário de deus reflete essa representação social, se considerarmos que as características “fraco” e “pequeno” não foram citadas nenhuma vez pelos sujeitos (homens e mulheres) questionados. Um deus “fraco” e “pequeno” não condiz com o imaginário dos sujeitos, ou seja, não representa um homem em plenitude social.

Da mesma forma que um deus fraco e pequeno não pode se enquadrar na categoria “divina”, um homem que apresente as mesmas características não pode se enquadrar na categoria “masculino”. Deus é a representação máxima da paternidade, da virilidade, da

providência, da potência, da força, da autoridade. É o ideal hegemônico de masculinidade, inalcançável, mas desejável.

Poucos foram os sujeitos que atribuíram à característica divina, associações femininas como: mulher, mãe, delicado; e quando o fizeram associaram essa escolha à representação social da maternidade. O quesito “mulher” classificou-se entre as últimas características citadas pelos sujeitos enquanto imaginário da divindade. Um fato digno de observação é que os sujeitos escolheram o quesito “mãe” bem antes da opção “mulher”, logo, no imaginário coletivo “ser mãe” é mais importante do que “ser mulher”.

... os valores religiosos, principalmente os oriundos da tradição judaico-cristã marcam fortemente nossa cultura ocidental. Esses valores são marcadamente misóginos, uma vez que apresentam tanto a divindade quanto as diferentes formas por ela escolhidas para se manifestar como masculinas (Lemos, 2001/2002: 87).

A relação entre religião e masculinidade é mais complexa do que podemos imaginar. Esse fenômeno não está apenas na esfera do imaginário dos sujeitos, mas é reflexo das relações observadas entre os indivíduos em suas práticas. Este imaginário só existe porque a religião teve a responsabilidade de construir e manter o ideal de masculinidade enquanto organizadora das relações sociais de sexo. Segundo Veloso (2005: 72) *“o gênero da religião cristã é masculino e é neste mundo masculinizado que nós,*

*homens e mulheres, nos relacionamos, nos significamos (...) e nos organizamos do ponto de vista religioso”.*

A partir da análise das relações sociais de sexo podemos verificar que a forma como as mulheres e homens imaginam a divindade evidencia o sucesso da socialização dos gêneros pela tradição cristã, visto que encontramos significativas diferenças na escolha dos atributos divinos entre os homens e as mulheres questionados.

Se considerarmos que o número de mulheres no campo religioso é quantitativamente maior do que os homens, perceberemos então alguns indícios de que elas também ocupam a função de perpetuação da masculinidade nos processos de socialização dos sujeitos. Isso fora constatado numa entrevista realizada, em que o sujeito demonstra por meio do seu discurso uma marcante influência da religiosidade das mulheres com as quais conviveu em seu processo histórico. A biografia religiosa de *Alfa* parece ter a capacidade mimética de indicar as experiências religiosas e culturais vividas por sua mãe, esposa, irmã e filhas.

*Alfa* é um homem de trinta e nove anos, cursou até a sétima série do ensino fundamental, ganha de um a três salários mínimos, trabalha na UMESP desempenhando a função de ajudante de eletricista; é casado há pouco mais de uma década e tem duas filhas.

Na aplicação do questionário *Alfa* se declarou pertencente à Igreja Pentecostal “O Brasil Para Cristo”, entretanto suas respostas demonstravam uma ambigüidade no que diz respeito ao conhecimento da religião declarada, visto que mencionou constantemente diversas crenças que não fazia parte do cristianismo.

A confirmação dessa suspeita só foi clarificada na entrevista que realizamos com o sujeito, momento em que percebemos que sua confessionalidade era uma declaração da prática de seu cônjuge e filhas. Na verdade, *Alfa* não participa do grupo, mas, se considera co-participante, como se manter um vínculo familiar incluísse sua religiosidade<sup>59</sup>. Percebemos então, que muitos dos seus relatos eram declarações religiosas divididas no âmbito familiar pelas filhas e pela esposa. Esse fato é um indício de que a responsabilidade espiritual da família pode ser da mulher.<sup>60</sup>

Nossa suspeita a respeito desse tipo de religiosidade mimética se confirmou também pelo fato de o sujeito apresentar familiaridade com muitos elementos do Candomblé e da Umbanda em seu discurso. Sua fala exprimia um conhecimento mais elaborado dessas religiões do que propriamente do cristianismo e seus dogmas. A

---

<sup>59</sup> Menezes (2003), com objetivo de conhecer a religiosidade dos magistrados de Rondônia, fez o levantamento por meio de 90 questionários, sobre as práticas e posturas religiosas desses profissionais. A pesquisadora constatou que nos casos em que se nega a pertença religiosa ou se afirma “católico não praticante”, a companheira assumia o papel de cuidadora religiosa do lar. Por isso, Menezes observa que o papel religioso da mulher no lar assemelha-se a responsabilidade social do “cuidado” da família.

<sup>60</sup> Ver DENÈFLE, Sylvette. *Tant Qu'il y Aura du Linge a Laver*. 1995. p. 11. Nesta obra, a autora demonstrou alguns problemas metodológicos ao entrevistar homens que exerciam tarefas domésticas. As afirmações dos homens a respeito do trabalho doméstico eram na verdade experiências de suas companheiras e não da prática deles. Esse comportamento mimético também observamos no âmbito da religiosidade dos homens.

intimidade que *Alfa* revela ao falar dos elementos da religiosidade afro estava diretamente ligada à prática religiosa da irmã, com a qual conviveu antes de se casar, período que coincide justamente com sua fase de “conversão ao cristianismo”.

*Alfa* declarou que antes de se casar era ajudante da irmã em seu terreiro de Candomblé na região da grande São Paulo, lugar onde tocava os instrumentos do culto e recebia as entidades. Acreditamos que o sujeito tenha experienciado de fato as religiosidades que declarou, entretanto, um elemento marcante na entrevista é a declaração permanente da religiosidade da irmã, das filhas e da esposa, que perpassaram toda a entrevista e o questionário. Apesar de assumi-las enquanto suas, é uma religiosidade perpassada pela experiência de mulheres.

No que diz respeito a relação estabelecida entre masculinidade e religião, *Alfa* demonstra um imaginário peculiar na concepção de deus e sua representação enquanto masculino. Na aplicação do questionário<sup>61</sup> afirmou que pensava em deus como “*a imagem dum homem*”, na entrevista indagamos sobre esta afirmação, *Alfa* fez a seguinte consideração:

*“ ... a imagem de um home assim que, (...) porque a gente tem assim um algo de respetá o nosso próximo e a imagem dele. Porque pra mim, a barba dele, o cabelo dele e o bigode dele... eu posso acreditar que ele é um home verdadeiro, um home, o home pra sê home ele tem que ter o que? O bigode e a barba comprida dele, por isso que deus é barbudo,*

---

<sup>61</sup> O questionário foi composto por questões objetivas e subjetivas. Com o propósito de captarmos as mais variadas informações dos sujeitos.

*cabeludo, para honrar que ele é um homem mesmo, o nosso pai, já imaginou se ele morresse com o cabelo bem curtinho, sem bigode ou se usasse brinco, o que o pessoal falava, pô Jesus Cristo morrê naquele estado dele, então eu penso assim né? É um home bem respeitoso, forte, ele agüentou mágoa em cima de mágoa, ele agüentou tudo isso porque era um home forte... por voceis eu morro, meus filhos viverão, e daqui mais pra frente viverá muito mais...”.<sup>62</sup>*

A representação social que *Alfa* elabora sobre o masculino está fundamentada no imaginário da divindade, que é masculina. Além de considerar que deus é homem, ainda fornece atributos considerados masculinos à divindade: barba comprida, bigode, honra, pai, respeitoso, forte e ainda questiona “*já pensou se ele morresse usando brinco?*”. Demonstrando assim, que a religião é influenciadora das representações sociais da masculinidade.

Um outro sujeito entrevistado (*Beta*), também nos informou enfaticamente que deus era homem, baseado na fundamentação do discurso bíblico: “*sim!, a bíblia diz, eu acredito na palavra, se eu sou imagem e semelhança, e ele é igual a mim, ele é humano, sim! Diz que ele tem até ciúmes, tem sentimento, tem emoções*”. O discurso que contempla o homem como imagem e semelhança de deus, também contempla o universo masculino, ao colocar o homem em situação privilegiada e “poderosa” nas relações de gênero exercidas na tradição religiosa.

---

<sup>62</sup> Transcrevemos a entrevista respeitando os fonemas e expressões do sujeito, pois, acreditamos que tais símbolos podem contribuir para a análise de outros elementos simbólicos não ditos.

Apesar da divindade cristã não possuir uma companheira e muito menos se relacionar sexualmente, no discurso religioso ele é pai, pois adotou toda a humanidade enquanto prole. Deus é um pai com todas as atribuições masculinizadas. Segundo Fuller (2001: 123),

El discurso religioso postula que la naturaleza masculina es dual: parte animal, parte divina. La sexualidad corresponde a la naturaleza animal del hombre, por lo tanto, si no se la contiene, conduce a la destrucción de su ser espiritual. La manera de transmutar la sexualidad en humana es insertándola dentro del heterosexual y reproductivo. Toda otra forma de práctica sexual se asocia al pecado de *lujuria*.

A saída encontrada pelo discurso religioso para ordenar socialmente a sexualidade e o sexo é enquadrá-los no casamento. Para que os homens pudessem dar vazão à sua segunda natureza (não espiritual) deveriam ser pai e provedor. E apesar de “*qualquer outra prática sexual se associar à luxúria*” essa clandestinidade também confere a este homem perante a cultura e a sociedade *status* e ganho simbólico, no que refere a sua masculinidade. A virilidade está ligada à força que por sua vez está ligada à potência, ao contrário da mulher, que até mesmo na normatividade seu ganho simbólico é pequeno, quando não ligado a maternidade.

Um deus como o cristão que é pai, provedor e mantenedor, logo, responsável, honrado e respeitoso, e que dá a vida por seus filhos, “*agüentou todo tipo de humilhação e*

*mágoa*” é a imagem ideal do masculino. Perguntamos ao entrevistado (*Alfa*) se seria possível uma mulher agüentar todo o sofrimento de Jesus, sua humilhação, suas dores, sua rejeição, sua argumentação foi a seguinte:

*“é ele não ia agüentar, como a gente já vimos de Adão e Eva né? a mulher foi feita da costela, a mulher não tem força, a mulher foi feita da custela, mas para mim ela foi feita do filé (...) é porque a mulher sempre é mais frágil, mais fraca que o homem, nem sempre neste mundo o que o homem faz a mulher faz, e tem coisas também que a mulher faz e o homem não fais, tudo é dividido, por exemplo você vai pegar uma obra, a mulher pra tocar a obra tem que ser engenheira, por causa do esforço, ela não tem força, a mulher ela pode pegar um caminhão, (...) se a mulher dirige só um carro pequeno, o homem não, o homem dirige os dois, entendeu? Ela pode dirigir até um trem, ela tem que estudar, o homem não, ele já tem no sangue isto! (...) não é que a mulher não tem capacidade, mais se eu fo enche uma laje lá em casa e chamar vinte mulheres, pra ajuda bater a laje, a laje vai se enchida, mas se eu for encher essa laje em duas horas com as muie eu vou encher a laje em dez horas, com os homi eu vou enche em duas horas ou menos, se vê é diferente, assim não dá!*

Apesar do sujeito até admitir que a mulher pode executar algumas atividades “próprias” do universo masculino, sua constatação é de que ela não tem uma das características básicas da masculinidade: a força. E por não possuir esta característica, a mulher está subjugada ao espaço secundário. Para justificar religiosamente este imaginário, *Alfa* inicia sua fala argumentando que assim fora no caso de Eva, como ela foi criada a partir do homem (da costela) ela não tem força, ela é frágil e fraca, portanto, incapaz de realizar as mesmas funções de um homem, e se constituir enquanto representação da divindade.

Os pressupostos essencialistas também estão imbuídos no imaginário do sujeito ao afirmar que o homem nasce praticamente dirigindo, “*tá no sangue*”, a mulher tem que aprender, estudar muito para conseguir, e mesmo que consiga, ela é muito mais lenta e fraca para desenvolver “*atividades de homem*” (encher laje e dirigir).

Conseqüentemente, a masculinidade discursada pela religião é aquela que perpassa o universo da força, da potência, da provisão, da grandeza e do poder; características atribuídas a deus que é masculino. Os homens devem expressar sua masculinidade assim como deus, pois são representação dele aqui na terra.

Essas atribuições legitimam o homem em seu comportamento moral, ético e religioso, mas, por outro lado, conferem-lhes “pesos” que os condicionam a representar sua masculinidade da forma como a sociedade ocidental cristianizada espera. Nolasco (1995: 74) considera que “*a visão de mundo que os homens vão construindo se inicia com a crença em sua superioridade como gênero, gerada por meio da observação da dinâmica familiar (...)*”. Acrescentaríamos um outro fator gerador dessa “*crença na superioridade como gênero*” o discurso religioso sobre o homem e sua relação de superioridade para com a mulher.

Não seguir o ideal hegemônico de masculinidade significa perder muito em termos simbólicos e materiais. A opção pela representação social da masculinidade oferecida pela

tradição religiosa coloca o homem numa situação favorável com relação ao seu *status* social.

Talvez neste atual período histórico a religião esteja se preocupando mais com a manutenção de uma identidade masculina hegemônica, do que a supervalorização do homem sobre a mulher. Uma vez que tais identidades estão assumindo outras formas de se representar, e isto sim se torne um problema para a religião.

Entretanto, a demasiada preocupação com a masculinidade hegemônica apoiada pelo discurso religioso certamente é causadora de desigualdade nas relações de gênero, pois quando os atributos masculinos são supervalorizados interferem diretamente na forma como homens e mulheres se relacionam socialmente.

O desafio que enfrentaremos agora será tentar compreender a diferença existente entre o discurso da masculinidade enquanto ideal hegemônico religioso e a prática da masculinidade experienciada pelos sujeitos. Num período histórico em que as identidades não se definem, mas, se sobrepõem, são líquidas, indefinidas, e plurais, como é o caso da modernidade, poderíamos discutir identidades masculinas fixas?

### ***2.3.2 Masculinidades na modernidade***

Acabamos de discutir uma esfera significativa no campo das relações sociais de sexo: a religião. A religião na modernidade não deixou de representar uma importante referência simbólica na realidade dos sujeitos, mesmo porque num momento de crise das referências tradicionais, é a única instituição que não muda na ótica dos sujeitos.

Mesmo numa sociedade secularizada, percebemos que a religião ainda normatiza e mantém a masculinidade enquanto lei divina. Até mesmo indivíduos que se declaram sem religião são influenciados pela cristianização da sociedade ocidental. Por mais que se declare uma crença além da cristã, o comportamento social é regido e legislado por ela. Entretanto, deparamo-nos com uma problemática: a masculinidade “pregada” pelo discurso religioso e pela sociedade não acompanha as mudanças pelas quais os sujeitos sociais têm sido atingidos na modernidade.

Urge daí a necessidade de refletir sobre as identidades – o confronto do que se espera que o homem seja e o que de fato ele é. Esse confronto está diretamente relacionado com a representação social da masculinidade na modernidade e a forma como os sujeitos elaboram a ponte ente o ideal e o real.

A crise da masculinidade é resultante das transformações comportamentais pelas quais as mulheres passaram, pelo questionamento da dominação patriarcal reivindicado pelo movimento feminista (Lisbôa, 1998: 32), pelo deslocamento dos papéis sociais que

estavam atribuídos aos gêneros, e pelas transformações globais, econômicas e geopolíticas que abateram os Estados Unidos da América (Cecchetto, 2004).

A crise da masculinidade tem suas origens nas transformações globais econômicas e geopolíticas que se abateram sobre os EUA, desde o início do século XX. Tais reestruturações promoveram uma reformulação nas definições tradicionais da masculinidade (Cecchetto, 2004: 61).

Esta sucessão de acontecimentos históricos influenciou diretamente na forma como as relações sociais de sexo estavam estabelecidas. O período contemporâneo é marcado pelo “deslocamento do tradicional”, assinalando mudanças significativas na estruturação das relações sociais de sexo,

Todos esses fenômenos provocaram uma crise nas referências simbólicas organizadoras da sociedade moderna, principalmente a partir do deslocamento das fronteiras homem-público e mulher-privado, configurando um novo território para pensar as sexualidades (Arán, 2003: 401).

Diante de tais constatações poderíamos afirmar então que o problema central da identidade masculina não seria a tão conhecida e falada “crise da masculinidade”, visto que este termo nos condiciona a pensarmos em homens que perderam seu lugar e papel social na coletividade. Poderíamos problematizar sobre uma nova forma de criatividade identitária para a reelaboração da masculinidade contemporânea.

Quando entrevistamos *Beta*, tanto ele quanto a esposa (que ficou o tempo todo ao seu lado na entrevista) faziam questão de relatar que “*deus os tinha enviado para o seminário*”.<sup>63</sup> Essa informação significava mais que uma mera mudança de estado, representava uma transformação radical na forma como a família de *Beta* estava estruturada socialmente. Quando perguntamos o motivo pelo qual estava na religião atual, ele nos informou:

*“Eu tenho um amor à obra, coloquei no meu coração, se não não viria, largaria o emprego, tudo, pra ta aqui? o chamado nem é meu é dela, o chamado..... eu resisti muito.... eu tinha emprego muito bom, ganhava bem, as crianças estudavam em colégio particular ao próprio colégio que ela dava aula..... então pra mim foi difícil, vir pra cá sem mais sem menos e se lançar num vazio, é estranho”*.<sup>64</sup>

As “falhas na voz” demonstram a própria dificuldade que *Beta* tem em justificar que “largou” tudo para acompanhar a esposa. Isso é evidente quando afirma que isso “*é se lançar no vazio, é estranho*”, porque há um vácuo simbólico na representação deste sujeito, que a todo o momento tenta se justificar. Uma das legitimações mais plausíveis, que mais

---

<sup>63</sup> A esposa de *Beta* é seminarista da Igreja Metodista, veio a São Paulo para cursar a Faculdade de Teologia e seguir seu “chamado dado por Deus”, esse esforço é para se tornar uma pastora metodista. Para um seminarista seguir o chamado significa abandonar toda a vida secular, vir para São Paulo – caso more em outro estado – para se dedicar aos estudos teológicos. Esse fato é um tanto comum dentro desse grupo religioso quando os indivíduos optam pela profissionalização religiosa na instituição, entretanto, o comum é que a mulher abandone sua vida secular em outro estado para acompanhar o marido na profissionalização pastoral, e não como neste caso, que o homem acompanha a esposa em “seu chamado”. *Beta* teve que se adaptar a essa nova realidade, e reconfigurar sua masculinidade no nível subjetivo e social, a partir da escolha da esposa.

<sup>64</sup> Nos locais em que se encontram os símbolos “.....”, demonstram os momentos da entrevista em que *Beta* tinha problemas para falar sobre sua “mudança de representação”, de provedor a acompanhador da mulher em “*seu chamado*”.

lhe garante significado é informar a direção divina. No momento em que falávamos sobre “*largar tudo*” e vir para São Paulo, a esposa interfere na entrevista e faz a seguinte observação,

*“Ele é ótimo pai, bravo, exigente... a tendência do homem é machista, cuidador, protetor, chefe, pra ele entender um pouquinho essa questão de pastora e de ter que sair de casa foi complicado, Deus falou que o papel dele aqui em casa nunca ia se inverter..., que aqui ele tem esse respeito de sacerdote do lar, aí ele entendeu”.*

A prática considerada normal entre os seminaristas é a de que a mulher “largue” tudo (cidade, emprego, estudo) para acompanhar o marido em sua vocação, mas, neste caso aconteceu o contrário. Houve resistência, que só foi rompida quando “*deus falou*”. Mesmo assim, há necessidade de justificar a todo o momento os motivos pelos quais o modelo da representação social da masculinidade não são tão rígidos na instituição familiar. A lacuna da representação hegemônica da masculinidade é preenchida pela legitimação religiosa da esposa que afirma: “*aqui ele tem esse respeito de sacerdote do lar*”, mediando assim a representação masculina de *Beta*, no que diz respeito ao poder familiar.

Por isso, Fuller (2001: 460) nos informa que “*um punto central em la representación paterna es que su imagen está mediada por la madre*”. Apesar do conflito que foi estabelecido por *Beta* ao acompanhar a esposa “*em seu chamado*”, sua mulher ainda

o legítima como o único representante constituído de autoridade no lar, tanto para a sociedade, quanto para os filhos.

Há necessidade de reelaboração dos antigos modelos sociais de ser homem. O problema central da masculinidade na modernidade está condicionado ao deslocamento das fronteiras fixas identitárias de gênero, e na reelaboração de novas formas de se representar enquanto homem.

A masculinidade “pregada” pela religião é monogâmica, heterossexual, enquadrada na paternidade, no matrimônio, na prosperidade econômica, e na moralidade burguesa da sociedade ocidental. Os discursos religiosos determinam e regulam a masculinidade, porém, a modernidade nos apresenta inúmeras possibilidades dessa representação, que nem sempre está fundamentada naquela hegemônica apresentada pela religião. O foco central da masculinidade e sua constituição enquanto identidade moderna, não está centrado somente na questão da crise, mas, no ganho de capital simbólico que sua hegemonia pode garantir ao homem enquanto sujeito social.

Nas sociedades pré-modernas a masculinidade não era colocada em questão por ser considerada “a realidade absoluta” e legítima. Existia a idéia de masculinidade fazia parte daquele conjunto de idéias naturais e essencialistas afirmadas pela religião.

Com o advento da modernidade, a representação do “ser homem” passa a ser questionada, poderíamos, portanto, reconhecer que com a influência da modernidade e com a “transformação dos mundos”, a secularização teria conseguido afastar da sociedade a representação social da masculinidade modelada e mantida pela igreja. Até mesmo os discursos científicos influenciados pela mentalidade cristã, que admitiam o desvio de todas as características do “ser homem” enquanto anômalas, foram relativizados e colocados na arena da discussão. E se na modernidade radical a masculinidade é questionada, isso significa que ela não é mais tão “natural” assim!

## **CAPÍTULO III**

# **UMA ANÁLISE DE GÊNERO DO TRÂNSITO RELIGIOSO DE HOMENS**

Compreender a forma como se constitui a religiosidade contemporânea é nosso interesse principal, e justamente por esse motivo, delimitamos o trânsito religioso de homens para observação.

Como nossa compreensão sobre a religião contemporânea está pautada pela ótica das relações de gênero, pretendemos relacioná-la à masculinidade. Para isso, analisaremos as motivações religiosas dos homens<sup>65</sup>, a partir da observação do trânsito religioso de indivíduos que trabalham na UMESP.

### **3.1 Trânsito Religioso e Gênero**

---

<sup>65</sup> Nossa amostragem do campo é caracterizada por indivíduos em idade reprodutiva, praticamente a metade não é casada, e possui nível superior.

O trânsito religioso é um fenômeno passível de observação no campo religioso brasileiro. Podemos constatá-lo em simples conversas cotidianas com amigos, parentes e colegas de trabalho, quando nos informam a variedade de experiências religiosas que vivenciam. Não queremos afirmar com isto que todo sujeito do campo religioso brasileiro é um transeunte, mas, é fato que um número considerável de indivíduos tem vivido este fenômeno, em decorrência do processo de secularização e da globalização, que a cada fase da modernidade assumem novas características.

Nessa atual fase da modernidade é perfeitamente aceitável que os indivíduos creiam primeiramente na ciência, enquanto opção na busca de significado para o desespero humano; ao passo que a religião teria se tornado um recurso paliativo na busca de bens simbólicos. Nas palavras de Pierucci “*a religião supre aquilo que o mundo profano não dá*”,

E a religião se repõe como conjunto de símbolos capazes não somente de redefinir o mundo, mas, sobretudo de transferir a eficácia da religião do exterior da pluralidade religiosa para o interior do próprio eu converso (...) A medicina oficial não é capaz de apagar o efeito terapêutico dessas religiões... (Pierucci, 1996:17).

Por mais que os sujeitos busquem significado na dimensão profana da sociedade, a religiosidade ainda continua lhes fornecendo respostas. O fenômeno plural do campo religioso, num primeiro momento pode aparentar uma desordem, mas na verdade é

expressão da estruturação moderna da sociedade, nas palavras de Pierucci (1996:180) “*a religião parece contraditória com a sociedade moderna*” .<sup>66</sup>

A questão religiosa na modernidade é de uma cultura “descentralizada e errante”, caracterizando-se como uma das exigências para existência da religião neste período. Enquanto conseqüência da secularização e dessa cultura, o produto resultante desta composição é o trânsito religioso, que pode não culminar em ruptura religiosa, mas, resultar em uma somatória de religiosidades provisórias, em sínteses não definitivas (Souza: 2001; Amaral: 2003).

Observamos essas religiosidades provisórias nos questionários respondidos pelos sujeitos, quando perguntados sobre a crença individual. Percebemos uma confusão no que diz respeito à declaração religiosa, entretanto, observamos que essa aparente “confusão” revela uma religiosidade marcada pela síntese, pela “bricolagem” e pela miscigenação de experiências, que são perfeitamente coerentes para os sujeitos. Os elementos culturais e religiosos não precisam ser necessariamente distinguidos entre si, pois, tornam-se parte de um todo religioso.<sup>67</sup>

---

<sup>66</sup> Consideramos a sociedade brasileira moderna, baseados no estudo feito por Prandi (1996: 23) ao considerar que “*O Brasil contemporâneo é um país moderno, no sentido de que os elementos estruturais e simbólicos hegemônicos constitutivos desta sociedade são tipicamente racionais, burocratizados, dessacralizados, isto é, próprios da civilização ocidental moderna capitalista.*” Entretanto, o autor reconhece que apesar de caracterizarmos-nos enquanto modernos, religiões com práticas mágicas e de mistério vêm assumindo grande sucesso na América Latina.

<sup>67</sup> Uma das maiores dificuldades encontradas na observação e análise dos questionários foi compreender a constante busca de significados dos sujeitos. Em muitos momentos as respostas pareciam indicar “inverdades”, entretanto, quando compreendemos o “bolo” religioso criado pelo sujeito, nessa tentativa de significação individual e coletiva, compreendemos o trânsito religioso e suas motivações sociais.

Um exemplo disso é o caso do sujeito que nomearemos como *Epsilon*, tem 22 anos e é solteiro. Seu histórico religioso familiar declarado apresenta uma hegemonia católica, e quando perguntamos sobre seu grupo religioso atual, informou-nos que também frequenta uma comunidade católica desde seu nascimento, afirmando se sentir membro “*porque ele e sua família frequentam*” (apesar de não possuir mais nenhuma função no grupo). Quando questionamos se esse seria o primeiro grupo religioso do qual participara, afirmou que sim, entretanto, quando questionado se já havia participado de outros, surpreendentemente afirmou que sim; logo após, ter afirmado que não. Citou já ter participado das Igrejas Batista, Metodista e outras Evangélicas; foi a benzedores, além de ter mencionado sua crença em: Deus, Diabo, Espíritos, Santos, Energia, Mau-olhado, Reencarnação, Ressurreição, Céu, Inferno, Macumba, Santas, Virgem Maria<sup>68</sup>. E quando perguntado sobre os motivos pelos quais mudara, informou que “*buscava mais alguma coisa*”.

*Epsilon* apresenta uma religiosidade que é fruto de um constante trânsito religioso, como ele mesmo afirma sempre em “*busca de mais alguma coisa*”, que ele não sabe o que é, mas continua e continuará procurando, porque sua religiosidade está condicionada às necessidades individuais e coletivas, portanto, subjetivas e sociais. A cada “passeio” do transeunte ele encontra a satisfação do encontro do significado, mas, quando este

---

<sup>68</sup> Os nomes estão iniciados em letras maiúsculas da mesma forma como consta no questionário.

significado se esgota, ele “caça” outros, revelando assim um “ciclo vital” para sobrevivência enquanto sujeito religioso na sociedade contemporânea.

Amaral (2004) considera que esse aparente “caos” causado pela modernidade traz elementos riquíssimos para a análise dessas sínteses religiosas provisórias. Logo constatamos que o caos não representa fim, mas oportunidade para novos e constantes recomeços, visto que a *“religião não tem desaparecido vagarosamente com a modernidade: a sociedade é que foi mudando a maneira pela qual ela se expressava religiosamente”* (apud Mazur & MacCarth, 2000, p. 99).

Essa constatação demonstra que o campo religioso está em perfeita atividade, principalmente pela dinâmica social desenvolvida pelos sujeitos na relação com a pluralidade de instituições, com as quais dialogam e estabelecem suas relações provisórias. A efemeridade de tais relações não denota ausência de significado, pelo contrário, demonstra uma nova dinâmica que instituição e sujeito estabeleceram para significar suas realidades na modernidade, *“o fenômeno do trânsito religioso observado na sociedade contemporânea, particularmente no Brasil, trata-se de um forte indicador da recomposição das relações entre religião e Modernidade”* (Souza, 2001: 157).

Isso complexifica a análise do campo religioso, se considerarmos que os dados fornecidos pelas instituições religiosas a respeito de sua membresia, não têm a capacidade de determinar com veracidade, o grau exato de participação dos indivíduos nos grupos

religiosos. Da mesma forma que a declaração dos indivíduos, obtida por intermédio de questionários, nem sempre expressa a realidade de suas experiências religiosas.

Isso não significa que os sujeitos se recusem no fornecimento dos dados, mas a naturalidade com a qual vivenciam suas religiosidades, só é seguramente observável por intermédio de longas conversas gravadas e transcritas<sup>69</sup>. Seus relatos são colados, sem compromisso com a lógica discursiva, o que observamos é um “sagrado sem lugar”<sup>70</sup> ou tempo específico, fruto da relação entre religião e cultura. Uma religiosidade alternativa, que pode conviver sem maiores problemas com a religiosidade dita oficial.

### ***3.1.1 Gênero e trânsito religioso***

Salientamos duas dificuldades na análise do trânsito religioso, a primeira delas está no fato de que a maioria de seus estudiosos não contempla a categoria gênero como elemento fundamental para cruzamento e análise de dados. Por mais que as pesquisas que enquadram a população brasileira, elejam a categoria gênero para quantificar dados do

---

<sup>69</sup> Essa problemática, que podemos considerar metodológica, é a evidência da complexidade do trânsito religioso, dessa forma, Souza (2001: 160) apresenta-nos uma tipologia para facilitação da observação desse fenômeno entre os sujeitos religiosos. A autora observou três tipos de trânsito religioso: 1) “trânsito de pertença”: quando o sujeito muda de confissão religiosa; 2) “trânsito pertencente”: quando o sujeito pertence a um determinado grupo religioso, mas admite visitar outros grupos; 3) “trânsito sem pertença”: o sujeito não tem uma pertença religiosa institucional, mas, está em busca de sua religiosidade individual. Isso posto, trabalharemos com essas categorias tipológicas, para melhor compreensão do trânsito religioso analisado em nosso campo de pesquisa.

<sup>70</sup> Termo utilizado por Leila Amaral (2003) e Augé (1997) para compreender a relação entre religião e modernidade.

campo, poucos são os estudos que fazem uma análise de gênero do fenômeno do trânsito religioso. A segunda dificuldade está no fato de que aqueles que adentram para uma análise da relação entre homens e mulheres, não se aprofundam na categoria gênero enquanto ótica de leitura, o foco está nas instituições religiosas e sua relação com a perda dos fiéis.

Por isso, arriscamo-nos na interpretação dos dados obtidos em nosso campo de pesquisa, conhecendo os limites de representatividade que tem para expressar a realidade do campo religioso brasileiro. Segundo o Censo demográfico do IBGE: comentários dos resultados (2000: 1),

A diversidade religiosa brasileira tem crescido muito nas últimas décadas, e as informações censitárias permitiram identificar a maior pluralidade religiosa no Brasil (...) que as mulheres são a maioria na declaração das religiões e o excedente de homens foi encontrado de forma acentuada no grupo dos sem religião.<sup>71</sup>

Num primeiro momento as pesquisas demonstram que as mulheres são a maioria na declaração das religiões, e realmente nossa pesquisa de campo constatou que as mulheres têm maior liberdade para falar sobre sua opção religiosa. Segundo o IBGE os homens são a maioria na categoria dos “sem religião”. Nossa pesquisa de campo

---

<sup>71</sup> Para uma pesquisa mais aprofundada sobre os dados levantados pelo IBGE, consultar o site oficial desta instituição: [www.ibge.gov.br](http://www.ibge.gov.br).

demonstrou que os homens têm maior dificuldade na declaração da religiosidade. Da mesma forma Almeida & Monteiro<sup>72</sup> (1998: 10) observam que,

De acordo com as características sociodemográficas, o universo feminino tem um nível de filiação maior do que o dos homens, mas isso não significa que as mulheres mantenham a religião herdada, ao contrário, são elas as que mais mudam, e na maior parte das vezes sempre direcionadas para outras religiões.

Nossa amostragem revelou que as mulheres mantêm mais a religião herdada de família, talvez pela forma como são socializadas desde a infância, isso não evidencia que elas transitem menos. Os homens também transitam, talvez pelo acompanhamento – no caso dos casados – à religiosidade da “nova família constituída”.

Perguntamos aos homens e às mulheres de nosso campo de pesquisa, se o grupo que freqüentavam atualmente seria o primeiro do qual estavam participando: 41% das mulheres e 30% dos homens declararam que o grupo atual é o primeiro. O indício que temos nesse campo de pesquisa é que os homens apresentam mais propensão ao trânsito religioso do que as mulheres (Almeida & Monteiro, 1998).

---

<sup>72</sup> Almeida & Monteiro (1998) utilizaram dados de uma pesquisa sobre DST/HIV do CEBRAP para o Ministério da Saúde. A pesquisa pretendeu analisar o comportamento sexual da população brasileira com relação à sexualidade, dentre as perguntas do questionário constavam sete perguntas, num total de 204, que visava compreender o comportamento sexual dos indivíduos de acordo com sua religiosidade.

Por isso, estamos perguntando pelos motivos por que homens e mulheres transitam, incógnita que tentaremos responder no decorrer desse capítulo. E no final, associaremos essa problemática à masculinidade.

## **3.2. “Gêneros em Trânsito”: análise e demonstração da pesquisa de campo**

### *3.2.1 – Perfil sócio-econômico dos sujeitos*

Nossa pesquisa de campo traz alguns dados que só vêm confirmar a constatação do IBGE e de outros centros de estudos que pesquisam religião e mobilidade<sup>73</sup>. O que queremos apresentar de novo, são os dados que revelam a estrutura social das relações de gênero com base na mobilidade religiosa dos funcionários e funcionárias da Universidade Metodista de São Paulo.<sup>74</sup>

---

<sup>73</sup> Dentre os centros de estudos que citamos constam: IBGE, CERIS, CNBB. Para maiores esclarecimentos a respeito de tais pesquisas, consultar nossa bibliografia.

<sup>74</sup> Obtivemos junto ao Departamento de Recursos Humanos da Universidade, especificamente o setor de Departamento Pessoal da UMESP, dados no que diz respeito à quantidade de funcionários e funcionárias que o campus Rudge Ramos possui. Os dados coletados são referentes ao segundo semestre de 2005, por motivo de sigilo não constam nomes, apenas sexo, idade, e centro de custo. Os relatórios fornecidos, não puderam ser anexados a nossa pesquisa. Entretanto, os dados fornecidos foram de úteis para a análise do campo e a seleção da amostragem.

Segundo dados fornecidos pelo Departamento Pessoal da UMESP em dezembro de 2005, o campus Rudge Ramos possui um total de duzentos funcionários, 46% desse total são representados pelas mulheres e 54% pelos homens, demonstrando assim uma diferença de 8% a mais de homens em relação às mulheres. Desse total de funcionários, questionamos 54 homens e 44 mulheres, que representam uma média de 49% do campo de pesquisa. Logo após tabulação e análise dos questionários, entrevistamos três homens, questionados na primeira fase da pesquisa de campo.<sup>75</sup>

Apesar da pequena quantidade de sujeitos selecionados para entrevista utilizamos a técnica de associação de idéias, acompanhada de algumas interferências da pesquisadora, no que diz respeito à prática religiosa. Entendemos que esse método é fundamental para a análise das representações sociais, pois, os “*sujeitos genéricos*” *que, se devidamente contextualizados, têm o poder de representar o grupo no indivíduo*” (Spink, 1999: 129).

Nosso questionário foi composto por 32 questões<sup>76</sup>, das quais 66% delas davam liberdade ao sujeito para respostas subjetivas, o que permitiu também uma análise qualitativa desses dados. Dividimos nosso instrumento em quatro blocos, que tiveram os respectivos interesses na constatação do trânsito religioso: verificar o perfil sócio-econômico; conhecer o perfil sócio-religioso; analisar o histórico religioso familiar e pessoal; e perceber as principais motivações para o trânsito.

---

<sup>75</sup> Nossa opção pela aplicação dos questionários a um número maior de homens foi intencional, visto que são a maioria deste universo, além do mais, ajudou-nos a selecionar os sujeitos masculinos para entrevista.

<sup>76</sup> Ver anexo III.

**Tabela 1 – Perfil Socio-econômico dos sujeitos questionados**

<b>CARACTERÍSTICAS SOCIOECONÔMICAS</b>	<b>MULHER</b>	<b>HOMEM</b>
<b>Faixa etária dos sujeitos</b>		
< 19 anos	11%	0
19 – 28 anos	43%	52%
29 – 39 anos	25%	35%
40 – 49 anos	11%	13%
> 49 anos	9%	0
<b>Filhos</b>		
não têm filhos	59%	57%
1 – 2 filhos	34%	35%
3 – 4 filhos	2%	4%
NI	5%	4%
<b>Escolaridade</b>		
Superior/ou em curso	59%	54%
pós-graduação	16%	9%
Segundo grau	16%	22%
Abaixo do primeiro grau	2%	4%
NI	7%	11%
<b>Atuação na UMESP</b>		
Área administrativa	84%	78%
NI	14%	11%
Manutenção e limpeza	2%	9%

Outros setores	0	2%
<b>Faixa salarial</b>		
1 a 3 salários	43%	50%
4 a 10 salários	48%	44%
Acima de 10 salários	0	5%
NI	9%	0
<b>Naturalidade</b>		
São Paulo (Estado e Capital)	77%	61%
Sul e sudeste (outros estados)	18%	9%
Norte-nordeste	5%	15%
Outros países	0	4%
NI	0	11%

O perfil sócio econômico acima demonstra que nosso campo é composto por uma amostra da população adulta de homens e mulheres jovens, logo, em idade produtiva. Mais da metade dessa população não tem filhos, e em média 69% desses homens e mulheres são naturais do Estado e da Cidade de São Paulo.

Em média 68% dos questionados, entre homens e mulheres, estão cursando ou já cursaram uma faculdade e/ou um curso de pós-graduação. Além disso, mais de 80% dos homens e mulheres trabalham na área administrativa da Universidade, com salários que

variam de 1 a 10 salários mínimos (essa afirmação depende da análise de gênero, pois demonstra desigualdade entre homens e mulheres).<sup>77</sup>

Com relação à compreensão da constituição familiar, 52% dos homens e 59% das mulheres se declaram solteiros, enquanto 39% dos homens e 34% das mulheres se declaram casados. Nesta amostragem específica, os dados estão associados à localidade (Sudeste), ao nível de escolaridade (superior) e ao trabalho (cargos e salários).

No que diz respeito à atuação profissional dos sujeitos questionados no campo de pesquisa, 78% dos homens e 84% das mulheres trabalham na parte administrativa da instituição, demonstrando que as mulheres são mais indicadas que os homens para atuarem nos cargos de confiança da universidade.

Nossa pesquisa confirmou aquilo que os estudos demográficos<sup>78</sup> vêm afirmando no que diz respeito às questões de gênero, a constatação de que as mulheres têm estudado mais que os homens, desenvolvem atividades profissionais iguais ou superiores a eles, porém, ainda continuam ganhando menos,

---

<sup>77</sup> A especificidade de nosso campo de pesquisa está em uma amostragem da população brasileira que tem acesso ao estudo universitário, uma vez que todos os funcionários têm direito a uma bolsa integral de estudos. Além do mais, cargos destinados ao setor administrativo não são preenchidos por indivíduos que não tenham concluído o segundo grau.

<sup>78</sup> Para maiores informações a respeito desses dados, consultar o site oficial do IBGE: <http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/perfil/mulher/perfilmulheres.pdf>.

Aparentemente a tabela expressa a igualdade de gênero no que diz respeito ao campo do trabalho, visto que as diferenças encontradas são pequenas. Entretanto, quando consideramos que a maioria das mulheres possui função administrativa, cargos que geralmente são mais bem remunerados, verificamos que elas ganham menos em relação aos homens.

Apesar da diferença na faixa salarial ser pequena, constatamos que os homens que trabalham na manutenção e limpeza ganham praticamente os mesmos salários, que uma significativa parcela das mulheres que trabalham no setor administrativo. Nenhuma mulher afirmou ganhar acima de dez salários mínimos, apesar de representarem a maioria nos cargos administrativos.

Os dados em si podem não apresentar de imediato as diferenças, entretanto, o cruzamento das informações revela diferenças de gênero, e o que o IBGE demonstrou em sua pesquisa, *“as mulheres continuam ganhando menos que os homens, apesar de suas aptidões e cargos superiores”*.

Essa etapa da pesquisa pretendeu apresentar as características sócio-econômicas de nossa população, evidenciando que estamos lidando com a religiosidade de sujeitos que em sua maioria cursam, ou já cursaram, o ensino superior, logo, não há indícios de analfabetismo. Baseados no grau de instrução e na importância dada ao trabalho, em média 58% de homens e mulheres não têm filhos.

A peculiaridade deste campo está na análise religiosa de sujeitos naturais do Estado de São Paulo em sua maioria, adultos jovens em idade produtiva, e que escolheram constituir família após as realizações pessoais e sociais. Características peculiares nos sujeitos modernos.

Constatamos que a religiosidade não é um fenômeno presente apenas entre indivíduos com baixo nível de escolaridade, ela ainda representa um elemento importante no universo de todas as classes sociais e nos níveis superiores de escolaridade.

O contato com outras formas de saber, como ciência, tecnologia, medicina, não afastam os sujeitos de suas religiosidades, pelo contrário, elas coexistem sem maiores incoerências.

### ***3.2.2 – Histórico religioso familiar e pessoal dos sujeitos***

Nosso questionário revelou o que o IBGE<sup>79</sup> já havia detectado sobre o catolicismo, na pesquisa demográfica sobre a população brasileira: “o catolicismo vem perdendo seus adeptos para as religiões evangélicas”. De acordo com as declarações obtidas em nossa amostragem inicial com 44 mulheres questionadas, obtivemos os seguintes dados,

**Tabela 3 – Histórico religioso, pessoal e familiar das mulheres**

MULHER	RELIGIÃO FAMÍLIA MÃE	RELIGIÃO MÃE	RELIGIÃO FAMÍLIA PAI	RELIGIÃO PAI	RELIGIÃO ATUAL
Católica	71%	41%	59%	48%	14%
Evangélica***	25%	45%	32%	34%	45%
Espírita	0	5%	2%	7%	0
Outro*≅	2%	2%	2%	0	9%
Não Freqüenta	2%	7%	5%	11%	32%

A tabela elaborada a partir do nosso campo de pesquisa, e que teve o interesse de conhecer a biografia e o antecedente religioso familiar dos sujeitos, demonstrou no caso do

<sup>79</sup> Para maiores esclarecimentos a respeito dessas informações, consultar o site oficial do IBGE: <http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/>, pesquisa realizada pela Internet em 20/11/2005.

\*\*\* Utilizamos a metodologia do IBGE para classificar os evangélicos. Por questões metodológicas, optamos por chamar de evangélicos grupos de protestantes históricos, protestantes, pentecostais, igrejas de cura e libertação, e demais movimentos evangélicos.

\* Por questões metodológicas, optamos por outros, indivíduos que não se caracterizam enquanto “evangélicos” – seguindo os padrões que optamos na nota anterior – são indivíduos que pertencem: ao grupo “Testemunhas de Jeová”, “Congregação Cristã do Brasil”, “Adventistas”, “Candomblé”, “Umbanda”.

catolicismo, uma perda significativa de fiéis. Em média<sup>80</sup> 65% tanto da família do pai quanto da mãe das mulheres questionadas eram católicas, já na geração do pai e da mãe, essa média caiu para 44%. Já na declaração da religiosidade pessoal, apenas 14% das mulheres se declaram católicas, confirmando a análise feita por Pierucci (2004: 18) com base no censo demográfico de 2000, “*o catolicismo no Brasil diminui de tamanho*”,

As séries históricas vêm mostrando gradualmente, desde os anos 50, uma queda na população que se declara católica apostólica, principalmente durante a década de 90. Por outro lado, cresce a população que se declara evangélica (mais de 15% em 2000) e também cresce a população que se declara sem religião, principalmente em municípios maiores (VOU TE CONTAR/IBGE, 2000: p. 7).<sup>81</sup>

Em média, cerca de 28% da família do pai e da mãe das mulheres questionadas eram evangélicos, enquanto que na geração do pai e da mãe essa declaração religiosa aumentou para 40%. Na declaração da religiosidade pessoal esse número subiu consideravelmente, e 45% das mulheres declararam pertencer às religiões evangélicas. Revelando assim um aumento significativo de evangélicos nas últimas décadas.

Um outro dado que nos chama atenção com relação à mobilidade religiosa é o percentual dos que afirmam não freqüentar nenhum grupo religioso. Nesse processo de

---

<sup>80</sup> Para conseguirmos estabelecer esta média, apresentamos a fórmula que utilizamos para chegarmos a essa média: percentual da religião da família do pai + percentual da religião da família da mãe, dividido por dois = média; da mesma forma procedemos com o cálculo médio da religião do pai e da mãe.

<sup>81</sup> Para maiores informações a respeito do Censo 2000, pesquisar: <http://www.ibge.gov.br/voutecontar.>, dados pesquisados na Internet em 22/11/2005. Na Revista do Censo 2000 – Centro de Documentação e disseminação de Informações.

análise do histórico religioso familiar e pessoal, verificamos que o percentual daqueles que afirmam “não freqüentar” um grupo religioso atualmente tem crescido de acordo com a evolução histórica das famílias. Em média, 3% da família do pai e da mãe afirmam não pertencer a nenhum grupo religioso, esse número cresce na geração dos pais, que em média 9% não freqüentam nenhuma religião. Já na declaração pessoal da religiosidade atual, 32% das mulheres declararam não freqüentar atualmente nenhum grupo religioso.

Portanto, dois indicadores destacam a religiosidade da mulher nessa amostra: o primeiro deles é que a maioria delas declaram pertencer grupos evangélicos<sup>82</sup>, juntamente com 32% que declaram não freqüentar nenhum grupo religioso atualmente. Isso significa que o catolicismo perdeu fiéis para os grupos evangélicos nos últimos anos, além do mais a relativização religiosa vem crescendo a cada década, pois, apesar de algumas mulheres declararem não pertencimento a determinada religião, verifica-se o crescimento das religiosidades do tipo Nova Era. Por outro lado, os homens apresentam a seguinte herança religiosa,

#### **Tabela 4 – Histórico religioso, pessoal e familiar dos homens**

---

<sup>82</sup> Entendemos por evangélicos, indivíduos que freqüentam grupos pentecostais e “neopentecostais”, grupos evangélicos de cura, protestantes e protestantes históricos.

H O M E M	RELIGIÃO FAMÍLIA MÃE	RELIGIÃO MÃE	RELIGIÃO FAMÍLIA PAI	RELIGIÃO PAI	RELIGIÃO ATUAL
Católica	72%	57%	69%	57%	9%
Evangélica	17%	28%	15%	22%	37%
Espírita	4%	7%	4%	6%	4%
Outro	7%	4%	12%	15%	9%
Não Freqüenta	0	4%	0	0	41%

Com relação ao histórico religioso e familiar dos homens, as diferenças de gênero não são tão significativas no que diz respeito ao histórico familiar. A tabela que informa a religião dos homens parece seguir as mesmas declinações da tabulação da tabela das mulheres. Em média 70% da religião da família da mãe e do pai dos homens é declarada católica. Em aparente declínio, uma média de 57% dos sujeitos declararam o catolicismo como a religião do pai e da mãe. Já a declaração pessoal da religiosidade atual, apenas 9% declara o catolicismo enquanto religião pessoal, demonstrando pouca continuidade da religiosidade familiar.

Com relação às religiões evangélicas, os homens declararam que em média 16% da família do pai e da mãe pertencia a grupos evangélicos, enquanto que em média 25% do pai e da mãe declaravam pertencer a grupos evangélicos. Já esse número cresce ainda mais na declaração da religião atual, cerca de 37% dos homens questionados declaram pertencer a este grupo religioso.

Cerca de 41% dos homens questionados afirmaram não freqüentar nenhum grupo religioso atualmente. E esse número indica um crescimento dos chamados “sem religião” nos últimos anos, se considerarmos que na declaração da religiosidade familiar apenas 4% das mães não freqüentavam nenhum grupo religioso. É um número representativo que vem confirmar os dados censitários de 2002 fornecidos pelo IBGE, a respeito do trânsito religioso.

O catolicismo também perdeu seus “fiéis” homens para grupos evangélicos. Aproximadamente um terço de nossa amostra de homens declarou pertencer a este grupo, contra uma grande maioria que afirma não freqüentar nenhum grupo religioso. Apenas 9% que se declara católico atualmente.

Enquanto as mulheres saíram do catolicismo e ingressaram em sua grande maioria para as religiões evangélicas, os homens migraram para a categoria dos “sem religião”. E apesar de uma parte considerável de homens e mulheres declararem que atualmente não pertencem a nenhum grupo religioso, isso não implicou em a-religiosidade, pelo contrário, demonstrou que os sujeitos nas últimas décadas vêm transitando mais e procurando ressignificar não a instituição religiosa, mas, seus desejos individuais.

Tanto é verdade que os sujeitos têm ressignificado sua religiosidade, que apesar de um número significativo de indivíduos afirmar não freqüentar atualmente nenhum grupo religioso, eles são capazes de informar várias formas de religiosidade. No questionário, um

número considerável de indivíduos deixou “sem preenchimento” o quesito que indaga sobre a religião na qual se considera membro. Isso não é sinônimo de falta de crença, mas, um indicador de que os sujeitos que transitam tenham enquanto característica a indecisão, ou então, prefiram não eleger uma única religiosidade enquanto definitiva. E mesmo que a maioria dos homens e mulheres se declarem evangélicos, há uma crescente declaração na crença de símbolos não cristãos.

Num primeiro momento, perguntamos abertamente aos sujeitos em que acreditavam, e obtivemos as seguintes declarações,

**Tabela 5 – Crença dos sujeitos\***

VOCÊ ACREDITA EM...	MULHER	HOMEM	DIFERENÇA DE GÊNERO
Deus	75%	56%	19%
Jesus Cristo	7%	20%	-13%
Outras Crenças	9%	19%	-9%
NI	9%	5%	4%

A primeira resposta que lhes vêm à mente é a crença em Deus. As mulheres optaram por esta resposta 19% a mais que os homens, enquanto os homens declaram 13%

\* Essa é uma das questões que davam liberdade de resposta ao sujeito, ou seja, poderia ser respondida com argumentos subjetivos.

mais a crença em Jesus Cristo. Constatamos que 76% dos homens e 82 % das mulheres declaram primeiramente acreditar em símbolos cristãos.

Apesar dessa considerável indicação estatística da crença cristã, apresentamos logo em seguida a questão da Tabela 5 “*you believe in...*”: “*também em...*”, e obtivemos as seguintes respostas,<sup>83</sup>

**Tabela 6 –  
Classificação dos símbolos religiosos mais citados pelos sujeitos**

ORDEM	SÍMBOLOS MAIS CITADOS PELAS MULHERES	SÍMBOLOS MAIS CITADOS PELOS HOMENS
1º	Deus	Deus
2º	Céu	Céu
3º	Inferno	Diabo
4º	Energia	Inferno
5º	Diabo	Ressurreição
6º	Ressurreição	Espíritos
7º	Espíritos	Energia
8º	Reencarnação	Virgem Maria
9º	Virgem Maria	Santos
10º	Santos	Reencarnação
11º	Mau-olhado	Mau-olhado
12º	Bruxas	Santas
13º	Deusas	“Macumba”
14º	NI	Deusas
15º	Duendes	Orixás
16º	Santas	Bruxas
17º	Orixás	Outros
18º	“macumba”	Duendes
19º	Fadas	Fadas
20º	Nada	Nada (NC)

<sup>83</sup> Para maiores esclarecimentos a respeito do posicionamento das questões, olhar anexo III.

A partir da Tabela 6 é observamos que é possível para os sujeitos combinar simultaneamente elementos cristãos e não cristãos. Um exemplo disso é o da opção “energia”, que aparece como o quarto item mais citado pelas mulheres, e o sétimo mais citado pelos homens. A idéia da “reencarnação” aparece como sexto símbolo mais citado pelas mulheres, e o quinto mais citado pelos homens, para uma amostra em que 0% das mulheres e 4% dos homens declaram o espiritismo como o grupo religioso atual. Há indícios de uma religiosidade composta e recomposta pela escolha do sujeito, escolha por elementos não cristãos, mesmo que a declaração religiosa oficial seja cristã.

Para uma amostragem como a nossa, em que uma média de 41% dos homens e mulheres questionados se declaram evangélicos, os elementos fundamentais do cristianismo deveriam estar classificados entre os primeiros, entretanto, encontramos antes de “ressurreição” a opção “energia”.

Das vinte opções apresentadas, os sujeitos tinham a probabilidade de selecionar quantas desejassem. Enquanto todas as mulheres declararam alguma forma de religiosidade, a opção “não informaram” teve uma grande representatividade entre os homens. Isso pode indicar que as mulheres têm maior facilidade em lidar, tanto individual quanto socialmente, com o trânsito religioso do que os homens.

Além do mais, compreender uma parte significativa dessa população que afirma “não freqüentar nenhum grupo atualmente”, mas sinaliza crer em diversos elementos

religiosos, é um indicador de que a religiosidade contemporânea é caracterizada pela mobilidade e pela pluralidade.

Perguntamos aos sujeitos se o grupo atual seria o primeiro grupo religioso do qual participavam, e as respostas se apresentaram da seguinte maneira,

**Tabela 7 – Grupo religioso atual dos sujeitos**

<b>ESTE É O PRIMEIRO GRUPO RELIGIOSO DO QUAL VOCÊ ESTÁ PARTICIPANDO?</b>	<b>MULHER</b>	<b>HOMEM</b>
Sim	41%	30%
Não	34%	42%
NI	25%	28%

Segundo o percentual dos dados coletados, verificamos que 41% das mulheres e 30% dos homens declaram que estão participando do primeiro grupo religioso. Isso demonstra que as mulheres transitaram menos em relação aos homens. Já 34 % das mulheres e 42% dos homens negaram que estejam no primeiro grupo religioso. Esse dado pode evidenciar que os homens admitiram uma maior mudança de religião em relação às mulheres.

Um outro dado relevante que expressa a instabilidade da afirmação religiosa na modernidade está no fato de que uma média de 26% de homens e mulheres não informaram

se estavam ou não no primeiro grupo religioso. A simples omissão dos sujeitos em “não informar” os dados questionados representa a instabilidade na declaração da religiosidade na modernidade. Na verdade eles compõem suas religiosidades, sem que pensem em mudanças ou rupturas.

Em certos momentos, os sujeitos afirmam não mudar de grupo religioso, mas, respondem a perguntas que questionam os motivos pelos quais foram conduzidos a essa mudança. Por isso, intencionalmente indagamos sobre a participação dos sujeitos em outros grupos religiosos,

**Tabela 8 – Participação dos sujeitos em outros grupos religiosos**

JÁ PARTICIPOU DE OUTROS GRUPOS RELIGIOSOS?	MULHER	HOMEM
Grupos Evangélicos	14%	24%
Católicos	11%	20%
Religiosidade de Nova Era <sup>84</sup>	4%	11%
Não	48%	32%
NI	9%	13%
Outros <sup>85</sup>	14%	0%

<sup>84</sup> O que chamamos de religiosidades de nova era inclui: candomblé, umbanda, espiritismo, esoterismo, não que conceitualmente representem a mesma forma de expressão religiosa, mas, nessa pesquisa caracteriza-se enquanto recurso metodológico.

<sup>85</sup> Essa expressão diz respeito a religiosidades que não especificamos nesse trabalho, como religiosidades orientais e outras. E também, respostas genéricas, que nem sempre têm sentido objetivo, um exemplo de resposta desse tipo dada por um sujeito ao perguntarmos se já havia participado de outros grupos religiosos: “em outras igrejas, em conjuntos de música”.

Quando perguntamos aos sujeitos se já haviam participado de outros grupos religiosos, tínhamos em mente que essa seria uma das perguntas mais diretas para descobrirmos o trânsito religioso dos homens e das mulheres. Cerca de 48% das mulheres afirmaram não terem participado de outros grupos religiosos, enquanto que 32% dos homens fizeram a mesma afirmação.

A participação em outros grupos foi abertamente declarada por 29% das mulheres, e 55% dos homens, revelando que nesse campo os homens transitaram 26% mais do que as mulheres (conforme tabela 8).

Outrossim, aqueles que “não informaram” e responderam “outros” no questionário, representam uma indefinição com relação à religião, mas não com relação à religiosidade individual. A dúvida ou a incerteza na definição de uma resposta objetiva do questionário também pode revelar indícios de trânsito religioso.

Até mesmo indivíduos que apresentam a característica do não trânsito, ao serem questionados sobre uma possível visita a outros grupos religiosos, quando convidados por parentes e amigos, revelam a seguinte proporção:

**Tabela 9 – Visitação a outros grupos religiosos**

QUANDO CONVIDADOS POR CONHECIDOS E PARENTES PARA VISITAR OUTROS GRUPOS RELIGIOSOS OS SUJEITOS:	MULHER	HOMEM
Admitem que às vezes visitam	41%	55%
Admitem que regularmente visitam	36%	22%
Afirmam não visitar	18%	19%
NI	5%	4%

Na tabela acima, verificamos que a maioria dos homens admite que às vezes visitam outros grupos religiosos. E em número maior do que os homens, as mulheres admitem que regularmente visitam outros grupos. Ao passo que em média 18% de homens e mulheres declaram não visitar nenhum outro grupo quando convidados. Os que não informaram também podem ser proponentes ao trânsito.

Mais uma vez, nosso campo evidenciou que as mulheres afirmam com maior facilidade o trânsito religioso, já os homens parecem não admitir a visitação a outros grupos. Para cruzamento dos dados, perguntamos sobre a participação desses indivíduos nos grupos aos quais afirmam pertencer. Os dados obtidos foram,

**Tabela 10 – Envolvimento dos sujeitos com o grupo religioso**

QUAL O GRAU DE PARTICIPAÇÃO NO GRUPO RELIGIOSO?	MULHER	HOMEM
Participa de quase todas as programações	27%	22%
Participa de algumas programações	23%	19%
Quase não participa	14%	3%
Vai quando tem tempo	14%	19%
Vai em ocasiões especiais	7%	13%
Todas	7%	2%
NI	8%	22%

Um número considerável de homens não informou seu grau de participação no grupo religioso, ou seja, 14% a mais que as mulheres. Isso evidencia que os homens são menos presentes, participando apenas dos eventos especiais que marcam a trajetória social do indivíduo e da família. Outro dado interessante e revelador da religiosidade na modernidade, é o fato de que 14% das mulheres e 19% dos homens declaram participar das atividades do grupo apenas quando têm tempo. Observa-se, portanto, o fenômeno da secularização, quando a religião é mais um recurso social/cultural na busca de significados.

### 3.3 Motivações Sócio-Religiosas para o Trânsito e o Não Trânsito de Homens

Antes de adentrarmos na observação das entrevistas e as principais motivações apresentadas pelos homens para o trânsito religioso, faremos uma análise geral dessas motivações para conhecermos os resultados gerais obtidos no campo.

**Tabela 11 – Motivações para a busca da religião**

POR QUE BUSCOU A RELIGIÃO?	MULHER	HOMEM
A família já pertencia ao grupo	59%	43%
Outros motivos	18%	31%
Problemas e busca sentido	14%	13%
NI	9%	13%

O prosseguimento da religiosidade familiar é um dos principais motivos apontados por homens e mulheres, para justificar a busca pela religião. Entretanto quando cruzamos estes dados com o histórico religioso, familiar e pessoal observamos uma contradição nessa declaração (conforme entrecruzamento das tabelas 3 e 4), pelo menos no que diz respeito ao catolicismo. Além do mais, 41% dos homens contra 32% das mulheres afirmam não frequentar nenhum grupo religioso atualmente.

Essa contradição não é um problema quando pesquisamos o trânsito religioso, é um indicador de que tanto homens quanto mulheres convivem muito bem com a religião familiar (herdada) concomitantemente com as religiosidades experienciadas. As respostas contraditórias que encontramos em nossa pesquisa de campo não representam dados inverídicos da religiosidade dos sujeitos, mas retratam a realidade desse fenômeno na modernidade.

As mulheres, mais do que os homens, afirmaram dar continuidade à religião da família, talvez esse dado expresse a forma como elas são socializadas em relação aos homens desde a infância. Esta constatação pode evidenciar que às mulheres não foi permitida, em décadas passadas, a opção pela escolha religiosa e social.

No quesito “outros motivos”, verificamos uma diferença considerável entre homens e mulheres, os homens escolheram esta opção 13% a mais que as mulheres, podendo indicar uma necessidade de justificar os motivos pessoais pela busca da religião. Da mesma forma, 4% a mais dos homens em relação às mulheres preferiram não informar os seus motivos na busca pela religião. Perguntamos aos sujeitos, por que ainda permaneciam no grupo religioso, e obtivemos as seguintes justificativas,

**Tabela 12 – Motivações para permanência no grupo religioso**

POR QUE PERMANECE NA RELIGIÃO?	MULHER	HOMEM
Porque encontrou o que buscava	55%	38%
Porque está acostumada (o)	16%	7%
Outros motivos	18%	31%
NI	11%	24%

Um dado interessante nessa pergunta foi o quesito NI, 13% a mais dos homens preferiram omitir a declaração. Talvez porque não freqüentem nenhum grupo religioso, ou porque freqüentem vários. A partir de agora tentaremos compreender as motivações por intermédio das entrevistas, que por meio das especificidades dos discursos podem nos esclarecer os dados tabulados acima.

### ***3.3.1 – Trânsito religioso e mimesis familiar***

Começaremos com a biografia religiosa de *Alfa*<sup>86</sup>, sua religiosidade é uma mistura de elementos do Candomblé, da Umbanda, dos Cristianismos e da religiosidade popular do “*disse-que-disse*”. Constatamos isso na entrevista em que o mesmo apresenta várias histórias mítico-religiosas, que num primeiro momento soam como fantasia, mas na verdade compõem a construção histórica de sua religiosidade plural.

<sup>86</sup> Não iremos classificar o perfil sócio-econômico de *Alfa* uma vez que já o fizemos no segundo capítulo, quando utilizamos sua entrevista para compreender a representação social da masculinidade na religião.

Em muitos momentos, perguntamo-nos sobre a possibilidade do sujeito não representar o que de fato testemunhava, entretanto, a entrevista revelou que não haveria essa probabilidade, uma vez que as respostas do questionário eram condizentes com a entrevista gravada, além do mais, o realismo com que contava suas experiências religiosas não deixaram dúvidas de que era um sujeito de religiosidade tipicamente moderna: plural, instável e “líquida”.

No questionário, *Alfa* nos informou que acredita em Deus, mas também em todos os vinte elementos que dispúnhamos<sup>87</sup>. A avó e o avô maternos, segundo a declaração do sujeito, eram católicos, não lembrando da religião da família do pai. Afirma pertencer ao grupo evangélico “O Brasil Para Cristo”, num período de três a cinco anos, mas quando indagamos sobre o motivo pelo qual se sentia membro desse grupo, o sujeito nos deu a seguinte resposta: “*Minha família, mulher e as filha, vai*”, demonstrando assim que sua prática religiosa não condizia com a de um membro “praticante”, mas com a de um visitante esporádico desse grupo religioso.

Afirmou que este não é o primeiro grupo religioso do qual participa, tendo se auto-denominado enquanto “*desviado*”, apesar de anteriormente ter declarado ser membro de uma igreja evangélica. Os grupos religiosos dos quais afirma ter participado são: Igreja Pentecostal, Espiritismo, Catolicismo, Assembléia de Deus, Umbanda e Candomblé. E

---

<sup>87</sup> Ver anexo III.

apesar do trânsito religioso apresentado pelo sujeito, a religiosidade que perpassa toda a entrevista é a da Umbanda,

*“Eu já tive no centro de umbanda vestido de branco, eu já vi coisa ruim passar por mim, eu já pisei numa brasa de fogo do jeito que tô aqui ó, mas como eu to no espírito de coisa ruim, coisa ruim, na mesma hora que to de branco, to de vermelho ou de vermelho e preto, eu to sendo sincero prô cê, porque é coisa que eu já trabalhei, hoje graças a deus eu tenho minha família, eu acho que se hoje eu tivesse solteiro, eu ainda estava envolvido e acho que teria até um centro de umbanda hoje (...) a minha esposa é crente, eu já fui crente, e por isso... eu creio em deus, entendeu?”*

Essa aparente “confusão” na declaração da religiosidade é coerente para o sujeito que realiza suas “colagens”, esse fenômeno é possível numa sociedade plural como a brasileira. E é perfeitamente passível de observação a lógica que o sujeito utiliza para explicar sua passagem da Umbanda para o campo evangélico. Afirma já ter trabalhado no terreiro quando solteiro, mas, após o casamento começou a acompanhar a esposa “*que é crente*”, logo, o trânsito religioso está diretamente ligado também às necessidades sociais do sujeito.

É interessante que num primeiro momento *Alfa* se afirma católico por acompanhar a mãe, após vir para São Paulo “*ganhar a vida*” acompanhou a religiosidade da irmã que tem um terreiro em São Paulo, e após ter conhecido sua esposa, começa a se considerar

membro da IPBC, da qual a esposa é membro efetivo. Perguntamos novamente sobre sua religião atual, pois no questionário ele declarava ser membro dessa denominação,

*“... é porque até o que te minha esposa que te falei, minha esposa vai, mas lembra que eu falei pro cê, eu vou sempre assim uma duas veis por mês, porque eu tomo minha cervejinha, eu fumo meu cigarrinho, entendeu? eu tomo minha pinguinha, tomo mesmo, se eu falar que não, eu to mentindo, eu gosto de um forrozinho, eu falo assim, eu já te falei que eu fui evangélico né? Só que pra mim ser evangélico eu vou se só evangélico, é por isso ao, porque pra mim ta evangélico e ta no forró, ta no bar tomando minha cervejinha, tomando minha pinguinha, fumando meu cigarro ...”*

Como pudemos observar, a religiosidade de *Alfa* é caracterizada pelo “*trânsito sem pertença*”, devido à confusão e não admissão de pertença a qualquer expressão religiosa (Souza, 2001: 162). Os motivos para o trânsito religioso de *Alfa* estão diretamente associados aos relacionamentos sociais que desenvolveu durante sua história de vida. Quando aplicamos o questionário e perguntamos sobre os motivos pelos quais havia buscado a religião, respondeu que sentia solidão, procurava algo, e que sua vida não tinha sentido. Quando o questionamos sobre os motivos pelos quais permanecia no grupo religioso atual, informou-nos num primeiro momento que havia encontrado o que buscava, e num segundo momento que todos os seus pedidos até aquele momento haviam sido atendidos por deus. E por fim, quando questionamos os motivos pelos quais havia mudado de grupo religioso, novamente justificou a opção por causa da solidão, e declara “*eu senti que estava num lugar que não teria vida eterna, dinheiro não é tudo, eu ganhava*”,

referindo-se à Umbanda. Na entrevista, pedimos para que falasse mais sobre a afirmação feita no questionário sobre a falta de sentido em sua vida, e sua resposta foi a seguinte,

*“... um dia espero que possa voltar até para os caminhos do senhor, porque hoje a gente sente um vazio, e amanhã posso estar tão cheio, que não tenho nem lugar pra ir mais, coisa boa, gosto tanto do Brasil Para Cristo como qualquer igreja, o importante é aceitar o caminho do senhor, eu penso assim. Fala tanto no meu coração que a própria pessoa, dependendo da pessoa, fala assim, eu não sei se é em vão ou se Deus tá batendo no próprio coração da pessoa que tá pregando, eu não sei, porque tem coisa em vão e tem coisa que é sincero, agora eu não sei se é verdade, aí quando eu vou com minha esposa lá na igreja ...”.*

A interação social parece indicar um dos motivos principais de sua busca por “uma religiosidade”. Isso não significa que *Alfa* não tenha encontrado significado nas religiões pelas quais passou, entretanto, as necessidades humanas se reciclam, e no momento em que precisa de outros elementos sociais, ele transita.

Essa motivação se torna evidente na resposta dada por ele acima, apesar de se declarar membro de uma igreja evangélica, afirma que um “*dia voltará para os caminhos do senhor, porque sente um vazio no coração*”, entretanto, nos informa que quando vai à igreja ele sente “*Deus batendo em seu coração*” por meio da pessoa que traz a homilia. E o mais interessante é que apesar de sentir deus falando, ele relativiza o discurso religioso ao

afirmar que algumas pessoas são sinceras, mas, que não tem certeza se é verdade o que se fala na igreja.

Daí não dá mais para falar em sujeitos religiosos passivos que apenas recebem o discurso, e não interagem com ele. O que nosso sujeito apresenta é uma busca de significado que relativiza o discurso e a prática da instituição religiosa. Mesmo porque *Alfa* afirma gostar muito da igreja que está freqüentando atualmente junto com a esposa, porém, considera que deus está em todas as igrejas e lugares, abrindo precedente para um constante trânsito religioso, que dependerá do momento de suas necessidades sociais e subjetivas.

Se dependêssemos de uma resposta exata desse sujeito para conhecermos sua religião, não teríamos. Ele é um sujeito em constante trânsito. No questionário se afirmou membro de uma comunidade evangélica pentecostal, na entrevista se declarou “*desviado dos caminhos do senhor*”, mas acompanhante de sua esposa nos cultos da igreja pentecostal O Brasil Para Cristo. Porém, no decorrer da entrevista que durou aproximadamente uma hora, revelou um profundo conhecimento dos símbolos da Umbanda e do Candomblé, demonstrando não conhecer – quando o indagávamos – os dogmas cristãos.

No que diz respeito aos símbolos das religiões cristãs, *Alfa* se apresenta pouco familiarizado, principalmente com os elementos dos pentecostanismos. Tanto que ao final da entrevista nos informa, sem que perguntássemos, que acredita fortemente na reencarnação, crendo que quando o espírito de sua irmã reencarnar em outra pessoa

prejudicará a vida do encarnado, visto que ela mexe com “*coisa ruim*”. Entretanto, apesar de não trabalhar mais com a irmã no terreiro afirmou, “*hoje eu vou na casa da minha irmã, mas se tocar a campainha e ela tá em trabalho, o porteiro avisa e pede prá voltar mais tarde (...) ela mora na frente e no fundo é o candomblé dela*”.

Essas visitas esporádicas à casa da irmã podem indicar que o sujeito não perdeu o contato com os elementos do Candomblé e da Umbanda, apesar de acompanhar a esposa na igreja pentecostal. Mesmo porque, apesar das histórias contadas serem duais no que diz respeito ao bem e o mal, seus relatos sobre as experiências místicas da Umbanda são contadas com saudosismo e empolgação. Revelando-nos que as experiências não encerram seu ciclo quando se começam outras, mas coexistem . O trânsito religioso de *Alfa* é motivado pelas relações sociais das quais sua história de vida fora construída, ou seja, pelos laços afetivos.

Os sujeitos nunca são possuidores de religiosidades-ilha, ou seja, aquelas inventadas/criadas individualmente, sem interferência de outros sujeitos ou instituições. A religiosidade individual se desenvolve, se recria, e interage com a religiosidade das pessoas com as quais os sujeitos se relacionam.

Se rememorarmos a entrevista de *Alfa*, perceberemos que na ocasião em que se declara católico, é o momento em que mora com a mãe católica no nordeste; após vir para o Estado de São Paulo, numa tentativa de mudar de vida, se declara participante do terreiro

de Umbanda da irmã<sup>88</sup>. Quando nos informa sobre a participação num grupo pentecostal, antes da atual religião declarada, menciona que lá viu sua esposa pela primeira vez e começou a namorar. Já no momento atual, quando se declara membro da IPBC, o faz pelo fato da esposa e filhas pertencerem a esta igreja.

O sentimento de pertença de *Alfa* está condicionado às suas relações de afetividade e parentesco, suas mudanças religiosas são concomitantes às mudanças de suas relações sociais. A religiosidade de *Alfa* está condicionada ao relacionamento com as mulheres que conviveu durante sua vida (mãe, irmã, esposa, filhas).

A constante busca de significado, justificada por *Alfa* para explicar suas constantes mudanças religiosas, tem como motivador a necessidade de estruturação e reestruturação de suas questões sociais, subjetivas e identitárias. Por isso que quando lhe perguntamos o motivo pelo qual ainda permanecia no grupo religioso atual, respondeu-nos que havia encontrado aquilo que buscava e até o momento da entrevista seus pedidos haviam sido atendidos.

Após análise dessa religiosidade tipicamente moderna, percebemos que o trânsito religioso pode ser motivado pela *mimesis* familiar<sup>89</sup>, ou seja, o sujeito pode se declarar

---

<sup>88</sup> A religiosidade declarada por *Alfa* é reflexo da religiosidade da irmã. Em entrevista declarou que a religião de sua irmã é a Umbanda, e que durante algum tempo a ajudou nos serviços do terreiro.

<sup>89</sup> O trânsito religioso ocasionado pela *mimesis* familiar está condicionado aos estágios sociais de efetividade pelos quais o sujeito passa em sua história de vida, entretanto, devemos considerar que as motivações sociais pelo trânsito são, al subjetivas, ou seja, solidão, busca de significado, e outros.

membro de determinado grupo religioso simplesmente porque pessoas ligadas à família pertencem a estes grupos, constituindo assim uma “imitação” da religiosidade do outro. No caso de *Alfa*, sua religiosidade ultrapassa o universo da imitação, na verdade ele experiencia a religiosidade das pessoas com as quais convive, e frequenta esporadicamente os grupo religioso, acompanhando-as.

### ***3.3.2 – Trânsito religioso e busca de afetividade familiar***

*Beta* é um homem de quarenta anos, com ensino médio completo, natural do Rio de Janeiro, casado com uma pastora protestante, tem dois filhos e trabalha no setor de manutenção da Universidade. Ganha em média de 4 a 10 salários mínimos e apresenta uma biografia religiosa marcada pelo trânsito religioso desde a infância, quando sua mãe católica já o levava para a Umbanda e para o Candomblé,

*“Quando ela [mãe] estava com meu pai, quando eles já tava com essa coisa de separa ela entrou na macumba inclusive ele já era, ele foi vereador, ele entendeu que ter conseguido ser vereador por causa de um trabalho que ele fez, minha mãe da mesma forma foi buscar isso pra trazer ele de volta, porque ele começou se envolver com outras mulher, ela foi se envolver com a macumba, eu ia junto com ela com cinco anos pra toma passe, ela fazia trabalho que eles mandava, na encruzilhada, essas coisas. Ela começou ir na igreja, depois de eu já estava adolescente com uns 10, 11 anos mais ou menos aí ela conheceu meu padrasto e a família dele é toda evangélica, metodista, berço metodista, aí ela começou a ir”.*

Sua religiosidade é marcada pelo “*trânsito de pertença*”, por ter mudado de confissão religiosa na adolescência (Souza, 2001: 161). *Beta* se declara católico no período que vai da infância até a adolescência, por causa da tradição familiar da mãe. Com cinco anos de idade visitava a Umbanda e o Candomblé também com a mãe, que após conhecer seu padrasto protestante, “converteu-se” ao metodismo. Após alguns anos (na adolescência) o sujeito também assume essa “outra” religiosidade da mãe (metodista).

A história de vida desse sujeito é marcada pela desestabilização da instituição familiar<sup>90</sup>, que esteve diretamente ligada ao intenso trânsito religioso da mãe. A mãe de *Beta* quase sempre esteve em busca da religião por causa de sua vida afetiva. Num primeiro momento buscou o Candomblé e a Umbanda para “*trazer o marido de volta*”, que já era do Candomblé; quando conheceu o padrasto do sujeito entrevistado, começou a participar da Igreja Metodista. *Beta* e a namorada (atual esposa), após nove anos da mudança da mãe para o metodismo, passaram a freqüentar o mesmo grupo da mãe efetivamente, pois antes, afirmava ir apenas às festividades da igreja.

Atualmente, mesmo sendo membro da Igreja Metodista, e esposo de uma pastora dessa mesma igreja afirma: “*Já visitamos muitas igrejas [sujeito e esposa], eu entendo que*

---

<sup>90</sup> O que compreendemos aqui por “desestabilização da instituição familiar”, é a separação dos pais do sujeito entrevistado quando ele tinha cinco anos de idade. Essa separação gerou no sujeito a idéia de que fora abandonado pelo pai, e sem que perguntássemos, pelo método de associação de idéias, ele as associa à busca pela religiosidade.

*deus fala comigo onde eu estiver, não dependo de uma igreja, estar numa igreja para deus falar comigo, se eu tiver convicção que isso é a vontade de Deus...”*

A declarada “*vontade de deus*” pode revelar a vontade pessoal e social do sujeito. A afirmação de que o sujeito e sua esposa já visitaram outras igrejas é um indício de trânsito, juntamente com as afirmações de que “*deus fala com ele em qualquer lugar independente da igreja*”. Percebemos uma autonomia do sujeito no que diz respeito à instituição religiosa e seus dogmas. A liberdade dos sujeitos está acima da determinação institucional.

Da mesma forma que *Alfa*, *Beta* revelou que a religião pode representar a tentativa de preenchimento de lacunas sociais e afetivas de sua história de vida. Nessa constante busca por diferentes e variados símbolos religiosos, os sujeitos demonstram a necessidade de solucionar problemas subjetivos e sociais. A biografia religiosa dos sujeitos é intercalada às decisões afetivas vivenciadas. No caso de *Beta*, a ausência da figura masculina na instituição familiar representou um “vazio” como ele mesmo afirma,

*“O que faltava é que tinha que sentir esse amor de deus que eu vim descobrir no evangelho, e me curou e me fez entender, que eu fiquei com mágoa com raiva do meu pai, tanto que eu voltei levei minha esposa pra conhecer, depois de anos e anos levei fomos pra lá apresentar minha família, e falei com ele o pai te perdôo, eu perdôo você pelo que você fez, quero entender que você não sabia o que tava fazendo, ele é um ateu”*.

Desde a infância a religiosidade representou para *Beta* um meio de busca de significado para a falta do símbolo “pai”. Segundo ele, deus o acolheu de forma que seu pai nunca fizera, afirmando que sempre sentiu falta desse amor, e deus lhe “preencheu”. Além do mais sua mobilidade religiosa representou a busca pela superação da mágoa e tristeza que tinha. O próprio ato de voltar depois de adulto à casa do pai para apresentar sua família constituída dentro da religião, indica a representação da família nuclear perfeita, a qual seu pai não foi capaz de manter pelo fato de “*ser um ateu*”.

No questionário o sujeito já havia informado que um dos principais motivos pelos quais havia buscado a religião era por solidão, porque sua vida não tinha sentido, e porque procurava algo. Esses fatores configuram motivações para o trânsito religioso, visto que se social e subjetivamente o indivíduo possui uma religiosidade e sente-se sozinho, em busca de sentido, e sempre procurando algo, isso significa que ele estará constantemente buscando sentido, daí a mobilidade religiosa pode ajudar nessa busca.

A fidelidade religiosa não é uma preocupação para o sujeito, mas a sua busca individual por símbolos que lhe confirmem significados. Quando perguntamos os motivos pelos quais *Beta* transitou entre os grupos religiosos, respondeu que: “*só no meio evangélico encontrei a verdadeira paz interior*”. Porém, quando o questionamos sobre aquilo em que cria, afirmou os seguintes elementos: deus, diabo, bruxas, deusas, espíritos, ressurreição, orixás, céu, inferno, e “*macumba*”. Ou seja, a declaração de adesão a um novo

grupo não descarta os símbolos dos grupos que foram sendo adquiridos no trânsito religioso.

Apesar do sujeito afirmar que sua motivação para a permanência no grupo religioso está condicionada ao fato de que “*se adaptou ao sistema da igreja*”, observamos na entrevista que sua permanência no grupo religioso está associada à profissionalização religiosa da esposa, uma vez que afirmou ter “largado tudo” no Rio de Janeiro para acompanhá-la nos estudos teológicos em São Paulo.

O trânsito religioso de *Beta* é marcado pelo acompanhamento às religiosidades da mãe desde a infância. Sua constante busca parece demonstrar que a ausência da figura masculina na família nuclear, representou para ele motivo de busca de significados. Na verdade, a tarefa de acompanhar a mãe não limitou simplesmente a sua infância, mas é presente até os dias de hoje, visto que atualmente ele acompanha a esposa em sua profissionalização pastoral.

O que o trânsito religioso desse sujeito nos indica é que suas motivações estão relacionadas a questões de afetividade, visto que no questionário afirmou que solidão, falta de sentido e procura de significado, foram motivos principais na busca de sua religiosidade. Além do mais a concordância com a religiosidade de sua mãe e cônjuge mantém a ordem familiar, e não gera rupturas, representando assim ganho de bens simbólicos e materiais com a religiosidade escolhida.

### ***3.3.3 Trânsito religioso e tradição***

*Gama* é um homem nascido no estado de São Paulo, tem trinta e dois anos de idade, é solteiro e não possui filhos. Atualmente cursa um programa de pós-graduação na área de humanas, e exerce um cargo administrativo “de confiança” na Universidade, com salário que varia entre 4 e 10 salários mínimos.

Aparentemente sua religiosidade apresenta uma curiosidade na modernidade, afirma pertencer ao grupo religioso atual desde que nasceu, participando efetivamente do grupo de música da igreja. Declara que nunca se filiou a nenhum outro, e quando lhe perguntamos sobre o motivo pelo qual se considerava “membro” desse grupo, afirmou: *“porque tenho participação efetiva na estrutura e nos rituais”*.

No que diz respeito à mobilidade religiosa poderíamos afirmar que o sujeito não transita, entretanto, nas entrevistas notamos que *Gama* apresenta indícios marcantes e possibilidades para o trânsito religioso, visto que afirmou tanto no questionário quanto na entrevista que quando é convidado por parentes e principalmente amigos para visitar outros grupos religiosos sempre aceita, como uma forma de ser agradável e educado para com os laços de amizade e parentesco.

Quando perguntamos se já havia visitado outras igrejas, declara: “*visitar outra igreja evangélica? sim! Batista, Presbiteriana, eu até já cantei na Igreja Católica, mas, é uma coisa rápida, de um dia*”. Sua religiosidade indica enquanto característica na modernidade o “*trânsito pertencente*”, quando o sujeito declara uma pertença religiosa, mas admite visitar outros grupos religiosos (Souza, 2001: 161).

Quanto ao histórico religioso pessoal e familiar, *Gama* declara que pertence à Igreja Metodista, afirmando com satisfação pertencer à quarta geração familiar desse grupo, cumprindo assim uma longa tradição familiar. Quando o questionamos sobre o motivo pelo qual buscou a religião, afirmou que “*a família já pertencia a essa religião*”. Logo depois, indagamos sobre os motivos que o fazia continuar no grupo, e afirmou “*estar acostumado*”,

*“Primeiro porque tem a questão da família, né? E você começa a crescer na igreja e estabelece uma rede de amigos, você convive com as pessoas, cresceu junto com as pessoas, vê as pessoas casando, muito ligado. O principal sobre deus é conseguir separar essa dicotomia, deus e mundo. Deus está em tudo! Tudo que você faz tem deus”.*

Apesar de *Gama* não declarar o trânsito religioso, sua fala demonstra que é um sujeito marcado por uma das características da religiosidade na modernidade: a concepção relativista pluralista de que “*deus está em tudo, em todos, e em diversos lugares*”. Apesar de sua permanência na Igreja Metodista, demonstra claramente que os motivos que fazem

com que permaneça nesse grupo estão ligados aos laços sociais de parentesco e amizade: “*questão da família*” e “*rede de amigos*”. Quando pedi para que pensasse na reação dos amigos e parentes, caso comunicasse sua saída do grupo religioso atual, ele pensou e afirmou: “*Não seria uma ruptura, mas, um choque, mas eles aceitariam.... se eu fosse para a Universal seria um choque maior ainda, hoje a gente valoriza muito a teologia metodista, ir para uma igreja com uma teologia totalmente diversa... não!*”.

Ao afirmar seu apego à “*teologia metodista*”, justificando esse argumento enquanto motivador da não mudança, percebemos que o indivíduo acumulou *status* social junto a essa tradição. Essa suspeita se confirma, quando perguntamos se em algum momento de filiação pensou em mudar de grupo religioso, e afirmou: “*Eu estou satisfeito! Já pensei em sair da igreja, mas não ir pra outra, sair da igreja! Agora eu não penso mais!*”. Então perguntamos se havia acontecido algum problema para que isso lhe passasse a mente, e nos informou: “*tive alguns problemas na época com liderança e com o pastor*”.

Dois tradições, a religiosa e a familiar parecem contribuir para sua permanência no grupo religioso em “que nasceu”, e do qual participa até os dias de hoje. A tradição religiosa e a tradição familiar indicam, juntas, maior fidelidade do sujeito para com o grupo religioso, entretanto, não significa que *Gama* não passeie por outros.

Apesar do sujeito ser solteiro, e nossa pesquisa indicar no perfil sócio econômico que, mais que a metade de homens são solteiros e com um forte indicador de trânsito

religioso, devido à liberdade e falta de obrigação para com um cônjuge, nosso sujeito indica um grande apego à tradição.

### **3.4 Mobilidade Religiosa e Relações de Gênero**

A representação social dos gêneros é constituída de forma diferente para homens e mulheres, conforme pudemos observar no capítulo anterior. Todas as esferas sociais responsáveis pela constituição identitária dos sujeitos têm a influência das relações sociais de sexo. O gênero seria, portanto, um elemento fundamental para a análise da atuação dos sujeitos em sociedade, por ser capaz de evidenciar diferenças construídas pelos processos históricos.

Ao discutirmos a mobilidade religiosa, problematizamos não apenas o fenômeno do trânsito religioso, mas as motivações que conduzem os indivíduos a manter ou não uma relativa fidelidade para com uma instituição religiosa exclusiva. A mobilidade religiosa tem suas motivações nas dimensões mais subjetivas do indivíduo.

Homens e mulheres transitam por diferentes motivos, da mesma forma que cada indivíduo afirma possuir um motivo específico. As motivações para a mobilidade religiosa estão condicionadas ao gênero. Num primeiro momento, poderíamos considerar que as

motivações declaradas pelos sujeitos nos questionários são sociais, consideradas exteriores a eles, mas, devemos considerar que elas também encontram aporte nos desejos e opções individuais.

As declaradas motivações para o trânsito são diferentes entre os sujeitos, entretanto, todas elas estão associadas à busca de significado individual, daí a necessidade por novas experiências quando do esgotamento de símbolos em um lugar (grupo religioso) específico.

Nosso trabalho de campo revelou que as mulheres (conf. Tabela 11) afirmam buscar a religião, num primeiro momento, porque a família já pertencia ao grupo religioso. Esse dado representa 16% a mais do que a declaração dos homens, porém, isso não significa que esse grupo religioso ainda seja o atual delas. Quando perguntamos sobre os motivos pelos quais permaneciam no grupo religioso atual, 58% declararam terem encontrado os significados que buscavam, revelando assim que a busca individual é um grande motivador para o trânsito, que pode não ter sido encontrada na religião herdada.

Com relação aos homens, a religião de família também representa o primeiro lugar (Conf. Tabela 11) na declaração do motivo pela busca da religiosidade, entretanto, observamos que os homens têm necessidade de justificar mais essa busca. No que diz respeito aos motivos pelos quais ainda permanecem no grupo religioso, um dado muito significativo foi observado, cerca de 24% dos homens não informaram, evidenciando assim

dificuldades na declaração desses motivos. Isso demonstra que homens e mulheres declaram suas religiosidades de trânsito de formas diferentes.

### ***3.4.1 Masculinidade e mobilidade religiosa***

Os sujeitos masculinos entrevistados apresentaram enquanto característica o trânsito em suas trajetórias religiosas, é claro que *Alfa* e *Beta* apresentaram esse fenômeno de forma mais clara. Enquanto que *Gama* não declarou o fenômeno, porém, percebemos na entrevista elementos singulares que evidenciam o trânsito. Talvez esse fenômeno pode estar relacionado com a condição sócio-econômico dos entrevistados,

**Tabela 13 – Comparação sócio-econômica entre os sujeitos entrevistados**

SUJEITOS MASCULINOS ENTREVISTADOS	IDADE	ESTADO CIVIL	PROFISSÃO	GRAU INSTRUÇÃO	DECLARAÇÃO RELIGIOSA
-----------------------------------	-------	--------------	-----------	----------------	----------------------

ALFA	39 anos	casado	Aj. Eletricista	1º grau incompl.	O Brasil Para Cristo
BETA	40 anos	casado	Eletricista	2º grau	Metodista
GAMA	32 anos	solteiro	Ass. Adm.	Pós-graduação	Metodista

Nossa análise indicou que os dois primeiros sujeitos são similares no que diz respeito aos dados sócio-econômicos. *Alfa* e *Beta* são casados, possuem filhos, têm baixo grau de instrução e praticamente possuem a mesma idade. *Gama* é solteiro, não tem filhos, estudante de pós-graduação e sua faixa-etária é quase dez anos inferior à dos demais. Apesar das diferenças sociais entre os três sujeitos, encontramos alguns denominadores comuns nas três declarações religiosas:

1. *Relativismo Religioso Institucional* – todos colocam em dúvida o poder totalitário das instituições religiosas das quais fazem parte. O que pudemos perceber é que a tradição religiosa é importante, mas, não está acima daquilo que buscam enquanto significado individual. Devido à secularização, a instituição familiar é mais importante do que a instituição religiosa;
2. *Visão Pluralista da Divindade* – todos os entrevistados têm a visão de que “*deus está em tudo e em todos os lugares*”, não se limitando à instituição religiosa e seu espaço sagrado. Além do mais, crêem em outros elementos

simbólicos, além daqueles pertencentes às instituições das quais se declaram membros;

3. *Família e Mudança Social* – toda a trajetória religiosa dos sujeitos entrevistados é marcada pela instituição familiar da qual fazem parte, a pertença religiosa está condicionada as mudanças ou estabilidades sociais que vivenciam no contexto familiar e de parentesco.
4. *Trânsito Religioso* – Apesar de *Alfa* apresentar um “trânsito sem pertença”, *Beta* um “trânsito de pertença”, e *Gama* um “trânsito pertencente” – independente da forma como transitam, se conscientes ou inconscientes – o fato é que os três sujeitos entrevistados transitaram, uns mais outros menos.

Os motivos apresentados pelos sujeitos para o trânsito religioso estão relacionados às questões determinantes da representação social da masculinidade. Enquanto *Alfa* e *Beta* (primeiro caso), que são casados, declaram “autorizar” suas esposas a pertencerem às religiões, *Gama* (segundo caso) que é solteiro, declara permanecer no grupo por costume e tradição familiar. No primeiro caso, as representações da masculinidade estão ligadas à idéia de que são “autoridades” do lar; no segundo caso, a masculinidade está marcada pela tradição religiosa enquanto agenciadora do poder masculino.

No primeiro caso, o trânsito religioso e a opção pela religiosidade atual significaram ganho simbólico e material no que diz respeito às representações sociais da

masculinidade; no segundo, apesar dos “passeios” por outras religiosidades, a opção pela tradição representou acúmulo de poder, por causa da perpetuação do poder religioso e familiar.

Em todos os casos, os aspectos da masculinidade são colocados como motivação para o trânsito religioso. Enquanto que para *Alfa* e *Gama* a motivação para o trânsito está condicionada a necessidade de constituição familiar, logo, se representar enquanto pai, marido, provedor; *Gama* apresentou como motivo o conflito com a liderança e com o pastor do grupo. Segundo ele, o único momento em que afirma “*pensar em sair da igreja*”.

Como podemos perceber, as motivações apresentadas pelos sujeitos no questionário e nas entrevistas são secundárias, escondem intenções subjetivas e individuais, que na verdade, são expressões da condição cultural, social e religiosa dos sujeitos modernos. Portanto, a relação entre representação social da masculinidade e trânsito religioso é interdependente.

#### ***3.4.2 Motivações masculinas para o trânsito religioso***

A representação da masculinidade “aqui na terra” é a manifestação da imagem e semelhança da masculinidade de “deus no céu”. Os ideais de masculinidade construídos pela religião a partir do imaginário divino podem constituir para o homem um peso “difícil de suportar”, uma vez que a identidade declarada pode não representar a praticada.

Após sistematização da pesquisa, chegamos a algumas constatações que revelam as principais motivações para o trânsito religioso de homens, pelo menos no caso da população de nosso campo.

Primeiro, há um maior índice de trânsito religioso entre homens solteiros e sem filhos. Se considerarmos que homens solteiros e sem filhos têm maior liberdade para circulação, não dependendo do quesito estabilidade para manutenção da instituição familiar, esse fato é relevante para constatação do trânsito religioso. Mesmo porque mais de 50% de nosso campo se declarou solteiro e sem filhos, e mais de 50% declarou já ter participado de outros grupos religiosos (Conf. entrecruzamento tabelas 7 e 8). Além do mais, homens solteiros e sem filhos buscam se relacionar amorosamente, a probabilidade é que busquem nos grupos religiosos indivíduos para esse propósito.

Em ambos os casos a representação social da masculinidade é observada, se num primeiro momento a sociedade exige que o homem antes do casamento tenha a liberdade de conhecer quantas mulheres desejar, a busca pela mulher ideal para constituição familiar

(principalmente no universo religioso) é uma realização da masculinidade, exigida pela sociedade e pela religião. Se por um lado o homem tem a necessidade de provar sua promiscuidade, por outro tem a obrigação social e moral de atestar sua responsabilidade paterna e de providência.

Segundo, o trânsito religioso ocorre por causa da dinâmica do poder. O poder na instituição religiosa é um elemento buscado tanto por clérigos quanto por leigos, visto que diz muito sobre a representação social dos sujeitos masculinos. Percebemos que os conflitos sociais existentes nas instituições são capazes de motivar o trânsito. Indivíduos que não conseguem manter boas relações institucionais e interpessoais em determinado grupo podem tentar buscar tais símbolos em outros, por sucessivas vezes.

Acreditamos que os homens são mais motivados a mudarem de religião por causa das relações sociais de poder na instituição religiosa, e pela ameaça de sua perda. A lógica do poder na instituição religiosa e a busca do sujeito por este símbolo, são próprios do ideal hegemônico da masculinidade. Se considerarmos que o homem é a “*imagem e semelhança de deus*”, logo, não pode ser desprovido e/ou destituído de poder e racionalidade. Deus é poderoso e racional, logo, um homem digno de representar a tradição é aquele que se apresenta com os atributos divinos.

Terceiro, o trânsito religioso ocorre por causa de mudanças subjetivas e sociais. Todos os casos de trânsito que observamos nas entrevistas estão associados à mudança

social e subjetiva dos sujeitos. Em todas elas percebemos que a declaração da mobilidade está ligada à alteração estrutural da instituição familiar, instituição fundamental para motivar a mobilidade religiosa dos homens. Suas mudanças religiosas estão diretamente relacionadas à história da constituição ou desconstituição familiar.

Na verdade, os sujeitos não afirmam que a família os motivou ao trânsito, é apenas na declaração (na associação de idéias) sobre a religiosidade que percebemos esse fenômeno. Ocorre que quando declaram suas religiosidades, mencionando fatos e histórias familiares, percebemos mudanças sociais significativas. Conforme os sujeitos se relacionam com a família, constituem novas ou se separam, gera-se automaticamente um processo de mudança e ressignificação social. E como toda mobilidade exige adaptação e reelaboração social, isso influencia na religiosidade moderna.

A mudança social está condicionada à representação social da masculinidade, isso se torna claro se considerarmos que o homem passa por ritos de passagem para demarcar suas fases de homem. Na infância o menino é obrigado a largar o mundo das mulheres para se tornar um homem como o pai; na adolescência seu rito de passagem está centralizado na idéia da primeira experiência sexual para se tornar um verdadeiro homem; na fase adulta deve se alistar em instituições militares que vão condiciona-lo a agir como “verdadeiro macho”, repleto de poder e autoridade; na fase adulta deve constituir uma família, deixando

assim o mundo da libertinagem, para ser provedor e paterno, tornando-se “autoridade e cabeça do lar”.

Todos esses indícios revelam que a vida do homem é marcada por constantes mudanças sociais, a todo o momento tem que provar que “atingiu” novas fases do “ser macho”. E é justamente através dessas mudanças sociais (criança, adolescente, exército, adulto, solteiro, casado, pai) que o homem constitui sua religiosidade, que pode ser diferente a cada fase, ou a somatória de todas elas.

Quarto, o trânsito religioso ocorre por causa do relativismo do sujeito moderno. O sujeito moderno é constituído por identidades múltiplas e plurais, que não dependem necessariamente da cultura e da sociedade para existirem. A constante busca pelo significado é vital à existência social moderna. O processo de secularização contribuiu para a relativização da visão de mundo centrada no sagrado. Homens e mulheres não dependem mais unicamente do universo sagrado para construir seus símbolos sociais e religiosos (Movimento de Nova Era). A religião encontrou concorrentes mais significantes, mais exatos, e às vezes mais atraentes na construção simbólica individual.

O relativismo religioso e a pluralidade são características sociais e religiosas dos sujeitos masculinos modernos. Podemos considerar que essas características também recebem a impressão da representação social da masculinidade. Como o homem é comparado com a racionalidade, com a inteligência e a não emotividade de deus, deve

colocar tudo “à dúvida”. O relativismo é significativo para a masculinidade, se considerarmos que na modernidade há o ideal de que o pensamento racional é superior ao pensamento religioso, logo, ciência, medicina, tecnologia são prioridades, enquanto a religião pode contribuir enquanto recurso paliativo.

Quinto, o trânsito religioso ocorre por causa de motivações individuais e sociais.

As motivações individuais declaradas pelos sujeitos para a mobilidade religiosa, são ofuscadas pelos aspectos sociais. Quando perguntamos ao sujeito masculino: por que buscou a religião? ou então, por que continua nela? respostas do tipo: “*porque Jesus é Senhor da minha vida*”, “*Deus é tudo que tenho*”, “*minha vida não tinha sentido antes de Cristo*”, “*solidão, sentia-me só*”, “*tinha vontade de morrer*”, são comuns. Mas, por trás de tais declarações há afirmações significativas, que dizem muito a respeito da representação social dos homens e do acúmulo de capital simbólico pelo pertencimento ao grupo religioso, e a busca por novos.

Na representação social da masculinidade que está sob o crivo da religião, a mudança religiosa representa acúmulo simbólico e material, no que diz respeito aos papéis sexuais e legitimações de gênero. Na verdade a motivação para o trânsito não é propriamente a solidão, mas a necessidade de buscar constituir uma família nuclear com filhos e esposa, ou relações de poder. Esses elementos são significativos para a

masculinidade, e quando se atinge ou não esses objetivos, a mudança religiosa pode acontecer, dependendo da necessidade de satisfação de cada sujeito.

## **CONCLUSÃO**

Após dois anos de investigação, a constatação que chegamos é que seria irreal afirmarmos que todos os objetivos da pesquisa foram atingidos. Mesmo porque o campo mostrou-se muito mais amplo e complexo em sua execução do que fora proposto no projeto de pesquisa.

Tínhamos conhecimento de algumas das dificuldades que enfrentaríamos ao observar um fenômeno “movediço” como é o caso da religiosidade na modernidade, por isso, delimitar conceitos fixos do período moderno nunca foi nosso propósito, e sim, a observação da religiosidade dos homens e suas principais motivações sócio religiosas nesse período “caótico”. Também não pretendíamos eleger quem mais transita, se os homens ou as mulheres, nossa pergunta sempre foi pela motivação para o trânsito ou não trânsito dos homens.

Não tivemos tempo hábil para explorar toda a gama de dados obtidos no campo, por isso optamos por não publicar a tabulação da totalidade dos dados levantados, por considerarmos que os elementos ainda não explorados contribuirão futuramente para novas pesquisas e publicações. Ou talvez contribua para um futuro projeto de doutoramento, que explore mais detalhadamente a relação entre religião, gênero e modernidade, relação esta que não conseguimos explorar em todas as suas dimensões, e nem focalizar em uma tese específica, pelo objetivo dissertativo desta pesquisa.

Os aspectos que julgamos relevantes para a compreensão do trânsito religioso, e que não conseguimos explorar na dissertação são:

- 1) Conhecer o caminho percorrido pelos sujeitos ao transitarem, focalizando quais as religiões que mais cederam fiéis, e quais receberam. A importância

dessas observações contribuiria na percepção da movimentação do campo religioso, e revelaria sua dinâmica na modernidade;

2) Analisar as motivações sócio-religiosas das mulheres para o trânsito por intermédio de entrevistas, uma vez que elegemos apenas os homens enquanto amostragem. Esses dados contribuiriam para a análise mais aprofundada das diferenças de gênero no âmbito das motivações sócio religiosas;

3) Observar a lógica de “sedução” utilizada pelos grupos religiosos para a permanência de seus fiéis na instituição e/ou a captação de novos, compreendendo assim a utilização de recursos modernos para cooptação de sujeitos religiosos. Essa análise ajudaria na observação da dinâmica das instituições na relação com os sujeitos, e o processo de modernização das tradições religiosas (mutabilidade religiosa para atração de fiéis);

Dentre as limitações encontradas na pesquisa mencionamos o exaustivo trabalho de campo, uma vez que seu acesso exigiu a conquista da confiabilidade dos sujeitos, além de um prévio contato com os setores responsáveis pela administração de pessoal da UMESP.

Mencionamos também a dificuldade metodológica na análise dos dados extraídos no campo, uma vez que as informações subjetivas dos sujeitos são fruto de experiências

coladas e re-coladas (bricoladas) de suas identidades religiosas, portanto, dependem de uma análise minuciosa, detalhada e inter cruzada dos dados.

Por causa dessa religiosidade líquida, analisamos individualmente cada sujeito, e entrecruzamos suas declarações religiosas, para posteriormente procedermos à aplicação das entrevistas. Entretanto, todas as limitações encontradas significaram a ultrapassagem de barreiras e descobertas de novos métodos de pesquisa, além daqueles descritos nos livros de metodologia científica.

A adaptação do método de pesquisa à realidade do nosso campo, ajudou-nos a perceber que a pesquisa acadêmica sempre abre possibilidades para novas escolhas, que nem sempre condizem com aquelas propostas no projeto de pesquisa inicial, mas que têm relação fundamental com a própria dinâmica do campo de pesquisa, cuja observação, em nosso caso, está marcada pela mudança.

A modernidade é um período marcado pela transitoriedade e pela mudança rápida das instituições e dos sujeitos. Processos globalizatórios imprimiram neste período a idéia relativista e de um mundo sem fronteiras, em que até mesmo o tempo e o espaço estão desconexos.

As conseqüências modernas têm influenciado em aspectos macro e microssociais, reconfigurando tanto as sociedades quanto os sujeitos. Neste sentido, a modernidade tem a

capacidade de interferir na constituição social dos sujeitos, tornando-os livres na formulação de suas próprias identidades, que não estão necessariamente condicionadas à cultura e a sociedade.

Entretanto, mesmo no período moderno ainda há instituições que tentam regular e manter as identidades enquanto sólidas, como é o caso da religião e sua exigência para com uma masculinidade hegemônica. O sujeito social tem a capacidade criativa de optar por suas inúmeras identidades masculinas, que pode não ser aquela instituída pela cultura, pela sociedade e pela religião.

Neste caso, surge uma problemática entre a masculinidade “pregada” pela religião, e as novas possibilidades de masculinidades apresentadas pela modernidade ao homem contemporâneo. O que percebemos em muitos momentos, é que seguir a masculinidade hegemônica garante ao homem mais *status* no âmbito religioso, do que a liberdade na escolha de outros modelos “disponibilizados” pelo período contemporâneo.

A religiosidade contemporânea vem assumindo novas características por causa de processos como secularização e globalização. A religião, conforme vimos no decorrer desse trabalho, já não é mais a única fonte cultural e social de objetivação da realidade, ela é um recurso a mais na obtenção de capital social. Enquanto numa sociedade pré-moderna a religião ordena e nomeia a sociedade, na modernidade ela é “uma peça a mais – ou a menos

– no quebra-cabeças”, mas que ainda contribui na constituição e manutenção das identidades religiosas e de gênero.

Essa complexa relação entre religião, modernidade e masculinidade nos trouxe a possibilidade de analisar o trânsito religioso de homens, influenciados pelo crivo da religião na modelagem das representações sociais. Porém, na prática dos sujeitos essa modelagem nem sempre representa a escolhida, mas a imposta, visto que é acompanhada por outras masculinidades ditas marginais.

Portanto, as identidades de gênero são marcadamente influenciadas pela religião, que imprime nos sujeitos suas marcas normativas, simbolicamente divinizadas. Os motivos pelos quais homens e mulheres escolhem permanecer ou não fiéis a uma única instituição religiosa, depende da construção social de suas relações de sexo estruturadas desde a infância.

No que tange a masculinidade, observamos que a identidade masculina está diretamente associada à divindade, até mesmo suas características física, moral e ética. O homem é a representação mais legítima da divindade na terra, é a supremacia da criação, por isso, atributos como força, racionalidade, poder, grandeza, potência, paternidade e providência constituem o imaginário dos sujeitos religiosos, tanto na associação à divindade, quando no ideal de masculinidade.

Dentre as hipóteses que levantamos inicialmente no projeto de pesquisa, desconfiávamos que os homens não apresentariam com tanta frequência indícios de trânsito religioso, por suspeitarmos que estivesse mais próximo à tradição do que a mulher, entretanto o campo nos surpreendeu apresentando uma mobilidade religiosa significativa. E apesar dos homens não declararem abertamente tal mobilidade, a sistematização dos dados do campo demonstrou que os homens transitam, mas têm necessidade de justificar mais que as mulheres seus motivos para os “passeios” religiosos.

As características da modernidade imprimiram nos sujeitos masculinos suas marcas: o relativismo, o pluralismo, e as sínteses identitárias, que quando associadas à religião são capazes de produzir o fenômeno do trânsito. Observamos que os motivos declarados pelos homens para o trânsito são os mais variados possíveis, entretanto, há uma via comum entre eles: a busca de significado individual, no âmbito coletivo, para as mudanças sociais pelas quais passam os sujeitos históricos<sup>91</sup>.

Se as motivações sociais para o trânsito religioso estão permeadas, como analisamos acima, pela representação social da masculinidade legitimada pela religião, podemos concluir que dentre todas as masculinidades a escolher na modernidade, a opção pela hegemônica é a mais capaz de acumulação de bens simbólicos e materiais para os homens.

---

<sup>91</sup> Todos os grifos da conclusão são meus, com objetivo de destacar teses fundamentais observadas no campo de pesquisa.

A religião “de família” é declarada como um dos motivos pelos quais os sujeitos mais optam pelas escolhas religiosas, porém essa afirmação não se confirma quando traçamos um histórico familiar religioso dos sujeitos, isso porque, a religião da família convive sem maiores problemas com as novas religiosidades individuais vividas no trânsito, podendo ser caracterizada como herança de família.

Os homens transitam tanto quanto as mulheres, não apresentando diferenças significativas com relação à proporção. O fato é que as mulheres transitam com mais liberdade que os homens. Os homens têm dificuldade em evidenciar o trânsito religioso, daí o grande número de homens que deixaram em branco ou não informam os motivos da permanência ou da mudança religiosa.

O que ficou evidente também em nossa pesquisa é o fenômeno mimético. Os homens costumam assumir a religiosidade das mulheres com as quais convive em sua trajetória de vida. Esse fenômeno pode se apresentar de três formas: o sujeito pode acompanhar a esposa esporadicamente aos trabalhos do grupo religioso, pode converter-se de fato ao grupo religioso dela, ou então pode considerar que a religiosidade da esposa tem capacidade de torná-lo co-participante das “bênçãos divinas”. Essa observação está associada aos homens casados, já que os solteiros e sem filhos apresentaram uma dinâmica de trânsito maior, se considerarmos que estão em busca de novos significados sociais ligados as questões da masculinidade.

Na construção social da masculinidade, os ritos iniciáticos desempenham uma tarefa singular: a de transportar o homem às sucessivas fases de masculinização de sua individualidade. E a cada fase desse processo, que culmina em mudanças sociais, o trânsito religioso pode se apresentar.

Isso não significa que experiências sociais e religiosas vivenciada em cada fase de masculinização, o homem permaneça com uma única religiosidade, mas, a partir deste processo tem várias possibilidades, dentre elas: reciclar as religiosidades vivenciadas em cada fase, optar por uma nova religiosidade e continuar com a religião herdada da família, ou então sintetizar todas.

O sujeito religioso moderno caracteriza-se pela visão pluralista da religião, em que o relativismo é fato, pois, nada é definitivo. Entretanto, um paradoxo se apresenta, se por um lado o sujeito religioso moderno assume o relativismo enquanto característica, por outro, a opção pela tradição e/ou pelo não trânsito contribui para manutenção das relações do poder masculino na instituição religiosa, e se em algum momento for ameaçado, o trânsito acontece.

A tradição é agenciadora do poder masculino nas instituições religiosas, por isso, afirmamos por diversas vezes que o trânsito religioso é relacional a representação social da masculinidade. As motivações dos homens para transitar são respondidas pelas necessidades que têm em se representar socialmente enquanto masculino, por isso que

observamos que o trânsito religioso de homens está diretamente influenciado por suas mudanças sociais e de trajetória de vida.

Buscamos nessa pesquisa compreender qual a principal motivação dos homens para se manterem fiéis ou não a uma única instituição religiosa, e dentre todas as conclusões que expusemos neste trabalho, ficou-nos ainda uma problemática que certamente não será respondida nesta pesquisa, que soa como “profecia”, mas que na verdade está baseada no princípio da lógica.

Se as motivações dos homens para o trânsito religioso estão condicionadas a busca de significados, e com a modernidade “*tudo que é sólido desmancha no ar*”, a tendência lógica dessa equação é que com a crise das representações sociais, haja uma maior busca para preencher as lacunas deixadas por esse “desmanche”, logo, o sujeito religioso transitará com mais frequência, pois, com o processo de radicalidade da modernidade, uma única tradição religiosa não responderá o vácuo provocado pela modernidade em sua identidade fragmentada de sujeito-masculino- moderno-religioso.

Se “profecia”, lógica, ou precipitação, ainda não sabemos! O que compreendemos nessa pesquisa – que gerou mais dúvidas do que respostas – é que os homens transitam entre religiões, movidos por buscas individuais e coletivas, e que suas motivações estão relacionadas à condição de se representar enquanto homem em sociedade e para a

sociedade. Daí a relação entre motivação para o trânsito religioso e representação social da masculinidade.

## BIBLIOGRAFIA

- AGIER, Michel. Distúrbios identitários em tempos de globalização. *Mana*. [on-line]. 2001, vol. 7, nº. 2. Disponível Internet em 18/11/2004: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-93132001000200001&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132001000200001&lng=pt&nrm=iso)>. ISSN 0104-9313. pp. 7-33.
- ALMEIDA, Marlise Miriam de Matos. Masculinidades: uma discussão conceitual preliminar. In: *Mulher, Gênero e Sociedade*. Rio de Janeiro: Relume Dumara, 2001. pp. 21 – 38.
- ALMEIDA, Ronaldo de & MONTERO, Paula. Trânsito religioso no Brasil. São Paulo: *Perspec* [on-line]. 2001, vol. 15, nº 3. Disponível Internet em 20/01/2006: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-88392001000300012&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-88392001000300012&lng=en&nrm=iso)>. ISSN 0102-8839. pp. 92 – 100.
- AMARAL, Leila. Deus é pop: sobre a radicalidade do trânsito religioso na cultura popular de consumo. In: *Religiões no Brasil: enfoques, dinâmicas e abordagens*. São Paulo: Paulinas, 2003. pp. 97 – 108. (Coleção estudos da ABNR).
- ARÁN, Márcia. Os destinos da diferença sexual na cultura contemporânea. In: *Revista Estudos Feministas*, 11 (2). Florianópolis: UFSC, 2003. pp. 399 – 422.
- ATLAS DA FILIAÇÃO RELIGIOSA, e indicadores sociais no Brasil. JACOB, César Romero [et al.]. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2003. 240 p. (Coleção Ciências Sociais; 7).

- AUGÉ, Marc. *Por uma antropologia dos mundos contemporâneos*. Trad. Clarisse Meireles & Leneide Duarte. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997. 192 p.
- BASTIAN, Jean-Pierre. *La mutación religiosa de América Latina: para uma sociologia del cambio social em la modernidad periférica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997. 230 p. (Colección popular).
- BASTIDE, Roger. Sociologie des mutations religieuses. Trad. Rita Amaral. In: *Le sacré sauvage et autres essais*. Payot, Paris, 1975. Revista Digital de Antropologia Urbana “*Os Urbanitas*”, Ano 1, vol. 1, 2003. Disponível na Internet em 30/11/2005, <http://www.aguaforte.com/antropologia/osurbanitas/revista/bastide1.htm>.
- BAUER, Martin. A popularização da ciência como imunização cultural: a função de resistência das representações sociais. In: *Textos em Representações Sociais*. 5ª edição. Rio de Janeiro: Vozes, 1999. pp. 229 – 257. (Psicologia Social).
- BAUMAN, Zigmunt. *Identidade: entrevista a Nenedetto Vecchi*. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005. 110 p.
- \_\_\_\_\_. *Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos*. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004. 190 p.
- \_\_\_\_\_. *Modernidade líquida*. Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001. 258 p.
- \_\_\_\_\_. *Modernidade e ambivalência*. Trad. Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999(a). 334 p.
- \_\_\_\_\_. *Globalização: as conseqüências humanas*. Trad. Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999(b). 145p.
- \_\_\_\_\_. *O mal-estar da pós-modernidade*. Trad. Mauro Gama & Claudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998. 272 p.
- BERGER, Peter L. & LUCKMANN, Thomas. *Modernidade, pluralismo e crise de sentido: a orientação do homem moderno*. Trad. Edgar Orth. Petrópolis: Vozes, 2004. 94 p.

- BERGER, Peter L.. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. Trad. José Carlos Barcellos. 3ª ed. São Paulo: Paulus, 1985. 194p. (Coleção sociologia e religião; 2).
- \_\_\_\_\_. *Um rumor de anjos: a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural*. Trad. Waldemar Boff. Petrópolis: Vozes, 1973. 127 p. (Coleção Antropologia).
- BERMAN, Marshall. *Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade*. Trad. Carlos Felipe Moises & Ana Maria L. Toriatti. São Paulo: Companhia das Letras, 1986. 360p.
- BICALHO, Elisabete. Gênero, violência e religião – uma alquimia perfeita. In: *Revista Mandrágora*. Ano VII, nº 7/8. São Bernardo do Campo: UMESP/NETMAL, 2001/2002. pp. 89 – 98.
- BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. Trad. Maria Helena Kühner. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999. 160p.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. A crise das instituições tradicionais produtoras de sentido. In: *Misticismo e novas religiões*. 2º edição. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Instituto Franciscano de Antropologia da Universidade São Francisco, 1994. pp. 25 – 41.
- CADERNOS CERIS. In: *Pentecostalismo, Renovação Carismática Católica e Comunidades Eclesiais de Base: uma análise comparada*. Cadernos CERIS nº 2, ano I. São Paulo: Paulinas, Loyola, Paulus; Rio de Janeiro: Vozes, CERIS, 2001. 79 p.
- CECCEHETTO, Fátima Regina. *Violência e estilos de masculinidade*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004. 248 p. (Violência, cultura e poder).
- CENSO 2000 – POPULAÇÃO/IBGE. Disponível Internet em 20/11/2005: [http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/população/censo2000/população/censo2000\\_população.pdf](http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/população/censo2000/população/censo2000_população.pdf). pp. 49 – 61
- CHAMORRO, Graciela. A construção do “ser homem” e do “ser mulher” durante a “conquista espiritual” – um aporte lingüístico. In: *Revista Mandrágora*. Ano VII, nº 7/8. São Bernardo do Campo: UMESP/NETMAL, 2001/2002. pp. 30 – 36.

- CORCUFF, Philippe. *As novas sociologias: construções da realidade social*. Trad. Viviane Ribeiro. São Paulo: EDUSC, 2001. 206 p. (Coleção Húmus).
- COSTA(a), António Firmino da. Identidades culturais urbanas em época de globalização. *Rev. bras. Ci. Soc.* [on-line]. 2002, vol.17, nº 48. Disponível Internet em 18/11/2004: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-69092002000100003&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69092002000100003&lng=pt&nrm=iso)>. ISSN 0102-6909. pp.15-30.
- COSTA(b), Rosely Gomes. Reprodução e gênero: paternidades, masculinidades e teoria da concepção. In: *Revista Estudos Feministas*, 10 (2). Florianópolis: UFSC, 2002. pp. 339 – 356.
- CRESPI, Franco. *A experiência religiosa na pós-modernidade*. Trad. Antonio Angonese. São Paulo: EDUSC, 1999. 88 p. (Coleção filosofia e política).
- DE OLIVEIRA, Eliane Martins. “O Mergulho no Espírito de Deus”: interfaces entre o catolicismo carismático e a Nova Era (o caso da comunidade de vida no Espírito Canção Nova). In: *Religião e Sociedade*, nº 1, vol. 24, 2004. pp. 84 – 112.
- DENÈFLE, Sylvette. *Tant Qu’il y Aura du Linge a Laver*. France: Collection Panoramiques. 1995.
- DOMINGUES, José Maurício. *Interpretando a modernidade: imaginário e instituições*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002. 340 p.
- DUVEEN, Gerard. Crianças enquanto atores sociais: as representações sociais em desenvolvimento. In: *Textos em Representações Sociais*. 5ª edição. Rio de Janeiro: Vozes, 1999. pp. 261 – 293. (Psicologia Social).
- EAGLETON, Terry. *As ilusões do pós-modernismo*. Trad. Elisabeth Barbosa. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998. 141 p.
- ERICKSON, Victoria Lee. *Onde o silêncio fala: feminismo, teoria social e religião*. Trad. Cláudia Gerpe Duarte. São Paulo: Paulinas, 1996. 326 p. (Sociologia atual).

- FARR, Robert M.. Representações sociais: a teoria e sua história. In: *Textos em Representações Sociais*. 5ª edição. Rio de Janeiro: Vozes, 1999. pp. 31 – 59. (Psicologia Social).
- FAUSTO-STERLING, Anne. Dualismos em duelo. In: *Cadernos Pagu* (17/18). Campinas: UNICAMP, 2001/2002, pp. 9 – 79.
- FERNANDES, Sílvia. Pesquisa CERIS/CNBB: mobilidade religiosa no Brasil – 2005. CNBB. 2005. Disponível Internet em 20/01/2006, [http://www.fides.org/por/vita\\_chiesa/vescovi\\_brasil200905.html](http://www.fides.org/por/vita_chiesa/vescovi_brasil200905.html). 12 p.
- FILORAMO, Giovanni & PRANDI, Carlo. *As ciências das religiões*. Trad. José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 1999. 295 p. (Sociologia e religião).
- FULLER, Norma. *Masculinidades, câmbios y permanências: varones de Cuzco, Iquitos y Lima*. Perú: Fondo Editorial de La Pontificia Universidad Católica del Peru, 2001. 509 p.
- GARCÍA CANCLINI, Nestor. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. Trad. Ana Regina Lessa & Heloísa Pezza Cintrão. 4º edição. São Paulo: EDUSP, 2003. 385 p. (Ensaio Latino-Americanos I).
- GARCIA, Sandra Mara. Conhecer os homens a partir do gênero e para além do gênero. In: *Homens e Masculinidades: outras palavras*. São Paulo: ECOS/Ed. 34, 1998. pp. 31 – 50.
- GIDDENS, Anthony. *Modernidade e identidade*. Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002. 233 p.
- \_\_\_\_\_. *As conseqüências da modernidade*. Trad. Raul Fiker. São Paulo: UNESP, 1991. 177p. (Biblioteca básica).
- GOFFMAN, Erving. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. 3º ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1980. 158p.
- \_\_\_\_\_. *Manicômios, prisões e conventos*. São Paulo: Perspectiva, 1974. 315 p. (Debates).

- GUARESCHI, Pedrinho A.. “Sem Dinheiro Não Há Salvação”: ancorando o bem e o mal entre os neopentecostais. In: *Textos em Representações Sociais*. 5ª edição. Rio de Janeiro: Vozes, 1999. pp. 191 - 225. (Psicologia Social).
- GUERRIERO, Silas. A visibilidade das novas religiões no Brasil. In: *Sociologia da Religião e Mudança Social: católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil*. São Paulo: Paulus, 2004. pp. 157 – 173.
- \_\_\_\_\_. A diversidade religiosa no Brasil: a nebulosa do Esoterismo e da Nova Era. *Revista Eletrônica Correlatio*, nº 3, 2003. Disponível Internet 22/12/2005: [http://www.metodista.br/correlatio/num\\_03/a\\_guerri.htm#nast1](http://www.metodista.br/correlatio/num_03/a_guerri.htm#nast1). ISSN. 1677-2644. pp. 1 – 13.
- HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. Trad. Luiz Sérgio Repa & Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000. 540 p. (Coleção tópicos).
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 9ª edição. Trad. Tomaz Tadeu da Silva & Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A editora, 2004. 102 p.
- \_\_\_\_\_. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Trad. Adelaine La Guardiã Resende [et al.], SOVIK, Liv (Org). Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: UNESCO, 2003. 434 p. (Humanitas)
- HEILBORN, Maria Luiza & CARRARA, Sérgio. Em cena, os homens... In: *Revista Estudos Feministas*, 6 (2). Florianópolis: UFSC, 1998. pp. 370 – 374.
- HITA, Maria Gabriela. Masculino, feminino, plural. In: *Cadernos Pagu [13]*. Campinas: UNICAMP, 1999. pp. 371 – 383.
- IRARRÁZAVAL, Diego. Corporeidade masculina. In: *Corporeidade, Etnia e Masculinidade: reflexões do I Congresso Latinoamericano de Gênero e Religião*. São Leopoldo: Sinodal, 2005. pp. 136 – 145.
- JORNAL DA METODISTA. *Você conhece seus colegas?* Informativo da Universidade Metodista de São Paulo, ano 10, n. 72, agosto de 2005. pp. 6 – 7.

- JOVCHELOVITCH, Sandra. Vivendo a vida com os outros: intersubjetividade, espaço público e representações sociais. In: *Textos em Representações Sociais*. 5ª edição. Rio de Janeiro: Vozes, 1999. pp. 63 – 85. (Psicologia Social).
- LEAL, Ondina Fachel. Cultura reprodutiva e sexualidade. In: *Revista Estudos Feministas* [2], vol 6. Florianópolis: UFSC, 1998. pp. 376 – 392.
- LEMOS, Carolina Teles. Eqüidade de gênero: uma questão de justiça social de combate à violência – idéias religiosas como ângulo de análise. In: *Revista Mandrágora*. Ano VII, nº 7/8. São Bernardo do Campo: UMESP/NETMAL, 2001/2002. pp. 76 – 88.
- LISBÔA, Maria Regina Azevedo. Masculinidade: as críticas ao modelo dominante e seus impasses. In: *Masculino, Feminino, Plural: gênero na interdisciplinaridade*. Florianópolis: Mulheres, 1998. pp. 131 – 138.
- LOURO, Guacira Lopes. Teoria *queer* – uma política pós identitária para a educação. In: *Revista Estudos Feministas* [9], nº 2, Florianópolis: UFSC, 2001. pp. 541 – 553.
- MACHADO, Lia Zanotta. Masculinidades e violências: gênero e mal-estar na sociedade contemporânea. In: *Masculinidades*. São Paulo: Boitempo Editorial/Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2004. pp. 35 – 78.
- \_\_\_\_\_. Gênero, um novo paradigma? In: *Cadernos Pagu* (11). São Paulo: UNICAMP, 1998. pp. 107 - 125.
- MACHADO, Maria das Dores Campos. *Carismáticos e pentecostais: adesão religiosa na esfera familiar*. Campinas: Autores Associados; São Paulo: ANPOCS, 1996. 221 p.
- MARRAMAIO, Giacomo. *Céu e terra: genealogia da secularização*. Trad. Guilherme Alberto Gomez de Andrade. São Paulo: UNESP, 1997. 135p.
- \_\_\_\_\_. *Poder e secularização: as categorias do tempo*. Trad. Guilherme Alberto Gomes de Andrade. São Paulo: Editora UNESP, 1995. 347 p. (Biblioteca Básica).
- MARTELLI, Stefano. *A religião na sociedade pós-moderna: entre secularização e dessecularização*. Trad. Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulinas, 1995. 493 p.

- MARTINO, Luís Mauro Sá & SOUZA, Beatriz Muniz de (Orgs). A compreensão de um paradoxo. In: *Sociologia da Religião e Mudança Social: católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil*. São Paulo: Paulus, 2004. 173 p.
- MATOS, Sônia Missagia de. Artefatos de gênero na arte do barro: masculinidades e feminilidades. In: *Revista Estudos Feministas* [1], vol. 9. Florianópolis: UFSC, 2001. pp. 56 – 80.
- MENEZES, Nilza. A religiosidade na magistratura de Rondônia. In: *Primeira Versão*, Ano I, nº 174. Porto Velho: UFR, 2003. ISSN 1517-5421. 6 p.
- MINAYO, Maria Cecília de Souza. O conceito de representações sociais dentro da sociologia clássica. In: *Textos em Representações Sociais*. 5ª edição. Rio de Janeiro: Vozes, 1999. pp. 89 – 111. (Psicologia Social).
- MONTEIRO, Marko. Corpo e masculinidade na revista VIP Exame. In: *Cadernos Pagu* (16). São Paulo: UNICAMP, 2001. pp. 235 – 266.
- MORAES, Maria Lygia Quartim de. Usos e limites da categoria gênero. In: *Cadernos Pagu* (11), 1998. São Paulo: UNICAMP. pp. 99 – 105.
- MOSCOVICI, Serge. *Textos em Representações Sociais*. 5ª edição. Rio de Janeiro: Vozes, 1999.
- MUSSKOPF, André Sidnei. Identidade masculina e corporeidade: uma abordagem *queer*. In: *Corporeidade, Etnia e Masculinidade: reflexões do I Congresso Latinoamericano de Gênero e Religião*. São Leopoldo: Sinodal, 2005. pp. 80 – 107.
- NEGRÃO, Lísias Nogueira. Católicos mas nem tanto. *Comunicação na XI Jornadas sobre Alternativas Religiosas em América Latina*. São Paulo: Centro de Estudos da Religião Douglas Teixeira Monteiro/Departamento de Sociologia da FFLCH da USP/Chile: Asociación de Cientistas Sociales de la Religión em el Mercosur, 2001. 14 p.
- NOLASCO, Sócrates (Org.). *A desconstrução do masculino*. Rio de Janeiro: Rocco, 1995. 165 p. (Gênero plural).
- \_\_\_\_\_. *O mito da masculinidade*. 2º ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1993. 187 p. (Gênero plural).

NUNES, Maria José Rosado. Catolicismo sob o escrutínio da modernidade. In: *Sociologia da Religião e Mudança Social: católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil*. São Paulo: Paulus, 2004. pp. 22 – 36.

---

\_\_\_\_\_. Gênero, saber, poder e religião. In: *Revista Mandrágora*. Ano II, nº 2. São Bernardo do Campo: UMESP/NETMAL, 1995. pp. 9 – 16.

OLIVEIRA, Pedro Paulo Martins de. *A construção social da masculinidade*. Belo Horizonte: UFMG/ Rio de Janeiro: IUPERJ, 2004. 347 p.

---

\_\_\_\_\_. Discursos sobre masculinidade. In: *Revista Estudos Feministas* [1], ano 6, 1998. pp. 91 – 112.

ORIENTAÇÕES ESTRUTURAIS, para o trabalho científico segundo a norma – ABNT. Biblioteca virtual Jalmar Bowden/São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo. Disponível Internet 07/07/2005: <http://www.metodista.br/principal/bibliotecas/ABNT>. [s.pp.].

ORTIZ, Renato. *Mundialização e cultura*. São Paulo: Brasiliense, 2003. 234 p.

PIERUCCI, Antônio Flávio de Oliveira. “Bye Bye, Brasil” – o declínio das religiões tradicionais no Censo 2000. In: *Estudos Avançados* [52] – *Dossiê Religiões no Brasil*, vol. 1, nº 1. São Paulo: Universidade de São Paulo/Instituto de Estudos Avançados, 2004(a). pp. 17 – 28.

---

\_\_\_\_\_. Secularização e declínio do catolicismo. In: *Sociologia da Religião e Mudança Social: católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil*. São Paulo: Paulus, 2004(b). pp. 13 – 21.

---

\_\_\_\_\_. *O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. 2º edição. São Paulo: USP, Editora 34, 2003. 240 p.

---

\_\_\_\_\_. Secularização em Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. *Rev. bras. Ci. Soc.* [on-line]. 1998. vol. 13, nº 37. Disponível Internet 05/05/2005: <<http://www.scielo.br/scielo.php?>

script=sci\_arttext&pid=S0102-69091998000200003&lng=en&nrm=iso>. ISSN  
0102-6909. p.43 – 73.

PIERUCCI, Antônio Flávio de Oliveira & PRANDI, Reginaldo. Assim como não era no princípio: religião e ruptura. In: *A Realidade Social das Religiões no Brasil: religião sociedade e política*. São Paulo: HUCITEC, 1996. pp. 9 - 20.

PRANDI, Reginaldo. Religião, biografia e conversão: escolhas religiosas e mudanças de religião. *IX Jornada sobre Alternativas religiosas na América Latina*. Mesa redonda “minorias religiosas em contexto: conversão e suas relações sociais e políticas”. Rio de Janeiro: IFCS/UFRJ, 21 – 24 de setembro de 1999. pp. 1 – 15.

\_\_\_\_\_. As religiões, a cidade e o mundo. In: *A Realidade Social das Religiões no Brasil: religião sociedade e política*. São Paulo: HUCITEC, 1996. pp. 23 - 34.

RAGO, Margareth. Descobrir historicamente o gênero. In: *Cadernos Pagu* (11), 1998. São Paulo: UNICAMP. pp. 89 – 98.

RIVERA, Dario Paulo Barrera. *Tradição, transmissão e emoção religiosa: sociologia do protestantismo na América Latina*. São Paulo: Olho D’Água, 2001. 299 p.

SAMARA, Eni de Mesquita. O discurso e a construção da identidade de gênero na América Latina. In: *Gênero em Debate: trajetória e perspectivas na historiografia contemporânea*. São Paulo: EDUC, 1997. pp. 11 – 51.

SANCHIS, Pierre (Org). *Fiéis & cidadãos: percursos de sincretismo no Brasil*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001. 207 p.

SCOTT, Joan W. O enigma da igualdade. In: *Revista Estudos Feministas* [1], vol. 13. Florianópolis: UFSC, 2005. pp. 11 – 30.

\_\_\_\_\_. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. In: *Revista Educação e Realidade*. 16 (2). Porto Alegre: UFRGS, 1990. pp. 5 – 22.

SOIHET, Rachel. Violência simbólica: saberes masculinos e representações femininas. In: *Revista Estudos Feministas*, 5 (1). Florianópolis/Rio de Janeiro: UFSC/UFRJ, 1997. pp. 7 - 29.

- SOUZA, Sandra Duarte. “Gênero, religião e modernidade”. In: *Revista Mandrágora*. Ano IX, nº 10. São Bernardo do Campo: UMESP/NETMAL, 2004(a). pp. 6 – 7.
- \_\_\_\_\_. Revista Mandrágora: gênero e religião nos estudos feministas. In: *Revista Estudos Feministas* [12]. 2004(b). Florianópolis: UFSC. pp. 122 – 130.
- \_\_\_\_\_. Trânsito religioso e construções simbólicas temporárias: uma bricolagem contínua. In: *Revista Estudos de Religião* [20], Ano XV. São Bernardo do Campo/SP: UMESP, 2001. pp. 157 – 167.
- SPINK, Mary Jane. Desvendando as teorias implícitas: uma metodologia de análise das representações sociais. In: *Textos em Representações Sociais*. 5ª edição. Rio de Janeiro: Vozes, 1999. pp. 117 – 145. (Psicologia Social).
- TERRIN, Aldo Natale. *Antropologia e horizontes do sagrado: culturas e religiões*. Trad. Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2004. 420 p.
- \_\_\_\_\_. *Nova era: a religiosidade do pós-moderno*. Trad. Euclides Balancin. São Paulo: Edições Loyola, 1996. 230 p.
- THIOLLENT, Michel. *Metodologia da pesquisa-ação*. 12º edição. São Paulo: Cortez & autores associados, 2003. 108 p. (Coleção temas básicos de pesquisa-ação).
- TOURAINÉ, Alain & KHOSROKHAVAR, Farhad. *A busca de si: diálogo sobre o sujeito*. Trad. Caio Meira. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004. 294 p.
- TOURAINÉ, Alain. *Crítica da modernidade*. 3º ed. Trad. Elia Ferreira Edel. Petrópolis: Vozes, 1994. 431 p.
- TRAVERSO-YÉPEZ, Martha & PINHEIRO, Verônica de Souza. Socialização de gênero e adolescência. In: *Revista Estudos Feministas* [1], vol. 13. Florianópolis: UFSC, 2005. pp. 147 – 162.
- VELOSO, Marcelo Augusto. Uma abordagem de gênero a partir da religião – gênero, masculino e cristianismo. In: *Corporeidade, Etnia e masculinidade: reflexões do I Congresso Latinoamericano de gênero e religião*. São Leopoldo: Sinodal, 2005. pp. 71 – 79.

- VOU TE CONTAR. Os primeiros resultados definitivos da amostra do Censo 2000. *Revista do Censo 2000*, nº 7. Publicação do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE. 2002. Disponível Internet 20/01/2006: <http://www.ibge.gov.br/censo/revista7.pdf>. pp. 6 - 10.
- WAGNER, Wolfgang. Descrição, explicação e método na pesquisa das representações sociais. In: *Textos em Representações Sociais*. 5ª edição. Rio de Janeiro: Vozes, 1999. pp. 149 – 186. (Psicologia Social).
- WEBER, Max. *Sociologia*. 2ª edição. São Paulo: Ática, 1982. pp. 129 – 141.
- \_\_\_\_\_. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. Edição de Antônio Flávio Pierucci. Trad. José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. 335p.
- WELZER-LANG, Daniel. A construção do masculino: dominação das mulheres e homofobia. In: *Revista Estudos Feministas* [2], vol. 9. Florianópolis: UFSC, 2001. pp. 460 – 482.
- \_\_\_\_\_. Os homens e o masculino numa perspectiva de relações sociais de sexo. In: *Masculinidades*. São Paulo/Santa Cruz: Boitempo Editorial/EDUNISC, 2004. pp. 107 – 128.

O presente questionário tem como objetivo levantar informações sobre o fenômeno do trânsito religioso no entorno social da UMESP, e é parte integrante do projeto de pesquisa intitulado "Religiosidade Caleidoscópica. Nomadismo religioso, implicações de gênero". Dra. Sandra Duarte de Souza

## I. PERFIL SOCIOECONÔMICO

- Sexo:  masculino  feminino
- Idade: \_\_\_\_\_ anos
- Local de nascimento: \_\_\_\_\_
- Estado Civil:  casada/o  solteira/o  amasiada/o  divorciada/o  viúva/o
- Possui filhas/os:  sim  não Quantos? \_\_\_\_\_
- Profissão: \_\_\_\_\_
  
- Está empregada/o atualmente?  sim  não  
Faixa salarial:  1 a 3 salários mínimos  4 a 10 salários mínimos  
 mais de 10 salários mínimos
  
- Escolaridade:  analfabeta/o  
 ensino fundamental incompleto  
 ensino fundamental completo  
 ensino médio incompleto  
 ensino médio completo  
 ensino superior incompleto  
 ensino superior completo  
 pós-graduação

## II. PERFIL RELIGIOSO

- Você acredita em:

- Deus?
- Deusa?
- Espíritos?
- Santos?
- Orixás?
- Céu?
- Inferno?
- Ressurreição?
- Reencarnação?
- Mau-olhado?
- Duendes?
- Diabo?

• Há alguma outra coisa em que você acredita e acha importante acrescentar a essa lista?  
 sim  não O que? \_\_\_\_\_

• Você participa de algum grupo religioso?  sim  não  
 Qual? \_\_\_\_\_

• Há quanto tempo você participa desse grupo religioso?

• Você se considera "membro" desse grupo religioso?  sim  não  
 Por quê? \_\_\_\_\_

• Você possui (ou já possuiu) algum cargo ou função no grupo?  sim  não  
 Qual/quais? \_\_\_\_\_

• Esse é o primeiro grupo religioso do qual você participa?  sim  não

• Você participa ou já participou de outros grupos religiosos?  sim  não  
 Quais? \_\_\_\_\_

• **Por que você buscou a religião?**

- a família já pertencia ao grupo religioso
- enfermidade pessoal
- enfermidade do/a esposo/a

- enfermidade do/a filho/a
- enfermidade de outro ente querido (
- morte de um ente querido (
- desemprego pessoal
- desemprego de familiar (\_\_\_\_\_)
- problemas de relacionamento afetivo com o/a esposo/a
- problemas de relacionamento afetivo com outro ente querido (
- solidão
- outros

**Por que você permanece nesse grupo religioso?**

- porque já está acostumada/o
- porque encontrou o que buscava
- porque até agora os seus pedidos foram atendidos
- outros \_\_\_\_\_

**• Por que você mudou de grupo religioso?**

- enfermidade pessoal
- enfermidade do/a esposo/a
- enfermidade do/a filho/a
- enfermidade de outro ente querido
- morte de um ente querido
- desemprego pessoal
- desemprego de familiar
- problemas de relacionamento afetivo com o/a esposo/a
- problemas de relacionamento afetivo com outro ente querido
- solidão
- outros

**• Se você tivesse que se classificar segundo o grau de envolvimento com o grupo religioso do qual participa, qual das alternativas escolheria?**

- muito envolvida/o (participa de todas as atividades do grupo religioso ao qual pertence)
- envolvida/o (participa da maioria das atividades do grupo religioso ao qual pertence) ( ) mais ou menos envolvida/o (participa de poucas atividades do grupo religioso ao qual pertence)

( ) não envolvida/o (quase não participa das atividades do grupo religioso ao qual pertence)

Nome: Tel.:

## Anexos

Este questionário faz parte do projeto de pesquisa intitulado: “*RELIGIÃO E MODERNIDADE: uma análise de gênero do trânsito religioso de homens no contexto da Universidade Metodista de São Paulo*”, e tem como objetivo analisar o trânsito religioso de homens no contexto da modernidade. Este instrumento de pesquisa é parte integrante de um projeto maior intitulado: “*Religiosidade Caleidoscópica: nomadismo religioso, implicações de Gênero*”, cuja autoria é de Sandra Duarte de Souza. Portanto, este questionário foi elaborado pela autora, posteriormente sofreu algumas modificações e a inclusão de novas perguntas, com objetivo de atualizar este instrumento para nosso campo específico, que neste caso é o contexto da Universidade Metodista de São Paulo.

### 1) PERFIL SÓCIO-ECONÔMICO

**Sexo:** ( ) masculino ( ) feminino  
**Idade:** \_\_\_\_\_ anos **Local de nascimento:** \_\_\_\_\_  
**Estado Civil:** ( ) casada/o ( ) solteira/o  
( ) amasiada/o ( ) viúva/o  
( ) divorciada/o ( ) outros: \_\_\_\_\_  
**Filhos:** ( ) não ( ) sim Quantos? \_\_\_\_\_  
**Escolaridade:** ( ) não estudei ( ) estudei até a \_\_\_\_\_  
**Profissão:** \_\_\_\_\_  
**Vínculo UMESP:** ( ) funcionária/o ( ) estagiária/o ( ) voluntária/o  
( ) estudante, que curso? \_\_\_\_\_  
( ) outros \_\_\_\_\_  
**Faixa salarial:** ( ) 1 a 3 salários ( ) 4 a 10 salários ( ) acima de 10 salários mínimos

### 2) PERFIL RELIGIOSO

**Você acredita em** \_\_\_\_\_

**Também em:**

( ) Deus ( ) Diabo ( ) Bruxas ( ) Duendes

- |                                 |                                       |                                       |                                       |
|---------------------------------|---------------------------------------|---------------------------------------|---------------------------------------|
| <input type="checkbox"/> Fadas  | <input type="checkbox"/> Espíritos    | <input type="checkbox"/> Ressurreição | <input type="checkbox"/> Nada         |
| <input type="checkbox"/> Deusas | <input type="checkbox"/> Santos       | <input type="checkbox"/> Orixás       | <input type="checkbox"/> Santas       |
|                                 | <input type="checkbox"/> Energia      | <input type="checkbox"/> Céu          | <input type="checkbox"/> Virgem-Maria |
|                                 | <input type="checkbox"/> Mau-olhado   | <input type="checkbox"/> Inferno      | <input type="checkbox"/> Outros__     |
|                                 | <input type="checkbox"/> Reencarnação | <input type="checkbox"/> "macumba"    |                                       |

**Há algo que gostaria de acrescentar a esta lista?**

não  sim, o quê? \_\_\_\_\_

**Caso você acredite em Deus, como você o vê?**

- energia
- força
- pai
- mulher
- espírito
- homem
- cosmos
- poderoso
- natureza
- velho
- grande
- fraco
- pequeno
- mãe
- potente
- provedor
- delicado
- razão

**Ou, você o considera:** \_\_\_\_\_

### **3) HISTÓRICO RELIGIOSO PESSOAL E FAMILIAR**

**Qual a religião de sua mãe?** \_\_\_\_\_

**Qual a religião de seu pai?** \_\_\_\_\_

**Qual a religião da família de sua mãe?** \_\_\_\_\_

**Qual a religião da família de seu pai?** \_\_\_\_\_

**Freqüenta algum grupo religioso atualmente?**

não  sim, Qual? \_\_\_\_\_

**Há quanto tempo participa deste grupo?**

menos de 1 ano

menos de 3 anos

de 3 a 5 anos

de 6 a 10 anos

mais de 11 anos

desde que nasci

**Você se considera “membro” deste grupo religioso?**  não  sim

**Por quê?** \_\_\_\_\_

**Você possui, ou já possuiu, alguma função neste grupo?**

não  sim, Quais? \_\_\_\_\_

**Este é o primeiro grupo religioso que você está participando?**

não  sim

**Já participou de outros grupos religiosos?**

não  sim, Quais? \_\_\_\_\_

**Quando é convidado por conhecidos e parentes para visitar outros grupos religiosos você:**

aceita  não aceita  às vezes aceita

**Por que você buscou a religião?**

a família já pertencia ao grupo religioso

morte de um ente querido

enfermidade do esposo, da esposa

enfermidade do/s filho/s

desemprego familiar

desemprego pessoal

enfermidade pessoal

problema afetivo com o esposo

problema afetivo com parentes

solidão

problemas financeiros

procurava algo

queria se matar

sua vida não tinha sentido

insistência de alguém. Quem? \_\_\_\_\_

outros \_\_\_\_\_

**Por que você permanece neste grupo religioso?**

Porque está acostumada/o

Porque encontrou o que buscava

- Porque até agora seus pedidos foram atendidos
- Porque tenho bom relacionamento com o pastor e a liderança
- outros \_\_\_\_\_

**Por que você mudou de grupo religioso?**

- problemas financeiros
- enfermidades pessoal
- a família já pertencia ao grupo religioso
- morte de um ente querido
- enfermidade do esposo, da esposa
- enfermidade do/s filho/s
- desemprego familiar
- desemprego pessoal
- problemas com o/a pastor/a
- problema afetivo com o esposo
- problemas afetivo com parentes
- problemas com a liderança da igreja
- problema com membros do grupo religioso
- solidão
- outros \_\_\_\_\_

**Se você pudesse classificar sua participação no grupo religioso, você afirmaria que participa:**

- De todas as programações
- De quase todas as programações
- De apenas algumas programações
- Quase não participa das programações
- Vai quando tem tempo
- vai uma vez ao ano
- vai em ocasiões especiais. Quando? \_\_\_\_\_

**Você visitou outros grupos religiosos nas últimas semanas?**

- não  sim. Qual/ais: \_\_\_\_\_

## **TCLE - TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO**

A religião vem sofrendo grandes transformações nas últimas décadas, por isso esta pesquisa tem como objetivo principal analisar o trânsito religioso de homens no contexto da UMESP, e suas implicações de gênero. Para a obtenção das informações necessárias à pesquisa, os sujeitos da pesquisa – que neste caso são homens e mulheres que mantêm alguma espécie de vínculo institucional com a Universidade Metodista de São Paulo, especificamente no campus Rudge Ramos – deverão responder a questões formuladas pela pesquisadora.

A pesquisa não envolve qualquer tipo de risco. Além do mais, as questões respondidas pelos sujeitos serão coletadas pessoalmente pela pesquisadora, que pretende compreender o fenômeno religioso no contexto da modernidade.

Os sujeitos têm garantia de liberdade de não responder às questões, bem como de solicitar a exclusão de seu consentimento para participar da pesquisa a qualquer momento, e em qualquer fase da dela, sem que isso lhe impute dano algum e/ou pena.

Os sujeitos que assinam o presente termo (TCLE) terão garantido e assegurado o direito de terem em sigilo suas identidades, salvaguardando o direito da confidencialidade dos sujeitos envolvidos na pesquisa. Entretanto, não serão ressarcidos, de forma alguma e em nenhum momento, por aceitarem participar da pesquisa, ficando assim subentendido que a participação é voluntária e não contratada.

Os sujeitos ficam desde já cientes que a aceitação em participar da pesquisa implica na autorização para que a pesquisadora possa tornar público seus resultados.

Nome: \_\_\_\_\_ Telefone: \_\_\_\_\_

ASSINATURA: \_\_\_\_\_

## LICENSA CREATIVE COMMONS

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/br/><br /><span xmlns:dc="http://purl.org/dc/elements/1.1/" href="http://purl.org/dc/dcmitype/Text" property="dc:title" rel="dc:type">Religião, Masculinidade e Modernidade</span> by <span xmlns:cc="http://creativecommons.org/ns#" property="cc:attributionName">Lemos, Fernanda</span> is licensed under a <a href="http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/br/">Creative Commons Atribuição-Use Não-Comercial-Vedada a Criação de Obras Derivadas 2.5 Brasil License</a>.

Autorizo a publicação de minha pesquisa de mestrado,

Atenciosamente, Fernanda Lemos

## FICHA CATALOGRÁFICA

Lemos, Fernanda

Religião e modernidade: uma análise de gênero do trânsito religioso de homens no contexto da Universidade Metodista de São Paulo / Fernanda Lemos. São Bernardo do Campo, 2006. 180 p.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Metodista de São Paulo, Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião, Curso de Pós-Graduação em Ciências da Religião.

Orientação de: Sandra Duarte de Souza

1. Trânsito religioso 2. Homens – Aspectos sociais 3. Homem e modernidade 4. Gênero 5. Masculinidade 6. Universidade Metodista de São Paulo – Estudo de caso I. Título.

**CDD 291.172**