

Trânsito religioso e Masculinidade: uma análise de gênero das motivações para a mobilidade religiosa de homens no período contemporâneo

*Fernanda Lemos**

RESUMO

Este ensaio pretende analisar as principais motivações para o trânsito religioso de homens e sua relação com a representação social da masculinidade. Nosso objetivo principal será verificar alguns indícios de como o campo religioso tem influenciado na representação social da masculinidade. Para isso, desenvolveremos a pesquisa em três momentos: no primeiro, buscaremos compreender qual a masculinidade instituída e mantida pela religião; em seguida, analisaremos como de fato os homens vivem as identidades de gênero na modernidade; e por fim, discutiremos as principais motivações para o trânsito religioso de homens e sua influência na representação social da masculinidade.

Palavras-chave: Religião; Gênero; Modernidade; Masculinidade; Identidade; Trânsito religioso.

Mestra e doutoranda em Ciências Sociais e Religião pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo. Membro desde 2001 do Grupo de Estudos Mandrágora/Netmal e membro efetivo da ABEC (Associação Brasileira de Editores Científicos). Atualmente é estagiária do Comitê de Ética em Pesquisa da Metodista. E-mail: somel_ad@yahoo.com.br. – O presente artigo é parte das discussões levantadas na dissertação de mestrado da autora (Lemos, F. 2006).

Religious Transit and Masculinity, a gender analysis of the motivations for religious mobility of men in the contemporary period

ABSTRACT

This essay analyzes the main motivations for the religious transit of men, and its relation with the social representation of masculinity. Our main aim is to verify some indications of how the religious field has influenced the social representation of masculinity. We will develop our research in three steps: first, we will try to understand which is the masculinity instituted and sustained by religion; second, we will analyze how men live, in fact, the identities of gender in modernity; and finally, we will discuss the main motivations for the religious transit of men and its influence in the social representation of masculinity.

Keywords: Religion; Gender; Modernity; Masculinity; Identity; Religious transit.

Tránsito Religioso y Masculinidad, un análisis de género de las motivaciones para la movilidad religiosa de hombres en el período contemporáneo

RESUMEN

Este ensayo pretende analizar las motivaciones principales para el tránsito religioso de hombres y su relación con la representación social de masculinidad. El objetivo principal será verificar algunos indicios de cómo el campo religioso influyó en la representación social de la masculinidad. Para esto, desarrollaremos la investigación en tres momentos: el primero de ellos, es entender

cuál es la masculinidad instituida y preservada por la religión; en segundo momento, analizaremos como de hecho viven los hombres las identidades de género en la modernidad; e finalmente, discutiremos las motivaciones principales para el tránsito religioso de hombres y de su influencia en la representación social de la masculinidad.

Palabras clave: Religión; Género; Modernidad; Masculinidad; Identidad; Tránsito religioso.

Introdução

Um dos primeiros desafios que enfrentamos numa proposta de ensaio que reflita questões de gênero e religião, refere-se à contextualização destas. As questões de gênero não estão dadas de forma fixa, ainda mais quando relacionadas ao campo religioso.

O que queremos afirmar com isso é que estamos lidando com diversas variantes sociais capazes de determinar o comportamento dos indivíduos. Uma análise de gênero de um homem africano que viveu no século passado será, certamente, diferente da de um homem tailandês do século XXI. Isso porque masculinidade e religião estão condicionadas ao tempo, ao local e à cultura dos sujeitos que as representam¹.

Não queremos com isso considerar que as diferenças de gênero e a dominação masculina podem ser legitimadas pelos contextos em que se apresentaram enquanto representação, mas que tais fatores são determinantes para análise do homem e da mulher em sociedade.

Nas sociedades pré-modernas a masculinidade não era colocada em questão por ser considerada "a realidade absoluta" e legítima. A idéia de masculinidade fazia parte daquele conjunto de idéias naturais e essencialistas sacralizadas pela religião. Com o advento da modernidade², 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 secularização³ 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!

Entretanto, mesmo no período moderno ainda há instituições que tentam regular e manter as identidades⁴ 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 inumeráveis 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.

Essa complexa relação entre religião, modernidade e masculinidade nos trouxe a possibilidade de analisar o trânsito religioso⁵ de homens influenciados pelo crivo da religião na modelagem das representações sociais. Porém, na prática dos sujeitos essa modelagem nem sempre representa a

¹ Sobre representação social ver: Moscovici (1999); Minayo (1999); Jovchelovitch (1999); Guareschi (1999); Farr (1999); Duveen (1999); Bauer (1999); Sá (1998).

² Sobre modernidade ver: Bauman (2005, 2004, 2001, 1999a, 1999b, 1998); Giddens (1991, 2002); Martelli (1995); Touraine (1994).

³ Sobre secularização ver: Marramao (1997, 1995); Martelli (1995); Pierucci (1998).

⁴ Deparamo-nos com um problema analítico das ciências sociais e da antropologia: 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. Sobre identidades ver: Hall (2004); Giddens (2002); Costa, A. (2004); Bauman (2005).

⁵ Sobre trânsito religioso ver: Souza (2001); Prandi (1999); Lemos, F. (2006); Amaral (2003).

escolhida, mas a imposta, visto que é acompanhada por outras masculinidades ditas marginais.

Nosso ensaio se limita a compreender a religiosidade do homem contemporâneo, que vive num período social marcado pela instabilidade, pelo efêmero, pelo passageiro e pelo questionamento das tradições e dos papéis sociais fixos. Um homem que, “fruto de sua época”, vive na expectativa diante do que a religião espera que ele seja e do que de fato ele é enquanto sujeito moderno. Um sujeito moderno que, apesar de relativizar o papel da instituição religiosa em sua realidade social, ainda consegue extrair elementos significantes do campo religioso, graças ao processo de secularização. Isso revela que homens e mulheres transitam no campo religioso, estando o diferencial nas motivações, que são diferentes nas relações de gênero. A religião herdada da família não garante mais a identidade dos sujeitos em sociedade. Entretanto, o pertencimento – mesmo que temporário e transitório – a qualquer instituição religiosa pode contribuir para a forma como o homem representa sua masculinidade.

1. Identidades nômicas e religião: desafios para a masculinidade no século XXI

a) 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 se insere no campo da legalidade. Dessa forma, “as religiões cristãs têm cumprido uma função social na formação do gênero masculino e do gênero feminino” (Bicalho, 2001/2002, p. 94).

A religião e seus sistemas de símbolos contribuem para manter e perpetuar os paradigmas das representações sociais de gênero. 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, p. 95).

A partir dessa idéia de elaboração da realidade, nossa pesquisa de campo⁶ 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 mantêm as relações sociais de sexo desde a infância. Perguntamos aos sujeitos sobre a forma como imaginavam a divindade, sugerindo que, dentre as opções, assinalassem quantos adjetivos quisessem, e as respostas se deram na seguinte ordem de menção:

⁶ Escolhemos como campo de pesquisa a Universidade Metodista de São Paulo, localizada na cidade de São Bernardo do Campo. Nossa escolha esteve condicionada ao fato de que tínhamos interesse em conhecer a mobilidade religiosa dos homens que estão na região do ABCD. Entretanto, para uma pesquisa de mestrado não dispúnhamos de tempo e nem de recursos suficientes para abordar 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 no entorno da Umesp. Os sujeitos escolhidos foram os funcionários e as funcionárias de diversos setores da universidade, selecionados pelo princípio estatístico da “aleatoriedade”, independentemente de idade, cargo e/ou grau de instrução. Inicialmente distribuímos 150 questionários, aplicados pela própria pesquisadora, tendo obtido 65% de retorno do campo. 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 têm a capacidade de representar seu grupo social (Spink, 1999, p. 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 daquele representado pela grande maioria da população brasileira nos dados censitários. Para a realização da pesquisa da Umesp, o que significa que todos os cuidados foram tomados do ponto de vista ético.

IMAGINÁRIO DA DIVINDADE

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

A partir das respostas, verificamos que os atributos destinados à divindade estão condicionados à forma como homens e mulheres têm representado a idéia do sagrado, assim como à 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 com a declaração da paternidade de Deus, afirmam-se outros símbolos associados à representação social da masculinidade, que podem culminar na perpetuação das diferenças de gênero. Diz Norma Fuller (2001, p. 30):

Así, es evidente que la masculinidad no es simplemente una identidad personal sino que se asocia con la acumulación de recursos materiales y simbólicos (prestigio). 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.

Os atributos conferidos 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 também 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) questionados⁷. Um Deus “fraco” e “pequeno” não condiz com o imaginário dos sujeitos, da mesma forma que não representa um homem em sua plenitude social.

Se um Deus fraco e pequeno não pode se enquadrar na categoria “divina”, um homem que apresente as mesmas características não pode representar a 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 divindade associações femininas como mulher, mãe, delicada; e quando o fizeram associaram essa escolha à representação social da maternidade. O quesito “mulher” classificou-se entre as últimas

⁷ Aplicamos 44 questionários para as mulheres e 54 para os homens, totalizando 98 sujeitos. 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. 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 pode estar relacionado ao fato de que a universidade fora fundada por uma instituição religiosa protestante. O receio não é real, mas imaginário. A instituição não exige que aqueles e aquelas que se propõem concorrer a uma vaga de emprego tenha sua religiosidade 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.

características citadas pelos sujeitos enquanto imaginário da divindade. Um fato digno de observação é que escolheram o quesito “mãe” bem antes da opção “mulher”; logo, no imaginário coletivo “ser mãe” é uma característica mais sagrada 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, C., 2001/2002, p. 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. Segundo Veloso (2005, p. 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 os homens imaginam a divindade evidencia o sucesso da socialização dos gêneros pela tradição cristã, visto que não há significantes diferenças (no imaginário) 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 que o de homens, perceberemos alguns indícios de que elas também ocupam a função de perpetuação da masculinidade hegemônica nos processos de socialização dos sujeitos. Isso fora constatado numa entrevista realizada em que o sujeito – que aqui chamamos de Alfa⁸ – demonstra por meio do seu discurso uma marcante influência da religiosidade das mulheres com as quais conviveu em seu processo histórico. Sua biografia religiosa parece ter a capacidade mimética de expressar as

⁸ Alfa é um homem de 39 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.

experiências religiosas e culturais vividas por sua mãe, sua esposa, sua irmã e suas filhas.

Na aplicação do questionário, Alfa se declarou membro da Igreja Pentecostal O Brasil Para Cristo, entretanto suas respostas demonstravam uma ambigüidade no que diz respeito ao conhecimento da religião declarada, visto que menciona constantemente diversas crenças que não fazem 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 de suas filhas⁹. Na verdade, Alfa não participa do grupo, mas se considera coparticipante, como se manter um vínculo familiar incluísse sua religiosidade. 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 o “cuidado” espiritual da família pode ser considerado responsabilidade da mulher.

Nossa suspeita a respeito desse tipo de religiosidade mimética se confirmou também pelo fato de o sujeito apresentar, em seu discurso, familiaridade com muitos elementos do candomblé e da umbanda. Sua fala exprimia um conhecimento mais elaborado dessas religiões do que propriamente do cristianismo e de seus dogmas. A intimidade que Alfa revela ao falar dos elementos da religiosidade afrobrasileira estava diretamente ligada à prática religiosa da irmã, com a qual conviveu antes de se

⁹ Menezes (2003), com objetivo de conhecer a religiosidade dos magistrados de Rondônia, fez o levantamento por meio de noventa 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 ser “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 à responsabilidade social do “cuidado” da família. Para maiores esclarecimentos, sobre o assunto consultar também Denêfle (1995, p. 11), que demonstrou alguns problemas metodológicos ao entrevistar homens que declaravam exercer 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.

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 incorporava 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 das mulheres.

No que diz respeito à relação estabelecida entre masculinidade e religião, Alfa demonstra um imaginário¹⁰ peculiar na concepção de Deus e sua representação enquanto masculino. Na aplicação do questionário afirmou que pensava em Deus como “a imagem dum homem”. Na entrevista fizemos-lhe uma pergunta quanto a esta afirmação, tendo ele feito a seguinte consideração:

... a imagem de um home assim que, (...) porque a gente tem assim um algo de respeitá 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 quê? O bigode e a barba comprida dele. Por isso que Deus é barbudo, 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 voçês eu morro, meus filhos viverão, e daqui mais pra frente viverá muito mais...

¹⁰ No caso de sujeitos religiosos modernos que experienciam o trânsito religioso, percebemos construções simbólicas bem peculiares, que não representam elementos de uma única religião, mas a somatória de várias. Essa aparente “mistura” (observação da pesquisadora e não do sujeito) não constitui em problema para o sujeito, visto que consegue conviver com diferentes elementos simbólicos das religiões por que passou, dando a realidade de sua religião individual.

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 atribui à divindade características consideradas masculinas – barba comprida, bigode, honra, pai, respeitoso, forte – e ainda questiona “já pensou se ele morresse usando brinco?” Demonstra, assim, que a religião é influenciadora das representações sociais da masculinidade.

Um outro sujeito entrevistado – que identificaremos por Beta¹¹ – também nos informou enfaticamente que Deus é 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 [leia-se: homem], 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. Segundo Fuller (2001, p. 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 à representação de 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 tem

¹¹ Beta é casado há dez anos, tem dois filhos, cursou o ensino médio, trabalha no setor de manutenção da Universidade Metodista de São Paulo ganhando de um a três salários mínimos.

um ganho simbólico pequeno, quando não ligado à maternidade.

Um Deus como o dos cristãos, 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. Perguntando ao entrevistado Alfa se seria possível uma mulher agüentar todo o sofrimento, a humilhação, as dores e a rejeição de Jesus, 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 costela, mas para mim ela foi feita do filé (...) é porque a mulher sempre é mais frágil, mais fraca que o home. Nem sempre neste mundo o que o homem faz a mulher faz, e tem coisas também que a mulher fais 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 fô enchê uma laje lá em casa e chamar vinte mulheres, pra ajuda bater a laje, a laje vai sê enchida, mas se eu fô enchê essa laje em duas horas, com as muié eu vou encher a laje em dez horas, com os homi eu vou enchê em duas horas ou menos, se vê, é diferente, assim não dá!

Apesar de o 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. É, 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 foi criada a partir do homem (da costela), ela não tem força, é frágil e fraca, incapaz, portanto, 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 legítima dele aqui na terra.

Essas atribuições legitimam o homem em seu comportamento moral, ético e religioso, mas, por outro lado, conferem-lhe "pesos" que o condicionam a representar sua masculinidade da forma como a sociedade ocidental cristianizada espera. Nolasco (1995, p. 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 ante 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 hoje a religião esteja se preocupando mais com a manutenção de uma identidade masculina hegemônica do que com a supervalorização do homem em relação à mulher, uma vez que tais identidades estão assumindo outras formas de se representar no período contemporâneo e isto, sim, se torna 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 o de 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 líquidas¹², indefinidas e plurais, como é o caso da modernidade, poderíamos discutir identidades masculinas fixas?

b) Masculinidades na modernidade: reconfigurações complexas

Acabamos de discutir uma esfera importante no campo das relações sociais de sexo: a religião, que na modernidade não deixou de representar uma esfera significativa na vida dos sujeitos, mesmo porque, num momento de crise das referências tradicionais¹³, é a única instituição que não muda, sob a ótica dos sujeitos.

Mesmo numa sociedade secularizada, percebemos que a religião ainda normatiza e mantém a masculinidade enquanto sagrada. 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 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 com 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 entre o ideal e o real.

Segundo estudos recentes, a crise da masculinidade ocorre por causa das transformações comportamentais pelas quais as mulheres passaram, pelo questionamento da dominação patriarcal reivindicado pelo movimento feminista (Lisbôa, 1998, p. 32), pelo deslocamento dos papéis sociais que estavam atribuídos aos gêneros e pelas mudanças globais, econômicas e geopolíticas que se abateram sobre os Estados Unidos da América (Cecchetto, 2004).

Esta sucessão de acontecimentos históricos influenciou diretamente a 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, p. 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 tiveram seus papéis sociais deslocados, que perderam seu lugar e poder na coletividade (“desapoderados”). O que objetivamos é problematizar sobre uma nova forma de criatividade identitária para a reelaboração de uma masculinidade contemporânea. Essa tentativa de “reelaboração” é formada a partir de um “cabo-de-forças” em que, de um lado, temos a religião com um discurso muito bem definido do que é a masculinidade e, de outro, a realidade moderna, que apresenta ao sujeito inúmeras possibilidades identitárias.

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”. Essa informação significava mais que uma mera mudança de estado, representava uma transformação radical na forma como a família de Beta estava estruturada socialmente. Perguntado sobre o motivo por que estava na religião atual, ele disse:

Eu tenho um amor à obra, coloquei no meu coração. Senão, não viria, largaria o emprego, tudo, pra tá aqui? O chamado nem é meu e é dela. O chamado..... eu resisti muito..... eu tinha emprego muito bom, ganhava bem, as crianças estudavam em colégio particular, o próprio colégio que ela dava aula... Então pra mim foi difícil vir pra cá sem mais sem menos. É se lançar num vazio, é estranho.¹⁴

¹⁴ As passagens em que se encontram os pontilhados mais longos (.....) 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”.

¹² Ver: Bauman (2001); Giddens (2002); Hall (2004).

¹³ Ver Brandão (1994).

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 explicações mais plausíveis, que mais lhe garante significado, é legitimar sua atitude enquanto “direção divina”. No momento em que falávamos sobre “largar tudo” e vir para São Paulo, a esposa de Beta¹⁵ interfere na entrevista e faz a seguinte observação:

Ele é ótimo pai, bravo, exigente... A tendência do homem é [ser] machista, cuidador, protetor, chefe. Pra ele entender um pouquinho essa questão de pastora e 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, familiares) 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 é tão rígido neste núcleo 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

¹⁵ A esposa de Beta é seminarista da Igreja Metodista. Veio para 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 normal 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 acompanhe 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.

representação masculina de Beta no que diz respeito ao poder no núcleo familiar.

2. Motivações para o trânsito religioso de homens e masculinidade

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 nossa 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 pode estar condicionado às relações de poder na instituição religiosa.

Um dos sujeitos entrevistados – que nomeamos de Gama¹⁶ – se declara membro da Igreja Metodista, afirma nunca ter se filiado a nenhuma outra instituição religiosa, apesar de admitir que visita outros grupos esporadicamente. É enfático ao afirmar que pertence à terceira geração de metodistas (família) e, apesar de não admitir o trânsito, nos informa que em apenas um momento pensou em sair desse grupo religioso. Esse momento está diretamente relacionado ao período em que entrou em conflito com o pastor e a liderança da igreja (Gama também é líder e possui funções específicas dentro do grupo).

A relação que percebemos entre tradição religiosa e masculinidade é que a permanência na instituição religiosa garante ao homem o poder, condição necessária à masculinidade. 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.

¹⁶ Gama é solteiro, tem 32 anos, é estudante de pós-graduação, não tem filhos, trabalha no setor administrativo da Umesp e ganha de quatro a seis salários mínimos.

De qualquer forma, a realidade observada em nosso campo de pesquisa é que tanto homens quanto mulheres transitam, mas por diferentes motivos. Isso porque as motivações sociais para a mobilidade religiosa estão condicionadas ao gênero. As declaradas motivações para o trânsito são diferentes entre os sujeitos; entretanto, todas elas estão associadas à busca de significado individual, donde a necessidade por novas experiências quando do esgotamento de símbolos em um lugar (grupo religioso) específico¹⁷.

Nossa observação revelou que as mulheres afirmam buscar a religião, num primeiro momento, porque a família já pertencia ao grupo religioso. Esse dado representa 16%¹⁸ a mais do que a declaração dos homens, mas 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 encontrado na "religião herdada".

Com relação aos homens, a religião de família¹⁹ também representa o primeiro lugar na declaração do motivo pela busca da religiosidade, 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 infor-

maram tais motivações, evidenciando assim dificuldades na declaração motivacional para a mobilidade religiosa, diferentemente das mulheres, que não evidenciam problemas maiores ao relatar o fenômeno da mobilidade religiosa.

Os motivos apresentados pelos sujeitos masculinos para o trânsito religioso estão relacionados às questões determinantes da representação social da masculinidade. As motivações declaradas no questionário e nas entrevistas são secundárias, escondendo intenções subjetivas e individuais que, na verdade, são expressões da condição cultural, social e religiosa dos sujeitos modernos.

A relação entre representação social da masculinidade e trânsito religioso é interdependente. Após sistematização da pesquisa, chegamos a alguns indícios que podem indicar as principais motivações para o trânsito religioso de homens, pelo menos no caso dessa população específica.

1) Uma de nossas primeiras constatações é de que *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 declararam solteiros e sem filhos e mais de 50%, que já participaram de outros grupos religiosos. Além do mais, homens solteiros e sem filhos buscam se relacionar amorosamente, a probabilidade é que busquem nos grupos religiosos indivíduos para esse propósito.

Neste caso, a representação social da masculinidade contemporânea é observada. Se num primeiro momento a exigência social é de que o homem antes do casamento tenha a liberdade de conhecer quantas mulheres desejar (comprovação social de sua virilidade enquanto macho), num segundo momento a busca pela mulher ideal para constituição familiar (principalmente no universo religioso) é uma realização da masculinidade, exigida pela sociedade e pela religião. Isso evidencia que 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.

¹⁷ A aparente confusão que o campo religioso contemporâneo apresenta não é um problema para o sujeito religioso. 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. Por isso a biografia religiosa analisada por Prandi (1999) culmina naquilo que ele nomeia de "um agregado de construções identitárias".

¹⁸ Para um aprofundamento sobre os dados do campo de pesquisa, ver nossa dissertação de mestrado: (Lemos, F., 2006).

¹⁹ Segundo Prandi (1999), a mudança de religião não é mais um drama familiar na contemporaneidade.

2) Constatamos também que *o trânsito religioso ocorre por causa da dinâmica do poder no âmbito institucional*. 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 de homens. Indivíduos que não conseguem manter boas relações institucionais e interpessoais em determinado grupo podem tentar buscá-los em outros, por sucessivas vezes e/ou quantas vezes forem necessárias.

Acreditamos que os homens são mais motivados a mudarem de religião por causa das relações sociais de poder na instituição religiosa e até 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", ele 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.

3) Um outro fator interessante é que *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, desestruturação e/ou reconstituição do núcleo familiar.

Na verdade, os sujeitos não afirmam que a família os motivou ao trânsito, é apenas na declaração sobre a religiosidade que percebemos esse fenômeno. Ocorre que quando declaram suas religiosidades, mencionando fatos e histórias familiares, percebemos mudanças sociais significativas associadas diretamente ao trânsito religioso. Conforme os sujeitos se relacionam com a família, constituem uma nova ou se separam, gera-se automaticamente um processo de mudança e ressignificação social e religiosa. E, como toda

mobilidade social exige adaptação e reelaboração, isso influencia na forma como se constitui e se configura a religiosidade contemporânea.

A mudança social está condicionada à representação social da masculinidade, o que 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 condicioná-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 (ritos masculinizatórios), 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.

4) E por fim, mas não esgotando outras possibilidades de análise e interpretação, observamos que *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, são comuns 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". 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 pela 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 a 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 atingem ou não tais objetivos, a mudança religiosa pode acontecer, dependendo da necessidade de satisfação de cada indivíduo.

Conclusão

Há necessidade de reelaboração dos antigos modelos sociais de ser homem, enquanto tentativa de aniquilação das diferenças de gênero. O problema central da masculinidade, na modernidade, está condicionado ao deslocamento das fronteiras fixas identitárias de gênero e à 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, mas a modernidade nos apresenta inúmeras possibilidades dessa representação, que nem sempre está fundamentada naquela hegemônica apresentada pela religião. O foco central da masculinidade e de sua constituição como 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 e religioso.

As identidades de gênero são marcadamente influenciadas pela religião, que imprime nos sujeitos suas marcas nomizantes, 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.

Observamos, em nossa pesquisa de campo, que a identidade masculina está diretamente associada à divindade, até mesmo em 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.

A modernidade imprimiu nos sujeitos masculinos e femininos 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, havendo, no entanto, uma via comum entre eles: a busca de significado individual, no âmbito coletivo, para as mudanças sociais pelas quais passam os sujeitos históricos.

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.

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 se apresentando diferenças significativas quanto 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, nos questionários, deixaram em branco ou não informaram os motivos da permanência ou da mudança religiosa.

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 em experiências sociais e religiosas vivenciadas em cada "fase de masculinização" o homem permaneça com uma única religiosidade, mas, a partir deste processo ele tem várias

possibilidades, entre as quais reciclar as religiosidades vivenciadas em cada fase, optar por uma nova religiosidade e continuar com a religião herdada da família, ou então sintetizar todas.

Referências

- ALMEIDA, Marlise Miriam de Matos. Masculinidades: uma discussão conceitual preliminar. In: *Mulher, gênero e sociedade*. Rio de Janeiro: Relume Dumara, 2001. pp. 21-38.
- 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. p. 97-108. (Coleção estudos da ABNR).
- ARÁN, Márcia. Os destinos da diferença sexual na cultura contemporânea. *Revista Estudos Feministas*. Florianópolis: UFSC, a. 11, n. 2, p. 399-422, 2003.
- AUGÉ, Marc. *Por uma antropologia dos mundos contemporâneos*. Trad. de Clarisse Meireles e Leneide Duarte. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997. 192 p.
- BAUER, Martin. A popularização da ciência como imunização cultural: a função de resistência das representações sociais. In: *Textos em representações sociais*. 5a. ed. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 229-257. (Psicologia Social).
- BAUMAN, Zigmunt. *Identidade: entrevista a Nenedetto Vecchi*. Trad. de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005. 110 p.
- _____. *Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos*. Trad. de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004. 190 p.
- _____. *Modernidade líquida*. Trad. de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001. 258 p.
- _____. *Modernidade e ambivalência*. Trad. de Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999a. 334 p.
- _____. *Globalização: as conseqüências humanas*. Trad. de Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999b. 145p.
- _____. *O mal-estar da pós-modernidade*. Trad. de Mauro Gama e Claudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998. 272 p.
- BERGER, Peter L.. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. Trad. De José Carlos Barcellos. 3a. ed. São Paulo: Paulus, 1985. 194p. (Coleção sociologia e religião – 2).
- BICALHO, Elisabete. Gênero, violência e religião: uma alquimia perfeita. *Revista Mandrágora*. São Bernardo do Campo: Umesp/Netmal, a. VII. N. 7/8, p. 89-98, 2001/2002.
- BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. Trad. de Maria Helena Kühner. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999. 160 p.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. A crise das instituições tradicionais produtoras de sentido. In: *Misticismo e novas religiões*. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Instituto Franciscano de Antropologia da Universidade São Francisco, 1994. p. 23-41.
- CECCEHETTO, Fátima Regina. *Violência e estilos de masculinidade*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004. 248 p. (Violência, cultura e poder).
- CHAMORRO, Graciela. A construção do "ser homem" e do "ser mulher" durante a "conquista espiritual": um aporte lingüístico. *Revista Mandrágora*. São Bernardo do Campo: Umesp/Netmal, a. VII, n. 7/8, p. 30-36, 2001/2002.
- COSTA, Antônio Firmino da. Identidades culturais urbanas em época de globalização. *Rev. bras. Ci. Soc.* [on-line], v. 17, n. 48, p. 15-30, 2002. ISSN 0102-6909. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010269092002000100003 &lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 18 nov. 2004.
- COSTA, Rosely Gomes. Reprodução e gênero: paternidades, masculinidades e teoria da concepção. *Revista Estudos Feministas*. Florianópolis: UFSC, a. 10, n. 2, p. 339-356, 2002.
- DENÉFLE, Sylvette. *Tant qu'il y aura du linge a laver*. France: Collection Panoramiques. 1995.
- DUVEEN, Gerard. Crianças enquanto atores sociais: as representações sociais em desenvolvimento. In: *Textos em representações sociais*. 5a. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1999. p. 261-293. (Psicologia Social).
- ERICKSON, Victoria Lee. *Onde o silêncio fala: feminismo, teoria social e religião*. Trad. de 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. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1999. p. 31-59. (Psicologia Social).
- 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.
- 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. p. 31-50.
- GIDDENS, Anthony. *Modernidade e identidade*. Trad. de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002. 233 p.
- _____. *As conseqüências da modernidade*. Trad. de Raul Fiker. São Paulo: Unesp, 1991. 177 p. (Biblioteca básica).

- GUARESCHI, Pedrinho A.. "Sem dinheiro não há salvação": ancorando o bem e o mal entre os neopentecostais. In: *Textos em representações sociais*. 5a. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1999. p. 191-225. (Psicologia Social).
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 9a. ed. Trad. De Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2004. 102 p.
- HEILBORN, Maria Luiza e CARRARA, Sérgio. Em cena, os homens... *Revista Estudos Feministas*. Florianópolis: UFSC, a. 6, n. 2, p. 370-374, 1998.
- HITA, Maria Gabriela. Masculino, feminino, plural. *Cadernos Pagu* (13). Campinas: Unicamp, 1999. p. 371-383.
- IRARRÁZAVAL, Diego. Corporeidade masculina. In: *Corporeidade, etnia e masculinidade: reflexões do I Congresso Latinoamericano de Gênero e Religião*. São Leopoldo: Sinodal, 2005. p. 136-145.
- JOVCHELOVITCH, Sandra. Vivendo a vida com os outros: intersubjetividade, espaço público e representações sociais. In: *Textos em representações sociais*. 5a. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1999. p. 63-85. (Psicologia Social).
- LEMOS, Carolina Teles. *Equidade de gênero: uma questão de justiça social de combate à violência. Idéias religiosas como ângulo de análise*. *Revista Mandrágora*. São Bernardo do Campo: Umesp/Netmal, a. VII, n. 7/8, p. 76-88, 2001/2002.
- LEMOS, Fernanda. *Religião e modernidade: uma análise de gênero do trânsito religioso de homens no contexto da Universidade Metodista de São Paulo*. 2006. 180 fl. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Umesp, São Bernardo do Campo, 2006
- LISBÔA, Maria Regina Azevedo. Masculinidade: as críticas ao modelo dominante e seus impasses. In: *Masculino, Feminino, Plural: gênero na interdisciplinaridade*. Florianópolis: Mulheres, 1998. p. 131-138.
- 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. p. 35-78.
- _____. Gênero, um novo paradigma? In: *Cadernos Pagu* (11). Campinas: Unicamp, 1998. p. 107-125.
- MACHADO, Maria das Dores Campos. *Carismáticos e pentecostais: adesão religiosa na esfera familiar*. Campinas: Autores Associados; São Paulo: Anpocs, 1996. 221 p.
- MARRAMAO, Giacomo. *Céu e terra: genealogia da secularização*. Trad. de Guilherme Alberto Gomez de Andrade. São Paulo: Unesp, 1997. 135 p.
- _____. *Poder e secularização: as categorias do tempo*. Trad. de Guilherme Alberto Gomez de Andrade. São Paulo: Editora Unesp, 1995. 347 p. (Biblioteca Básica).
- MARTELLI, Stefano. *A religião na sociedade pós-moderna: entre secularização e dessecularização*. Trad. de Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulinas, 1995. 493 p.
- MENEZES, Nilza. A religiosidade na magistratura de Rondônia. *Primeira Versão*. Porto Velho: UFRO, a. I, n. 174, 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. ed. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 89-111. (Psicologia Social).
- MORAES, Maria Lygia Quartim de. Usos e limites da categoria gênero. In: *Cadernos Pagu* (11). 1998. Campinas: Unicamp, 1998. p. 99-105.
- MOSCOVICI, Serge. *Textos em representações sociais*. 5a. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1999.
- NOLASCO, Sócrates. *O mito da masculinidade*. 2a. 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. p. 22-36.
- _____. Gênero, saber, poder e religião. *Revista Mandrágora*. São Bernardo do Campo: Umesp/Netmal, a. II, n. 2, p. 9-16, 1995.
- 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*. a. 6, n. 1, p. 91-112, 1998.
- PIERUCCI, Antonio Flávio de Oliveira. Secularização em Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. *Rev. bras. Ci. Soc. [online]*, v. 13, n. 37, p. 43-73, jun. 1998. ISSN 0102-6909. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010269091998000200003&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 05 maio 2005.
- PRANDI, Reginaldo. Religião, biografia e conversão: escolhas religiosas e mudanças de religião. IX JORNADA SOBRE ALTERNATIVAS RELIGIOSAS NA AMÉRICA LATINA, 21-24 set. 1999. Mesa-redonda "Minorias religiosas em contexto: conversão e suas relações sociais e políticas". *Anais...* Rio de Janeiro: IFCS/UFRRJ, 1999. p. 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. p. 23-34.
- RAGO, Margareth. Descobrimos historicamente o gênero. In: *Cadernos Pagu* (11). Campinas Unicamp, 1998. p. 89-98.
- SÁ, Celso Pereira de. *A construção do objeto de pesquisa em representações sociais*. Rio de Janeiro: Eduerj, 1998. 110 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. p. 11-51.
- SCOTT, Joan W. O enigma da igualdade. *Revista Estudos Feministas*. Florianópolis: UFSC, v. 13, n. 1, p. 11-30, 2005.
- _____. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Revista Educação e Realidade*. Porto Alegre: UFRGS, v. 16, n. 2, p. 5-22, 1990.
- SOIHET, Rachel. Violência simbólica: saberes masculinos e representações femininas. *Revista Estudos Feministas*. Florianópolis / Rio de Janeiro: UFSC / UFRJ, v. 5, n. 1, p. 7-29, 1997.
- SOUZA, Sandra Duarte. Gênero, religião e modernidade. *Revista Mandrágora*. São Bernardo do Campo: Umesp/ Netmal, a. IX, n. 10, p. 6-7, 2004a.
- _____. *Revista Mandrágora: gênero e religião nos estudos feministas*. *Revista Estudos Feministas*. Florianópolis: UFSC, n. 12, p. 122-130, 2004b.
- _____. Trânsito religioso e construções simbólicas temporárias: uma bricolagem contínua. *Revista Estudos de Religião*. São Bernardo do Campo: Umesp, a. XV, n. 20, p. 157-167, 2001.
- SPINK, Mary Jane. Desvendando as teorias implícitas: uma metodologia de análise das representações sociais. In: *Textos em representações sociais*. 5a. ed. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 117-145. (Psicologia Social).
- TOURAINÉ, Alain. *Crítica da modernidade*. 3a. ed. Trad. de Elia Ferreira Edel. Petrópolis: Vozes, 1994. 431 p.
- VELOSO, Marcelo Augusto. Uma abordagem de gênero a partir da religião: gênero, masculino e cristianismo. In: *Corporeidade, etnia e masculinidade: reflexões do I Congresso Latino-americano de gênero e religião*. São Leopoldo: Sinodal, 2005. p. 71-79.
- WEBER, Max. *Sociologia*. 2a. ed. São Paulo: Ática, 1982. p. 129-141.
- _____. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. Edição de Antônio Flávio Pierucci. Trad. de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. 335 p.
- WELZER-LANG, Daniel. A construção do masculino: dominação das mulheres e homofobia. *Revista Estudos Feministas*. Florianópolis: UFSC, v. 9, n. 2, p. 460-482, 2001.
- _____. Os homens e o masculino numa perspectiva de relações sociais de sexo. In: *Masculinidades*. São Paulo / Santa Cruz do Sul: Boitempo Editorial / Edunisc, 2004. p. 107-128.