

“São metade macho, metade fêmea”: sobre a identidade de gênero dos homens católicos

Marjo de Theije¹

Introdução

“*São metade macho, metade fêmea.*” O que significa isso? Para a mulher pernambucana que me assegurou que os homens leigos que se envolvem na religião católica “são metade macho, metade fêmea”, religião é uma atividade ligada à feminilidade. E os homens dos quais ela fala não são como outros homens, pois não são totalmente homens. A fala então se refere a idéias sobre o que é ser homem e o que é ser mulher. Também se refere às características ideais para atividades religiosas. Portanto, estamos sendo confrontados com expressões de gênero e imaginário sobre gênero no contexto religioso.

Uma primeira interrogação a ser feita aqui é que em vez de falar em termos biológicos como a mulher citada, nas ciências sociais se costuma falar em termos da cultura e do social. Então onde ela fala de macho e fêmea, nós usamos as palavras ‘masculino’ e ‘feminino’ para identificar socialmente pessoas em termos de seus gêneros.

Na minha pesquisa, procurei entender a relevância do gênero tanto na motivação individual para militar em grupos católicos leigos, como na organização interna e na formação desse próprio grupo. Minha análise mostra que o gênero é um ingre-

¹ Antropóloga. Professora do Department of Cultural Anthropology, da Vrije Universiteit Amsterdam.

diente importante na construção da participação e das significações religiosas. Imagens e ideais de gênero são importantes tanto na construção do grupo religioso, como na experiência religiosa dos indivíduos (De Theije 1998, 1999, 2002). No presente trabalho, quero aventar algumas reflexões sobre a identidade do indivíduo religioso a partir da minha análise anterior, focando n(o papel de religião a partir d)a construção de masculinidade no ambiente católico leigo.

No nível mais geral já podemos observar que religião e gênero são intimamente ligados. Ambos têm a ver com elementos fundamentais da condição humana, como procriação, o sentido da vida e o nosso papel na sociedade (Jacobs & de Theije 1996). É notável que, na antropologia da religião, gênero não recebe muita atenção (ver Bynum 1986). Igualmente, os estudos de gênero raramente se devotam à religião (Moore 1988). Porém, no Brasil, a ordem cultural relativa aos gêneros parece intimamente ligada à religião. E ela cria, sustenta e legitima simbólica e socialmente os papéis para homens e mulheres. Assim o “sistema de gênero” (McCallum 1998) é um sistema de limitações e coerções para os indivíduos.

Nesta apresentação partirei da pressuposição que religião é um sistema simbólico importante para a construção de gênero na sociedade brasileira. Para melhor entender isto, focarei nos homens leigos no campo religioso em vez das mulheres. Sugerirei que homens no religioso² católico leigo podem ser considerados “fronteiriços” ou “transgressores” (Cf. Jansen 1987). Através do estudo dos “fronteiriços”, podemos ampliar nosso entendimento do papel de gênero no contexto religioso. Mostrarei a utilidade da distinção entre o sistema de gênero geral da sociedade e o sistema de gênero específico do religioso católico.

Religião e gênero no Brasil: religião é coisa de mulher

As imagens dos gêneros, no contexto religioso, não existem em um vácuo, elas estão enraizadas em crenças culturais mais amplas e na organização da sociedade. Em relação à divisão de tarefas entre homens e mulheres, na sociedade brasileira, religião pertence às mulheres. Na opinião pública, isso é confirmado: “religião é coisa de mulher”.

² Falo sobre ‘o religioso’ para enfatizar o processo de criação e produção cultural, a capacidade humana de ‘fazer’ religião, em vez de considerar religião apenas um produto acabado da ação humana, o que seria sugerido por termos como âmbito religioso ou campo religioso. Veja para a discussão elaborada deste argumento de Theije 2002.

Uma das características mais notáveis dos grupos de leigos no Brasil é a participação desproporcional de mulheres. Ou melhor: uma das características do catolicismo no Brasil é a participação preponderante de mulheres nas atividades da igreja no nível local. A prática religiosa católica leiga é mais forte entre as mulheres. Nos diversos grupos leigos, por exemplo, as comunidades de base ou grupos de oração carismática, 80% dos participantes são mulheres (Alvarez 1990; Drogus 1994; Machado & Mariz 1997; de Theije 1998, 1999, 2002).

Em Garanhuns, a situação não é diferente: Os homens e as mulheres dos grupos religiosos da paróquia compartilham muitas características, como a pobreza e o analfabetismo. Mas sua situação concreta difere de muitas maneiras. Essas diferenças podem ser simbolizadas em termos físicos: a casa e a rua. A casa e a rua são símbolos de ordens morais diferentes. O lar é onde as hierarquias de gênero e idade predominam e criam obrigações pessoais, ao passo que a rua é o domínio da liberdade pessoal, onde as regras sociais não são preestabelecidas e podem ser desobedecidas (cf. Da Matta 1978:70-79). As mulheres são identificadas com a casa; os homens, com a rua. As ordens morais da casa e da rua exigem papéis sociais. Mulheres e homens desempenham papéis diferentes em seus respectivos domínios. Os papéis da mulher têm origem, sobretudo, na família. São mães e esposas, responsáveis pelo bem-estar dos membros da família. Os homens devem trazer dinheiro para casa e são assim responsáveis pela sustentação da família. A identificação das mulheres com a esfera privada envolve valores como o de cuidado das crianças e de responsabilidade pela socialização delas. Espera-se que a mulher seja uma boa mãe e uma boa esposa, cuide da casa da família, seja a guardiã da moral e obediente aos membros masculinos da família – não só o marido, mas também o pai, os irmãos e os filhos. Nesta divisão social e simbólica a religião cabe às mulheres, porque faz parte das tarefas de cuidar da família (cf. Van den Hoogen 1990). Além disso, a participação em grupos religiosos é considerada uma atividade respeitável para elas (Machado 1993:106-7).

Mas não é só por causa de serem ligadas às tarefas de casa que religião é associada às mulheres. A idéia da religião como coisa de mulher considera que as mulheres têm aptidões para as coisas religiosas, e possuam todo tipo de traços de personalidade que dão conta de seu interesse e de suas atividades na esfera religiosa. Em comparação aos homens, acredita-se que elas sejam espiritualmente mais receptivas (Burdick 1993:106), humildes (Lerch 1982:249), tenham o coração mais aberto (Novaes 1985:73) e submissas (Boyer-Araújo 1995:138), e estas qualidades as tor-

nam especialmente aptas às atividades religiosas. Em outras palavras, existem idéias culturais sobre características psicológicas que são enraizadas nas imagens de gênero da sociedade mais ampla.

Contudo, muitos homens também participam das atividades religiosas no país. Este fato levanta muitas perguntas sobre as identidades de gênero no contexto religioso. A ‘regra cultural’ de que a religião é “coisa de mulher” não impede que os homens participem. Acredito que olhando de perto esses homens, podemos aprender mais sobre como gênero funciona dentro do religioso. O que eles fazem com a associação simbólica e sociológica do religioso ao feminino? Mas deixamos primeiro ver o que sabemos sobre a masculinidade em geral.

Masculinidade hegemônica

As idéias culturais dominantes em relação à masculinidade na sociedade brasileira, geralmente são sistematizadas com o conceito da masculinidade hegemônica. Como já exposto acima, os homens têm que ser provedores e o domínio deles é fora da casa, “a rua”. Masculinidade é associada com atividade, poder e machismo. Parker (1991) mostrou que a figura do machão é importantíssima na construção da masculinidade. “Tanto quanto qualquer outra figura singular, o machão incorpora os valores tradicionalmente associados ao papel masculino da cultura brasileira – força e poder, violência e agressão, virilidade e potência sexual.” (Parker 1991:44; minha tradução)

É importante observar que nessas construções a religião não é considerada uma atividade ideal para os homens e esta idéia está associada a um sentimento profundamente arraigado na cultura brasileira. As características de violência e agressão também não parecem combinar muito bem com alguns valores religiosos centrais, como paz e comunidade, por exemplo. Em suma, a ideologia geral sobre os gêneros liga a religiosidade muito mais à feminilidade que à masculinidade. Tanto as mulheres quanto os homens, geralmente, se referem a essas idéias e agem de acordo com elas.

Passando as fronteiras do sistema de gênero

Se a religião é considerada coisa de mulher, como os homens se posicionam neste domínio?

Vale a pena ressaltar primeiramente, que os homens ativos nos grupos religiosos não são considerados, na comunidade católica local, seres desviantes. Ao contrário, eles são altamente considerados, embora não correspondam à imagem do macho típico brasileiro.

Em segundo lugar, observei que os homens que se empenham em atividades religiosas muitas vezes dão ênfase a aspectos de sua religiosidade que geralmente são associados às atividades femininas. O depoimento de Paulo é um bom exemplo. Ele se mostra uma pessoa afetuosa, visita os doentes, conversa com eles, conforta os necessitados – atos estes todos associados à feminilidade, na ideologia geral relativa aos gêneros. Uma das tarefas que ele realizava na paróquia era levar a Eucaristia aos doentes em suas casas. Disse ele: *“Então é esses trabalhos que a gente vai assumindo dentro da Igreja (...), levando a esses doentes todinhos, saber como eles estão, bater um papo, dialogar com eles. Lá eu, a minha vida foi muito mais melhorando, desenvolvendo-se.”* Assim, Paulo enfatiza o comportamento cuidadoso, fala com carinho.

Em terceiro lugar, esses homens parecem ser conscientes das diferenças entre os ideais da masculinidade hegemônica e a própria identidade de gênero. Nas entrevistas e histórias de vida de homens, aparecem muitas referências críticas à ideologia de gênero dominante na sociedade brasileira mais ampla. Para explicar o próprio envolvimento no religioso criticam aquela. Nas suas histórias de vida, os militantes católicos masculinos enfatizaram a ruptura que aconteceu em suas vidas quando começaram a participar nos grupos da Igreja: deixaram de ser “machão, aquele que anda armado, bebe, ...”

Construção da identidade de gênero no religioso através da história de conversão: a feminilidade dos machos

As histórias de “conversão” de homens contêm referências explícitas a ideais e imagens de gênero. Os homens fazem um uso explícito das histórias de conversão e provavelmente dão maior ênfase a suas mudanças pessoais. Em suas autobio-

grafias religiosas, diversos ativistas masculinos deram ênfase a sua passagem de homem machão a homem religioso, de um “homem errado” ao homem que são agora. Paulo começou com as palavras “*Eu não fui um homem tão ligado à Igreja, não. Eu fui um homem tão errado, irmã...*” e prosseguiu com os pormenores de sua vida antes de se tornar um católico praticante:

“Daquele tipo de homens que querem seguir a Deus, eu estava fora por completo, não estava comigo, não tinha uma missa, não tinha nada disso, um homem que gostava de farrar, um homem que deixava em casa a esposa com filhos e tudo, e chegava quando bem quisesse, era um machão, era o senhor de tudo, pronto, estava completamente errado. Era brabo, violento, só não havia dado em ninguém, mas se chegasse a oportunidade, eu trocava a vida pela morte.”

Este trecho de sua história de “conversão” mostra que Paulo recorre a imagens de gênero para construir sua identidade religiosa. Usa a imagem do machão para explicar que antes era outra pessoa. Contrasta esse estereótipo de gênero com a pessoa implicitamente “menos masculina” que é hoje, sem, porém, que isso implique que já não seja homem.

Sistemas de gênero: diversificação de um modelo ideal

Os homens ativos no religioso rejeitam a masculinidade hegemônica e recorrem a uma outra imagem de homem ou masculinidade. Isto sugere que, na esfera religiosa, prevalecem outros ideais relativos aos gêneros, diferentes dos que predominam na sociedade em geral. Em outras palavras, as imagens relativas aos gêneros que fazem parte da ordem simbólica pública são diferentes dos ideais que fazem parte da ordem religiosa. Para entender isto, é útil distinguir entre os significados gerais relativos aos gêneros na sociedade brasileira, tais como se expressa na masculinidade hegemônica, e os significados específicos relativos aos gêneros – entendendo-se aqui o termo tal como definido neste campo particular da Igreja Católica local de Garanhuns. Essa ideologia específica relativa aos gêneros está ligada ao tempo, ao lugar e às circunstâncias e é, portanto, situacional (cf. Schlegel 1990; Meigs 1990; Sered 1999). A feminilidade e a masculinidade não são mutuamente excludentes; mesmo dentro de uma mesma ordem cultural, podem existir diferentes feminilidades e masculinidades (Moore 1994:58-61).

De um lado, os depoimentos dos homens pareciam-se com as explicações dadas pelas ativistas leigas femininas. No entanto, há uma diferença importante. Eles mencionaram as satisfações que esse trabalho lhes proporcionava, mas também ressaltavam que se trata de algo que se faz dentro da Igreja, sugerindo que em outras esferas da vida são aplicadas outras normas – o que, na verdade, parecia ser o caso, pois nas suas vidas privadas nunca observei estes homens fazerem tarefas de casa que as suas mulheres fazem, por exemplo.

Então, parece que o contexto religioso invoca outras características de gênero, características que não as invocadas dentro da esfera doméstica ou pública em geral. Quer dizer que eles vivem com pelo menos dois papéis diferentes em relação ao gênero.

A masculinidade e a feminilidade não são fixas por que a ideologia específica relativa aos gêneros está ligada ao tempo, ao lugar e às circunstâncias. Isto também abre espaço para a manipulação e para a negociação. Os atores defrontam-se com o problema de reconciliar ideologias diferentes e de criar uma situação significativa e possível de ser vivenciada. Como os homens dos grupos católicos leigos mediam os vários elementos dos ideais de gênero em sua prática religiosa?

A masculinidade hegemônica dentro do religioso: variações de um tema básico

Levando-se em conta o baixo envolvimento geral dos homens nos grupos, muitos homens tornam-se líderes. A autoridade e o prestígio que acompanham a liderança são mais próximos aos ideais de gênero de masculinidade, comparados à mera participação religiosa.

Assim, a identidade do homem ativo no domínio religioso consegue um “meio caminho” entre as demandas da sociedade e as da Igreja. Estou sugerindo aqui que uma posição de liderança pode ser uma “desculpa” aceitável para que os homens participem do religioso. Com relação à masculinidade, ser um líder provavelmente reconcilia “ser religioso” com os ideais da ideologia geral relativa aos gêneros.

Uma consequência da identidade masculina, com esta ênfase em elementos de feminilidade, é que as negociações relativas à ideologia de gênero nas CEB's são complicadas, por que, nos grupos, as diferenças entre homens e mulheres são

menos agudas do que na sociedade mais ampla e na ideologia geral relativa aos gêneros. Uma mulher disse-me que chegou a compreender – por conversas com o padre e com os participantes masculinos – que nem todos são brutais e violentos como seu marido. Justamente por que as CEB's atraem mais homens “femininos”, que normalmente também não são machões “de verdade”, a desigualdade estrutural inerente à ideologia geral relativa aos gêneros é obscurecida neste contexto específico. Num projeto de pesquisa sobre os grupos pentecostais de La Paz, Gill (1990) descobriu que essa outra masculinidade era exatamente o que tornava esses grupos religiosos atraentes para muitas mulheres. Por conseguinte, porém, a participação masculina em grupos predominantemente femininos não contribuirá para a eliminação da desigualdade entre os gêneros na sociedade mais ampla. Pois as relações entre os sexos não são conflitantes dentro do grupo religioso, mas fora do religioso continuam os valores hegemônicos.

Um outro aspecto da participação dos homens no domínio religioso, é que a aceitação da atividade religiosa masculina chega até o ponto de os grupos liderados por homens terem mais prestígio que os liderados por mulheres. Não só os homens que são líderes, mas também as mulheres, tentam reconciliar as oposições entre a ideologia geral e a ideologia específica. No olhar dos demais participantes, o homem no domínio religioso reflete a masculinidade hegemônica, em seus aspectos de poder e atividade.

Homo religiosus: gênero no religioso

Como Carolyn Bynum já escreveu 15 anos atrás: “Religious experience is the experience of men and women, and in no known society this experience is the same.” (Bynum 1986:2). Portanto, o homo religiosus genérico não existe, nem uma só identidade religiosa ou uma só identidade de gênero. Evidentemente, nenhuma ordem simbólica pública é sempre totalmente coerente, e a hegemonia relativa ao gênero da sociedade mais ampla só pode ser parcial. Todavia, a influência dessa hegemonia parcial é indiscutível. O caso dos homens nos grupos católicos leigos, os transgressores do sistema de gênero da sociedade em geral e dos ideais da masculinidade hegemônica, nos mostrou que gênero tal como se tem expressado no campo religioso, é o resultado de um processo de significação engendrado por

indivíduos num contexto sócio-cultural específico, porém sempre em diálogo com as “regras” da cultura mais ampla.

Bibliografia

- ALVAREZ, Sonia E. 1990. “Women's Participation in the Brazilian ‘People's Church’: A Critical Appraisal”. *Feminist Studies*, 16(2):381-408.
- BOYER-ARAÚJO, Véronique. 1995. “Macumbeiras’ e ‘crentes’: as mulheres vêem os homens”. *Horizontes Antropológicos*, 1(1):131-140.
- BURDICK, John. 1993. *Looking for God in Brazil: The Progressive Catholic Church in Urban Brazil's Religious Arena*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- BYNUM, Caroline Walker. 1986. “Introduction: The Complexity of Symbols”. In BYNUM, Caroline Walker; HARRELL, Stevan; RICHMAN, Paula (eds.): *Gender and Religion: On the Complexity of Symbols*, pp. 1-22. Boston: Beacon Press.
- DA MATTA, Roberto. 1978. *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Zahar.
- DROGUS, Carol Ann. 1994. *Religious Change and Women's Status in Latin America: A Comparison of Catholic Base Communities and Pentecostal Churches*. (Helen Kellogg Institute for International Studies Working Paper, 206) Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame.
- GILL, Lesley. 1990. “Like a Veil to Cover Them’: Women and the Pentecostal Movement in La Paz.” *American Ethnologist*, 17(4):708-721.
- HOOGEN, Lisette van den. 1990. “The Romanization of the Brazilian Church: Women's Participation in a Religious Association in Prados, Minas Gerais”. *Sociological Analysis*, 51(2):171-188.
- JACOBS, Els & THEIJE, Marjo de. 1996. “Gender and Religion in Brazil: The Theory and Practice of Gender Relations.” Paper for the Panel on "Women and Men in Brazilian Religions: Gendered Ideologies and Gendered Practices". Third BRASA Conference, September 7-10th 1996, Cambridge, UK.
- JANSEN, Willy H.M. 1987. “De vele gezichten van genus: Een agenda voor onderzoek naar de culturele constructie van vrouwelijkheid en mannelijkheid”. In BRÜGMANN, Margret (red.): *Vrouwen in opspraak: Vrouwen-studies als cultuurkritiek*, pp. 46-63. Nijmegen: Sun.
- LERCH, Patricia B. 1982. “An Explanation for the Predominance of Women in the Umbanda Cults of Porto Alegre, Brazil”. *Urban Anthropology and Studies of Cultural Systems*, 11(2):237-261.

- MACHADO, Leda Maria Vieira. 1993. "We Learned to Think Politically": The Influence of the Catholic Church and the Feminist Movement on the Emergence of the Health Movement of the Jardim Nordeste Area in São Paulo, Brazil". In RADCLIFFE, Sarah A. & WESTWOOD, Sallie (eds.): *'Viva': Women and Popular Protest in Latin America*, pp. 88-111. (International Studies of Women and Place) London: Routledge.
- MACHADO, Maria das Dores Campos & MARIZ, Cecília Loreto. 1997. "Mulheres e a prática religiosa nas camadas populares: uma comparação entre as igrejas pentecostais, as Comunidades Eclesiais de Base e os grupos carismáticos". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 12(34):71-87.
- MCCALLUM, Cecília. 1998. "Existe um sistema de gênero no Brasil?" In PASSOS, Elizete; ALVES, Ivya; MACÊDO, Márcia (org): *Metamorfoses: gênero na perspectiva interdisciplinar*, pp. 13-24. (Coleção Baianas, 3) Salvador: UFBA, Núcleo de Estudos Interdisciplinares Sobre a Mulher - NEIM.
- MEIGS, Anna. 1990. "Multiple Gender Ideologies and Statuses." In SANDAY, Peggy Reeves & GOODENOUGH, Ruth Gallagher (eds.): *Beyond the Second Sex: New Directions in the Anthropology of Gender*, pp. 99-112. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- MOORE, Henrietta L. 1988. *Feminism and Anthropology*. Cambridge: Polity Press.
- _____. 1994. *A Passion for Difference: Essays in Anthropology and Gender*. Cambridge: Polity Press.
- NOVAES, Regina Célia Reyes. 1985. *Os escolhidos de Deus: pentecostais, trabalhadores e Cidadãnia*. (Cadernos do ISER, 19) Rio de Janeiro e São Paulo: ISER/Marco Zero.
- PARKER, Richard G. 1991. *Bodies, Pleasures, and Passions: Sexual Culture in Contemporary Brazil*. Boston: Beacon Press.
- SCHLEGEL, Alice. 1990. "Gendered Meanings: General and Specific." In SANDAY, Peggy Reeves & GOODENOUGH, Ruth Gallagher (eds.): *Beyond the Second Sex: New Directions in the Anthropology of Gender*, pp. 23-41. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- SERED, Susan Star. 1999. *Women of the Sacred Groves: Divine Priestesses of Okinawa*. New York and Oxford: Oxford University Press.
- THEIJE, Marjo de. 1998. "Charismatic Renewal and Base Communities: The Religious Participation of Women in a Brazilian Parish." In BOUDEWIJNSE Barbara; DROOGERS, André; KAMSTEEG, Frans (eds.): *More Than Opium: An Anthropological Approach to Latin American and Caribbean Pentecostal Praxis*, pp. 225-248. (Studies in Evangelicalism, 14) Lanham, Md. and London: The Scarecrow Press.
- _____. 1999. "Cebs and Catholic Charismatics in Brazil." In SMITH, Christian & PROKOPY, Joshua (eds.): *Latin American Religion in Motion*, pp. 111-124. New York and London: Routledge.
- _____. 2002. *Tudo o que é de Deus é bom: uma antropologia do catolicismo libertacionista em Garanhuns, Brasil*. (Estudos e pesquisas, 118) Recife: Fundação Joaquim Nabuco/Massangana.