

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS – UFAL**  
**INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS – ICS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA - PPGS**  
**MESTRADO EM SOCIOLOGIA**

EDEN ERICK HILARIO TENORIO DE LIMA

**“REVESTI-VOS DO HOMEM NOVO”: UM ESTUDO SOBRE MASCULINIDADES  
NO CONTEXTO DA RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA**

Maceió, 2012

EDEN ERICK HILARIO TENORIO DE LIMA

**“REVESTI-VOS DO HOMEM NOVO”: UM ESTUDO SOBRE MASCULINIDADES  
NO CONTEXTO DA RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA**

Trabalho apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia, da Universidade Federal de Alagoas, como exigência parcial para a obtenção do título de mestre.

Orientador: Prof. Dr. Pedro Francisco Guedes do Nascimento.

Maceió, 2012

**Catálogo na fonte**  
**Universidade Federal de Alagoas**  
**Biblioteca Central**  
**Divisão de Tratamento Técnico**

**Bibliotecária Responsável: Fabiana Camargo dos Santos**

L732r Lima, Eden Erick Hilario Tenorio de.  
“Revesti-vos do homem novo” : um estudo sobre masculinidades no contexto da renovação carismática católica / Ivo dos Santos Farias. – 2012. 111 f.

Orientador: Pedro Francisco Guedes do Nascimento.  
Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal de Alagoas. Instituto de Ciências Sociais. Programa de Pós-Graduação em Sociologia. Maceió, 2012.

Bibliografia: f. 100-106.  
Anexos: f. 107-111.

1. Gênero – Identidade. 2. Masculinidades. 3. Teoria queer. 4. Renovação carismática católica. I. Título.

CDU: 316.47:261.4

EDEN ERICK HILARIO TENORIO DE LIMA

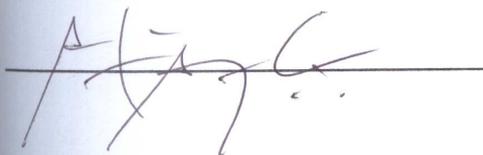
**"REVESTI-VOS DO HOMEM NOVO": UM ESTUDO SOBRE MASCULINIDADES  
NO CONTEXTO DA RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA**

Trabalho apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia, da Universidade Federal de Alagoas, como exigência parcial para a obtenção do título de mestre, sob orientação do Prof. Dr. Pedro Francisco Guedes do Nascimento.

Data da aprovação: 17 / 12 / 2012

Banca examinadora:

Dr. Adriano Azevedo Gomes de León (UFPB) – Examinador Externo



Dr. João Batista de Menezes Bittencourt (UFAL) – Examinador Interno



Dr. Pedro Francisco Guedes do Nascimento (UFAL/UFPB) – Orientador



Aos meus pais, que mesmo na incompreensão das demandas deste trabalho,  
apoiaram-me sem hesitar.

## **AGRADECIMENTOS**

A Deus, razão maior do meu viver e que me concede ter comigo pessoas que me amam e motivam à felicidade.

À minha família... Pai, mãe, irmão, tios, tias, avós, primos e primas (não falo nome por nome porque é muita gente!), que estão comigo em todos os momentos; seja pra sorrir ou pra chorar!

À família que eu escolhi pra mim e que também está presente nos bons e maus momentos e que contribuiu, de alguma forma — alguns, mesmo na distância —, para a concretização desse trabalho. Em especial Liane Maria da Graça, Anny Luna, Thayse Ribeiro, Allanny Cinthia, Emerson Oliveira, Cleiton Rêgo, Manuella Paiva, Carlos Lacerda, Maria Nazaré, Emanuely Ferreira, Ronald Bruno, Eudes Melo, Igor Luiz, Claudinho Junior, Vanessa Santos, Christiano Lucio, Katherine Melo, Rafael Teixeira, Mariana Pereira, Thiago Henrique...

Às pessoas que tive a honra de conhecer ou me aproximar por meio do curso de mestrado. Meus colegas de turma, em especial, Rafaela Mendonça, Francimaikel e Simone Arestides. Ao Gilnison, secretário do PPGS e que agora considero amigo — este tem um coração de ouro. Ao meu orientador Pedro Nascimento, que soube conduzir a orientação de modo excelente. À minha primeira orientadora Silvia Martins, que me proporcionou um despertar a um modo outro de perceber e fazer ciência. Aos professores do PPGS, especialmente aos que mais me foram inspiradores: Arim do Bem, Breitner Tavares, Paula Stroh e Ricardo Mayer.

Às companheiras do Núcleo Temático Mulher e Cidadania, que me motivam cada vez mais em continuar estudando gênero: Elvira Barretto e Aymarará Aravena.

Aos integrantes do GPP/Maceió que me acolheram de modo ímpar e que estiveram dispostos, mesmo na correria de seu dia a dia, a contribuir para a realização dessa pesquisa.

Ser um homem feminino  
não fere o meu lado masculino  
se Deus é menina e menino  
sou masculino e feminino

(Pepeu Gomes)

## RESUMO

O presente trabalho se propõe a estudar a construção das identidades de gênero — especificamente as masculinidades — dos adeptos da Renovação Carismática, compreendendo de que modo a reunião das nuances de elementos religiosos presentes no catolicismo, na Renovação Carismática Católica/RCC e no Grupo de Partilha de Profissionais/GPP — ou *profissionais do reino* — incidem, em embate com os modelos de masculinidade e sexualidade ocidentalizados — ditos mundanos — sobre o comportamento sexual e de gênero de seus membros. Para tal, realizou-se observação participante, aplicação de questionários e entrevistas semiestruturadas com os integrantes do GPP/Maceió, que se reúne na sede da RCC de Alagoas. Percebeu-se uma resignificação do modelo majoritário de masculinidade em função da valorização de valores adquiridos nesse contexto religioso sem, no entanto, deixar de haver uma oscilação de valores entre o que recomenda a religião e o processo de transformação e esfacelamento dos padrões rígidos de sexo e gênero presentes nas sociedades ocidentalizadas. Assim, foi possível demonstrar que os *profissionais do reino*, inseridos no contexto de modernidade, possuem identidades multiinfluenciadas e se percebem em um jogo de manipulação desses elementos identitários oferecidos por diferentes fontes espalhadas na teia social.

Palavras-chave: Gênero. Masculinidades. Teoria *queer*. Renovação Carismática Católica.

## ABSTRACT

This work aims to study the construction of gender identities—specifically the masculinities—of the Charismatic Renewal adepts, understanding how the meeting of the nuances of religious elements present in Catholicism, inside the Catholic Charismatic Renewal and Sharing Group of Professionals— or *professionals of the kingdom*— coincides in confrontation with the model of masculinity and sexuality from the occident— mundane sayings - about sexual and gender behavior of its members. To this purpose, was realized participative observation, using questionnaires and structured interviews with members of the Maceió's Sharing Group of Professionals, which meets at the Catholic Charismatic Renewal headquarters of Alagoas. It was noticed a redefinition in majoritarian model of masculinity due to the appreciation of assets acquired in this religious context, without, however, fail to be an oscillation of values between which recommends the religion and the process of transformation and disintegration of the strict standards of sex and gender present in Occidental societies. Thus, it was possible to demonstrate that the *professionals of the kingdom*, inserted in the context of modernity, have over influenced identities and perceive themselves in a manipulation game of these identity elements offered by different sources disseminated in the social group.

Key Words: Gender. Masculinities. Queer theory. Catholic Charismatic Renewal.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO</b>	11
<b>2 DEFININDO CAMINHOS:PERSPECTIVAS EPISTEMO-METODOLÓGICAS NA PRESENTE PESQUISA</b>	17
<b>2.1 Conhecendo o Grupo de Partilha de Profissionais de Maceió</b>	17
2.1.1 Os homens do GPP	20
2.1.2 Discutindo escolhas metodológicas	21
<b>2.2 Mobilizando um diálogo entre as teorias sociológicas contemporâneas</b>	23
2.2.1 A dinâmica contemporânea, na compreensão do social	24
2.2.2 Para compreender a experiência social na contemporaneidade	28
2.2.3 A questão da temporalidade	30
2.2.4 A questão da “solidez” das relações estabelecidas no campo social	31
<b>2.3 A questão da dinâmica social</b>	33
<b>2.4 Os Sujeitos de Pesquisa e as Discussões Teóricas</b>	35
<b>3 “O VENTO SOPRA ONDE QUER”:A RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA NO CONTEXTO DA HIEROCRACIA CATÓLICA</b>	37
<b>3.1 Origens da RCC e sua introdução no Brasil</b>	37
<b>3.2 Tensão entre carismáticos e CNBB</b>	38
<b>3.3 O sagrado e o profano na subjetividade e nas práticas carismáticas</b>	44
<b>4 INTELIGIBILIDADES EM XEQUE: DISCUTINDO SEXO, GÊNERO E SEXUALIDADE</b>	49
<b>4.1 A mutabilidade de conceitos no tempo e no espaço</b>	49
<b>4.2 A sexualidade ocidentalizada</b>	53
<b>4.3 A ciência moderna</b>	54
<b>4.4 Discutindo masculinidades</b>	58
4.4.1 O papel da humilhação na construção da masculinidade hegemônica	60
4.4.2 Os homens como vítimas?	62
<b>4.5. A teoria queer e a crítica à inteligibilidade sexual</b>	64
<b>5 OS PROFISSIONAIS DO REINO E A RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA</b>	69
<b>5.1 Os Pilares do GPP</b>	69
5.1.1 Primeiro pilar: comunidade acolhedora e fraterna	70
5.1.2 Espiritualidade Pentecostal	70

5.1.3 Formação integral -----	71
5.1.4 Diálogo -----	72
5.1.5 Ação na sociedade -----	73
<b>5.2 A Credibilidade Eclesial e a Extensão dos Valores Cristãos no Cotidiano</b> -----	<b>73</b>
<b>5.3 Corpo, sexualidade e religiosidade</b> -----	<b>80</b>
5.3.1 O Batismo no Espírito como aceitação do conjunto das crenças carismáticas 80	
5.3.2 A tensão dos valores religiosos com os mundanos -----	81
5.3.3 A tradição sexual católica e alguns indícios de ruptura -----	85
5.3.5 Valores ocidentalizados e valores católicos na construção de gênero e sexualidade -----	92
<b>6 CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> -----	<b>95</b>
<b>REFERÊNCIAS</b> -----	<b>100</b>
<b>ANEXOS</b> -----	<b>107</b>
ANEXO A -----	108
ANEXO B -----	111

## 1 INTRODUÇÃO

Foi ainda na produção do trabalho de conclusão de curso da minha graduação em Ciências Sociais que tive os primeiros contatos com os estudos de gênero. Apesar de meu foco naquele trabalho — *Atrizes da Noite: elementos históricos e abordagem etnográfica da prostituição praticada por mulheres no bairro da Pajuçara, na cidade de Maceió* (LIMA, 2009) — não ter sido propriamente nessa área, julguei necessário trazer à tona algumas das contribuições destes estudos para a compreensão do estigma na prostituição feminina. Em meio a estas leituras, deparei-me com alguns artigos que traziam uma perspectiva de gênero nova para mim, que eram os estudos sobre masculinidades. Logo me identifiquei com a temática e, antes mesmo de concluir a monografia, já tinha em mente algo que me atraía para pesquisar no mestrado.

A identificação com os trabalhos sobre masculinidades teve muito a ver com minha inquietação pessoal com o modo como os homens ao meu redor constroem suas identidades. Em meio ao senso comum, a identidade viril e dominadora dos homens sempre me era informada como inata, o que me despertou desconfiança, pois não deixava de julgar as atitudes consideradas masculinas, muitas vezes, como teatrais. E foi justamente por meio dos estudos sobre masculinidades que comecei a perceber que não estava sozinho com minhas inquietações e também a compreender que a constituição das identidades masculinas não se limitam a uma única via e nem tampouco estão necessariamente relacionadas com o desejo sexual dos indivíduos.

Encantado pelos estudos sobre masculinidades, iniciei uma procura por algum grupo social que me proporcionasse subsídios empíricos para a produção de um projeto para o mestrado. Recordei-me, então, do tempo em que fui participante da Renovação Carismática Católica/RCC e comecei a vislumbrar os adeptos deste movimento religioso como sujeitos interessantes para meu estudo.

Meu primeiro contato com a RCC foi em 1999, com treze ou quatorze anos de idade, quando eu ainda cursava a oitava série (hoje nono ano) do ensino fundamental. Muitos de meus colegas de turma frequentavam as “orações carismáticas” nas quartas-feiras na paróquia de São Maximiliano Kolbe, no bairro Benedito Bentes. Foi impulsionado pelas referências que traziam acerca das

experiências que lá viviam que fiquei curioso e busquei conhecer esse movimento eclesial. Deparei-me, então, com práticas católicas bem diferentes daquelas que me eram habituais, mas não ingressei na RCC naquele momento.

Comecei a participar da Renovação Carismática em 2003, quando meu nome saiu na lista dos aprovados do curso de Ciências Sociais do Processo Seletivo Seriado/PSS da Universidade Federal de Alagoas. Antes de iniciarem as aulas, o coordenador da RCC da paróquia que eu frequentava resolveu formar um grupo de universitários e pré-universitários para prepará-los para enfrentar o ateísmo e os valores avessos aos cristãos, que, segundo ele, eram dominantes na universidade. Foi aí que se deu minha entrada no movimento, mas em pouco tempo deixei o referido grupo.

No início das aulas da UFAL, percebi que a Renovação Carismática estava muito presente, promovendo a missa dos ferias, além de espalhar pela universidade vários convites para os seus GOUs/Grupos de Oração Universitários. Foi aí que eu e alguns colegas do curso — também católicos — percebemos que não havia nenhum GOU no antigo Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes/CHLA e resolvemos fundar um grupo de oração, mas sem ligação com a RCC, por nenhum dos membros ter identificação com o movimento.

Assim, fundamos o *Grupo Chamado* — que, por meio da pesquisa de campo, fiquei sabendo que funciona até hoje no atual Instituto de Ciências Humanas, Comunicação e Artes/ICHCA. Pouco tempo depois do início das atividades do grupo, recebi uma ligação de um homem que se apresentava como integrante do Ministério Universidades Renovadas/MUR da RCC e que havia visto os anúncios nos murais da universidade. Pedia para nos fazer uma visita e para conversar conosco acerca dos grupos de oração na universidade. Segundo ele, os anúncios haviam despertado a curiosidade dos integrantes de outros GOUs, pois, até então, somente a RCC tinha grupos de oração no ambiente acadêmico. Na visita ele nos trouxe a proposta de nos integrarmos à RCC, o que nos levou a um longo período de conversas para tomarmos essa decisão.

Decidimos nos integrar ao MUR, sem, no entanto, aceitar possíveis imposições. A integração teria como objetivo nos fortalecer na universidade e estar a par dos eventos promovidos pelo ministério. De fato, passamos a participar dos

pastoreios<sup>1</sup> e dos encontros estaduais, regionais e nacionais de universitários católicos carismáticos, além das missas celebradas na universidade e outros eventos como o Natal em Família.

Na integração ao MUR, começamos a sentir as imposições ao modelo carismático, constantes esforços por adequarem o *Grupo Chamado* ao formato da RCC. Muitos dos primeiros integrantes do grupo, sobretudo os que não simpatizavam com a RCC, passaram a se distanciar aos poucos, mas em compensação o número de integrantes havia aumentado bastante. Devido a essa limitação de autonomia e por não mais me sentir movido pelos objetivos que levaram à fundação do grupo, afastei-me, deixando-o totalmente nas mãos da RCC.

O meu afastamento da Renovação Carismática Católica se deu entre 2005 e 2006. Para me aproximar e tomar seus adeptos como sujeitos de pesquisa tive que mobilizar antigos contatos. Desse modo, a partir das indicações dos informantes, visitei dois grupos de oração, até que conheci o Grupo de Partilha de Profissionais/GPP que, tal como os GOUs, é integrado ao MUR. Neste grupo encontrei alguns dos antigos integrantes do referido ministério que me receberam muito bem e que fizeram questão de fazer boas referências a respeito de mim aos integrantes que não me conheciam — o que foi de grande contribuição para a realização da pesquisa.

Diante de toda essa trajetória de encontro com os estudos de gênero e masculinidades e de contato com a RCC, pretendo, ao longo deste trabalho, compreender a relação entre as práticas religiosas da Renovação Carismática Católica, em específico do Grupo de Partilha de Profissionais — ou *profissionais do reino*, como se intitulam —, e a construção das identidades de gênero dos seus adeptos do sexo masculino<sup>2</sup>, ou seja, a construção das suas masculinidades<sup>3</sup>. Para tal, julguei importante acompanhar as reuniões do GPP/Maceió, observar, conversar, aplicar questionários e realizar entrevistas com os membros com frequência regular nas reuniões, afim de identificar possíveis características específicas na construção dessas identidades e de perceber que elementos dessa religiosidade influenciariam

---

<sup>1</sup> Pastoreios são encontros mensais promovidos pela RCC, onde todos os seus ministérios e grupos se reúnem a fim do estabelecimento da unidade do movimento.

<sup>2</sup> Para a definição de “sexo masculino”, neste momento, considerem-se as representações sociais vigentes no âmbito da cultura ocidental. Posteriormente — em específico, no segundo capítulo — faço uma discussão acerca desse conceito juntamente com o conceito de gênero.

<sup>3</sup> Este conceito também será aclarado no segundo capítulo.

nessas identidades.

A análise da construção dessas masculinidades é interessante para a compreensão do caráter situacional que têm as identidades no contexto de modernidade, elucidando a tensão que há entre a pertença a determinada religiosidade e a infinidade de valores ofertados das mais diversas fontes nas sociedades ocidentalizadas. A importância da compreensão dessa relação se faz relevante quando verificamos por meio do último Censo do IBGE (2010), que, apesar da visível diminuição do número de brasileiros que se declaram como católicos, a parcela da população que se afirma como adepta dessa religião, ainda é de 64,6%<sup>4</sup> e predominantemente masculina, sendo 65,5% a porcentagem de homens brasileiros que se afirmam como católicos. Diante desses números, considere-se também a crescente apropriação de elementos carismáticos por outros *movimentos eclesiais* — como, inclusive, ressaltaram os próprios carismáticos em nossas conversas.

Como relatado acima, a motivação para tomar os adeptos da RCC como sujeitos da presente pesquisa se deu a partir de uma experiência pessoal anterior. A influência dessas experiências na construção de meu objeto de pesquisa torna clara a relação que a prática científica tem com as trajetórias pessoais dos pesquisadores. Se outrora a sociologia teve como preocupação a manutenção de um afastamento sujeito/objeto e uma fobia à possibilidade da presença de traços de subjetividade do sujeito nas produções científicas (DURKHEIM, 2005), percebo que a tendência atual é justamente reconhecer tal preocupação como um mito inalcançável.

Como ressalta Pedro Demo (2009), é impossível ao ser humano obter o distanciamento que pretende da realidade. Ele não pode observar os fenômenos de cima, como se fosse um ser superior. É impossível ao ser humano se desfazer de todos os condicionamentos que são próprios da sua socialização, da sua cultura, das suas condições de vida. Assim, a produção de teorias explicativas da realidade, podem ter, cada qual, sua parcela de razão, entretanto, impreterivelmente, também sua parcela de desrazão. Deste modo, é inegável que todo processo de conhecimento está submetido aos pré-conceitos — que Gadamer apresenta como primordiais para a tal produção — e também à autoridade e à tradição.

---

<sup>4</sup> IBGE. Disponível em: <[http://www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/noticia\\_visualiza.php?id\\_noticia=2170&id\\_pagina=1](http://www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/noticia_visualiza.php?id_noticia=2170&id_pagina=1)>. Acesso em: 18 nov. 2012.

Essas questões serão abordadas no capítulo “Definindo caminhos: perspectivas epistemo-metodológicas na presente pesquisa”, onde apresento as principais características dos *profissionais do reino* ou do Grupo de Partilha de Profissionais de Maceió/GPP Maceió, que é o segmento da RCC que acompanhei no decorrer da pesquisa de campo. Neste capítulo, julgo necessário discutir ainda a questão da objetividade científica e esforço-me por produzir um modelo teórico próprio para o presente trabalho, realizando um diálogo entre importantes autores da contemporaneidade como Alfred Schutz, Pierre Bourdieu, François Dubet, Antony Giddens, Edgar Morin e Zygmunt Bauman, percebendo as contribuições que suas teorias podem trazer para a compreensão dos sujeitos da presente pesquisa, que se inserem no contexto de modernidade.

Situadas as especificidades deste período histórico no primeiro capítulo, adentro nas especificidades da religiosidade carismática no segundo, que intitulei “O vento sopra onde quer: a Renovação Carismática no contexto da hierocracia católica”, elencando elementos acerca do seu surgimento e do contexto cristão evangélico/protestante do qual brotou. Por conta desse diálogo com outras vertentes não-católicas adentro a discussão de como a Igreja Católica, detentora da tradição dita oficial, se opõe e busca podar as práticas carismáticas a essa tradição da qual se considera guardiã. Esta busca se dá, numa clara disputa pela legitimidade da tradição que defende, enquanto que a Renovação Carismática, uma nova geração deste modelo religioso, defende outra via de tradição para a legitimação de suas práticas.

Também em um contexto de ressignificações estão as identidades de gênero e sexualidade nas sociedades ocidentalizadas na contemporaneidade. Os *profissionais do reino*, portanto, estão em pleno convívio com essas transformações que vêm se encorpando nesse contexto religioso. Desse modo, julguei necessário evocar uma discussão sobre gênero e sexualidade contextualizando conceitos, práticas e moralidades que contribuíram para moldar modelos e visões de gênero e sexualidade nas sociedades ocidentalizadas, tendo como importantes peças para a compreensão dos mesmos, a força do cristianismo e da ciência.

Nessa discussão sobre sexualidade e gênero, no capítulo “Inteligibilidades em xeque: discutindo gênero e sexualidade”, adentro especificamente no debate acerca das masculinidades. Este conceito é desdobrado em seus estereótipos

ocidentalizados, de modo a fazer perceber a emergência de formas diferentes de masculinidades, por isso sua utilização no plural. Na discussão de como se amoldam as identidades masculinas no contexto ocidental, conduzo a discussão até a compreensão do que chamo de obsessão pela inteligibilidade inexorável entre sexo, gênero, sexualidade e desejo, de modo a desconstruir essa lógica e fazer perceber como legítimas as manifestações que a transgridem.

Por fim, no capítulo “Os *profissionais do reino* e a Renovação Carismática Católica”, apresento as análises do GPP/Maceió apresentando características gerais do grupo; dialogando com as características específicas locais percebidas na pesquisa de campo; adentrando em questões relevantes como a fraternidade como centro de suas ações, o desejo pela universalização de seus valores, os dilemas que encontram entre as especificidades de suas experiências pessoais com a estrutura moral da Igreja Católica e como lidam com isso. Desse modo, apresento, tendo como subsídios suas falas e a apreensão de seus comportamentos no tempo em que estive presente em suas reuniões, as características que me fazem perceber a RCC e o GPP como um campo de ressignificações de gênero, da religiosidade católica e dos modelos majoritários ocidentalizados.

## 2 DEFININDO CAMINHOS: PERSPECTIVAS EPISTEMO-METODOLÓGICAS NA PRESENTE PESQUISA

### 2.1 Conhecendo o Grupo de Partilha de Profissionais de Maceió

A escolha da Renovação Carismática Católica como campo de estudo para a presente pesquisa se deu pela minha vivência anterior neste movimento em um grupo de oração no bairro em que moro e no Ministério Universidades Renovadas, em um Grupo de Oração Universitário/GOU fundado por mim e outros colegas e que funcionava no antigo Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes/CHLA, que me permitiu estar entre outros adeptos do movimento e perceber algumas especificidades comportamentais, que me fizeram tomar como hipótese que os membros do sexo masculino ressignificam a percepção que têm dos seus corpos, da sua sexualidade e de seu gênero.

Enquanto fui adepto da RCC pude presenciar momentos em que a sexualidade *mundana*<sup>5</sup> era colocada como algo a se combater. Sexo pré-conjugal, masturbação, homossexualidade, eram sempre apresentados como pontos a serem evitados, insalubres à espiritualidade. Em meio a esse discurso percebi a presença constante das trocas de afeto como abraços e beijos, entre homens, a presença constante do choro e da emotividade, o desenvolvimento de uma sensibilidade ao outro — o chamado *amor ao próximo* —, o reconhecimento de sua fragilidade, a delicadeza no tratar o outro e a ausência de características como a competição por experiências sexuais, a disputa por virilidade e a humilhação do outro (feminilização ou homossexualização – como se discutirá adiante), a busca por um comportamento violento (supostamente viril), o controle das emoções a fim de gerar uma imagem racionalizada e contida de homem.

Em *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, Max Weber afirma que considerar a vocação profissional mundana como relacionada com o plano de salvação divino é algo novo entre os cristãos:

Uma coisa antes de mais nada era absolutamente nova: a valorização do cumprimento do dever no seio das profissões

---

<sup>5</sup> O termo mundano é utilizado também por Weber e expressa os valores que contrastam com os valores ascéticos do cristianismo.

mundanas como o mais excelso conteúdo que a auto-realização moral é capaz de assumir. Isto teve por consequência inevitável a representação de uma significação religiosa do trabalho mundano de todo dia e conferiu pela primeira vez ao conceito de *Beruf* esse sentido. [...] o único meio de viver que agrada a Deus não está em suplantar a moralidade intramundana pela ascese monástica, mas sim, exclusivamente, em cumprir com os deveres intramundanos, tal como decorrem da posição do indivíduo na vida, a qual por isso mesmo se torna a sua “vocação profissional”. (WEBER, 2004, p. 72).

Algo de semelhante com relação à profissionalização do cristão e sua relação com o divino é perceptível na parcela dos adeptos da Renovação Carismática Católica que se intitulam *profissionais do reino* ou Grupo de Partilha de Profissionais/GPP. Enquanto Weber foca no *ethos* protestante com a finalidade de compreender suas contribuições para uma postura econômica, para o desenvolvimento do espírito capitalista, o *ethos* que percebo no GPP indica uma postura profissional fraterna e a ressignificação de concepções de gênero e sexualidade de seus membros, sem esquecer do conflito que esta ressignificação tem com a visão *mundana*.

O GPP/Maceió reúne-se às quintas-feiras entre as 19h30 e as 22h na sede estadual da Renovação Carismática Católica de Alagoas, no bairro do Farol. Iniciei as visitas às suas reuniões por meio da indicação de Ananias, principal informante da pesquisa, e que estava começando a participar do grupo no momento em que eu buscava me aproximar da RCC para a realização da presente pesquisa.

Inicialmente não julguei interessante apresentar-me como pesquisador, aproximando-me do GPP como um novo participante, visto que o grupo não tinha muitos membros, e, possivelmente, por suas reuniões se tratarem de algo mais “reservado”, onde todos se conheciam bem e onde havia certa descontração nas relações estabelecidas ali, provavelmente não fosse interessante para eles<sup>6</sup> ter alguém que se aproximasse com o interesse exclusivo de realizar uma pesquisa, e, portanto, “desarmonizar” essa relação mais íntima.

Foi no decorrer das idas ao campo, que fui, aos poucos, revelando meu interesse como pesquisador e a temática da pesquisa — que causava certo espanto,

<sup>6</sup> Inicialmente, ao me referir a indivíduos de sexo ou gêneros diferentes, utilizei barras para informar que me referia a homens e mulheres, ou ao masculino e o feminino, entretanto, preferi, neste texto, utilizar o masculino para as generalizações, conforme as regras gramaticais que regem a língua portuguesa, mesmo reconhecendo que a generalização no masculino é algo sexista e que reforça as assimetrias de sexo e gênero, afim de permitir uma fluidez melhor na leitura. Ressalte-se, porém, o meu reconhecimento das limitações das regras gramaticais da língua portuguesa.

por se tratar de uma temática sexual em um contexto religioso, e, por isso, tive que deixar bem esclarecida.

O período em que estive presente em suas reuniões foi de outubro de 2011 a julho de 2012. Neste intervalo, muitos foram os integrantes que tiveram uma frequência irregular, aparecendo esporadicamente, sobretudo em momentos inusitados como festas e eventos fora da rotina do grupo. Considero, para a presente análise, uma parcela de dez componentes que apresentaram regularidade mínima de uma vez por mês nas reuniões semanais, durante o período da pesquisa de campo. Estes dez componentes são cinco homens e cinco mulheres. Para todos distribuí questionários, onde busquei sondar características gerais dos integrantes. Porém, para fins de análise, visto que me proponho a fazer um estudo acerca das masculinidades que transitam nesse grupo, enfatizo minhas análises nos comportamentos e depoimentos dos homens que o compõem.

Os componentes do GPP têm de 25 a 36 anos de idade, sendo que seis deles têm entre 25 e 30 anos e três entre 31 e 36. Sete deles se declaram de cor branca e apenas duas ocorrências se referem à cor parda, não havendo nenhuma ocorrência de autodefinição como negros. Neste quesito do questionário, não utilizei possíveis alternativas de resposta, sendo as definições espontâneas. Quanto à orientação/preferência sexual (também definida de forma espontânea), houve apenas uma indicação como homossexual, sendo as demais heterossexual. Todos os componentes têm curso superior, cinco deles na área de ciências humanas e quatro na área de saúde, sendo que sete cursaram ou estão cursando alguma pós-graduação (havendo apenas uma ocorrência de pós-graduação *strictu sensu*, na categoria de mestrado profissional). Dentre eles, apenas uma das componentes se encontra em união estável e possui um filho, um enteado e uma enteada. A maioria dos componentes (6 ocorrências) têm renda mensal de 1 a 3 salários mínimos; 2 ocorrências de 4 a 6 salários mínimos e 1 ocorrência de 7 a 10 salários mínimos.

Dos componentes, 4 têm até 1 ano no grupo, 3 têm de 1 a 3 anos e 2 têm acima de 3 anos de participação no grupo. Já eram da RCC antes do GPP, 4 deles, e os demais nela entraram por meio do GPP. Já com relação à participação na Igreja Católica, apenas 1 ocorrência indica início de participação na Igreja por meio do GPP — os demais já eram adeptos do catolicismo. A ponte de entrada para participação no grupo foi alguma realização do Ministério Universidades Renovadas

(GOU, encontro ou outro evento) para 6 deles, e indicações de amigos para 3. A maioria indica crescimento espiritual/fortalecimento da fé com relação à importância do GPP em sua vida.

Diante de todos esses dados, podemos perceber que o GPP consiste em um grupo composto por pessoas na fase adulta, provindos de famílias de tradição católica, que se declaram majoritariamente como brancas e heterossexuais. Todos possuindo curso superior completo e se enquadrando, de acordo com a renda mensal e a posse de bens materiais — segundo os Critérios de Classificação Econômica da Associação Brasileira de Empresas de Pesquisa/ABEP<sup>7</sup> —, como pertencentes às classes B e C, caracterizadas por seu crescente poder de consumo.

### 2.1.1 Os homens do GPP

Como já dito anteriormente, os integrantes (homens) do GPP que representam regularidade na participação das reuniões do grupo são 5. Atribuí a cada, um nome fictício de origem bíblica, afim de evitar sua identificação. Quando utilizei fragmentos de seus depoimentos, mantive as mesmas regras de utilização de citações conforme a ABNT, mas com o texto de suas falas em itálico, com a finalidade de diferenciá-los das citações. Ao fim de cada reprodução de fala, informo entre parênteses o nome fictício que lhes atribuí sem informar idade e/ou profissão, visto que se trata de um pequeno grupo e suas idades e profissões facilmente identificariam os reais autores de cada fala. Como artifício para a preservação das identidades dos sujeitos, suprimi alguns fragmentos de suas falas que permitiriam a identificação dos mesmos.

Os homens que integram o GPP são Lucas, Naum, Ananias, Roboão e Amós. Dentre eles temos um administrador, dois fisioterapeutas, um professor de história do ensino básico e um turismólogo. Apenas um deles se integrou há cerca de três anos na RCC, enquanto que os demais já tinham um histórico maior de participação na Igreja e no movimento eclesial<sup>8</sup>. Na apresentação das análises de seus depoimentos, é facilmente perceptível o quanto esses discursos divergem e

<sup>7</sup> ABEP. Disponível em: <<http://www.abep.org/novo/FileGenerate.ashx?id=257>>. Acesso em: 25 nov. 2011.

<sup>8</sup> No contexto católico, os *movimentos eclesiais* são “livres” associações de católicos, comumente fundadas e dirigidas pelos chamados leigos. (CONFERÊNCIA, 2009).

convergem de modo a demonstrar que, apesar de ser um grupo pequeno, não há homogeneidade nos comportamentos e nas visões que têm sobre o mundo e sobre a religiosidade que seguem, conduzindo-nos a perceber a importância das experiências pessoais e das trajetórias específicas de cada um.

### 2.1.2 Discutindo escolhas metodológicas

Segundo a socióloga brasileira Teresa Maria Frota Haguette (1995), “a observação participante não tem gozado de uma definição clara nas ciências sociais” (HAGUETTE, 1995, p. 69). Sendo assim, julgo necessário deixar claro aqui os procedimentos tomados na pesquisa de campo, com a finalidade de apresentar as especificidades do uso *observação participante* na minha investigação.

De antemão, gostaria de expressar minha discordância da posição de Haguette à *observação participante*, sobretudo no que se refere às preocupações acerca do envolvimento do observador com os pesquisados. Não intento afirmar que a pesquisa de campo deve ser executada de forma despreocupada, sem levar em conta inquietações e questionamentos acerca da objetividade, entretanto, concordo com o antropólogo brasileiro Gilberto Velho (1978), que no ensaio *Observando o Familiar*, conduz uma contundente reflexão acerca do que seria familiar ou não, demonstrando que, nas sociedades ocidentalizadas, nem sempre o que parece ser familiar, assim o é, de fato. Desse modo, é importante levar em conta que as concepções de distância estão relativizadas a ponto de o que se considera próximo, não ser necessariamente familiar ou do distante não ser necessariamente estranho ou exótico. Veja-se, para fortalecer esse argumento, a noção de desencaixe de tempo, espaço e lugar, que Giddens (1991) propõe, para explicar as sociedades modernas, que demonstra claramente que as ideias de distância e proximidade estão altamente relativizadas.

Uma das principais críticas à *observação participante* está na possibilidade de envolvimento do pesquisador com os sujeitos da pesquisa. E isso é tido, não raro, como um problema a ser combatido em função de respeitar os limites da objetividade. A questão da neutralidade científica, outrora, foi um grande problema para a legitimação das ciências humanas e sociais no meio acadêmico com o *status* de cientificidade. No positivismo essa preocupação é clara, como um dos critérios

necessários, por isso a crença e o esforço para que o cientista não contaminasse com suas ideologias o seu objeto de estudo.

A ciência sempre buscou se mostrar neutra, desenvolver métodos que garantissem tal condição do conhecimento que produz. Ledo engano, pois toda forma de interpretação da realidade é por si só condicionada e *multiinfluenciada* por subjetividades. A ciência é produzida a partir de perspectivas humanas, e é impossível aos humanos deixarem de ser humanos. Assim, o sujeito é parte do cenário que busca conhecer, e não pode, por mais que se esforce, deixar de produzir conhecimentos arraigados de subjetividade. Dessa forma, a ânsia da ciência em alcançar da verdade, não passa de um sonho inalcançável.

[...] a verdade nunca deve ser metodizada. É que ela nunca é algo que finalmente alcançamos e obtemos. Todas as nossas atividades no mundo social estão “no caminho da verdade, mas nunca finalmente a alcançam. (LAWN, 2007, p. 61).

Acerca desta questão, o filósofo brasileiro Hilton Japiassu nos fala:

[...] não há ciência “pura”, “autônoma” e “neutra”, como se fosse possível gozar do privilégio de não se sabe que “imaculada concepção”. Espontaneamente, somos levados a crer que o cientista é um indivíduo cujo saber é inteiramente racional e objetivo, isento não somente das perturbações da subjetividade pessoal, mas também das influências sociais. Contudo, se o examinarmos em sua atividade real, em suas condições concretas de trabalho, constataremos que a “Razão” científica não é imutável. Ela muda. É histórica. Suas normas não têm garantia alguma de invariância. Tampouco foram ditadas por alguma divindade imune ao tempo e às injunções da mudança. Trata-se de normas historicamente condicionadas. Enquanto tais, evoluem e se alteram. Isso significa que, em matéria de ciência, não há objetividade absoluta. (JAPIASSU, 1975, p. 10-1).

Em outro momento retornarei à questão da mutabilidade da ciência no tempo e no espaço — sobretudo no que se refere às suas percepções de corpo, gênero e sexualidade. Por hora, cabe deixar clara minha posição de que discordo com a ideia de ciência neutra, hostil à subjetividade. Ao contrário dessa perspectiva, percebo que as subjetividades e as falhas permitem que a ciência esteja cada vez mais distante de ocupar um pedestal privilegiado, uma autoridade incontestável de produção do conhecimento. Impede-a de querer ser a substituta da Igreja num trono

que lhe daria legitimidade para dizer o que é e o que não é. As subjetividades, inevitáveis no processo de produção científica, evitam sua sacralidade e a mantêm como uma forma de conhecimento genuinamente humana, falha, contestável, refutável, superável. Certifica-nos de que ela “é somente um modo possível de ver a realidade, nunca único e final.” (DEMO, 2007, p. 28).

Com este posicionamento, não intento defender que a ciência deva ser produzida com ausência de critérios que atestem sua cientificidade, entretanto, não posso deixar de afirmar que estes mesmos critérios já são permeados por subjetividades e que, portanto, são imprecisos e mutáveis como a própria ciência que definem, visto que, como afirma Pedro Demo, há uma coincidência entre sujeito e objeto, na sociologia, pois este sujeito integra a realidade que estuda, sendo-lhe impossível estudar-se e estudar sua realidade de fora (DEMO, 2007).

Considero ainda de suma importância conduzir a escrita deste texto na primeira pessoa do singular, em concordância e adesão ao posicionamento do antropólogo brasileiro Roberto Cardoso de Oliveira, buscando contribuir para a desconstrução de toda aquela ciência fóbica às subjetividades e ideologias, como discutido acima, mas assumindo que, como pesquisador e humano, tenho trajetória pessoal e me insiro em um contexto específico, dos quais minha escrita e meu pensamento não se isentarão, por mais que mobilize esforços para tal. Desse modo, recuso-me a compactuar com a voz de “tom imperial e muitas vezes autoritário de um autor esquivo, escondido no interior dessa primeira pessoa do plural” (OLIVEIRA, 2000, p. 30), assumindo a responsabilidade de fazer ressoar o tom da minha voz, desfazendo-me da impessoalidade e sacralidade onipresente e onisciente que subjazem ao discurso majoritariamente pautado a partir do “nós”.<sup>9</sup>

## **2.2 Mobilizando um diálogo entre as teorias sociológicas contemporâneas**

Na trajetória de construção deste trabalho, senti forte inclinação em enveredar numa perspectiva fenomenológica, inicialmente. Por intentar compreender as experiências de indivíduos de um grupo específico, julguei ideal eleger uma abordagem microssociológica para auxiliar nas análises do material que seria colhido em campo. Posteriormente, passei a considerar mais interessante utilizar um

<sup>9</sup> Não dispense a utilização da primeira pessoa do plural em várias partes do texto, mas busco utilizá-la como artifício retórico e não em consonância com o posicionamento que critico.

diálogo teórico do que lançar mão de um modelo específico, visto a incompletude característica de toda teoria e a possibilidade de compensar possíveis limitações de uma ou outra, por meio da interação. Trabalhar exclusivamente com a fenomenologia poderia me trazer, também, dificuldades em não perder de vista uma dimensão macro do objeto. A preocupação da sociologia contemporânea em conciliar as dimensões micro e macro que permeiam seu objeto de estudo, vêm auxiliar no a não cair no risco de uma possível unilateralidade nesse sentido — e no decorrer do trabalho, ver-se-á que não deixo de levá-las em conta.

Adiante, trago à tona discussões que intentam uma construção artesanal de um modelo teórico específico para a compreensão dos sujeitos da presente pesquisa, evitando, assim, tomar partidos teóricos empobrecedores, unilaterais e que deturpam o real ou o reinventam de modo acrítico e em função de uma fidelidade teórica. Obviamente que não pretendo insinuar que não haja trabalho científico que consiga falar de um real puro, e que não precise reinventá-lo, mas considero mais adequado perceber que contribuições podem dar as discussões sociológicas e os diálogos com outras áreas do conhecimento, sem eleger uma delas como sagrada e completa. Ciente de que nenhum trabalho fala do real tal qual ele seja e que o conhecimento científico também é uma construção, considero que uma discussão teórica dialógica permita ampliar a percepção que se lança sobre esse real, trazendo à tona mais possibilidades explicativas a essa construção.

O GPP se insere num contexto de modernidade, e, por isso, o modo como se relacionam está diretamente ligado às especificidades desse período histórico. É por isso que julgo interessante conduzir a discussão abaixo, situando o contexto em que nos inserimos, esboçando subsídios para a compreensão desta realidade.

### 2.2.1 A dinâmica contemporânea, na compreensão do social

Característica notável da fenomenologia, é a sua capacidade de compreensão do real como complexo e dinâmico, de modo que evita grandes generalizações. Nesse modelo teórico, as condutas dos indivíduos devem ser interpretadas sociologicamente, mas os significados apresentados pelos próprios indivíduos que as praticam, tem papel de destaque. Elas se realizam dentro de um contexto social de experiências interseccionadas entre semelhantes, mas são

vivenciadas, de modo específico, por cada um, tendo como referência suas experiências passadas, que formam seu estoque de conhecimentos à mão — responsável pelas especificidades de cada indivíduo a respeito de suas condutas e das significações que dão às suas ações. Desse modo, devemos levar em consideração que há algo em comum no que vivenciam os indivíduos, mas que as experiências são particulares, que dialogam com as representações compartilhadas, mas não roubam a autonomia e as particularidades de cada um (SCHUTZ, 1970).

O sociólogo francês François Dubet (1996) fala de um estilhaçamento da sociologia, nos modelos teóricos contemporâneos, que consiste num declínio do modelo clássico — onde o indivíduo é perdido de vista em sua imersão na/o estrutura/sistema. As teorias que atentam para o indivíduo tendem a “libertá-lo” das determinações ou coerções, conferindo-lhe personalidade, liberdade e autonomia dentro da conjuntura que o envolve. Ou seja, o indivíduo perde sua invisibilidade e passa a ser considerado como elemento relevante na constituição das relações sociais. Essas teorias, entretanto, na percepção de muitos autores, surgem fazendo um contraponto com os modelos teóricos tradicionais e emergindo uma antítese no pensamento sociológico, o que gera, em suas visões, a necessidade e o esforço por conceberem uma conciliação entre os dois “polos” teóricos.

A teoria sociológica contemporânea e o estilhaçamento que empreende na teoria clássica, estimula a necessidade de repensar a preeminência da/o estrutura/sistema sobre as ações dos indivíduos e mesmo de questionar a ideia de ator social — o que supõe a existência de um papel a ser interpretado. O que o chamado estilhaçamento põe em cheque é a viabilidade ou a eficácia dos modelos teóricos deterministas, ou que dão pouco espaço para a individualidade — tal como as emblemáticas teorias de Émile Durkheim (1978, 1999, 2005) que destaca a coerção sobre o indivíduo, ou a de Karl Marx (1978, 1985, 2005), onde a estrutura social (modos de produção) determina as relações sociais. Isso não implica, obviamente, em substituir as teorias ditas macrossociológicas pelas microssociológicas, mas que se deve atentar para o digno esforço do que chamo de *teorias conciliadoras*<sup>10</sup> em considerar estas duas dimensões, sem sobrepô-las, mas percebendo-as como constitutivas e indissociáveis.

---

<sup>10</sup>Chamo de teorias conciliadoras estas que buscam a já referida (re)conciliação entre macro e microssociologia. Aqui, especificamente, tomo como bases Giddens (2009), Dubet (1996), Elias (1994) e Bourdieu (2009).

Cabe ressaltar que, na teoria sociológica clássica, Max Weber não afirma preeminência da estrutura sobre o indivíduo, mas percebe que a ação social não pode ser reduzida a categorias abstratas de modo puro, ressaltando a importância da individualidade do que pratica a ação. Assim, em suas palavras, “na maioria dos casos, a ação histórica ou sociologicamente relevante é influenciada por motivos qualitativamente heterogêneos, entre os quais não se pode obter uma “média” em sentido genuíno.” (WEBER, 2011, p. 37). Ou, em outra passagem: “não existe nenhuma comunidade de consenso (nem a que é acompanhada de um extremo sentimento de entrega a ela, por exemplo, como as relações eróticas e caritativas)” (WEBER, 1992, p. 340).

O sociólogo francês Edgar Morin (1990, 1995), apesar de não se enquadrar como um teórico de um dos “polos” ou como o que chamo de “conciliador”, é categórico ao desenvolver seu conceito de complexidade e em se esforçar por conceber um modelo epistemológico que permita fugir desta limitação e de outros reducionismos que percebe para além da sociologia, mas em todo o campo científico. Atenta para a necessidade de se buscar perceber todas as questões envolvidas no objeto, sem se limitar à mutilação das ciências em áreas e subáreas — como as infundáveis sociologias em progressivo crescimento. Sua proposta é a de uma visão ampla, não no sentido macrossociológico, mas de atenção aos elementos relevantes que transcendem à subdivisão formal do conhecimento em áreas. Complexidade é, portanto, o que está tecido em conjunto — e isso deve ser levado em conta a fim de não lançar visões isoladas sobre o indivíduo ou a estrutura. Aliás, a própria ideia de sistema de Edgar Morin, põe em prova a falsa noção de que os sistemas são ciclos perfeitos, e inclui a desorganização e as crises, que, no funcionamento dos sistemas, pode levar a uma nova disposição dos elementos, alterando o ciclo.

O próprio conceito de sociedade concebido por Morin dialoga bem com seu conceito de complexidade. Ele atenta para a problemática de conceitos que focalizam determinados aspectos da sociedade e pretendem dar conta de seu todo:

Y yo abogaría fervientemente por un concepto enriquecido o complejo de sociedad que dé cuenta de su heterogeneidad, de sus mil facetas y mil oposiciones. Además, la sociedad no puede reducirse a un trazo dominante. Así, nuestras sociedades no son nada más *que* capitalistas, o nada más *que* liberales o nada más *que*

industriales, o nada más *que* de consumo, etc. Son todo eso a la vez. Prestemos mucha atención al concepto central por el cual definimos la sociedad. Necesitamos, más bien, definirla de forma polinuclear o policéntrica. (MORIN, 1995, p. 85).

Sendo capitalistas, liberais, industriais, de consumo ou muitos outros sistemas que possamos trazer à tona, podemos dizer, então, que as sociedades compreendem diferentes sistemas simultâneos e interseccionados. Desse modo temos uma aproximação com a perspectiva de François Dubet (1996), de uma co-presença de sistemas:

A experiência social forma-se no caso em que a representação clássica da “sociedade” já não é adequada, no caso em que os atores são obrigados a gerir simultaneamente várias lógicas da ação que remetem para diversas lógicas do sistema social, que não é então já “um” sistema, mas a co-presença de sistemas estruturados por princípios autônomos. As combinações de lógicas de ação que organizam a experiência não têm “centro”, elas não assentam sobre qualquer lógica única ou fundamental. (DUBET, 1996, p. 94).

Edgar Morin e François Dubet não são exclusivos na visão aproximada que têm de sociedade. O sociólogo polonês Zygmunt Bauman (2001) também expressa o processo de liquefação na modernidade, percebendo que a relação entre indivíduos e coletividades deixam o estado sólido para o líquido. No contexto de sua teoria, esta mudança de “estado físico” seria uma complexificação nas formas de identificação que o indivíduo teria com o que é posto coletivamente. Se numa configuração “sólida” o indivíduo estaria submisso/obediente ao coletivo, na configuração “líquida”, essa fidelidade à coletividade se “fragiliza”, não estando mais os planos individuais em consonância com os moldes coletivos, sendo os indivíduos diferentes das determinações coletivas.

Para o sociólogo jamaicano Stuart Hall (2005) o final do século XX marca o fim da unidade do indivíduo, gerando uma crise de identidades. Ao invés de identidade, os indivíduos têm identidades, nem sempre coerentes ou em conformidade com uma inteligibilidade ratificada socialmente, mas muitas vezes “contraditórias” e incompreendidas diante dessa lógica. Essa característica é percebida, inclusive, pela filósofa estadunidense Judith Butler (2007), quando ela questiona a unidade da palavra mulher dentro do movimento feminista, que, muitas

vezes, julga que é possível definir “mulher” com possíveis características universais, sem levar em conta especificidades como raça, sexualidade ou classe social — que já demonstram que as mulheres estão posicionadas e se identificam diferentemente conforme são mulheres negras, ou mulheres lésbicas, por exemplo. Retomarei essa discussão adiante.

Já não se pode falar de indivíduos tomando como princípio uma essência ou um eu “coerente”, como elementos fundamentais de suas identidades. Essa falta de unidade se soma a uma mutabilidade dessas identidades que formam os indivíduos, acrescenta Stuart Hall. As diversas identidades que os indivíduos assumem podem ser abandonadas, podem mudar, podem coabitar.

Estamos, pois, diante de sistemas funcionando simultaneamente e interseccionando-se em momentos. Sistemas esses, como atenta Edgar Morin, que não são meros ciclos repetitivos, mas que carregam em si a contradição, a desordem e se reestruturam de modo a se renovarem. E estamos também diante de indivíduos que não são unos em termos identitários e que assim não querem se perceber. Carregam também identidades que podem ser consideradas harmoniosas ou contraditórias, que podem os acompanhar de modo longo ou provisoriamente, que podem ser assumidas ou encobertas em situações diferentes, como nos informa o sociólogo canadense Erving Goffman (2008). Ante a nós, a perda de um centro regulador das condutas, sendo possível não uma lógica, mas lógicas e possibilidades dentro de sistemas que se integram e que complexificam as relações para além de previsões definitivas. Sistemas e indivíduos, estão, portanto, alheios ao engessamento e à unidade. Esse é um dos pressupostos que levo em conta como marco teórico contemporâneo e para o presente trabalho e os sujeitos nele estudados.

### 2.2.2 Para compreender a experiência social na contemporaneidade

O sociólogo austríaco Alfred Schutz (1970) diferencia dois tipos de experiências, que são as experiências do mundo exterior e as interiores. As experiências do mundo exterior são relativamente nítidas e podem ser selecionadas para reprodução a partir da seleção de pontos de duração, enquanto que a reprodução das experiências interiores são bem mais difíceis, visto que estão

relacionadas ao âmbito privado de cada um. Sendo assim, as experiências do mundo exterior podem ser recuperadas em seu “como”, o que já não é possível quanto às experiências interiores, sendo possível, no máximo, o seu “isso”. Para Schutz, pertencem a esse segundo tipo, as experiências do *ego vital*, que são tensões e relaxamentos musculares relacionadas aos movimentos do corpo, dor, sensações sexuais, dentre outras. Ainda nesta categoria estão os fenômenos psíquicos, como os “humores” e os “sentimentos” e suas alterações. Nas experiências recuperáveis pela memória, ou que podem ser relatadas, há a presença de racionalidade, porque foram ações e também foram pensadas, enquanto que o inefável (e interior) só pode ser vivido, mas não pensado — é o caso da segunda categoria de experiências.

O segundo tipo de experiências não pode ser tratado como comportamento. Elas dizem respeito a vivências pessoais dos indivíduos. Não são ações, pois podem não ser intencionais — e são inefáveis por isso. Já as experiências exteriores, são as que mudam o mundo exterior e que o dinamizam, pois influem na realidade em que acontecem. A partir delas, outras experiências se desencadeiam. E essa realidade que é “alterada” pelas experiências de cada um, também modifica a todos. Assim, a todo o tempo o indivíduo cria uma nova realidade que, reciprocamente, o transforma. Por isso a necessidade de evitar as generalizações, pois elas se tornam constantemente antiquadas.

Para dar destaque a esta dimensão nada estática das experiências, julgo adequado tomar a contribuição de Dubet (1996) a esta questão. São três importantes pontos para a compreensão das experiências no âmbito da modernidade:

1. “[...] *heterogeneidade dos princípios culturais e sociais que organizam as condutas.*” (DUBET, 1996, p. 15-6). Existe uma gama de condições e lógicas dentro “dos sistemas intercalados” que proporcionam uma diversidade de possibilidades de condutas. Assim, cabe entender a experiência liberta de determinações, visto as possibilidades que a gera; não podemos querer compreendê-la como estática.
2. “[...] *distância subjetiva que os indivíduos mantêm em relação ao sistema.*” (DUBET, 1996, p. 16-7). Dubet cita o sociólogo alemão Georg Simmel para afirmar que não existe socialização total. Assim, é relevante

entender que para a compreensão da conduta, existe uma distância relativa entre indivíduo e sistema. Deste modo, ao indivíduo é dada autonomia para que defina sua conduta — levando em conta suas experiências passadas —, mas, obviamente, não deixando de lado referências de caráter mais coletivo — sem perder de vista as diversas possibilidades que ele permite. Tal “inadequação natural”, não é compreendida como parte do processo e tida como defeito de socialização nas teorias macrosociológicas, o que gera a imposição do cientista sobre o objeto. Nas palavras do próprio Dubet “os indivíduos não podem aderir totalmente a papéis ou a valores que não têm já necessariamente coerência interna, eles não ‘se colam’ às suas personagens.” (DUBET, 1996, p. 16-7).

3. “[...] a construção da experiência coletiva substitui a noção de alienação no centro da análise sociológica” (DUBET, 1996, p. 17-8). Isso implica a quebra da unidade, da homogeneidade presente na lógica da sociologia clássica, onde o indivíduo é parte e “dependente” desta unidade social — como já discutido anteriormente. Permite que se perceba o indivíduo como *multi*, como presente em diversas realidades, submetido a diversas questões; “enriquece-o”.

### 2.2.3 A questão da temporalidade

Algo importante a se definir nos estudos sociológicos é a temporalidade. Assim, cabe deixar claro que as experiências só podem ser compreendidas num processo de retrospectiva, ou seja, quando compõem as lembranças dos indivíduos. O tempo no qual a sociologia pode se debruçar é o passado<sup>11</sup>, ou seja, em termos de análise, só pode compreender as ações já finalizadas pelo agente, visto a impossibilidade de se debruçar analiticamente sobre ações em curso. Somente o que já foi vivenciado é que pode ser considerado como significativo para o indivíduo, “pois o significado é meramente uma operação da intencionalidade, a qual, no

---

<sup>11</sup> Afirmar que a sociologia se debruça no passado não implica em aproximá-la da História, visto que questões metodológicas afastam estas duas ciências. Referir-se ao passado não consiste, necessariamente, em tratar de questões que atravessam ou marcam outras eras, mas em afirmar que a sociologia só pode buscar compreender aquilo que já está concretizado, a ação que já se findou. Isso não nos faz transgredir as barreiras da contemporaneidade.

entanto, só se torna visível reflexivamente” (SCHUTZ, 1970, p. 61). Essa definição temporal evita um problema presente nas teorias de grandes dimensões, que é o seu caráter de certa previsibilidade por meio do congelamento da realidade em categorias estáticas.

À temporalidade deve-se ter um cuidado especial, visto que o pesquisador observa e analisa uma realidade que não pode ser “fotografada”, mas que está em um constante processo de mudança e ressignificação. Deste modo, é importante evitar as generalizações, que servem como previsões comportamentais, como modelos. O conceito de *habitus*, do sociólogo francês Pierre Bourdieu (2009), é uma tentativa de conciliar esse passado, que é base para direcionamentos futuros, ao mesmo tempo não permitindo que o indivíduo esteja preso a ele. Esse *habitus* construído historicamente, portanto, não é determinante, mas conserva elementos fundamentais para a constituição das personalidades, dispondo de possibilidades para as condutas. Assim, o *habitus* sempre alude a disposições já constituídas num passado e que dizem respeito ao espaço social em que se insere o indivíduo em sua classe específica, entretanto, o *habitus* de classe não se confunde com o seu *habitus* pessoal, que se refere às suas experiências.

É claro, no pensamento de Schutz (1970), que o estoque de experiências individuais e também o legado cultural, são referências para a ação. São referências relacionadas ao passado. Mas o passado não é o tempo exclusivo que referencia as condutas, pois estas também se referem a um vir a ser. Ou seja, a conduta também é realizada com base em um planejamento e tem em vista objetivos a serem alcançados, isto é, volta-se para um futuro — obviamente sem deixar de levar em conta o estoque de conhecimento à mão. Deste modo, “essas antecipações e expectativas seguem, basicamente, as estruturas típicas que até agora serviram para as nossas experiências passadas e que estão incorporadas ao nosso estoque de conhecimento à mão”. (SCHUTZ, 1970, p. 135).

#### 2.2.4 A questão da “solidez” das relações estabelecidas no campo social

Como já está claro até o momento, não é meu objetivo apresentar o social como composto por relações sólidas — nos tópicos anteriores, tentei elucidar essa questão. Não se pode, porém, conceber que os indivíduos estejam desprovidos de

*referências* que os “guiam” em suas ações. As *referências* que me refiro aqui, podem ser bem conceituadas em consonância com o conceito de *habitus* de Bourdieu — também já tratado anteriormente. Já Schutz fala em receitas, que seriam normas de conduta ou soluções voltadas para problemas típicos dos atores:

O conhecimento associado ao padrão cultural traz sua evidência em si próprio — ou, em vez disso, é tido como pressuposto, na falta de evidência do contrário. É um conhecimento de receitas certas para interpretar o mundo social e para lidar com pessoas e coisas de forma a obter, em cada situação, os melhores resultados possíveis com o mínimo esforço, evitando consequências indesejáveis. A receita funciona, de um lado, como preceito para as ações e, assim, serve como um código de expressão: quem quiser obter um certo resultado tem de proceder conforme indicado pela receita dada para tal propósito. De outro lado, a receita serve como um código de interpretação: supõe-se que quem procede de acordo com as indicações de uma determinada receita pretende obter o resultado correspondente. Assim, é função do padrão cultural eliminar pesquisas problemáticas, oferecendo instruções *ready-made* para o uso, substituindo a verdade, difícil de alcançar, por truísmos confortáveis, e substituindo o questionável por aquilo que se “auto-explica”. (SCHUTZ, 1970, p. 81).

A partir daí, podemos nos aproximar da ideia de *reprodução*, do sociólogo britânico Anthony Giddens. Para ele, os atores não criam atividades, mas as recriam cada vez que agem. Isso implica que, nas ações, o indivíduo deposita sua particularidade que, ao mesmo tempo, é referenciada nas suas relações cotidianas. Nas palavras do próprio autor, “a atividade cotidiana de atores sociais apoia-se e reproduz aspectos estruturais de sistemas sociais mais amplos.” (GIDDENS, 2009, p. 28).

A teoria da estruturação de Giddens não busca dar ênfase nas ações individuais, nem em totalidades sociais, mas compreender as práticas sociais ordenadas no tempo e no espaço. É justamente nesse aspecto em que o considero como um dos autores contemporâneos que desenvolvem *teoria conciliadora*, pois equilibra, de certo modo, aspectos do subjetivismo e do objetivismo.

É preciso atentar para os conceitos entrelaçados de *estrutura*, *sistema* e *estruturação* em Giddens — que diferem da aproximação, de certo modo reducionista que faço aqui, no caso da díade *estrutura/sistema*, que nos termos deste trabalho, pretende expressar o longo alcance pretendido pelas teorias assim denominadas —, onde *estrutura* não consiste na parte estática do social, mas está

fora do tempo e do espaço (é uma abstração). É, pois, um conjunto de “regras e recursos recursivamente organizados” (GIDDENS, 2009, p. 29). Os *sistemas* contêm as estruturas. Neles há a presença dos atores. A abstração das estruturas são tornadas práticas reproduzidas no tempo e no espaço, em se tratando de sistemas. A *estruturação* implica em compreender como os atores, apoiados em regras e recursos, produzem e reproduzem o sistema.

Em Dubet, a experiência também tem sentido socialmente produzida, o que o distancia da possibilidade de enfatizar de modo excessivo a dimensão individual:

Mesmo que a experiência pretenda ser, na maior parte dos casos, puramente individual, é certo que ela só existe verdadeiramente, aos olhos do indivíduo, na medida em que é reconhecida por outros, eventualmente partilhada e confirmada por outros. Deste ponto de vista, a experiência individual pura é uma aporia. (DUBET, 1996, p. 104).

Segundo Bourdieu (2009), o *habitus* mantém as instituições em atividade e faz reviver o sentido que nelas se encontra, impondo-lhes revisões e transformações. É por meio dele que as instituições se realizam, pois é uma *lei imanente inscrita nos corpos por histórias idênticas*. É ele condição para a concertação das práticas para as práticas de concertação. O *habitus* tende a garantir sua própria constância e sua própria defesa contra a mudança. Opera seleções entre as novas informações, dando mais peso às experiências mais primitivas.

### **2.3 A questão da dinâmica social**

No “mundo da experiência” ou no “mundo da vida cotidiana”, há uma dinâmica própria da intersubjetividade que lhe é inerente. Os indivíduos estão num perene processo, onde modificam e são modificados. Isso consiste em dizer que as relações sociais, ou a interação própria do campo social, sofre alterações com a presença influente de cada indivíduo. Estes se modificam a cada momento, e, conseqüentemente, alteram de alguma forma o campo onde são estabelecidos estes contatos. Isso é claro em Schutz, que reconhece que a cada momento novas prioridades são dadas para a utilização do estoque de conhecimento à mão de cada um, justamente por essa flexibilidade, essa dinâmica. Nas palavras dele, o “mundo

[...] é algo que temos de modificar, através de nossas ações, ou que modifica nossas ações.” (SCHUTZ, 1970, p. 73). Nesse aspecto, de fato, não se diferencia de Giddens, que afirma que

“[...] ser um agente é ser capaz de exibir (cronicamente, no fluxo da vida cotidiana) uma gama de poderes causais, incluindo o de influenciar os manifestados por outros. A ação depende da capacidade do indivíduo de “criar uma diferença” em relação ao estado de coisas ou curso de eventos preexistente.” (GIDDENS, 2009, p. 17).

Os dois se aproximam numa perspectiva em que a ação envolve poder no sentido de capacidade transformadora, sem perder de vista que o contexto social também influencia no comportamento desses indivíduos que têm essa potencialidade transformadora. Nessa relação de mutualidade, partindo dos pressupostos que nos são apresentados pelos outros, que participam do nosso convívio, e unido às nossas experiências passadas, constitui-se nosso *estoque de conhecimento à mão*, que nos dá as bases necessárias para a conduta no presente e para o significado que atribuímos a ela. Esse estoque também é responsável pelo senso de antecipação, ou seja, para que ajamos tendo em vista possíveis resultados da ação, ou expectativas a prováveis reações — nas palavras do próprio Schutz, o uso de receitas. Essa questão das antecipações também é bastante clara no senso de jogo de Bourdieu (2009), onde a previsão tem importância primordial para o funcionamento do senso prático.

As relevâncias que direcionam a conduta são também de caráter situacional.

Então

[...] é o problema em particular do qual nos ocupamos que subdivide nosso estoque de conhecimento à mão em zonas diferentes de relevância para a sua solução e estabelece, assim, os limites das várias zonas do nosso conhecimento [...]. Assim, a cada situação, são selecionados elementos do estoque de conhecimento à mão que se mostrem como relevantes naquele momento. Não se perca de vista, entretanto, que as situações não são vivenciadas de modo igual pelo fato de o estoque de conhecimentos estar o tempo inteiro neste processo de reconfiguração, de mudança, o que torna as experiências diferentes. Deste modo, os interesses e as relevâncias estão em constante mudança. (SCHUTZ, 1970, p. 74).

O *habitus*, de Bourdieu (2009), também revela esta dinâmica que orienta as práticas do presente, visto que é historicamente construído, sem, portanto, solidificar ou direcionar inexoravelmente as ações individuais. É, em outras palavras, um sistema de disposições duráveis e transponíveis, ou de estruturas estruturadas dispostas a funcionarem como estruturas estruturantes. O *habitus*, apesar de proteger de mudanças radicais, o que é inerente à sua constituição, privilegiando e cuidando por conservar o que lhe é mais primitivo, dá espaço ao dinamismo, à renovação.

Em Giddens (2009), tal como já esclarecido anteriormente, os sistemas são produzidos e reproduzidos, o que descarta a possibilidade de conceber as sociedades como estáticas. Agência e poder, conjuntamente, permitem que os indivíduos, em diálogo com a estrutura, não só a reproduzam, mas a recriem. Atente-se que para a sua concepção de estrutura, a restrição e a coerção não são suas características genuínas, mas restrição e facilitação. Para além disso, a agência, para ele, ultrapassa em consequências as intenções individuais, alcançando desdobramentos impremeditados.

Do mesmo modo, e em concordância com Schutz (1970) e os demais teóricos conciliadores, é indispensável, portanto, evocar as palavras de Norbert Elias:

Que as pessoas — ao contrário das bolas de bilhar — evoluem e mudam nas suas relações mútuas e através delas é um fato que podem não ficar muito claro enquanto pensamos exclusivamente nos adultos, cujo caráter e cujas estruturas de consciência e insisto se tornaram mais ou menos fixos. Mesmo eles, por certo, nunca estão inteiramente completos e acabados. (ELIAS, 1994, p. 30).

## **2.4 Os Sujeitos de Pesquisa e as Discussões Teóricas**

Cabe ter claros os pontos desenvolvidos na discussão realizada acima para compreender de que modo os sujeitos da pesquisa são percebidos. Desse modo, o primeiro ponto é que não haverá, neste trabalho, nenhuma inclinação em conceber a ciência como conhecimento supremo e autônomo, mas em percebê-la como mais um dentre os diversos modos de pensar a realidade. Sendo uma produção humana, não está isenta à força de ideologias e subjetividades

que permeiam o tempo e o espaço em que se encontra juntamente com o pesquisador que trabalha em seu nome.

Não só a ciência e o pesquisador estão sujeitos às interferências dos contextos socioculturais, econômicos e políticos, mas também os sujeitos que se pretende estudar. Estes, como foi discutido anteriormente, se inserem num contexto moderno em que não se lhes pode oferecer qualquer unidade e coerência plenas. Desse modo, sujeitos e contextos (estruturas/sistemas) são mutáveis e podem conter em seu âmago, contradições. Essa característica mutável dos indivíduos e dos sistemas que lhes abarcam, conferem à realidade social uma dinamicidade incessante e uma troca constante de influências entre os indivíduos e as/os estruturas/sistemas.

Guiado por essa visão é que não julgo pertinente buscar elementos constituintes no contexto da Renovação Carismática e tomar falas e atitudes de seus membros como justificativas cegas a possíveis *tipos ideais*. Pretendo aqui conceber indivíduos e seus contextos em consonância com as discussões anteriores, percebendo suas nuances de interdependência e de autonomia, onde ora os indivíduos assumem parcial ou integralmente os papéis que lhes são atribuídos, ora se afastam moderada ou radicalmente destes e não se sentem menos integrados, menos participantes ou menos genuínos por tal distanciamento.

### 3 “O VENTO SOPRA ONDE QUER”<sup>12</sup>: A RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA NO CONTEXTO DA HIEROCRACIA CATÓLICA

#### 2.1 Origens da RCC e sua introdução o Brasil

A Renovação Carismática Católica/RCC consiste em um *movimento eclesial*, que traz ao contexto religioso católico, elementos característicos de manifestações evangélicas/protestantes pentecostais surgidos da década de 50 e 60 do século XX, nos Estados Unidos. Ela surge neste mesmo país em fevereiro de 1967, a partir de um retiro espiritual de um grupo de jovens universitários de Duquesne (Pittsburgh, Pensilvânia), que vivenciou as experiências pentecostais que se tornavam comuns no meio protestante. O que caracteriza e aproxima a RCC e os evangélicos/protestantes pentecostais é a vivência, utilização e difusão dos *carismas*<sup>13</sup> (ALGAYER, 2007; CSORDAS, 2008; MAUÉS 200, 2003; SOUSA, 2005). Estas igrejas e a própria RCC, inicialmente denominada *pentecostalismo católico*<sup>14</sup>, buscam reviver o relato bíblico do Pentecostes<sup>15</sup>, que é afirmado pela Igreja Católica Apostólica Romana/ICAR como o início de sua manifestação pública e da difusão do Evangelho por meio da pregação (CATECISMO, 2000).

A introdução da RCC no Brasil não demorou muito. A página eletrônica oficial da Renovação Carismática Católica no Brasil<sup>16</sup> informa que a década de 1970 foi de conhecimento, adesão, difusão e estruturação. Citam-se como principais nomes, os padres Haroldo Joseph Rahm e Eduardo Dougherty, e, como principal

<sup>12</sup>Citação extraída de João 3,8a. Todas as citações bíblicas do presente trabalho foram extraídas da Bíblia traduzida pela CNBB. Ver as referências bibliográficas Bíblia (2011).

<sup>13</sup>Os carismas, segundo o Catecismo da Igreja Católica (2001), são graças especiais que o Espírito Santo distribui entre os fiéis para a edificação da Igreja. Para os carismáticos existem nove carismas: dom da sabedoria, palavra de sabedoria, cura, milagres, profecia, discernimento dos espíritos, línguas e interpretação de línguas.

<sup>14</sup>Csordas (2008) utiliza a expressão pentecostalismo católico para se referir à RCC. Na literatura nacional pesquisada, e mesmo no campo, são raras as vezes em que se usa este termo. No campo, geralmente se referem a si mesmos como Renovação ou Renovação Carismática. Como pentecostais, apenas uma vez presenciei, quando discutiam os pilares do GPP (dos quais falei adiante), que definem sua espiritualidade como pentecostal.

<sup>15</sup>O Pentecostes é o relato bíblico onde, cinquenta dias após a Páscoa, quando os seguidores de Jesus Cristo estavam reunidos, o Espírito Santo se manifestou por meio de um forte vento e por meio de chamas de fogo, que tocaram cada pessoa e as encheu do poder de Deus, fazendo-as falar em línguas estranhas de modo que os estrangeiros de diferentes origens que estavam presentes, conseguiram compreender o que os discípulos falavam, como se fosse em sua própria língua – Atos dos Apóstolos 2, 1-13 - (BÍBLIA, 2011). Este relato, inclusive, é utilizado pelos carismáticos como um modo de justificar o uso dos carismas como genuinamente católico, visto que a Igreja considera o Pentecostes como o início da sua pregação e missão (CATECISMO, 2000).

<sup>16</sup>RCC. Disponível em: <<http://www.rccbrasil.org.br>>. Acesso em: 10 set. 2011.

livro, a obra *Sereis batizados no Espírito Santo* do padre Rahm, pela Edições Loyola. Entretanto a incorporação do movimento tem ressalvas dos líderes da Igreja, em especial, da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil/CNBB, visto que ele introduz algumas práticas estranhas à fé racionalizada e controlada do catolicismo e — o que considero de grande peso — também “reivindica” aos leigos<sup>17</sup> uma atuação mais intensa, descentralizando das mãos dos sacerdotes algumas exclusividades, como a pregação, a condução de rituais<sup>18</sup>, a formação de outros leigos, a realização de curas e exorcismos (que são rituais institucionalizados e restritos a sacerdotes) e mesmo a liderança e influência sobre contingentes consideráveis de seguidores. O historiador brasileiro Ronaldo José de Sousa (2005) também expressa visão semelhante com relação ao poder reivindicado por leigos na RCC.

### 3.2 Tensão entre carismáticos e CNBB

A reação da CNBB e seu incômodo a essa autonomia da RCC se revela no documento que produziu em 1994, intitulado *Orientações pastorais sobre a Renovação Carismática Católica*<sup>19</sup> (CONFERÊNCIA, 1994), com a finalidade de adequar o movimento aos limites da Igreja Católica. Nesta publicação, os adeptos da RCC recebem orientações quanto a diversas características de suas práticas. Dentre as recomendações, destaco:

- a ênfase em afirmar o movimento como integrante da Igreja Católica Apostólica Romana, e, portanto, a afirmação da necessidade dos grupos de oração se submeterem e se adequarem às determinações da instituição, às obrigações dos tempos litúrgicos, às festas da Igreja e das comunidades em que os grupos de oração estão inseridos e a integrar-se em outros momentos considerados importantes pela Igreja — como a Campanha da Fraternidade;
- a orientação para que a RCC faça leituras bíblicas “fora dos perigos do fundamentalismo” — sem levar em consideração contextos históricos e

<sup>17</sup>No jargão católico, leigos são os fiéis, ou seja, aqueles seguidores que não estão ligados à instituição por meio de cargos, como padres, freiras, bispos etc., ou, poderíamos dizer, aqueles que compõem a camada mais baixa da hierarquia católica

<sup>18</sup>Existe uma espécie de ritual próprio da RCC, que é aberto ao público, que é conhecido como *oração carismática*, que, nas comunidades, tem um dia específico no meio da semana para acontecer; também é chamado de grupo aberto.

<sup>19</sup> Disponível em: <<http://www.arquidiocese.org.br/media/orientapastoraisrenovacao.pdf>>. Acesso em: 12 mar 2011.

levando ao “pé da letra” o que nela está escrito — e do “intimismo” — que segundo o documento, é uma leitura mística, mágica e subjetiva das escrituras, distante do que realmente o autor quis expressar — recomendando as interpretações institucionalizadas e acessíveis em diversos documentos oficiais;

- as recomendações de adequação das manifestações e participações dos carismáticos nas celebrações dentro dos conformes da legislação litúrgica, evitando exaltações excessivas no momento da Oração Eucarística<sup>20</sup>, como aplausos, louvores, cantos etc., que, segundo a CNBB, *esvaziariam* as diversas dimensões da celebração eucarística (missa). Recomenda também a utilização de cantos *apropriados* — que seriam os publicados pela própria CNBB, os hinários das Igrejas particulares e outros hinários difundidos pelo povo (tradicionais);
- as recomendações em observar as dimensões da espiritualidade cristã institucionalizadas, que integra o social e o espiritual, o humano e o religioso, sem que se dê mais ênfase nas experiências subjetivas e nas satisfações de exigências íntimas e às necessidades imediatas;
- e, por fim, as recomendações diretamente ligadas às práticas realizadas nas *orações carismáticas*, aconselhando maior *racionalização* destas e a supressão dos *excessos de emotividade*; o cuidado na utilização de termos que tragam ambiguidade ou que sejam confundidos com termos institucionalizados — como *batismo no Espírito Santo*<sup>21</sup> —; a necessidade de autenticação dos carismas por um sacerdote; o cuidado com as súplicas por cura — para que não se assemelhem a práticas milagreiras ou mágicas —; o não incentivo, nas orações, ao uso do dom de orar em línguas e nem o falar em línguas sem a presença de um intérprete; a não indução ao “repouso no Espírito”<sup>22</sup> — por ser uma prática obscura ao entendimento da Igreja —; a proibição de realizações de exorcismos que estejam fora das condições

<sup>20</sup>Momento do ritual da missa onde o padre e a comunidade consagram a hóstia para sua transformação em corpo de Cristo.

<sup>21</sup>O *batismo no Espírito Santo*, para os carismáticos, é um momento em que as pessoas são tocadas intensamente por Deus e recebem as graças dos carismas. A Igreja recomenda a não utilização desta expressão, substituindo-a por outras palavras como *efusão* ou *derramamento* do Espírito Santo, para que não se confunda com o sacramento do Batismo.

<sup>22</sup>O repouso no Espírito Santo é uma espécie de êxtase onde os carismáticos caem ao chão como que inconscientes e dizem experienciar nestes momentos uma profunda relação com Deus (MAUÉS, 2000). Em minha pesquisa empírica não presenciei este fenômeno.

instituídas e a orientação por superar a preocupação excessiva com o poder do demônio.

É perceptível a preocupação da CNBB com a forte presença da emotividade e do misticismo nas práticas carismáticas — destacando, inclusive, a necessidade de dar mais valor à caridade do que à súplica por recebimento de carismas. Todas as recomendações sintetizadas acima demonstram, claramente, um esforço por fazer que o movimento se utilize de práticas *racionalizadas* e já institucionalizadas no catolicismo — uma clara tensão entre a tradição conservadora e a ressignificação de práticas trazida por novas gerações.

A preocupação da CNBB com a RCC — que a partir de Sousa (2005), adquire um caráter mais próximo à perseguição — se dá por conta do crescimento do movimento, que — segundo o *site* da RCC, os depoimentos coletados e os testemunhos presenciados no campo — conseguia, no fim do século XX, atrair pessoas antes não ligadas a nenhuma instituição religiosa, adeptos de outras religiões, os chamados católicos não-praticantes e os participantes de outros *movimentos eclesiais* tradicionais. A Renovação Carismática traz elementos, segundo seus adeptos, adormecidos na Igreja há séculos e, segundo o clero, estranhos ao conjunto de crenças e dogmas que compõem o catolicismo. A principal reserva dos sacerdotes mais tradicionais se dá porque a RCC foi claramente influenciada pelas práticas dos evangélicos/protestantes pentecostais. A própria preocupação da CNBB em orientar as práticas da RCC, já demonstra que este movimento diverge das outras manifestações espirituais dos movimentos católicos — e que vem influenciando suas formas de atuação (canções, modos de rezar, estrutura dos grupos etc.)<sup>23</sup>.

Segundo Weber (2010a), as novas gerações de determinada ética religiosa reinterpretam o legado transmitido pela tradição e atualizam esse legado a partir das necessidades que lhes são contemporâneas. Se historicamente podemos considerar que o modelo espiritual utilizado pelos carismáticos tem uma origem evangélica/protestante, ao mesmo tempo esse grupo religioso forja uma gênese

---

<sup>23</sup> Certa vez, no Congresso Estadual da RCC de 2012, um dos membros do GPP me dizia que o pequeno número de participantes para um congresso a nível estadual não se dava porque a RCC havia perdido adeptos, mas porque a RCC estava difundida demais a ponto de existirem grupos com características carismáticas, mas não ligados à Renovação e pelo fato das comunidades de vida — onde os membros coabitam e vivem em serviços de evangelização, como a conhecida Comunidade Canção Nova — assumirem independência com relação ao movimento.

histórica do uso dos carismas, dentro da tradição narrativa bíblico-católica, intentando legitimação por meio do episódio do Pentecostes e das cartas de São Paulo (BÍBLIA, 2011), que falam claramente do uso de carismas, argumentando, dessa forma, que a *igreja primitiva*<sup>24</sup>, deles fazia uso.

Em uma das reuniões do Grupo de Partilha de Profissionais/GPP, onde se falou da espiritualidade pentecostal, os membros que palestraram falaram sobre o apelo do papa Leão XIII, na *Encíclica Divinum Illud Munus*, de 1897, para que houvesse maior devoção ao Espírito Santo – menção a este apelo também é feita na página oficial do movimento. Para eles, a Renovação Carismática foi um desdobramento deste apelo, e este já seria uma obra do próprio Espírito Santo, com o fim de “preparar o terreno” para essas formas de manifestações.

O Concílio Vaticano II (de 1962 a 1965), inclusive, é louvado por transformar a Igreja em algo próximo, acessível a todos e a dar mais ênfase na pessoa do Espírito Santo. Segundo os carismáticos e o documento 80 da CNBB (CNBB, 2005) o Concílio foi uma tentativa de aproximação da Igreja com os fiéis, sobretudo com sua parcela mais pobre. É fruto do Vaticano II a livre associação dos leigos em *movimentos eclesiais*. Desses movimentos eclesiais vem à tona a RCC, que reivindica, como já dito, o uso, por leigos, de diversos elementos monopolizados pela classe sacerdotal. Não se pode negar que o formato da RCC atraiu muitos fiéis à Igreja e que muitos dos seus aspectos foram incorporados em outros *movimentos eclesiais*.

A racionalização excessiva dos cultos e práticas católicas até antes do Concílio Vaticano II, onde Deus ocupava um lugar distante da realidade mundana, é transgredida por meio da flexibilização dos ritos e de novas possibilidades de atuação concedidas aos leigos. É característica da RCC o incentivo de uma relação íntima com Deus como alguém próximo, amigo, disposto a ajudar, que não abandona, que aconselha, acolhe, consola. Daí, provavelmente, o sucesso em atrair considerável número de adeptos. Para Weber, os carismas são possuídos por poucos e estes possuidores das habilidades sobrenaturais geralmente conduzem, são guias de determinado modelo religioso. Entretanto, com a RCC acontece o contrário. Nela há uma tendência para tirar o carisma das mãos dos sacerdotes e

---

<sup>24</sup> A expressão *igreja primitiva* é utilizada nos documentos oficiais da Igreja Católica e não tem uma conotação pejorativa, mas busca se referir aos primeiros anos do cristianismo, onde o catolicismo ainda não assumia um caráter institucional.

conferi-los aos fiéis. Obviamente que a RCC tem seus líderes locais e nacionais, porém, para eles o Espírito Santo pode agir com seus dons em qualquer pessoa.

O controle hierocrático das instituições religiosas, do qual fala Weber, encaixa-se perfeitamente no conflito que a RCC, especificamente, a RCC do Brasil, teve com a instituição da CNBB e suas orientações pastorais — como relatado anteriormente. Há uma tendência das instituições religiosas em “democratizar” o acesso religioso, e essa democratização consiste em podar as arestas de quaisquer manifestações que se estendam para além de suas determinações:

Ora, toda autoridade hierocrática e oficial de uma “Igreja” — isto é, uma comunidade organizada por funcionários numa instituição que atribui dons da graça — luta principalmente contra toda religião virtuosa e contra seu desenvolvimento autônomo. A Igreja, sendo portadora da graça institucionalizada, busca organizar a religiosidade das massas e colocar os seus próprios valores oficialmente monopolizados e mediados no lugar das qualificações estamentais autônomas e religiosas, dos virtuosos religiosos. Pela sua natureza, isto é, segundo a situação de interesse de seus representantes, a Igreja deve ser “democrática” no sentido de tornar os valores sagrados acessíveis em geral. Isto significa ser ela a favor de um universalismo da graça e da suficiência ética para todos os que estão colocados sob sua autoridade institucional. Sociologicamente, o processo de nivelamento constitui um paralelo completo com as lutas políticas da burocracia contra os privilégios políticos dos estamentos aristocráticos. Como ocorre na hierocracia, toda burocracia política plenamente desenvolvida é necessariamente, e em sentido bastante parecido, “democrática” — ou seja, no senso do nivelamento e da luta contra os privilégios estamentais que competem com o seu poder. (WEBER, 2010a, p. 202).

Esse cisma da Igreja com relação às práticas carismáticas se dá pelo caráter subversivo que os domínios carismáticos têm:

O domínio carismático não é controlado segundo as normas gerais, tradicionais ou racionais, mas, em princípio, de acordo com revelações e inspirações concretas, e, nesse sentido, a autoridade carismática é “irracional”. É “revolucionária” no sentido de não estar presa à ordem existente: “Está escrito... mas eu vos digo...!” (WEBER, 2010a, p. 207).

Ronaldo José de Sousa (2005) afirma que a RCC dá maior ênfase aos carismas, que não precisam de intermédio sacerdotal para serem conferidos aos fiéis, mas de uma relação entre o próprio fiel e Deus, podendo haver interferência ou

auxílio de outros leigos. De certo modo, essa valorização dos carismas poria em segundo plano os sacramentos da Igreja Católica (Batismo, Penitência, Eucaristia, Crisma, Matrimônio, Ordem, Unção dos Enfermos) — mas não uma negligência com relação a eles — porque estes só podem ser conferidos mediante a autoridade sacerdotal. Essa roupagem trazida pela RCC abala, de certa forma, a hierarquia católica, de modo que dispensam qualquer autoridade institucionalizada para a realização de suas práticas. Mas discordo do referido autor no que diz respeito a um possível papel secundário dos sacramentos por parte dos carismáticos, visto que seus discursos, como demonstrarei adiante, tendem a demonstrar sua submissão à hierarquia católica.

De todo modo, a religião profética sempre atrai os fiéis por meio do carisma, mas seu movimento, posteriormente, tende a trazer uma racionalização outra daquela fé. Nesses modelos, o ascetismo, que na linguagem de Weber consiste numa vivência no meio mundano por meio de outros valores, conduz, necessariamente, a uma racionalização do comportamento, afim de obter dos fiéis, a incorporação desta nova ética:

A substância da profecia do mandamento do salvador é dirigir o modo de vida para a busca de um valor sagrado. Assim compreendida, a profecia ou mandamento significa, pelo menos relativamente, a sistematização e racionalização do modo de vida, seja em pontos particulares ou no todo. Esta última significação tem ocorrido geralmente com todas as verdadeiras “religiões da salvação”, ou seja, com todas as religiões que prometem aos fiéis a libertação do sofrimento. Isso é ainda mais provável quanto mais sublimada, mais interior e mais baseada em princípio é a essência do sofrimento, pois então é importante colocar o seguidor num estado permanente que o proteja intimamente contra o sofrimento. Formulado abstratamente, o objetivo racional da religião redentora tem sido assegurar ao que é salvo um estado sagrado, e com isso o hábito que garante a salvação. Isto toma o lugar de um estado agudo e extraordinário, e com isso sagrado, alcançado transitoriamente por meio de orgias, ascetismo ou contemplação. (WEBER, 2010b, p.229)

Os próprios fiéis da RCC percebem que houve uma institucionalização excessiva da RCC e atribuem uma certa redução de seus fiéis por conta disso. As antigas secretarias, em que se subdividia o movimento, tornaram-se ministérios e eles são numerosos. Na página da RCC é possível contabilizar 15, ao todo: Ministério de Música e Artes, Ministério de Comunicação Social, Ministério para as

Crianças, Ministério de Oração por Cura e Libertação, Ministério para as Famílias, Ministério Fé e Política, Ministério de Formação, Ministério Jovem, Ministério de Intercessão, Ministério de Pregação, Ministério de Formação Humana, Ministério para as Religiosas e Consagradas, Ministério Cristo Sacerdote, Ministério para os Seminaristas e Ministério Universidades Renovadas. A Renovação também conta com uma hierarquia estruturada com um Conselho Nacional, que é assessorado por comissões: Comissão de Comunicação, Comissão de Finanças, Comissão de Formação e Comissão da Unidade. Destas comissões, são integrantes os presidentes dos conselhos estaduais. Cada estado conta com um coordenador geral e com coordenadores estaduais de cada ministério. Estes coordenadores estão, hierarquicamente, acima dos coordenadores dos diversos grupos de oração de cada estado. Ressalte-se que nem todos os grupos de oração possuem todos os ministérios e também que há funcionalidade de ministérios desatrelados de grupos de oração, entretanto, a RCC sempre recomenda que participantes de ministérios, a depender da natureza do ministério, devem buscar apoio espiritual e de unidade com grupos de oração.

### **3.3 O sagrado e o profano na subjetividade e nas práticas carismáticas**

Característica marcante da RCC é a crença em uma situação cósmica dicotômica, onde a realidade é constituída e habitada por forças boas em conflito com forças más. No catolicismo, de um modo geral, há a crença no bem e no mal, mas como aponta as recomendações das *Orientações Pastorais Sobre a Renovação Carismática*, há uma “preocupação excessiva”, por entre os carismáticos com o poder do Demônio. No discurso carismático, há uma presença regular que alude a uma luta por não se deixar levar pelas *coisas do mundo* — que seriam as coisas do mal. Muitas vezes atribui-se nomes como “encardido” ou “inimigo” para se referir à influência do Diabo nos momentos de fraqueza do cristão.

As forças más, segundo sua crença, podem causar desequilíbrio em diversos setores de sua vida (saúde, sucesso profissional, amizade com Deus, relacionamentos etc.); e estas consequências estão ligadas ao livre arbítrio individual, pois sua porta de entrada é o pecado. Assim, para os carismáticos, se a espiritualidade não vai bem e se o indivíduo se permite ser influenciado pelo

Demônio (pecando), toda a sua vida passa a desandar. Desse modo, percebem-se em um constante e incessante trabalho de conversão, de fortalecimento espiritual e convencimento profundo de que as “coisas do mundo” não valem a pena.

Essa relação também é percebida pelo antropólogo estadunidense Thomas Csordas (2008), que trata especificamente das diferentes modalidades de cura (física, espiritual, afetiva e mental) entre os carismáticos e a influência dessas forças malignas nessas esferas de suas vidas. Entretanto, não podemos cair no reducionismo de afirmar que todas as coisas negativas que acontecem na vida dos carismáticos são consideradas como força do Demônio, mas podemos sim afirmar que os problemas físicos, espirituais, afetivos e mentais que os assolam, são considerados como consequências deste mundo, o que fortalece a necessidade de hostilizá-las e desejar as coisas de Deus — cultivar a salvação, que garante o fim de todo tipo de dor e sofrimento.

O historiador romeno Mircea Eliade (1992) se volta à relação entre profano e sagrado, de um modo geral, nas religiões. Mas é necessário ressaltar que o profano não deve ser considerado necessariamente como maligno, mas simplesmente como algo que não revela o sagrado. E o carismático se percebe inserido em uma realidade dividida entre esses dois polos. O profano está no seu dia-a-dia, em todos os lugares — é o que Max Weber chama de mundano. E nele estão as tentações que os assombra para que sejam desviados dos caminhos apontados como de redenção e salvação. Por isso consideram importante fortalecer e intensificar os momentos de contato com o sagrado, que são a oração, a confissão, a comunhão, o jejum, a renúncia (ao pecado e às coisas do mundo: determinadas músicas, livros, atitudes, programas de TV etc.), a leitura da Bíblia etc. Nesta relação, é perceptível que os carismáticos sentem uma incrível necessidade de autoafirmação e de diferenciação no mundo profano, como uma forma de ser “representação” do sagrado e de ser comunicador das *coisas de Deus*.

O conceito de hierofania é primordial para a compreensão da autopercepção do católico carismático como “representação” do sagrado. Segundo Mircea Eliade (1974), hierofania é qualquer coisa do mundo material que revela e faz presente o sagrado. Podemos tomar como exemplo as igrejas. Estas são construções feitas com tijolos comuns, com a mesma mistura que gera o concreto, seus materiais de construção são obtidos nas mesmas lojas onde se obtêm material

para construção de outros prédios. O que torna uma igreja uma hierofania é o senso de que ali é, como comumente se fala, a “casa de Deus”, ou porque se sabe que as pessoas julgam aquele lugar ideal para ter um encontro direto com o sagrado — entretanto, não se pode deixar de ressaltar que para alguma coisa ser hierofânica, não é necessário que haja um consenso geral, de forma que, nem todos consideram as mesmas coisas sagradas — e isso veremos adiante, quando mostrarei que a solidez dessas categorias antagônicas é posta em xeque na demonstração das concepções dos membros do GPP.

Percebo que os carismáticos conservam símbolos<sup>25</sup> do catolicismo e se identificam com as hierofanias instituídas pela Igreja. Aliás, eles assumem papel de difusores ou reavivadores dos símbolos católicos. Esta característica é resultante da sua necessidade de se fazerem representação do sagrado. Assim, seu corpo passa a ser símbolo e hierofania. É por meio dele que se assume a religiosidade e se passa a ser presença de Deus em meio ao mundo profano, pois este “corpo-hierofania” não é só representação e presença do sagrado, mas também evangelização<sup>26</sup>: fala de Deus não somente com a sonoridade da voz, mas também com os modos de se portar, com as coisas que pratica, com as ideias que busca perenizar.

Mais clareza se tem quanto a esta questão, quando se compreende que percebem o corpo como templo do Espírito Santo, o que implica cuidar-se, de se gostar, pois em si habita o próprio Deus. Daí também surgir a necessidade de tornar-se claro como templo. O modo primordial de fazê-lo é afastando-se do pecado — que obscureceria a visão do corpo como templo — e difundindo os valores cristãos nos espaços que transita em seu cotidiano. Mas para manter-se límpido é preciso também tornar-se resistente ao pecado e às tentações do mundo, intensificando o contato com o sagrado (como dito anteriormente) e assumindo-se como templo, o que implica ser testemunho (com os atos e o comportamento).

<sup>25</sup>Os símbolos não são hierofanias. As hierofanias são determinados objetos selecionados entre os demais, que se diferenciam por ter a presença do sagrado. Como a água benta. Ela é água, provavelmente saída de alguma torneira que não tem ligação alguma com o sagrado, mas a partir do momento em que é apresentada a um sacerdote por um fiel, e abençoada por palavras e gestos proferidos por ele, há uma transformação. O fiel passa a enxergá-la ainda como água, mas agora um tipo diferente de água, uma água que contém o sagrado e que pode afastar maus espíritos ou ajudar numa cura; mas ela continua sendo água. Já os símbolos, segundo Eliade (op. cit.), não são a presença do sagrado, mas remetem a ela. As cruzes usadas pelos católicos são exemplos claros disso. Remetem à crucificação de Cristo. Soltar uma pomba em determinada celebração, não faz do animal uma hierofania, mas é um gesto simbólico, que remete ao Espírito Santo.

<sup>26</sup> O corpo também é um disseminador de Jesus Cristo.

Se o corpo é templo e o templo é sagrado, o carismático insere nele sinais claramente religiosos. É muito comum o uso, na igreja e no seu cotidiano, de camisas com temas católicos, os taus, os crucifixos, as medalhas de São Bento<sup>27</sup>, as de Nossa Senhora das Graças<sup>28</sup>, terços nos bolsos com a cruz pendurada para fora ou amarrados ao braço, dentre outros símbolos. Ressalte-se, porém, que é importante não somente “adornar” o corpo como templo através de símbolos, mas de combinar isto com o agir diferenciado do agir mundano. Isto ficará mais claro no quarto capítulo.

---

<sup>27</sup> Medalha com a imagem de São Bento e inscrições em latim que acredita-se afasta quem a usa da influência do maligno, protege e cura.

<sup>28</sup> Acredita-se que estas medalhas tragam proteção e graças a quem as usa.



## 4 INTELIGIBILIDADES EM XEQUE: DISCUTINDO SEXO, GÊNERO E SEXUALIDADE

Segundo a socióloga australiana Raweyn Connell (1995)<sup>29</sup>, existem vários padrões de masculinidades no interior das sociedades. Esses padrões estão em disputa e um deles alcança autonomia submetendo os demais a um *status* secundário. Assim, as novas percepções que os carismáticos lançam sobre seu corpo, gênero e sexualidade a partir do conjunto de ideias que regem sua religiosidade, coloca-os em um dentre vários padrões de masculinidades que compõem o cenário da sociedade moderna contemporânea.

Neste capítulo enveredo em discussões sobre sexo, gênero, sexualidade, e, especificamente, masculinidades, afim de desenvolver um aporte teórico necessário para analisar as relações e a construção das identidades de gênero dos sujeitos da presente pesquisa.

### 4.1 A mutabilidade de conceitos no *tempo* e no *espaço*

Ainda é comum se deparar, no senso comum e no meio acadêmico, com perspectivas que compreendem o *sexo* e o *gênero* em posição dicotômica. Nestas visões, o habitual é que seu distanciamento em polos tome como base sua *essência diversa*. Essas oposições qualificam o sexo como biológico/natural e o gênero como sociocultural. Vigora que o sexo é *dado* e *incontestável*, porque fornecido pela autoridade da natureza, pela dimensão biológica e primeira de todo ser vivo. Enquanto isso, o gênero é pensado como uma interpretação que a cultura dá às diferenças anatômico-biológicas, percebidas em cada um dos dois sexos — sendo poucas as variações de cultura para cultura, o que garantiria o argumento de legitimidade para que se mantenham relações assimétricas entre eles e para a justificação da heterossexualidade como *normal*.

Alimentar essa ideologia no âmbito acadêmico, consiste em um grave descuido, senão numa displicência intelectual, pois ela negligencia uma etapa básica e primordial do conhecimento filosófico-científico moderno, que é o estranhamento da realidade e sua relativização crítica. Desse modo, numa busca

<sup>29</sup>Na maioria de suas publicações, seu nome aparece como Robert Connell, que se refere à sua identidade social antes de se submeter à cirurgia de redesignação genital.

inicial de execução dessa significativa etapa da reflexão científica, julgo importante subverter o que ainda é majoritário nos discursos e pôr em relação sexo e gênero citando a filósofa estadunidense Judith Butler, que afirma que “o sexo, por definição, sempre foi gênero” [tradução minha] (BUTLER, 2007, p. 57).

Primeiramente, é necessário atentar para o fato de que *gênero* e *sexo* são conceitos que estão sujeitos a determinadas configurações mutáveis, de acordo com variações no *tempo* e no *espaço*<sup>30</sup>. Com o auxílio do trabalho *Inventando o Sexo*, do historiador Thomas Laqueur (2001), é possível perceber como em determinados momentos da história europeia/ocidental, homem e mulher eram considerados como possuidores do mesmo sexo, ou melhor, que a mulher possuía o mesmo sexo do homem, sendo diferente apenas a disposição dos órgãos num e noutro, que era externa no homem e interna nas mulheres, pelo fato de nelas faltar “calor vital” (LAQUEUR, 2001, p. 16).

O autor aponta Galeno, do século II d.C., como autor do “mais poderoso e exuberante modelo de identidade estrutural” (LAQUEUR, 2001, p. 16). Adiante afirma que “durante dois milênios o ovário, um órgão que no início do século XIX se tornou uma comparação da mulher, não tinha nem ao menos um nome específico” (LAQUEUR, 2001, p. 16). Desse modo, podemos perceber como essas concepções estiveram presentes e justificadas pelos argumentos de autoridade da ciência moderna.

A essa discussão de *sexo* e *gênero*, não poderia negligenciar a concepção de corpo que com elas dialoga:

E acrescentaria ainda que o corpo privado, incluso, estável, que parece existir na base das noções modernas de diferença sexual, é também produto de momentos específicos, históricos e culturais. Ele também, como os sexos opostos, entra e sai de foco. (LAQUEUR, 2001, p. 27).

Não pude deixar de julgar com desconfiança todas as gravuras, explicações e tentativas de comparação identificativa evocadas por Thomas Laqueur, em seu trabalho, como tentativas dos médicos de outrora, em construir uma lógica, de forjá-la. Entretanto, o meu olhar também é condicionado e permeado por uma discussão

---

<sup>30</sup>Utilizo *espaço* para me referir a diferentes contextos socioculturais, grupos sociais específicos, etnias específicas etc.

e uma concepção outra de corpo, sexo e gênero, característicos do *tempo* e *espaço* em que me insiro — e daí vem o porquê das minhas desconfianças. Mas longe de querer afirmar que a ciência vem conquistando “progressos” com relação ao que concerne a estas questões, percebo, ao contrário, que ela simplesmente abandona um conjunto de ideias estranhas em função do forjamento de outras novas.

Desse modo, é possível se debruçar sobre atuais trabalhos científicos das ciências biológicas e da saúde e perceber que, em verdade, a produção científica continua tentando endossar nossos mitos, o senso comum acerca da sexualidade, por meio da autoridade do discurso científico, que funda uma origem biológica ou natural nessas diferenças. Diante dessa conjuntura, as ciências humanas e os grupos militantes voltados para questões de gênero, trabalham e lutam em função da desconstrução desses axiomas, enfatizando seu caráter sócio-histórico-político-cultural.

Nos estudos da antropóloga estadunidense Emily Martin (1991; 2001), podemos perceber como o discurso médico-científico, ao estudar as funções reprodutivas de homens e mulheres, eleva as primeiras, destacando supostos elementos viris, determinada perfeição no cumprimento de sua função, enquanto que as funções biológicas das mulheres são rotuladas com palavras como “desperdício” ou “degeneração”.

O mistério real é por que a vasta produção masculina de espermatozoides não é vista como um desperdício. Supondo que um homem "produza" 100 milhões de espermatozoides ( $10^8$ ) por dia (uma estimativa conservadora), durante uma média de vida reprodutiva de sessenta anos, ele iria produzir bem mais de dois trilhões de espermatozoides em sua vida. Supondo que uma mulher "amadurece" um óvulo por mês lunar, ou 13 por ano, ao longo de sua vida reprodutiva de 40 anos, ela totalizaria quinhentos óvulos em sua vida. Mas a palavra "desperdício" implica um excesso, muito produzido. Assumindo que dois ou três filhos, para cada bebê que uma mulher produz, ela perde apenas cerca de 200 óvulos. Para cada bebê que um homem produz, ele gasta mais de um trilhão ( $10^{12}$ ) de espermatozoides. [tradução minha] (MARTIN, 1991, p. 488-9).

Os números presentes na citação representam as indicações que são feitas nesses trabalhos científicos. Emily Martin demonstra de que modo há uma incongruência entre esses números e de que modo são adjetivados, estando as

funções “masculinas” e “femininas” claramente relacionadas com percepções do senso comum, que são projetadas no discurso científico, e, desse modo, endossam as desigualdades no campo social. Este problema se torna mais claro, quando, ainda no trabalho da mesma autora, deparamo-nos com as diversas descrições do ato da fecundação. Percebe-se, claramente, que a ideia de um óvulo passivo à espera do espermatozoide mais viril, que supera os outros em força e habilidade para enfrentar e nadar de modo a competir e chegar primeiro que os outros e penetrar o óvulo, já torna bastante evidente que a descrição da fecundação reproduz concepções acerca de funções sexuais ou de gênero, que são vigentes na cultura ocidental. Isso é fortalecido quando nos deparamos com outras concepções de fecundação que a autora apresenta, extraídas do discurso médico-científico, e que não deixam de estar também influenciadas pelo senso comum.

Todos os três relatos desses revisionistas do óvulo e do espermatozoide não conseguem escapar da imagem hierárquica de relatos mais antigos. Mesmo que cada novo relato dê ao óvulo um papel maior e mais ativo, tomados em conjunto, põem em jogo um outro estereótipo cultural: a mulher como uma ameaça perigosa e agressiva. No modelo revisado do laboratório de Johns Hopkins, o óvulo acaba como a fêmea agressora que "captura e prende" o espermatozoide com sua zona adesiva, como se fosse uma aranha à espreita em sua teia. O laboratório Schatten concebe que o núcleo do óvulo "interrompe" o mergulho do esperma com uma "súbita e rápida" corrida pela qual ele "aperta o esperma e guia seu núcleo até o centro." A descrição de Wasserman da superfície do óvulo "coberto com milhares de projeções de plasma ligadas à membrana, chamados "microvilos" que alcançam e apertam o esperma, se agrega à imagem de aranha. [tradução minha] (MARTIN, 1991, p. 498).

Como passiva ou agressiva, as funções biológicas femininas ainda não conseguem escapar de estereótipos, o que demonstra perfeitamente a atuação de forças perpetuadoras de determinadas ideologias acerca do sexo, da sexualidade e do gênero no campo científico, o que é algo grave, visto a já referida autoridade da ciência — e em maior medida, as ciências exatas e biológicas — na produção de verdades para os imaginários sociais. Cabe, dessa forma, lançar olhar para a história, a fim de compreender como determinadas naturalizações estão relacionadas com ideologias originárias e bem sucedidas de determinados momentos históricos, e como vieram se reproduzindo e assumindo novas formas de

se manter nas sociedades ocidentalizadas.

## 4.2 A sexualidade ocidentalizada

Falar em catolicismo consiste em tratar de uma das instituições que mais contribuíram para a visão negativa sobre o sexo e o desejo no Ocidente. Mesmo após o processo de secularização, podemos perceber que a ética cristã continua viva no cotidiano ocidental. No Brasil, os dados estatísticos mostram que as pessoas continuam se declarando religiosas e essa religiosidade majoritária é o catolicismo e as igrejas evangélicas/protestantes. O IBGE — em reforço ao que já falei na introdução — contabilizou, no último censo (2010), 86,8% cristãos divididos em 64,6% católicos e 22,2% evangélicos.

A história nos revela, como já dito anteriormente, que as concepções sobre sexo, gênero, corpo, desejo e sexualidade são mutáveis com relação ao tempo e ao espaço. De povo para povo, de cultura para cultura, de sociedade para sociedade, e em diferentes etapas históricas, podemos perceber que estes elementos estão em constante processo de mudança, ou numa dialética entre mudança e permanência, onde vão conservando algumas características e adotando ou rejeitando outras. Quando falamos em contextos culturais específicos também não podemos deixar de considerar que não há unanimidade com relação a essas visões, mas variações.

Segundo os franceses Jean-Philippe Catonné (2001) e Michel Foucault (1984), no pensamento grego clássico é possível perceber algumas recomendações ao *domínio de si*, inclusive domínio no sentido sexual. Entretanto, essas recomendações presentes mesmo em escritos filosóficos, não têm um caráter doutrinador, são simplesmente recomendações sem conotação imperativa. Nas palavras de Foucault, são *artes da existência*, que segundo a perspectiva de quem recomenda, pode trazer equilíbrio e vantagens aos que as adotam.

A tradição judaico-cristã é que vai trazer as prescrições acerca da sexualidade para o campo da interdição, do proibido e do permitido. Atentemos para o modo como as narrativas e as personagens bíblicas sempre são percebidas sob um foco sexualizado, sendo esse foco claramente polarizado entre as boas e as más práticas sexuais.

Na conhecida narrativa do *Gênesis*, onde há a criação do mundo e dos seus

habitantes, Adão e Eva e o fruto proibido estão no imaginário popular, altamente sexualizados. Para além do que se menciona neste escrito bíblico, o pecado do primeiro casal da humanidade teria sido de caráter sexual. Em verdade, a narrativa da criação e do pecado original em nada se referem ao referido despertar sexual dos personagens. Aliás, segundo Catonné (2001), o sexo, em Israel, desde que não ofenda a outrem, é um ato santo e enriquecedor. Afirma ainda que a criação da diferença entre os sexos seria um signo da legitimidade do ato sexual na concepção divina, segundo os judeus.

Jean Philippe Catonné aponta Fílon de Alexandria, filósofo que viveu no primeiro século da era cristã, como autor da visão sexualizada da narrativa do *Gênesis*. Santo Agostinho endossaria tal visão sexualizada e contribuiria para negativizar o sexo compreendendo que o pecado original seria transmitido de geração em geração por meio dele. Jean Philippe Catonné afirma que Agostinho contribui para demonizar o sexo, que, dentro desse imaginário, entrou no mundo por meio da mulher. O sentido dessa compreensão, reflete-se em outros momentos bíblicos, como a exaltação de Maria de Nazaré como a *Virgem* e como a *Nova Eva*, ou como a *Imaculada Conceição* — ou seja, concebida sem pecado original — o que permite o nascimento de Jesus Cristo, o filho de Deus, sem passar pelo pecado original, “transmitido” pelo sexo. Esse imaginário legitima a compreensão da mulher como fonte de pecado — e não se estranhem as principais perseguidas e acusadas de bruxaria e coito com o demônio terem sido elas. Nessa fobia cristã pelo sexo, ainda segundo Catonné, somente cerca de 92 dias, dos 365 do ano, eram permitidos ao sexo, na Alta Idade Média — e, diga-se de passagem, heterossexual e matrimonial.

Talvez o processo de secularização ocorrido a partir da Idade Moderna sirva como contra-argumento na afirmação da Igreja Católica como contribuinte para a repressão sexual nos moldes atuais. Mas, como afirma Catonné, “Roma é um velho leão que ainda não perdeu seus dentes, mesmo que possamos proteger-nos de suas mordidas, na maioria dos países de tradição cristã.” (CATONNÉ, 2001, p. 9).

### **4.3 A ciência moderna**

A chamada ciência moderna se forma entre os séculos XVI e XVII. Ela se

coloca diante da humanidade como neutra e como conquistadora do progresso. Nas já citadas exemplificações das visões sobre sexo podemos perceber que é difícil “engolir” sua bondade e neutralidade. Para se posicionar como produtora de verdades, a ciência tenta, não raro, sentar-se ao trono antes ocupado pela Igreja Católica. O seu poder de experimentação e comprovação do que diz, forjou-lhe credibilidade popular para legitimar suas palavras.

Segundo Foucault (1988), até o século XVII ainda se falava abertamente de sexo. Posteriormente esse falar passa a ser modificado. Quem fala, o faz a partir de determinado ponto de vista e para atingir algum efeito. Ao invés de silenciar os discursos do sexo, a cultura ocidental passa a incitar esse tipo de fala — mas, ressalte-se, mais uma vez, de modo monitorado e com claras intenções. Incluindo nesse falar, inclusive, o que aparenta ser silencioso. Muitas vezes a ausência do discurso sobre o sexo, ou determinadas aparências que ingenuamente não se referem ao mesmo, podem estar falando claramente do sexo, de sua interdição ou mesmo no modo como deve ser feito, amoldando-o.

É importante atentar que todas essas incitações sobre o sexo, não incentivam à sua fala aberta e ao bel-prazer de quem o fala. As incitações são constrangedoras e de maneira específica, de acordo com quem a incita, que a instituição pede que se fale. Assim, essas incitações são de caráter confessional, confidências, interrogatórios. Incita-se a falar sobre o sexo, ao mesmo tempo em que o mesmo é considerado um segredo.

[...] criaram-se em todo canto incitações a falar; em toda parte, dispositivos para ouvir e registrar, procedimentos para observar, interrogar e formular. Desenfurnaram-no e obrigaram-no a uma existência discursiva. Do singular imperativo, que impõe a cada um fazer de sua sexualidade um discurso permanente, aos múltiplos mecanismos que, na ordem da economia, da pedagogia, da medicina e da justiça incitam, extraem, organizam e institucionalizam o discurso do sexo, foi imensa a prolixidade que nossa civilização exigiu e organizou. Talvez nenhum outro tipo de sociedade jamais tenha acumulado, e num período histórico relativamente tão curto, uma tal quantidade de discurso sobre o sexo. Pode ser, muito bem, que falemos mais dele do que de qualquer outra coisa: obstinamos nessa tarefa; convencemo-nos por um estranho escrúpulo de que dele não falamos nunca o suficiente, de que somos demasiado tímidos e medrosos, que escondemos a deslumbrante evidência, por inércia e submissão, de que o essencial sempre nos escapa e ainda é preciso partir à sua procura. No que diz respeito ao sexo, a mais inexaurível e impaciente das sociedades talvez seja a nossa.

(FOUCAULT, 1988, p. 39).

Se a confissão foi algo trazido pela Igreja e utilizado como controle pelas outras instituições, não podemos deixar de perceber o quanto essas instituições, como a ciência médica, passaram a ocupar papel central no que diz respeito ao sexo:

Pode ser, muito bem, que a intervenção da Igreja na sexualidade conjugal e sua repulsa às “fraudes” contra a procriação tenham perdido, nos últimos 200 anos, muito de sua insistência. Entretanto, a medicina penetrou com grande aparato nos prazeres do casal: inventou toda uma patologia orgânica, funcional ou mental, originada nas práticas sexuais “incompletas”; classificou com desvelo todas as formas de prazeres anexos; integrou-os ao “desenvolvimento” e às “perturbações” do instinto; empreendeu a gestão de todos eles. (FOUCAULT, 1988, p. 48).

Para além da vida íntima dos casais, a medicina não cansou em nomear tipos e tipos de “patologias” sexuais. Em Foucault “os exibicionistas de Laségue, os fetichistas de Binet, os zoófilos e zoerastas de Krafft-Ebind, os automonossexualistas de Rohleder” (FOUCAULT, 1988, p. 51). E mais: “os mixoscopófilos, os ginecomastos, os presbiófilos, os invertidos sexoestéticos e as mulheres disrapêunicas” (FOUCAULT, 1988, p. 51). Toda essa necessidade de nomear tem a ver com algo também herdado da cultura judaico-cristã. Nessa cultura, domina-se o que se nomeia. Na tradição bíblica o homem dava nome às criaturas e as dominava, Jesus dá novo nome aos convertidos, o nome de Deus é impronunciável porque o homem não pode dominá-lo; em outros momentos da cultura, como a colonização, é importante dar nome às raças para o seu domínio; no campo da sexualidade hoje, há a importância de conceber uma inteligibilidade a fim de poder exercer domínio. Nesta cultura o que não tem definição ou nome, confunde.

A ciência leva até às últimas consequências esse processo de normalização das práticas sexuais e das sexualidades. Nos argumentos médicos, não são raras as recomendações com ressalvas e pretensão de evitar *problemas* decorrentes de *práticas inadequadas*. O modo de exercer esse poder estava na afirmação da degenerescência, indicando problemas de saúde mental e mesmo a possibilidade de

extinção da humanidade (FOUCAULT, 1988).

Essa obsessão pela confissão alheia se explica pelo modo como essa relação se dá. Não basta confessar porque o que escuta tem poder de perdão, consolo e direção (FOUCAULT, 1988). O que escuta também tem o poder de interpretar, de dizer a verdade sobre o que foi dito, “sua função é hermenêutica” (FOUCAULT, 1988, p. 76). Assim também o é no dia-a-dia. É importante que a sexualidade do outro seja clara, que seja sabida, que seja confessada. Por que sempre há uma interpretação para a sexualidade alheia, porque o que interpreta o que é diferente tem a função, por estar em uma posição majoritária ou de autoridade, de dizer quem é o outro, de definir o seu lugar, de agir com ele conforme lhe convém, porque ele é o dominante.

O poder funciona como um mecanismo de apelação, atrai, extrai essas estranhezas pelas quais se desvela. O prazer se difunde através do poder cerceador e este fixa o prazer que acaba de desvendar. O exame médico, a investigação psiquiátrica, o relatório pedagógico e os controles familiares podem, muito bem, ter como objetivo global e aparente dizer *não* a todas as sexualidades errantes ou improdutivas mas na realidade, funcionam como mecanismos de dupla incitação: prazer e poder. Prazer em exercer um poder que questiona, fiscaliza, espregueia, espia, investiga, apalpa, revela; e, por outro lado, prazer que se abrasa por ter que escapar a esse poder, fugir-lhe, enganá-lo ou travesti-lo. Poder que se deixa invadir pelo prazer que persegue e, diante dele, poder que se afirma no prazer de mostrar-se, de escandalizar ou de resistir. Captação e sedução; confronto e reforço recíprocos: pais e filhos, adulto e adolescente, educador e alunos, médico e doente, e o psiquiatra com sua histérica e seus perversos, não cessaram de desempenhar esse papel desde o século XIX. Tais apelos, esquivas, incitações circulares não organizaram, em torno dos sexos e dos corpos, fronteiras a não serem ultrapassadas, e sim, as *perpétuas espirais* de poder e prazer. (FOUCAULT, 1988, p. 53).

Prazer e poder não se anulam; não se voltam um contra o outro; seguem-se, entrelaçam-se e relançam. Encadeiam-se através de mecanismos complexos e positivos, de excitação e incitação. (FOUCAULT, 1988, p. 56). Para Foucault, não devemos procurar um centro, uma instituição que detém a fonte de todo poder. O poder é onipresente e estratégico. Está embutido no fluir das relações sociais. Não é delimitável, mas algo como que amorfo, que não se detém, que não se compartilha e que não se localiza num ponto fixo, mas atravessa instituições, coletividades e individualidades, e, dessa forma, obtém seu longo alcance e duração.

#### 4.4 Discutindo masculinidades

Falar em *masculinidade* pode induzir, muitas vezes, à compreensão equivocada do processo de construção da identidade dos homens; aquela onde o padrão comportamental deveria seguir o que está estabelecido de modo ideal. Adentramos assim, numa complexa questão que nos leva a questionar o que é ser homem e o que é ser masculino.

Na cultura ocidental, as noções de *homem* e *masculinidade* podem aparecer, não raro, como *indissociáveis*, como consequência de uma *determinação biológica*. Assim, todo homem seria natural e necessariamente masculino. Mas essa indissociabilidade se demonstra falha quando percebemos, na prática, que masculino não é uma categoria plena e homogênea e que nem todos os homens se sentem confortáveis e nem se põem em consonância com esse padrão — sem se sentirem menos homens por isso. Desse modo, considero como mais adequado trabalhar com a palavra *masculinidades* — no plural — quando estiver falando de modo genérico, objetivando abarcar os diversos modos de ser homem, tentando evitar a visão unilateral que prevê apenas uma via para a constituição dessas identidades<sup>31</sup>.

Ao que chamo de masculinidade ideal ou padrão, Raweyn Connell (1995) e o antropólogo Miguel Vale de Almeida (1996) usam o termo *masculinidade hegemônica*. Quanto às identidades que se afastam deste modelo, Miguel Vale de Almeida as chama de *masculinidades subordinadas*, inseridas em uma disputa de poder, onde, na maioria das vezes, são as prejudicadas — o que está em consonância com a visão de Raweyn Connell.

A masculinidade hegemônica é um consenso vivido. As masculinidades subordinadas não são versões excluídas, existem na medida em que estão contidas na hegemonia, são como que efeitos perversos desta, já lá estão potencialmente (como o “perigo” homossexual que a homosociabilidade comporta, ou o feminino que está sempre presente na sua forçada ausência dos universos masculinos). (VALE DE ALMEIDA, 1996, p. 2-3).

<sup>31</sup>O que dizer, por exemplo, das mulheres que buscam se adequar ao padrão hegemônico de masculinidade? São mulheres masculinas, ou em se tratando de serem biologicamente mulheres, assumem uma forma outra de feminilidade? Estamos diante de uma desestabilização da suposta inteligibilidade entre sexo e gênero (BUTLER, 2007).

Dentro dessa relação de poder, Vale de Almeida destaca ainda a condição ideal da masculinidade hegemônica, ressaltando a impossibilidade de alcançá-la plenamente. É a partir daí que podemos perceber a importância da constante necessidade que aqueles que almejam se enquadrar nesse tipo, têm em afirmar sua virilidade, atualizando sua posição de macho com disputas nos espaços de homosociabilidade<sup>32</sup> (WELZER-LANG, 2000).

A humilhação do outro, sobretudo por meio da feminilização, é algo comumente percebido pelos trabalhos da área (BOURDIEU, 2005; CONNELL, 1995; MESSEDER, 2009; NASCIMENTO, 1999; NOLASCO, 1997; OLIVEIRA, P. 1998; SANTOS, 2003; VALE DE ALMEIDA, 1996; WELZER-LANG, 2000). Isso decorre justamente do eterno devir que é ser masculino, o que permite, como afirma Miguel Vale de Almeida, que uns sobre os outros exerçam um efeito controlador. Os que estão legitimados a exercer domínio sobre os outros, são aqueles que, segundo o consenso, estão mais próximos do ideal de masculino.

Esse eterno devir também permite que a masculinidade hegemônica assuma um caráter situacional. O ideal comportamental atribuído aos indivíduos do sexo masculino não é homogêneo em todos os momentos e espaços, mas encontra diversas variações, conforme podemos observar em Pedro Paulo de Oliveira:

A manutenção da masculinidade hegemônica não pode ser pensada como elaboração orquestrada e consciente de um grupo de homens nela interessados. Trata-se antes de uma complexa trama de situações e condições que a favorecem mais ou menos, dependendo das circunstâncias. Este tipo de análise enfatiza a ideia de que as estruturas de poder não podem ser tomadas como definitivamente estabelecidas, mas sim como ajustadas a uma dinâmica na qual a busca de sua legitimação e o auto-velamento de suas características históricas procura fixá-las como coisas naturais e eternas, de tal forma que se tornem a-históricas. (OLIVEIRA, 1998, p. 104).

---

<sup>32</sup>Segundo o sociólogo francês Daniel Welzer-Lang (2000), os espaços de homosociabilidade têm como característica principal a iniciação e o aprendizado dos homens a serem masculinos. Estes espaços vão mudando de acordo com as sucessivas fases da vida, mas sempre têm em comum a presença exclusiva de homens e o culto às características consideradas como essenciais do masculino. A disputa é um forte e constante elemento desses espaços, onde se busca, de modo lúdico, ou, não raro, violento, provar que são mais machos que os outros, utilizando a humilhação e a ostentação de seu poder (suas vantagens sobre os demais).

#### 4.4.1 O papel da humilhação na construção da masculinidade hegemônica

A garantia da legitimação da masculinidade nos espaços de homosociabilidade é dada por meio da diminuição dos outros. A principal via para se atestar como masculino é feminilizando os demais.

O modelo da masculinidade é ainda internamente hierarquizador, incluindo por isso o espectro da feminilidade nas disputas pela masculinidade. Na competição feminiza-se os outros, na solidariedade vangloria-se a sua masculinidade. A homossexualidade é evitada de sentidos estigmatizantes através de um deslize semântico de várias categorias homólogas: feminilidade, passividade, submissão, penetração das fronteiras do corpo. (VALE DE ALMEIDA, 1996, p. 12).

O mundo ocidental define a construção das identidades de gênero como um sistema gestual, onde os códigos que referenciam as ações são articulados por meio de relações binárias e opostas. Assim, as atitudes de homens e mulheres são julgadas, no âmbito social, como masculinas ou femininas. Nos casos em que os homens se desviam do padrão hegemônico de masculinidade, podemos perceber que é comum sofrerem sanções que o inferiorizam e o hostilizam do grupo dos “verdadeiros homens”<sup>33</sup> e os classificam como a “bicha” ou o “veado”, lançando-lhes, como afirma o sociólogo francês Daniel Welzer-Lang (2000), para o lado do feminino, o que os deslegitima de gozar das “prerrogativas sociais” da masculinidade.

Valdonilson Santos (2003) na pesquisa de sua dissertação de mestrado, percebe que os garotos por ele estudados, no âmbito das brincadeiras cotidianas, buscavam afirmar sua masculinidade ou atingir os outros com atribuições feminilizantes. Esta disputa também é percebida na brincadeira do “tem pente aí?” relatada e analisada pelo antropólogo brasileiro Roberto DaMatta (1997), que descreve uma brincadeira entre meninos — comum na sua infância, na cidade de São João Nepomuceno —, onde passavam a mão nas nádegas uns dos outros simulando a procura de um pente, que, habitualmente, era trazido pelos jovens da

---

<sup>33</sup>A socióloga brasileira Suely Aldir Messeder (2009) trabalha com os tipos ideais “verdadeiro homem” e a “bicha” em seu estudo sobre masculinidades a partir das representações do uso do corpo por jovens negros, de setores populares na Cidade do Salvador. Estes tipos ideais foram inspirados pelo artigo “Um “homem de verdade”” de Nolasco (1997).

época, no bolso de trás das calças. Tal brincadeira expressa o significado de transgredir os limites corporais dos outros — por serem as nádegas considerada uma região impenetrável no “homem de verdade” — com a finalidade de afirmação de suas identidades masculinas por meio da humilhação, tendo como essência a expressão de uma relação de poder.

O reflexo prático desta questão é revelado quando se percebe que é corrente no Brasil, nos casos em que um homem que se relaciona sexualmente com outro homem no papel de “ativo” não ser considerado homossexual, mas potencializar seu status de homem por também penetrar outros homens, por transgredir os limites da masculinidade do outro, “tornando-o feminino”. Esta relação de poder também é percebida por Bourdieu:

Como a honra — ou a vergonha, seu reverso, que, como sabemos, à diferença da culpa, é experimentada diante dos outros —, a virilidade tem que ser validada pelos outros homens, em sua verdade de violência real ou potencial, e atestada pelo reconhecimento de fazer parte de um grupo de “verdadeiros homens”. [...] A virilidade, como se vê, é uma noção eminentemente *relacional*, construída diante dos outros homens, para os outros homens e contra a feminilidade, por uma espécie de *medo* do feminino, e construída, primeiramente, dentro de si mesmo. [grifos do autor] (BOURDIEU, 2005, p. 66-7).

Segundo os autores citados até então, há uma feminilização dos que divergem de alguma forma da suposta categoria plena da masculinidade hegemônica. Entretanto, prefiro chamar de homossexualização, pois a feminilização implicaria em reajustar esses indivíduos ao outro polo desta suposta relação binária — o feminino —, o que, de fato, não ocorre. As humilhações lançadas às masculinidades não majoritárias são formas de lançar o diferente na categoria do ininteligível, pois lhes é negado qualquer enquadramento nos tipos inteligíveis e binários — homem e masculino e mulher e feminino. É comum perceber, na prática, quando se comenta sobre alguém que não preenche os critérios da masculinidade ideal, ou que se saiba que é homossexual: “Fulano não é homem, é bicha”. Nunca é enquadrado como feminino, mas recebe diversos nomes pejorativos como bicha, fruta ou veado. Ou seja, o não enquadramento a nenhuma das duas categorias tidas como plenas, os destitui de uma inteligibilidade legitimada socialmente. O mesmo pode ser observado com a resistência em considerar como mulheres, os indivíduos

que passaram por cirurgias de redesignação sexual — sendo insistentemente chamadas de transexuais, como uma forma de não aceitá-las em alguma categoria dita plena.

#### 4.4.2 Os homens como vítimas?

Pedro Paulo de Oliveira (1998) fala de um *boom* de estudos sobre masculinidades na década de 1970. Não raro, surgiram à época, trabalhos que colocavam os homens numa posição de vítima de uma estrutura social coercitiva e padronizadora (OLIVEIRA P., 1998; SANTOS, 2003):

Nessas abordagens, entendia-se que o papel determinado para o homem era muito restritivo e acabava por sufocar seu self íntimo. Assim, o papel masculino, socialmente sancionado, era o grande vilão, pois mantinha a estressante masculinidade tradicional, o homem é colocado como vítima de um conjunto de fatores sociais e psíquicos e, segundo alguns, só quando eles fossem liberados de tal papel é que se poderia acabar com os desconfortos por ele criados. (SANTOS, 2003, p. 28).

A citação abaixo revela bem o sentido de desmitificação da ideia de que o homem está no lado privilegiado na suposta dicotomia dos gêneros:

A tentativa de sistematizar a maneira como os homens se viam, bem como de identificar o que eles imaginavam ser a expectativa social em relação a um homem, deixou de ser o foco central de minhas análises a partir do registro da elevação do nível de tensão e angústia quando falávamos sobre: o significado de ser homem; a relação com o pai; a maneira como desconsideravam suas emoções quando faziam suas escolhas profissionais e afetivas. Nos depoimentos havia solidão, sofrimento e uma tensão premente, difícil de ser identificada e assumida no cotidiano. (NOLASCO apud OLIVEIRA, P. 1998, p. 92).

Pierre Bourdieu expressa bem a dinâmica de opressão que recai sobre os ditos dominantes:

A estrutura impõe suas pressões aos dois termos da relação de dominação, portanto aos próprios dominantes, que podem disto se beneficiar, por serem, como diz Marx, “dominados por sua dominação”. E isso porque, como já o demonstram sobejamente

todos os jogos associados à oposição do grande e do pequeno, os dominantes não podem deixar de aplicar a si mesmos, isto é, a seu corpo e a tudo aquilo que são e fazem, os esquemas do inconsciente; esquemas que, em seu caso, engendram exigências terríveis – como pressentem, ou reconhecem tacitamente, as mulheres que não querem um marido menor que elas. (BOURDIEU, 2005, p. 85-6).

Não pretendo aqui fazer apologia alguma a uma visão vitimária dos homens, mas considero de suma importância despertar o olhar para a desmitificação de que o homem é plenamente uma categoria vantajosa dentro de uma dicotomia sexual. Não se trata de negar as vantagens masculinas dentro desse contexto. Entretanto, não se trata também de inverter sua posição para a de vítima. Ensejo fazer perceber que existem pressões sobre os homens, “obrigando-os” a se adequarem a algum padrão, e ao mesmo tempo sancionando-os se não alcançam a “plenitude inalcançável”<sup>34</sup>.

Ao darmos visibilidade para categorias como sexualidade, raça/etnia, classe social, dentre outras que influem e incidem de modo a desconsiderar as condições de homem ou mulher de forma isolada, percebemos que o sexo biológico e o gênero são dimensões restritas da complexidade fundamental do ser humano. É, portanto, inadequado, tratar pessoas levando em conta elementos isolados, pois a imbricação de todas essas dimensões que os constituem, é que pode anunciar suas posições e suas condições dentro dos contextos de opressão.

Dessa forma, tomar os homens como os dominantes e as mulheres como as dominadas, os homens como os opressores e as mulheres como as vítimas, é algo inadequado, se levamos em conta a referida complexidade constitutiva do ser humano. Tal modo de generalizar esta relação, consiste num reducionismo que deve ser evitado em se tratando de buscar uma objetividade científica sensata. Desse modo, considero que a análise das relações de gênero deve atentar para as especificidades que permeiam a realidade de cada indivíduo. É impossível conceber a existência de categorias plenas e completas em si mesmas. Nenhum homem é

---

<sup>34</sup>Daniel Welzer-Lang (2000), além de revelar a opressão nos espaços de homossociabilidade - na Casa dos Homens - demonstra o papel da presença da dor no processo de socialização de homens. É importante sofrer calado, viver o fardo da iniciação dos mais velhos, se submeter a um processo de enrijecimento do corpo, afim de não serem frágeis como as mulheres nem como as “bichas”. No decorrer da vida, é necessário uma incessante vigilância sobre si, sob o risco de ser considerado como do lado de lá, do lado feminino, do lado das “bichas”. É preciso conter-se não demonstrar fragilidade para não sofrer as sanções dela.

somente homem, nenhuma mulher é somente mulher, tal como nenhum negro é somente um negro, ou como nenhum trabalhador é somente um trabalhador. O homem é negro ou branco, rico ou pobre, católico ou protestante, hetero ou homossexual, ou seja, é permeado por diversos elementos constitutivos de sua identidade. E nenhum desses elementos independe dos outros, pois lhes são complementares.

Nestas condições, não cabe cair na armadilha de tentar polarizar homens e mulheres entre os dominantes ou os dominados, nem tampouco de considerar todos como vítimas de uma estrutura abstrata e coercitiva. É necessário desfazer-se de rótulos e fórmulas defasados para trazer seriedade à discussão — se é que em algum dia foram adequados — e perceber o que os indivíduos, por meio de suas experiências pessoais e das diversas posições que ocupam na trama social, comunicam sobre si mesmos. Obviamente, trabalhar com reducionismos rotulantes, apenas nos permitirão diminuir a realidade a categorias prontas e nossas, distorcendo a percepção da dinâmica que a constitui. Sendo assim, ao invés de deduzir de modo definitivo quem é o quê ou quem está em qual posição, cabe perceber o que cada um é ou deixa de ser em diversas situações ou espaços, desprezando a suposta plenitude de qualquer uma dessas categorias.

#### **4.5 A teoria *queer* e a crítica à inteligibilidade sexual**

A ideia de masculinidade hegemônica, ou da indissociável relação entre homem e masculino e mulher e feminino representam uma obsessão ocidental em buscar inteligibilidade entre sexo, gênero e desejo. Tal obsessão rejeita como ininteligível, anormal ou anômala, qualquer transgressão a essa lógica (BUTLER, 2007) — tal como falei anteriormente acerca da rejeição às masculinidades diversas do padrão hegemônico e o seu enquadramento em categorias humilhantes afim de não aceitá-los em categorias supostamente plenas.

A manutenção dessa inteligibilidade é um interminável processo, pois é de caráter performático. Segundo Judith Butler (2007), performatividade é repetição, é ritualística e é gerada num contexto corporal. É desse modo que ela aparenta e se impõe como natural. Veja-se a Casa dos Homens e os espaços de homosociabilidade (WELZER-LANG, 2000) e logo se atestará essa afirmação. Mas

poderia se contra afirmar com a memória dos indivíduos. Por que não se recordam que foram conduzidos a construir sua masculinidade? Por que não se recordam que aprenderam a ser homens? Segundo Butler:

La postura que el género es performativo intentaba poner de manifiesto que lo que consideramos una esencia interna del género se construye a través de un conjunto sostenido de actos, postulados por medio de la estilización del cuerpo basada en el género. De esta forma se demuestra que lo que hemos tomado como un rasgo “interno” de nosotros mismos es algo que anticipamos y producimos a través de ciertos actos corporales, en un extremo, un efecto alucinatorio de gestos naturalizados. (BUTLER, 2007, p. 17).

Para elucidar a obsessão pela suposta inteligibilidade, julgo interessante trazer à tona um caso com o qual me deparei numa manchete de um site de “notícias estranhas”: *“inglês muda de sexo e se casa novamente com a esposa”*<sup>35</sup>. O caso serve bem para pôr à prova a inteligibilidade que parece determinar as relações que estou a discutir, visto que o sujeito da situação — agora ela —, alega gostar da companheira e a querer como esposa, mas não estar satisfeito, anteriormente, com seu corpo “biológico”. Nesse relato, o casal desequilibra claramente a coerência sexo/gênero/desejo, tida muitas vezes como um inexorável paradigma.

Algo semelhante percebo na questão dos chamados *intersex*<sup>36</sup>, a partir do trabalho da psicóloga brasileira Paula Sandrine Machado (2006). Os bebês que recebem esse diagnóstico são considerados anormais, e diversos profissionais de saúde são mobilizados a realizarem séries de exames, análises e discussões para enquadrar tais crianças em um dos supostos sexos plenos — ou “verdadeiros”, como fala a autora. As famílias que vivenciam esses casos vivem angustiadas, por não saberem o sexo de seus filhos, o que gera a elaboração de diversas estratégias para esconder a “vergonha” de parentes e vizinhos.

É perceptível, então, que a obsessão pela inteligibilidade não é exclusividade do senso comum, mas encontra espaço e justificação no âmbito da ciência. Paula Sandrine Machado revela ainda que os critérios de definição do sexo

<sup>35</sup>Disponível em: <<http://oglobo.globo.com/blogs/pagenotfound/posts/2012/01/09/ingles-muda-de-sexo-se-casa-novamente-com-esposa-425395.asp>>. Acesso: 09 jan 2012.

<sup>36</sup>Utiliza-se o termo *intersex* para se referir àqueles indivíduos com má formação nas genitálias, ou com genitália ambígua - o que no vulgo se chamaria de hermafroditismo.

ideal em cada caso não são claros, sendo levado em consideração, em algumas circunstâncias, o critério cromossômico, em outras, a anatomia, e, em outras, a funcionalidade ou capacidade reprodutiva do órgão. O que fica como questão (ética) é se compete a profissionais da saúde ou a pais definir o sexo dos indivíduos — o que acarreta em uma gama conseqüente de determinações sobre aquela vida, onde, em alguns casos, indivíduos ficam submetidos ao uso perene de hormônios para manter a aparência escolhida por outrem.

Afinal, quais os critérios para se definir em absoluto um homem ou uma mulher? A genitália? Se a genitália os define, por que a ambigüidade e imprecisão de critérios nos casos intersex? Por que então a dificuldade de aceitar como verdadeiras mulheres, as que passaram por um processo de redesignação de sexo, visto que “alteraram” sua genitália? Pelo fato de terem sido tornadas mulheres? E qual das mulheres não foi sujeita a um processo para se tornar mulher? Por transgredirem os processos naturalizados de ser mulher, as mulheres trans são lançadas à ininteligibilidade: são definidas socialmente pelo que não são, porque o que são não se enquadra nos padrões determinados. Admite-se que não são mais homens, mas não se admite que são mulheres. Não raro são rotuladas como “homens de pinto cortado”.

No contexto dos binarismos, são não-ser. Não são homens, por não terem pênis, e não são mulheres por não terem assim nascido — ou por já terem sido homens. Lançar o outro ao não-ser é uma característica frequente e está para além de ser uma condição imposta exclusivamente a quem passou por um processo de redesignação de sexo. Homens que não se enquadram nos padrões da masculinidade hegemônica ou que não são heterossexuais, também são lançados ao “não-ser” — por isso minha crítica anterior à ideia de feminilização e a utilização da ideia de homossexualização, para nomear o tipo de humilhação que lhes é lançada.

A definição dos que subvertem a ordem se dá pela sua indefinição nos termos majoritários. Exclui-se ou define-se o estranho pelo seu “não-ser”, mas esquece-se que todos, enquadrados ou não nestas categorias, estamos em constante construção daquilo que dizemos ou queremos ser. Não há, portanto, homens ou mulheres, masculinos ou femininos acabados — retorne-se à discussão anterior, acerca do eterno estado de vigilância dos homens para a manutenção de

sua masculinidade e virilidade.

E se se busca legitimar o inteligível social acerca de gêneros e sexos por meio de determinações biológicas, devemos trazer Linda Nicholson (2000) à discussão, e assim tirar toda a culpa da natureza, assumindo as responsabilidades do brutal forjamento e reprodução cega dessa lógica. A referida autora cita o estudo de Thomas Laqueur, que afirma que até o século XVIII havia uma noção unissexuada do corpo — como já discuti anteriormente —, onde corpo o da mulher era considerado simplesmente uma versão inferior do corpo do homem, o que acarretava na designação de nomes símiles para descrever determinados órgãos que se acreditava serem os mesmos e, na não nomeação de algumas partes do corpo da mulher, como a vagina, não terem um similar no corpo do homem. Foi, portanto, a partir do século XVIII, que surgiu a noção bissexuada dos corpos, e estes passaram a ser diferenciados para se ajustar às características culturais masculinas e femininas.

As diferenças corporais são usadas como argumentos para justificar o que induziria à criação de gêneros diferentes para homens e mulheres em diversas sociedades, e que seria unânime a percepção binária de corpo e de gênero entre todas as sociedades e culturas. Entretanto, Linda Nicholson é categórica ao trabalhar tal questão, desmitificando essa visão eurocêntrica:

Quase todas as sociedades conhecidas na academia ocidental de fato parecem ter algum tipo de distinção masculino/feminino. Mais do que isso, a maioria parece relacionar essa distinção a algum tipo de distinção corporal entre mulheres e homens. A partir dessas observações, é de fato tentador adotar as proposições acima; entretanto, eu sustentaria que esse gesto é equivocado. E digo isso porque “algum tipo de distinção masculino/feminino” e “algum tipo de distinção corporal” incluem um grande leque de possíveis diferenças sutis no sentido da distinção masculino/feminino e no sentido da forma como a distinção corporal atua sobre ela. Por serem sutis, essas diferenças não são necessariamente o tipo de coisa que feministas contemporâneas ocidentais perceberão logo de cara ao examinar culturas européias pré-modernas ou culturas não dominadas pela influência da Europa moderna. Diferenças sutis em torno dessas questões, porém, podem ter importantes conseqüências no sentido mais profundo do que é ser homem ou mulher. Por exemplo, algumas sociedades indígenas americanas que entendiam identidade em termos de forças espirituais, de forma mais intensa do que sociedades ocidentais modernas de base européia, também permitiam a algumas pessoas com genitália masculina entender-se e ser entendidas como meio-homens/meio-

mulheres, de um modo impensável em sociedades ocidentais modernas de origem européia. Nestas, o corpo é sempre interpretado como um significante tão importante da identidade que alguém com genitália feminina nunca é imaginado como alguém que possa algum dia ocupar legitimamente o papel de “marido”, enquanto em muitas sociedades africanas essa limitação não existe. Em resumo, embora muitas dessas sociedades de fato possuam algum tipo de distinção masculino/feminino e também relacionem essa distinção, de forma mais ou menos significativa, ao corpo, diferenças sutis na forma como o próprio corpo é pensado podem ter algumas implicações fundamentais para o sentido do que é ser homem ou mulher e representar, conseqüentemente, diferenças importantes no grau e no modo como o sexismo opera. Em resumo, essas sutis diferenças nos modos como o corpo é lido podem estar relacionadas a diferenças no sentido do que é ser homem ou mulher - diferenças que “vão até o fundo”. (NICHOLSON, 2000, p. 19).

## **5 OS PROFISSIONAIS DO REINO E A RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA**

### **5.1 Os Pilares do GPP**

Na primeira reunião de 2012 o coordenador do GPP distribuiu aos presentes uma espécie de informativo — que resume o Texto-Base<sup>37</sup> dos GPP's — que conta um pouco da finalidade dos Grupos de Partilha de Profissionais. Tomando conhecimento desse documento, procurei ter acesso ao mesmo afim de compreender de que modo o GPP/Maceió se constituía em relação a esse modelo nacional. No Texto-Base, percebi que o intuito mais forte para a fundação dos GPP's foi o de manter integrados ao Ministério Universidades Renovadas/MUR, os antigos participantes dos GOU's/Grupos de Oração Universitário, pois após a graduação de seus membros, estes tendiam a se afastar da RCC e do MUR. Desse modo, os GPP's passam a proporcionar momentos onde os profissionais não perderiam contato com o ministério, e, ao mesmo tempo, continuariam sendo preparados para evangelizar no âmbito das suas profissões.

Nesta reunião, por meio da discussão e do informativo, foram apresentados os cinco pilares do GPP — que contém os moldes e as especificidades de seu funcionamento:

- 1- Comunidade acolhedora e Fraternal.
- 2- Espiritualidade Pentecostal.
- 3- Formação Integral.
- 4- Diálogo.
- 5- Ação na sociedade.

Falarei sucintamente de cada um dos pilares do GPP, fazendo conexão com as minhas observações, de modo a dar uma clareza maior acerca do modelo de funcionamento do grupo e trazendo à tona características empíricas do GPP de Maceió.

---

<sup>37</sup>Disponível em: <[http://www.projetoprimeirodemaio.com.br/wp-content/uploads/2011/04/texto\\_base\\_final.pdf](http://www.projetoprimeirodemaio.com.br/wp-content/uploads/2011/04/texto_base_final.pdf)>. Acesso em: 08 fev 2012.

### 5.1.1 Primeiro pilar: comunidade acolhedora e fraterna

O primeiro pilar diz respeito ao acolhimento das pessoas e à fraternidade. De fato, no tempo em que acompanhei o GPP, pude perceber que há uma disposição em receber bem os que chegam e de incentivá-los a se tornarem membros. No meu caso, essa receptividade teve contribuições da minha chegada com Ananias e da minha anterior participação no MUR, visto que alguns dos integrantes atuais eram dos GOU's na época em que estive integrado ao ministério como membro.

Aliás, o esforço por adotarem posturas fraternas, como discutirei mais adiante, é uma das principais características que percebo no GPP. E não foram raras as vezes em que testemunhei os integrantes se referirem ao grupo como a *família GPP* ou como um *oásis*, em sinal de expressar um conforto ou prazer em estarem integrados a ele.

### 5.1.2 Espiritualidade Pentecostal

A Renovação Carismática Católica, como já dito no segundo capítulo, é fruto de um fenômeno religioso, característico do século XX e que se desenvolveu tanto entre cristãos católicos como entre cristãos evangélicos/protestantes tendo características específicas em cada contexto. Esse conjunto de práticas é nomeado pelos próprios adeptos como *pentecostalismo*, uma clara referência ao episódio bíblico do Pentecostes – mas há mais ênfase no uso do termo por entre os evangélicos/protestantes. Características comuns na vertente católica ou nas vertentes evangélicas/protestantes são o que chamam de “batismo no Espírito Santo” e a manifestação de dons – entre os católicos carismáticos, chamados carismas.

No contexto do GPP/Maceió, por conta do pouco espaço de tempo e do desenvolvimento de atividades paralelas, como eventos e o interesse do grupo em projetos sociais, os momentos das orações comuns entre as/os carismáticas/os eram mais reduzidos, devido às longas pautas que compunham as reuniões. Não raro, alguns membros reivindicavam momentos mais intensos de oração. Entretanto, o que percebi nos discursos dos entrevistados é que esta seria uma característica

do GPP — como tratarei com mais detalhe adiante. Percebem como virtude e diferencial do grupo a conciliação entre os momentos de espiritualidade e a prática da caridade. E mesmo criticavam outros grupos da RCC que se preocupavam excessiva ou exclusivamente com as orações.

Em contato com o “texto-base” dos GPP’s pude sanar melhor a dúvida de serem ou não grupos de oração ao modo da RCC. Nesse documento, recomenda-se que cada situação deve ser observada afim de perceber ou não a necessidade de engajamento dos membros em um grupo de oração. Desse modo, podem haver GPP’s que têm condições de funcionar como grupos de oração, porque contempla critérios mínimos de um grupo de oração da Renovação Carismática, e aqueles GPP’s, onde, pelas circunstâncias dos encontros, não há possibilidade de realizar orações ao modo carismático. Nesses casos, recomenda-se que os membros procurem um grupo de oração para que estejam integrados às especificidades desta espiritualidade. No caso do GPP/Maceió, a maioria das/dos integrantes o tinham como único grupo.

### 5.1.3 Formação integral

Este pilar recomenda que os participantes dos GPP’s estejam em constante processo de formação religioso/espiritual e social.

Inicialmente presenciei o que chamam de formação humana. Nas primeiras quintas-feiras de cada mês um membro da RCC levava diferentes temáticas, apresentava-as com aporte em teóricos — em sua maioria da psicologia e da teologia —, fazia alusão a passagens bíblicas, conduzia reflexões por meio de fábulas ou lições de vida e recomendava filmes e práticas para exercitar o que fora trabalhado na temática. Estas formações falavam, sobretudo, da aceitação de si mesmo e do reconhecimento de suas limitações para superar situações.

Outro momento muito relevante de formação no GPP foi a vinda de especialistas em projetos sociais da cidade de Juiz de Fora/MG. O grupo organizou um curso de dois dias, onde os especialistas deram uma base teórica sobre o que são projetos sociais e como elaborá-los de forma viável, citando exemplos práticos das assessorias que fazem a diversos projetos — inclusive projetos sociais de GPP’s de outros estados. O intuito da organização desse momento visava a solidificação

de outro pilar do GPP, que é a ação na sociedade — da qual falarei adiante.

Ainda dentro deste pilar pode ser mencionada a *Semana de Animação Social* que contou com uma programação diversa, com palestras e uma visita ao Vale do Reginaldo. Ater-me-ei a este evento posteriormente.

#### 5.1.4 Diálogo

O pilar *diálogo* prima pela integração do grupo com a Igreja Católica, a Renovação Carismática, o Ministério Universidades Renovadas e a sociedade. Acerca desse ponto, é perceptível que o GPP/Maceió mantém um esforço por estreitar esses diálogos.

Em janeiro de 2012, Maceió recebeu a cruz peregrina da Jornada Mundial da Juventude, que será sediada no Rio de Janeiro em 2013 — e contará com a presença do papa Bento XVI. A esse acontecimento, o GPP/Maceió incentivou seus integrantes a se fazerem presentes, visto que tal evento era destinado aos jovens católicos de todos os movimentos, pastorais e grupos. Além disso, os membros do GPP se organizam e motivam uns aos outros a participarem desse evento da Igreja Católica.

O diálogo com a RCC é bastante claro, visto que as reuniões do grupo acontecem na sede estadual da mesma. Logo quando comecei a acompanhar o GPP, havia acontecido há pouco o encontro estadual do movimento, e soube pelos comentários dos integrantes, que o GPP esteve nas equipes de serviço do evento.

Em dezembro de 2011, o MUR organizou o Natal em Família, que é uma novena de Natal, com base em um livreto, homônimo, publicado anualmente pela Igreja — mais uma característica de integração. Oito integrantes dos GOU's e do GPP e a Residência Universitária da Universidade Federal de Alagoas receberam a visita dos integrantes do ministério para a realização destes momentos de oração. Pude estar presente em dois dias dessa novena, e percebi que há uma integração muito forte entre os participantes do GPP e dos GOU's, e, nessa integração, características também do primeiro pilar — a acolhida.

### 5.1.5 Ação na sociedade

No tópico onde falo sobre a formação integral, mencionei a mobilização do GPP/Maceió para iniciar um projeto social no Vale do Reginaldo. Após o curso de Formação Social, ouvi muitos comentários de empolgação dos membros do grupo, desejosos por estarem integrados ao projeto. A partir daí, o grupo estabeleceu vínculos com uma congregação de irmãs consagradas e senhoras da elite alagoana que compõem o Movimento Dando as Mãos/MDM que realiza um projeto no Vale do Reginaldo e que lhes ofereceu parceria. Uma equipe responsável por dar viabilidade ao projeto social foi formada e, semanalmente, são designados pequenos grupos para estarem presentes aos sábados no local, para conhecer a comunidade e suas necessidades.

O MDM tem uma escola dentro do Vale do Reginaldo onde são promovidos cursos de formação para a comunidade e onde se realiza trabalhos de catequese. As ações mais importantes do movimento no local são o projeto *Tesoura Mágica*, que fornece subsídios para o aprendizado de corte e costura e a *Banda de Lata*, que é composta por crianças e jovens da comunidade que utilizam latas recicladas como instrumentos de percussão.

## 5.2 A Credibilidade Eclesial e a Extensão dos Valores Cristãos no Cotidiano

Tanto pela observação participante quanto pelo exame dos depoimentos fornecidos, considero como característica marcante do GPP/Maceió, o esforço de seus membros por adotar práticas fraternas no seu cotidiano — sobretudo no ambiente profissional. No início de cada reunião há um momento que chamam de *boa*, onde cada um/a partilha com as/os demais bons acontecimentos que tiveram durante a semana. Isso expressa bem a necessidade de compartilharem entre si os principais acontecimentos de suas vidas.

Muitas vezes as boas notícias foram substituídas pela partilha de alguma eventualidade indesejável que lhes tinha ocorrido, e isso era um modo de buscar apoio emocional. E, diante dessa preocupação em pôr em prática a fraternidade, buscavam apoiar-se da forma que podiam, consolando, motivando, despertando esperança, rezando... Esse apoio emocional, essa disposição ao outro, levava os

membros, de modo regular, a chamar o GPP de *oásis*, fazendo, claramente, uma distinção entre aquele lugar e os momentos que ali viviam com a vida cotidiana, sobretudo, os ambientes de trabalho — que teriam, para elas/es, características de um deserto, de sofrimento.

O esforço por adotar práticas fraternas não se restringe aos membros do grupo. De 19 a 24 de março realizaram a *Semana de Animação Social*, que incluía, em sua programação, palestras e um curso. As palestras foram realizadas na Igreja São Paulo Apóstolo — no conjunto Salvador Lyra — e no Vale do Reginaldo. Nessa comunidade, algumas residências foram visitadas, convidando seus moradores a uma palestra, à reza do terço e à participação em uma missa. Palestras também foram realizadas na sede da RCC e na Universidade Federal de Alagoas. No Seminário Nossa Senhora da Assunção foi realizado um curso sobre projetos sociais. Toda a programação foi ministrada por representantes do *Instituto Humana Social*, de Juiz de Fora/MG — que desenvolve e presta consultoria para diversos projetos sociais no Brasil —, visando a preparação do grupo para o amadurecimento de uma possível atuação no Vale do Reginaldo. Após essa sequência de eventos, os integrantes do GPP iniciaram visitas semanais — aos sábados — na comunidade, com o intuito de se inteirar das atividades do MDM.

Essa iniciativa em se engajarem em preocupações de cunho social vem a ser um dos pontos que consideram como um diferencial, com relação aos demais carismáticos, como me falou Naum:

*A Renovação a gente sabe que tá ali, o momento de oração, mas o GPP não, a gente vê completo. Eu vejo, pra mim, como completo, né. A gente tem momento de oração, tem um momento de espiritualidade, de formação e tem a parte social, também, que é muito importante. [...] Eu acho que [a diferença] da Renovação pode ser só em termos de fazer alguma coisa no social, né. Que realmente a gente tem os grupos e tudo, momento de oração muito forte, a gente vê realmente que a Renovação tem oração e tudo, mas que falta algo. E não é só com oração que a gente vai conseguir as coisas. A gente tem que fazer algo mais. Eu acho que o GPP me mostrou isso, né. (Naum).*

Esse julgamento que Naum faz quanto à posição do GPP com relação ao contexto da RCC, também aparece no discurso de Lucas quando este me fala, em seu depoimento, que há uma tendência na RCC em produzir devoções de massa.

Questionando-o quanto ao significado de massa que ele concebia na sua fala ele me disse que as devoções de massa seriam momentos de grande exaltação emotiva, onde as pessoas poderiam viver grandes experiências espirituais, mas que seriam passageiras, porque desprovidas de instrução. Para ele, é importante que se vivam esses momentos, mas que as pessoas sejam conduzidas a compreender o que vivenciaram. Cita as grandes procissões e os momentos de experiência espiritual (efusão do Espírito Santo na RCC), como exemplos dessa espiritualidade de massa. Também percebi uma convergência para esta temática na fala de Ananias que me ressaltava, antes que eu me aproximasse do grupo, que ele era composto por pessoas de mente mais aberta, que falavam mais abertamente de determinados assuntos, que viviam de modo diferente sua sexualidade e que não seguiam um padrão “bitolado” (segundo ele) de ser cristão. Essas diferenças que percebem entre seu grupo e o movimento de um modo mais amplo, estão relacionadas, grandemente, com o fato de terem curso superior e se perceberem como mais críticos à realidade que os circunda. Ananias informou-me que o grupo era restrito a quem tinha diploma de curso superior e, em alguns momentos, uma das componentes se referiu aos profissionais sem diploma de curso superior como leigos – uma confusão acerca do termo no contexto católico. Lucas também ressaltou em sua entrevista que há uma imprecisão na posição do GPP dentro da RCC, visto que, em sua opinião, este não se encaixa no Ministério Universidades Renovadas e previa uma futura dissociação do GPP do MUR para ocupar uma outra posição na RCC.

Terem passado por um curso superior, segundo creem, confere-lhes uma visão mais crítica da sociedade; terem um apreço maior ao conhecimento e à instrução, permite, que, como veremos em seus discursos, não aceitem passivamente os dogmas eclesiais e as determinações do movimento eclesial que participam. Ao longo da análise, os *profissionais do reino* mostram divergências em suas falas e em suas concepções de mundo, de Igreja, de espiritualidade, de sexualidade, dentre outras temáticas, porque têm um posicionamento que leva em conta suas experiências individuais, os conhecimentos obtidos nas universidades e nas suas profissões. É assim que, paradoxalmente, percebem a instituição que consideram infalível, como falha. A principal falha que nela percebem é a sua distância da realidade, ou seu anacronismo em seus dogmas e determinações:

*Eu acho o discurso da Igreja, às vezes, bastante distante da realidade da sociedade, por exemplo. Acho um discurso meio hipócrita, injusto, às vezes, dentro da Igreja Católica, mas eu acho que a Igreja é uma construção histórica [...]. E aí, ela pode, sim, no futuro... ela já avançou muito... ela pode, sim, no futuro, melhorar. Ela tende a melhorar. (Ananias).*

*Tem coisas na liturgia que eu acho belíssimas, mas que às vezes as pessoas não entendem, que as pessoas ficam de fora daquilo, né. Eu acho que isso poderia ser mais facilitado pras pessoas. (Lucas).*

A ênfase na fraternidade é, portanto, o que os faz se perceberem como diferentes dos outros membros do mesmo movimento eclesial e dos outros profissionais, pois se consideram difusores da ideologia cristã nos ambientes de trabalho por meio dela. Não negam o fato de haverem outros movimentos eclesiais, ou segmentos da Igreja que buscam pôr em prática a caridade, mas se consideram completos pela combinação de espiritualidade, caridade e instrução. Percebem-se como diferenciais, sobretudo, nos seus ambientes de trabalho:

*Eu busco, dentro da minha profissão, evangelizar. Não ser só cristão em determinada hora do meu tempo, mas ser vinte e quatro horas. Dentro do meu trabalho, na minha casa. Embora que isso é muito difícil, né. Mas a gente busca isso, né. Então ser um membro do GPP é isso, é você estar ofertando a Deus o seu trabalho, a sua vida, em prol de algo maior. [...] Então, assim, as pessoas já me identificam de uma forma diferente, porque realmente eu sou diferente, né. Eu acho que um profissional do reino é diferente. A gente tem que mostrar que é diferença, né. Então eu acho que é isso, a diferença é essa. É buscar algo maior, que transcende ele em tudo o que ele viver: no trabalho, na vida, na família... (Lucas).*

*É, eu percebo, assim a diferença de quem participa do GPP, que tem uma formação e que tem uma base do GPP. Ela diferencia, assim, de outros profissionais, né. [...] Se a gente tá num ambiente de trabalho, porque não fazer uma oração, não ter um momento de partilha? Porque é muito fácil a gente dizer “não, vou trabalhar, meu expediente, assim que acabar, vou pra casa”, e não faço nenhuma oração e não puxo uma conversa, uma partilha, nem mesmo dou exemplo. Aí diferencia isso, né. O GPP, ele faz que a gente, no ambiente de trabalho, a gente puxe a nossa religião, dizer as coisas de Deus, evangelizar, ler uma palavra da Bíblia, um salmo e uma oração, né. (Naum).*

*Ser um membro do GPP é ser um profissional que se preocupa muito mais do que com, no meu caso, muito mais que atender um paciente, né. Então se preocupa em ter um cuidado com o paciente, com a família daquele paciente, saber se as coisas estão bem. Se as*

*coisas não estão, porque não estão? Então, ser GPP pra mim, hoje, é deixar de ser muito mecânico e ser mais humano, assim, no sentido de enxergar o paciente como um irmão mesmo. (Robão).*

Percebem-se como diferentes porque se esforçam em estender ao âmbito de suas profissões e de seu cotidiano os valores cristãos que cultivam nos espaços religiosos. Nos discursos acima fica bem claro que o valor de “amar ao próximo” ou de “evangelizar” estão presentes e têm convicção que esses valores devem ser universalizados — por isso a ideia de evangelizar no trabalho.

Essa postura propositalmente diferente com relação aos outros cristãos levam-me a aludir a dois teóricos tratados anteriormente. Primeiramente, Max Weber (2010a), no aspecto em que afirma que as novas gerações de contextos religiosos reinterpretam a tradição, “atualizando-a” às suas necessidades. No caso do GPP, a tradição católica e carismática é reinterpretada percebendo que uma religiosidade adequada a essa realidade deve englobar instrução, caridade e espiritualidade. A reinterpretação dessa tradição está no fato de perceberem todo e qualquer lugar — como no caso do ambiente de trabalho — como local adequado a difundir os seus valores cristãos e a colocá-los em prática. É desse modo que se percebem como instrumentos do divino e empenham seus corpos no âmbito de suas profissões e de seu cotidiano como um elemento comunicador de Deus, como verdadeiras *hierofanias vivas* — usando o termo de Mircea Eliade (1974).

Para melhor perceber se empreendiam conscientemente mudanças em seus modos de vida, questionei-os se era possível traçar um antes e um depois em suas vidas, com referência à sua participação no movimento (RCC) e no grupo (GPP). Entretanto, como já dito, todos responderam que já expressavam a fé católica antes de se tornarem carismáticos ou *Profissionais do Reino*. Sua participação no movimento e no grupo contribuiu, segundo eles, para lhes tornar mais dedicados à religiosidade:

*[...] antes, eu ia pra festa, pra badalada ou pras farras, assim, e depois ia pra missa. Eu achava que, não, eu pecava e depois ia pra missa pra ser perdoado, ou pra confissão. Mas aí, o GPP mostrou que não é assim, né. E mesmo a gente pode até ir pra um show ou pra uma festa do mundo, assim, mas saber se portar, saber como vai tá lidando naquele momento, né. A consciência. Eu acho que a consciência, quando você é conhecedor, a gente tem que mostrar a diferença, né. Comportar como cristão. (Amós).*

*Eu não tenho aquela história assim, tipo, eu era um bebo, eu era um drogado, eu era um marginalizado e conheci Jesus, e hoje sou uma nova criatura. Eu brinco até assim, que eu não tenho essa história, né. Eu sempre fui da Igreja e sempre participei da Igreja. Nunca me desvinculei. Por mais coisas que eu vivi, que eu conheci, eu nunca me desvinculei. (Lucas).*

*E o Roboão que existia antes era um Roboão que ia, porque ia, e o Roboão que existiu depois da Renovação Carismática era o Roboão que ia, que amava tá ali, que queria participar, que queria rezar e tinha vontade, sabe, de ser de Deus. Uma coisa que não existia antes, esse desejo, necessidade de oração, de ser de Deus... é preciso rezar, é preciso tá em comunhão com Deus. Não existia antes. Até porque eu não entendia. A Renovação Carismática, ela me fez entender, então eu acho que um divisor de águas na minha vida. (Roboão).*

De modo geral, os integrantes do GPP vieram de famílias que os incentivavam ao seguimento do catolicismo. Sua participação no grupo ou na RCC deram um novo significado ao modo como encaram a religião, tornando o seguimento do catolicismo algo mais prazeroso ou algo com um sentido diferenciado, para além de uma devoção herdada pela família. Um dos entrevistados detalha bem como a sua primeira experiência o marcou e daí podemos perceber como as experiências pessoais podem alterar os rumos e as novas decisões tomadas pelos indivíduos em suas vidas:

*Eu era aquele católico que ia à missa, porque minha mãe me obrigava a ir à missa. Todos os domingos. Ainda cheguei a ser coroinha, ser acólito. Mas isso foi pequeno. Acólito não, coroinha. E aí depois passei um tempo sem frequentar muito a Igreja, né. Já na fase da adolescência. Foi quando no ano 2000 eu fui fazer cursinho. Quando eu cheguei no cursinho, um dia, eu fui com a camisa do Pentecostes, que a minha mãe tinha ido pro Pentecostes e comprado a camisa. Quando eu fui com essa camisa, a menina que fazia cursinho, que hoje é uma das minhas melhores amigas, [...], me chamou e disse: “não, é que eu vi você com a camisa do Pentecostes, e eu queria saber, você participa de grupo de oração?”. Eu respondi: “não”. “Você reza em casa?”. Eu respondi: “não”. “Você sabe rezar o terço?”. Eu respondi: “não”. “Você canta?”. Eu respondi: “não”. “Tá bom, então. Você quer participar do grupo de oração que a gente tá tentando montar aqui no cursinho?”. Eu disse: “quero”. “A nossa primeira reunião vai ser dia tal”...A minha primeira reunião, o meu primeiro contato com a Renovação Carismática foi na antiga sede da Renovação Carismática, lá no Centro, em frente ao negócio do trem lá. E foi a minha experiência. Tudo! De tudo, né. De oração em línguas, de rezar. Até então eu não sabia nem o que era*

*Renovação Carismática. Mas eu fui imbuído de uma coisa que eu nem entendia bem o que era, mas que eu rezava, rezava, rezava. Suava! Pingava horrores assim. Eu lembro que quando a gente terminou de rezar o piso de madeira, ao redor de mim, tava todo molhado, de tanto que a minha mão suava. Caía suor do meu corpo todo. E essa foi a minha primeira experiência. (Robão).*

Experiências semelhantes foram relatadas pelos demais entrevistados. Perceberam, por meio da RCC, uma forma nova de enxergar a religiosidade e o catolicismo. Expressaram um prazer em vivenciarem essas experiências e em decidir incorporar uma série de práticas que os enquadraria como um católico carismático.

Diferente do que geralmente aconteceria, nas chamadas conversões, não temos casos em que não havia contato algum com a religiosidade e nem tampouco uma série de práticas “avessas” à ideologia cristã de bom comportamento. Os membros já se consideravam católicos — pela herança familiar —, mas a RCC vem causar uma certa ruptura com sua antiga percepção acerca dessa religiosidade. Eles viveram suas experiências “avessas ao bom comportamento cristão” já como membros da RCC, mas isso não os impediu de continuar se considerarem legítimos integrantes. Assim, não se apresentam personagens devidamente enquadrados em seus papéis, tal como discuti acerca das identidades na modernidade, no primeiro capítulo, mas como livres construtores de suas identidades por meio das múltiplas experiências individuais em diversos aspectos de suas vidas — sendo a religiosidade mais um “espaço” dentre outros.

O peso da religiosidade na construção dessas identidades se revela tanto nas suas posturas de difusão dos valores cristãos no âmbito profissional e cotidiano quanto na credibilidade que a instituição Igreja ocupa nas suas vidas:

*[...] eu questioneei a Igreja Católica, mas ainda tô nela. Ainda vivo nela, ainda sobrevivo dela, né. Mesmo, às vezes, sendo obrigado a falar mal dela [...], mas eu não deixo a Igreja Católica, porque eu vejo nela um ponto de referência quando o assunto é a fé. (Ananias).*

*Da Igreja Católica eu aceito tudo, porque eu sou católico e eu não posso escolher uma parte e deixar outra, né. Eu acho que pra você ser católico, você tem que comprar o pacote todo. Então eu aceito tudo o que a Igreja Católica prega, né. Porque eu sou católico e eu tenho que tá em obediência com ela. Só que algumas coisas eu gostaria que mudassem, entendeu? Alguns dogmas eu inda tô em processo de entendimento, eu não entendo bem, entendeu? Eu*

*ainda busco algumas coisas, algumas devoções... (Lucas).*

### 5.3 Corpo, sexualidade e religiosidade

#### 5.3.1 O Batismo no Espírito como aceitação do conjunto das crenças carismáticas

Para Csordas (2008), o corpo não é um objeto a ser estudado na sua relação com a cultura, mas é a própria base da cultura, visto que esta se realiza por meio do corpo, em todos os seus aspectos — desde a socialização do indivíduo, até as suas variadas formas de se manifestar. Corpo, indivíduo e cultura são indissociáveis, por isso a importância de tratar o corpo como uma categoria primordial de estudo. Citando Merleau-Ponty, o autor afirma que o ponto de partida deve ser a percepção, pois antes da percepção não há objetos. Estes são secundários, vêm depois da percepção, e a percepção começa no corpo.

É justamente pelo fato de o ponto de partida da percepção ser no corpo, que a cultura se manifesta de modo tão concreto e tão verdadeiro para os indivíduos, tal como se fosse natural. Assim, podemos retornar aos comportamentos de gênero e entender porque parecem ser inatos. O mesmo pode ser dito acerca dos indivíduos inseridos em um contexto religioso, que a partir do momento em que percebem aquelas práticas como válidas, se permitem incorporá-las de fato, pois o corpo materializa a subjetividade, não havendo, nessa relação, separação entre corpo e mente.

O ponto-chave que vejo na RCC, que conduz a essa sincronia mente-corpo, se dá justamente no momento em que acontece o que chamam de *batismo no Espírito*, que consiste em uma profunda experiência com a divindade, onde os carismáticos acreditam receber os carismas<sup>38</sup>. O principal sinal do *batismo no Espírito* é a manifestação do dom de línguas. Assim, esse momento pode ser considerado como um “sim” a esse modelo religioso, o que sincroniza corpo e mente dos indivíduos nesse contexto de relações e experiências específicas.

O batismo no Espírito, que tem como sinal a manifestação dos carismas,

<sup>38</sup> Os carismas são, segundo o Catecismo da Igreja Católica (2001), graças especiais que o Espírito Santo distribui entre os fiéis para a edificação da Igreja. Para os carismáticos existem nove carismas: dom da sabedoria, palavra de sabedoria, cura, milagres, profecia, discernimento dos espíritos, línguas e interpretação de línguas.

comunica a presença do Espírito Santo naquele que o recebeu, e o conduz a se fazer templo e instrumento da divindade. Daí a já discutida necessidade de os católicos carismáticos assumirem sua condição de morada de Deus e refletirem esse seu estado religioso nas suas práticas — o que implica, sendo um pouco redundante, a conformação de sua subjetividade, que se dá a partir da percepção, que é genuinamente corporal. Assim, é possível notar que, conforme afirma Csordas, “as manifestações são atos originais de comunicação que, entretanto, têm um número limitado de formas comuns porque elas emergem de um *hatibus* compartilhado”. (CSORDAS, 2008, p. 115).

### 5.3.2 A tensão dos valores religiosos com os mundanos

Sua concepção de fraternidade sempre se chocou com os valores mundanos<sup>39</sup> e é por isso que se vê, entre os carismáticos, uma necessidade de se afastarem das “coisas do mundo”, ou de considerar seus valores cristãos mais importantes, como genuínos:

A religião da fraternidade sempre se chocou com as ordens e valores deste mundo, e quanto mais coerentemente suas exigências foram levadas à prática, tanto mais agudo foi o choque. A divisão tornou-se habitualmente mais ampla na medida em que os valores do mundo foram racionalizados e sublimados em termos de suas próprias leis. E é isso que importa, aqui. (WEBER, 2010b, p. 231).

É justamente essa adesão às regras do catolicismo que percebo como ponto fundamental para essa análise, pois é a sua submissão à instituição que os fazem adotar posturas que os afastam dos comportamentos naturalizados de masculinidade ocidental como a necessidade de se mostrar mais bem sucedidos que os outros; o ímpeto de dominação sobre as mulheres; a concorrência por apresentar maior virilidade que os demais; a utilização de feminilização ou homossexualização dos demais para auxiliar na apresentação de sua virilidade; as barreiras corporais com relação aos outros homens; o encobrimento de atitudes emotivas; o acúmulo de experiências sexuais, dentre outras características. Como fica claro nos discursos anteriores, são bastante preocupados em ser diferentes, em

<sup>39</sup> A expressão mundano, no contexto desse trabalho se refere aos valores majoritários ocidentalizados que se afastam da ideologia comportamental cristã.

terem posturas diferentes das pessoas que não são católicas carismáticas. Os discursos convergem bastante para atribuir *ser homem* à ideia de preservar valores cristãos. A importância desses valores é, inclusive, universalista a ponto de considerar como de segunda grandeza ou não considerar como válidos outros valores, como fala Lucas que “quem não participa não tem valores” ou são valores “muito focados para esse mundo”. Em consonância com essa fala, destaco as seguintes:

*Olhe, ser homem é ter postura, né. É ter personalidade. E assumir assim, dar o exemplo, né. Dar o exemplo, seja como pai, quem é pai. Eu não sou. Mas quem é pai, mostrar os princípios pra os filhos. Eu acho que ser homem é tá envolvido no exemplo e amor, né, com as pessoas, com a família e com o mundo. E amar mesmo sem conhecer alguém. Ajudar, ser honesto. Acho que ser homem é tudo isso, esse conjunto, né. De honestidade, de amor. (Amós).*

*É ter caráter. Ter caráter. Eu acho que quando eu falei, em um determinado momento, “eu tenho muito medo do que eu seria se eu não tivesse conhecido a Igreja”, eu acho que eu seria um mau caráter. Esse é um dos pontos principais. Então pra mim, estar na Igreja, é porque a Igreja me equilibra. Ainda que eu não siga todas as regras, ainda que eu não obedeça cegamente, mas a Igreja me equilibra. Então estar envolvido nesse contexto de Renovação, nesse contexto de GPP ainda, é uma busca por uma referência de caráter, referência de luta ainda pela santidade, que eu acho que é possível, nas suas dificuldades, no seu cotidiano, na sua rotina, você ser fiel a Deus, você ter santidade, você rezar, você saber que existe um tudo, um algo maior, um plano espiritual na sua vida. Então isso é o que faz a diferença pra mim. É isso que me faz continuar, porque se não fosse por isso eu não continuava, não. Porque chega um determinado momento que você cansa, aí quando você cansa, a vontade que você tem é de se renovar, e onde é que eu vou me renovar? Eu vou me renovar na Renovação, no GPP, que hoje é a meu... a minha vertente, né, o meu... dentro dos ramos que a Renovação Carismática oferece, é onde eu me sinto melhor; é o GPP hoje. Tem vários ramos na Renovação, mas o GPP é o melhor... pra mim... pra mim. Pra minha vida, hoje, ele é o mais ideal, é o que mais me dá sustentabilidade. Então o GPP, a Renovação, a Igreja, me faz ser um homem de caráter, ou pelo menos tentar ser um homem de caráter; um homem equilibrado. Equilibrado em todos os setores, ainda que seja difícil demais alcançar isso, mas ela, pelo menos, me dá a vontade de ser. É isso! (Ananias).*

*Ser homem, eu acho que é ter posturas coerentes com aquilo que eu vivo. Não é porque eu sou gay que eu não vou me considerar homem, né. Mas eu acho que ser homem é ser coerente... Se eu acredito numa coisa, se eu sou aquela coisa, então eu preciso ser fiel àquilo que eu acredito, aos meus princípios. Então, eu acho que isso é ser homem. Não adianta querer enganar as pessoas, não é,*

*vivendo num mundo de fantasias, quando na realidade, eu, me enganando, eu acho que estou enganando os outros. Eu não estou enganando. As pessoas fingem que acreditam, né, que nas costas riem e mangam de mim, que acham que eu tô fazendo papel de besta... E eu acho que ser homem é isso, é ser coerente comigo mesmo, com aquilo que eu acredito, ser verdadeiro comigo mesmo. (Roboão).*

É perceptível nos depoimentos que os seus entendimentos de ser homem estão diretamente relacionados com o conjunto de valores que carregam e que foram cultivados dentro da sua religiosidade. Ou seja, ser homem não está relacionado com um conjunto de práticas determinadas, mas com a incorporação, em seu viver, dos valores primordiais do catolicismo. Dentre esses valores, há um destaque para a questão do caráter, e, para além de simplesmente carregarem esses valores, em considerar como importante “ser exemplo”, mais uma vez, em um claro sentido de que seus valores devem ser transmitidos às demais pessoas. Ainda nessas falas é importante perceber uma certa divergência da completude desses valores cristãos, como “ainda que eu não siga todas as regras, ainda que eu não obedeça cegamente” de Ananias, ou na fala de Roboão que se afirma como *gay* em um contexto religioso que condena tal prática.

A importância que se atribui a esses valores está bastante relacionada com a ideia de salvação, na crença de uma vida sobrenatural, após a morte, o que também se revela em seus discursos:

*E o que vive na Igreja, que vive Deus, que tem uma comunhão com Deus, ele sabe que a vida dele não vai acabar aqui, ele espera algo mais. Então ele faz desse mundo um pouquinho do céu, ele já busca isso. (Lucas).*

*Então, eu acho que tudo isso é um conjunto, né, que me faz cuidar do meu corpo, já que um dia ele vai ser glorificado junto com a minha alma. (Roboão).*

Essa crença em uma transcendência, que compromete suas vidas após a sua morte, que revela que estão submetidos a uma lógica cósmica que lhes é superior, é o que os faz acreditar. Essa é a grande motivação que os faz querer ser diferentes, como se afirmam, e que os faz se afastarem de valores mundanos, sobretudo no que se refere à construção de suas identidades de gênero. De fato, já podemos perceber, com o que foi apresentado até agora, que é consciente o seu

afastamento de padrões construídos fora do contexto religioso. Aliás, apontar como mudanças nas suas vidas deixar as farras, as festas, os bares, já demonstra que há uma busca por afastamento desses lugares públicos e típicos espaços de homosociabilidade, o que reforçaria ou dificultaria a sua caminhada dentro dos novos padrões religiosos:

*Por exemplo, eu não poderia ficar com meus amigos pra beber em canto nenhum. A diversão de um jovem renovado, que a gente chamava, realidade de Renovação Carismática, era ir pra igreja. Quer confraternização? Depois do grupo de oração cada um leva um salgado, um doce, e a gente confraterniza lá. Se a gente saísse pra um barzinho, por exemplo, pode ter certeza, no outro dia as cruzes estavam preparadas pra gente ser crucificado. (Ananias).*

*Mas assim, às vezes, quando algumas pessoas ligam pra mim, me chamando pra sair pra algum canto, até dia de semana mesmo. Dia de quinta-feira, às vezes, acontece muito. Eu disse: "não, não posso, porque já tenho compromisso". "Vai pra onde?" "Não, vou pro grupo que eu participo, da Igreja". "Rapaz, mas não sei o quê..." "Não, mas esse já é certo, não posso ir... posso ir depois dele. Posso dar uma passada, conversar com vocês, tal. Mas antes, não, né. É meu compromisso." (Naum).*

O contexto religioso católico, como vimos na discussão do capítulo anterior, historicamente, concebe a sexualidade como algo ruim que pode levar à perdição e, diante dessa gravidade, deve ser controlada o tempo inteiro. Como enfatiza Jean-Phillipe Catonné, a Igreja Católica “rejeita o erótico para o lado do profano e enterra toda volúpia no mal” (CATONNÉ, 2001, p. 24). Se a Igreja Católica pode controlar, de certo modo, as práticas sexuais de seus sacerdotes e religiosos consagrados<sup>40</sup>, tal controle não é tão eficaz quando se trata de atingir diretamente a vida dos leigos. Estes não vivem da religião, mas dividem o tempo de suas vidas com a religião, transitando em outros espaços com valores diversos aos da religião que seguem. A Renovação Carismática é o movimento eclesial que dá nova força, a partir de meados do século XX, para o controle do catolicismo sobre as sexualidades dos leigos. Esse movimento foi responsável por atrair novos seguidores ao catolicismo ou mantê-los; e a sexualidade tem um papel de primordial importância para os seguidores desse movimento.

<sup>40</sup> Religiosos consagrados são aqueles que vivem a castidade em mosteiros ou conventos, mas não exercem necessariamente o sacerdócio.

### 5.3.3 A tradição sexual católica e alguns indícios de ruptura

Tal como no aspecto da fraternidade, ou da difusão e prática dos valores cristãos, a sexualidade também é algo bastante trabalhado entre os carismáticos. Ela é monogâmica, heterossexual e não pode ser praticada fora do contexto conjugal. Se nesse aspecto a RCC dá novo vigor ao controle institucional sobre as sexualidades, por outro lado ela estabelece um rompimento com os valores mundanos, que tendem a relativizá-los cada vez mais. O incentivo, e porque não dizer o imperativo que recomenda a abstinência sexual e a castidade é o ponto alto de oposição aos valores sexuais secularizados e, o que considero mais relevante, às concepções ocidentalizadas de masculino. Assim, se o que está naturalizado nos valores ocidentais é que talvez seja interessante que as mulheres se abstenham do sexo extraconjugal — o que tende a ser cada vez mais uma ideia defasada — a RCC impõe essa condição a homens e a mulheres:

*A Igreja, ela é assim, bem rígida, né. Por exemplo, o ato sexual, só pode depois do casamento, né. Eu concordo, né, porque às vezes a gente quer... acontece antes e acaba destruindo uma família, não sabe se aquilo era amor mesmo, aquela relação. E eu vejo muita gente dizendo isso, principalmente colegas que não é de caminhada: “ah, pra quê ter relação sexual, pra quê ter depois do casamento, se pode conhecer antes?”. Não, porque eu acho, eu acredito que é uma etapa da vida, né. É uma etapa. (Amós).*

*Eu acho o seguinte, a Renovação Carismática, a Igreja se preocupa muito com isso, porque a gente vive muito hoje, inclusive hoje, que eu acho que é a pior época que a gente tá vivendo, da degradação do sexo, né... assim, tudo tão banal, tudo tão simples, tudo tão normal, né. Tipo, é normal hoje, eu ter relação sexual com quem eu quiser, com várias pessoas no mesmo dia, um dia sim, um dia não... eu acho assim que a Renovação Carismática tem essa preocupação, porque essa é uma preocupação de Deus, né, é um mandamento, né, é a castidade, é você viver a castidade. E não é fácil, isso não é fácil. (Lucas).*

*E a gente que tá na Igreja, né, que participa e tudo, tem a questão da castidade. É um assunto que, realmente, tem que se falar mesmo, não há que ter vergonha, que ter medo, não. Tem que se falar, porque é uma coisa que é difícil. É muito difícil, realmente, se você tá namorando... principalmente quando você tá namorando, né. Se você tá conhecendo a outra pessoa... e se você, realmente, não tem um acompanhamento, não tem, ou na sua casa, ou na paróquia que você tá, em algum grupo que você participa... se você não tem,*

*realmente, esse diálogo aberto com as pessoas que participa, é muito difícil. (Naum).*

A fala de Lucas revela bem a percepção de que há um gradativo questionamento e transgressão dos modelos conservadores de sexualidade. Suas expressões “pior época”, “tudo tão banal”, “tudo tão simples”, “tudo tão normal”, revelam sua depreciação à gradativa substituição dos valores “agradáveis ao cristianismo”, por outros que não exercem tanto controle sobre as práticas sexuais.

Como dito anteriormente, a sexualidade, no contexto católico, não pode se desatrelar do contexto matrimonial. A sexualidade existe em função da família e a família consiste em pai, mãe e filhas/os. Fora desse modelo de destino para as vidas dos seus seguidores, o sexo não é bem-vindo. Não há outra alternativa para se vivenciar a sexualidade conforme os desígnios divinos. Desse modo, ou uma vida heterossexual, conjugal, monogâmica e sem o uso de contraceptivos, ou uma vida de abstinência total por meio do sacerdócio ou da consagração. E é isso que se revela nas falas de alguns dos sujeitos da pesquisa:

*Assim, não tem aquela etapa, né. Do conhecer, do namorar, depois do namorar... hoje é muito difícil você ver isso desses jovens, né. Depois do namorar, noivar, casar... você não respeita aquelas etapas. Você vai pra o sexo, já se conhece. Depois já não dá certo. Eu acho que as pessoas ficam buscando assim: ah, amanhã vai dar certo; não, o próximo que eu encontrar vai ser bom. Então, ah, então, vai, um dia chega. Então, eu acho assim, que isso é uma ilusão. Eu acho que isso é uma ilusão. Eu acho que o processo é natural. De repente vem, acontece, e se você respeitar as etapas, na oração, no diálogo, assim, ter um namoro santo... eu acho que isso aqui é o ideal pra quem quer e se sente chamado a constituir família. Se você quer e se sente chamado a constituir família, você tem que ter essa vocação. Na Igreja, eu acho aqui é o ideal. É você respeitar as etapas naturais, entendeu? E guardar, aquilo, realmente como sagrado. Antigamente, a Igreja, antigamente, os rituais da Igreja, após o casamento, o padre, ele ia na cama do noivo, dos noivos, e ele abençoava aquela cama, pra eles ter a relação sexual depois. Porque aquilo ali era um altar, era bonito, assim, é um altar dos noivos, né, onde vai gerar vida, onde gera vida. É onde ele está aberto pra vida, né. É onde vai ser a renovação. Então isso é bonito: você ver com esse olhar, e você respeitar ele. Existe jovens que respeita isso, que eu acho muito bonito, que faz essa caminhada. Mas hoje tá muito banal isso, entendeu? A Igreja se preocupa, porque é preocupante, né. É doenças sexualmente transmissíveis, né. Que hoje a camisinha não vai resolver, né. Porque a gente sabe que existe, fora a camisinha, existe algo maior, né. Que é a castidade, é você se guardar. (Lucas).*

*Que a relação sexual depois do casamento, depois que Deus abençoa, né, no momento da relação, ele tá presente ali. Porque é uma coisa que ele criou. Então é totalmente diferente, o prazer é diferente, o modo de se fazer é totalmente diferente, porque ele tá ali presente. Não só são duas pessoas, não só são dois corpos. São três pessoas que estão ali presentes. Ele tá abençoando aquele momento. Se você faz antes, não. Você não vai sentir, você não vai ter. Você vai ter o prazer do corpo. Mas realmente o prazer, a satisfação do Espírito Santo estar presente ali naquele momento, você não vai ter. Isso é muito importante pra quem é da Igreja, quem participa, e que não conhece, porque realmente você sente, né, você quer essa presença, se você é da Igreja, se você caminha, você quer essa presença do Espírito Santo. Então, por que não sacrificar um pouco isso? Por que não você ter esse período de conhecimento, esse período de castidade no seu namoro? (Naum).*

A valorização do sexo exclusivamente dentro do casamento também serve como justificativa para a condenação ao uso da camisinha, porque restringe o sexo como algo inerente ao casamento. A lógica é que o casal vai ter uma vida pré-conjugal casta, portanto não correrão o risco de se infectar com DST's e que viverão uma vida conjugal monogâmica e sem adultério. Desse modo estariam seguros e o uso do preservativo seria dispensável, como afirmou Lucas: “se você vive a castidade, você não precisa camisinha”. Em consonância com a lógica dessa proibição está Roboão, que, apesar de viver a homossexualidade e de discordar do modo como a sexualidade é tratada entre os carismáticos, não deixa de considerar como contundente a determinação da Igreja na proibição do uso da camisinha:

*Em geral, e eu não sou “Maria vai com as outras”, eu acho que da Igreja eu concordo com quase tudo. Eu entendo muitas posturas, por exemplo, “ah, a Igreja é contra o uso da camisinha”. Eu sou contra também a abertura, né. Porque eu acho que se a Igreja diz, “ah, tá certo”, eu acho que meio que banaliza, então, banaliza o sexo, né, então... E se a Igreja prega o sexo depois do casamento, então como é que ela vai permitir “ah, tá certo, vamos usar camisinha!”. Então, eu concordo, com uma postura que até eu acho que o fato de dizer “pode usar camisinha”, é o mesmo que dizer “ah, pode transar, mas usem camisinha”. (Roboão).*

Roboão, compreende, pois, as proibições da Igreja como uma forma de conter possíveis excessos. Em sua visão particular, apesar de haver o controle, ele enxerga que a Igreja alcança e compreende de forma individual as necessidades e as especificidades de cada pessoa e se coloca como um exemplo dessa relação.

Assim, se Naum me apresentou, em sua fala, a homossexualidade como algo curável, um desvio da normalidade, mas tratável se as pessoas nessa condição forem devidamente instruídas e direcionadas, Roboão mostrará que não é hostilizado pela instituição, mas acolhido, apesar do imperativo de uma regra geral que o proibiria de assim o ser. Vejamos, portanto, a fala completa de Naum, em expressa condenação à homossexualidade, e, em seguida, a de Roboão, mostrando-se acolhido pela instituição religiosa:

*Por que muitos jovens hoje tão vivenciando a homossexualidade, né? Porque acho que toda a facilidade que tem na rua, tem a internet, né. Mas às vezes é porque as pessoas não têm aquele diálogo em casa e os pais, ou não sabem lidar com a situação, né, ou têm medo de conversar com o filho, ou às vezes têm até vergonha de chegar pra o filho e conversar e finge que não tá vendo, vê realmente que tá acontecendo aquilo, mas finge por medo, por não saber falar, né. As escolas também, às vezes têm medo de falar ou, vamos dizer assim, têm o preconceito, né, têm o preconceito muito e pra mim não tem que ter preconceito, tem que pegar aquela pessoa e puxar e conversar. Não deixar com que ela vá, levar, porque às vezes tudo ali é só... ou pode ser uma influência de alguém, de amizade... mas que não é realmente aquilo que a pessoa quer. Têm muitas pessoas que aconteceu algo, que você tem o relato... algumas pessoas eu já conversei, como eu trabalho assim, eu já conversei com algumas pessoas, que foi só por ir, que fez assim, mas que realmente não era aquilo. Isso porque outras... ou outros amigos, algum familiar, ou alguma pessoa da comunidade, chamou, conversou, falou as coisas que certas, de que não era certo fazer aquilo... E que foi, ou por curiosidade, como se fala muito, hoje em dia, né. Tudo pode, né. Homem com homem, mulher com mulher. Três, quatro, cinco, seis, dez, né. Hoje tá muito aberto isso. (Naum).*

*Uma vez o padre Isaac me disse assim: “se você tem um companheiro e você o respeita, no sentido de ser seu único homem, você respeitar o corpo dele, você respeitar o seu corpo, então você pode comungar todos os domingos na missa.” Isso deixa a gente, né, perplexo, né. Por isso que eu digo que a Igreja me acolhe de forma pessoal, entendeu? Então, se eu começo a enxergar a sexualidade de uma forma simples, não tão complicada, então vai ser mais fácil de administrar. (Roboão).*

Percebamos um certo embate de forças contrárias nas falas acima. Se Naum atribui a homossexualidade a uma possível falta de estrutura familiar, ou seja, enfatiza, mais uma vez, a importância da família para que os indivíduos tracem caminhos retos nos conformes da Igreja, Roboão, em sua fala, mostra claramente que há uma certa tendência em desconstruir essa valor rígido de família no contexto

religioso. Ele expressa surpresa, dizendo-se perplexo, ao escutar de um padre — representante da instituição — que a sua homossexualidade não é condenada. O peso da fala do sacerdote é maior quando há a ressalva de uma homossexualidade monogâmica, “seu único homem”, “você respeitar o corpo dele, você respeitar seu corpo” e a possibilidade de comungar aos domingos nas missas.

A importância da possibilidade de comungar pode ser melhor compreendida se situamos a relevância do sacramento da comunhão no contexto católico. A Eucaristia é o sacramento onde se come e bebe literalmente o corpo e o sangue de Jesus Cristo e se obtém uma comunhão plena com a divindade. É regra para comungar não ter cometido nenhum pecado grave. Dentro desse contexto, é preciso, portanto, ter se confessado, ou estar sem pecados para poder comungar. Assim, se a homossexualidade é condenada como uma prática pecaminosa, o episódio relatado por Roboão, demonstra uma grande inversão de valores e uma abertura outra para a questão da sexualidade no catolicismo. Daí compreender porque Roboão considera importante que a Igreja continue exercendo o controle por meio da proibição. Como ele afirma, a Igreja o acolhe de modo individual, e, portanto, a proibição exerceria uma função de manutenção da ordem, porque esta atenderia às necessidades individuais.

O encontro da visão de Naum com a de Roboão, acerca da sexualidade, vem deixar claro como concepções diferentes, e mesmo antagônicas podem estar presentes no âmbito dessa esfera religiosa. Aliás, essa oposição de visões demonstra, claramente, que há a penetração de valores revisados dentro do catolicismo — e as recomendações do sacerdote bem revelam esse fato. Para ir além nesse embate entre novos valores e conservadorismo, cabe ir adiante com outros fragmentos dos depoimentos, percebendo, aliás, que a força do controle sexual na realidade católica carismática alagoana é localizada em relação a um contexto nacional:

*Você não encontra essa ideologia em outros estados. Quando o assunto é afetividade e sexualidade, a ideologia é um pouco diferenciada em outros lugares. Aqui em Maceió, ou aqui em Alagoas, principalmente em Maceió, tudo era muito fechado. Culpa de uma liderança jovem que instituiu que tinha que ser desse jeito. O que é que eu tô dizendo? “Castidade, Deus quer, você consegue”, foi moda no Brasil inteiro. A Canção Nova pregava isso. Mas aqui em Alagoas já era moda antes da Canção Nova lançar. A Canção Nova*

*lançou o tema, o lema “castidade, Deus quer, você consegue”, mas aqui a gente já fazia encontros com o título: “sexo e Deus, uma parceria que dá certo”, por exemplo. (Ananias).*

*Eu acho que a gente estigmatiza demais afetividade e sexualidade dentro da Renovação Carismática. E assim, eu não considerei isso um ponto negativo, porque é uma realidade que a gente vê muito aqui, principalmente no Nordeste. Então eu não falei com relação à Renovação toda porque a gente participou... as realidades de Sul e Sudeste, principalmente, é muito diferente do que a gente vê aqui de afetividade e sexualidade. Em relação a aqui, eu acho que a gente estigmatiza mesmo, sabe, como aquela coisa perigosa, que vai me levar pro inferno, e que se eu não tiver uma afetividade e sexualidade equilibrada, em comunhão com Deus, o chão vai se abrir e eu vou cair e arder no mármore do inferno. (Roboão).*

Esta última fala de Roboão demonstra uma direção tomada também por Ananias, que é uma posição crítica àquela visão cega de obediência aos desígnios de abstinência e castidade instituídos pela Igreja e reforçados pela RCC, presentes nos discursos de Amós, Lucas e Naum. Ananias e Roboão se posicionam de modo a dar mais ênfase na característica que anteriormente apontei como unânime entre os participantes do GPP, que é o esforço por adotar uma postura fraterna. É nesse sentido que direcionam suas visões acerca da sexualidade. Não desprezam a importância de um posicionamento consciente com relação à sexualidade e ao conjunto de valores em que estão inseridos, mas não percebem o sexo como o pecado mais grave ou como algo grave a ser combatido e reprimido. Ao contrário, colocam a fraternidade como uma prática que deve ser prioritária. Posturas caridosas, que aprimorem os seus relacionamentos pessoais, são enfatizadas como prioridades, conferindo à preocupação com uma temperança sexual como algo secundário:

*Mas se existe uma hierarquia, o pecado da sexualidade é um dos menores. Ou é o que menos machuca, o que menos interessa a Deus. Existem coisas muito piores, como a falta de misericórdia, a falta de amor, a falta de perdão ao outro, o preconceito. Com o tempo você vai percebendo que o preconceito, ele é muito pior do que engravidar uma menina antes do casamento ou usar camisinha. [...] Mas a Renovação daqui de Maceió, que é a minha área de entendimento, de conhecimento, é a área de Maceió, durante mais de 10 anos, a bandeira da Renovação foi a castidade e a sexualidade. O PHN, né, Por Hoje Não vou mais pecar. E aí quando a gente falava PHN, a gente só pensava: “por hoje não vou me masturbar”. E por que é que eu não pensava: por hoje eu não vou mentir? Porque eu mentia, eu falava mal do meu pai, eu brigava com*

*o meu pai. Por que é que eu não dizia “por hoje não vou brigar com o meu pai”? Mas eu só pensava: “por hoje não vou me masturbar”. E quando eu brigava com o meu pai... Então eu tava ferindo o quarto mandamento: honrar pai e mãe... E achava que tava, que esse quarto mandamento estava sendo encoberto, meu pecado contra o meu pai, estava sendo encoberto pelo sétimo: “não pecarás contra a castidade”. Sétimo ou oitavo. “Não pecarás contra a castidade, não... né”. Enfim, eu achava que não pecar contra a castidade era o mesmo que “adorarás a Deus sobre todas as coisas”, entendeu? Então, depois eu fui percebendo que não. Não mesmo! [...] Hoje, não viver a castidade, é o menor dos meus problemas. Eu me preocupo muito mais: poxa, não adorei, não fiz minha oração hoje, não adorei, não me prostrei, sabe? Não ajudei o próximo, eu menti, eu roubei alguma coisa de alguém, ou eu matei alguém quando eu falei mal dele, quando eu falei mal dela, denegri a imagem. Esse é o pecado que me incomoda, esse é o pecado que me atrapalha. (Ananias).*

A questão da sexualidade é transferida para o discurso oficial, porque busca uma justificativa na fala de um sacerdote para garantir para si mesmo e para aquelas/es que estão sob sua “tutela” — a de Roboão, enquanto coordenador de um segmento da RCC — que não é algo grave como historicamente se tem costumado dizer:

*E eu nunca esqueci uma coisa que o padre Isaac disse uma vez, que eu me confessava com ele, em relação à masturbação. Como eu era coordenador, né, [...] então, milhares de questionamentos e de pessoas vinham conversar comigo... [...] E aí eu precisava ter sempre uma resposta pra tudo, ou tentar, né, aquietar o coração das pessoas, então, a gente sempre conversava muito, tentava muito entender as coisas... e conversava muito com padre Isaac. E eu nunca esqueci uma coisa que o padre Isaac me ensinou sobre a masturbação, que era a coisa mais ameaçadora dentro da Renovação Carismática. Então, em todo encontro de afetividade e sexualidade, o point, o foco, era masturbação. O padre Isaac dizia assim: “meu filho, preste atenção, a gente precisa começar a quebrar os tabus da masturbação. A masturbação não é o maior pecado que a gente comete. A gente tem cometido inúmeros pecados maiores e piores. A gente não tem acolhido o irmão, a gente não tem ouvido, na hora que o nosso irmão precisa de uma palavra, a gente não tem feito. A gente tem esculhambado a nossa mãe dentro de casa, a gente tem deixado a nossa mãe fazer as atividades dentro de casa, quando eu poderia fazer...” Ele disse: “isso é muito pior, eu tratar a minha mãe de escrava, do que eu fazer a masturbação. Que é um ato egoísta de amor, né, mas não chega nem perto de outras coisas.” Então, até quando eu assumi a coordenação, né, eu tive muitos problemas com a Renovação, porque a gente tentava mostrar que a afetividade era uma coisa muito simples. Sexualidade a gente deveria encarar de uma forma mais natural, né, porque afetividade é relacionamento, é amizade, companheirismo, não sei o quê, e a gente se policiava e se privava de muita coisa, né, na época em que*

*ainda não era coordenador. (Roboão).*

É perceptível a aproximação das falas de Ananias e de Roboão. Quando Ananias diz que a Igreja não o condena, mas a RCC sim, está em plena concordância com Roboão, que considera que a Igreja o acolhe de forma individual. Estamos, pois, diante de sujeitos que, inseridos nas teias de uma instituição que, em seu discurso oficial, hostiliza práticas sexuais livres, não se percebem como reprimidos por ela, mas apontam para o modo como as pessoas que compõem, em determinados momentos, essa Igreja, tratam a situação.

Surge, mais uma vez, a indispensável presença da experiência individual na sua composição do coletivo. Enquanto uma parcela dos componentes consideram que os desígnios acerca da sexualidade, pregados pela Igreja e reforçados pela RCC, devem ser seguidos à risca, temos uma outra parcela que enxerga uma gravidade maior em transgressões ou omissões em relação às ações consideradas fraternas.

É claro vislumbrar dessa forma como funcionam os *micropoderes* que perenizam no contexto social, determinadas ideologias sexuais (FOUCAULT, 1988). A instituição Igreja talvez não seja mais tão rígida com relação à sexualidade, como percebem Ananias e Roboão, mas ela conta com *micropoderes* que se prolongam no conservadorismo de grande parte dos seus seguidores; nos silêncios ou nos olhares condenadores quando se fala ou brinca com a sexualidade; quando o signo de pureza e as virtudes dos heróis (os santos) da Igreja é castidade; quando percebemos Maria sendo exaltada pela sua virgindade, ou a prolongação da imagem do pecado original de Adão e Eva ainda relacionado com o sexo.

#### 5.3.4 Valores ocidentalizados e valores católicos na construção de gênero e sexualidade

Apesar do otimismo de Ananias e Roboão, é inegável que ainda estamos diante de uma instituição que condena o sexo extraconjugal como maléfico e profano. A perseverança desses indivíduos em estar sob a sombra dessa instituição, mesmo em sua posição crítica que os possibilita perceber que há uma estrutura e um contingente que pensa diferente deles está, a meu ver, relacionada com as

experiências que vivenciaram nessa religiosidade. No caso da RCC, além de ser um dos seus focos e atrativos, a emotividade tem um papel primordial de ressignificação das práticas católicas.

Se este movimento desperta o indivíduo para a quebra da racionalização da religiosidade<sup>41</sup>, abrindo-o ao autoconhecimento e à autorreflexão, acarreta no questionamento tanto dos padrões católicos, quanto dos padrões do mundo. O católico carismático, então, quer ser diferente e quer fazer a diferença, por isso seu corpo se torna sagrado em meio à vivência por entre corpos profanos e em um mundo profano.

Este aspecto da RCC, especificamente quanto aos homens, toca em pontos cruciais da constituição de sua masculinidade. Particularidades da Renovação Carismática como a ênfase na emotividade (e todos os seus desdobramentos) e o controle da sexualidade (castidade), subvertem traços do que é vigente nas representações ocidentais de masculino. O homem ocidental é aquele que coloca seu falo como centro, que vive em busca da satisfação da sua libido (tendo como centro a conquista de mais mulheres quanto possível, em função de posteriores autoafirmações de virilidade), que na presença de outros homens busca provar sua superioridade como macho, dentre outros aspectos (BOURDIEU, 2005; DAMATTA, 1997; MESSEDER, 2009; NASCIMENTO, 1999; NOLASCO, 1997; SANTOS, 2003; TREVISAN, 1997; WELZER-LANG, 2001). Já o homem carismático se aparta dessa masculinidade profana, e passa a vivenciar também um processo de “ressignificação” de sua identidade de gênero. Mas esta apartação não é simplesmente a castidade. Ele necessita subverter a lógica do masculino profano. Ele quer ser sagrado inclusive no exercício de sua sexualidade e masculinidade, e isso consiste em questionar seus modos de se perceber como homem. Assim, renuncia ao sentido dominador da masculinidade, em função de uma vivência mais refletida de seu gênero, dispensando-se de características propriamente dominadoras e violentas, em função de uma adequação à religiosidade que assume.

É difícil generalizar um padrão comportamental dos católicos carismáticos integrantes do GPP, pois, como vimos anteriormente, não há uma unanimidade em

---

<sup>41</sup>O catolicismo, por mais que tenha suas práticas revisadas pelo Concílio Vaticano II, ainda preza pela contenção dos gestos e posturas nos seus rituais, condenando o que exceda os gestos controlados, como podemos perceber no segundo capítulo quando tratei das *Orientações Pastorais Sobre a Renovação Carismática Católica*.

suas concepções e em suas escolhas de vida. Não estão encaixados em papéis ou enquadrados em classificações. Tentar traçar um perfil desses sujeitos aqui seria transgredir a riqueza de elementos heterogêneos que compõem a coletividade estudada.

Há sim uma subversão do masculino profano porque, sobretudo, adotam uma postura fraterna em seu viver que dispensa a concorrência e o ímpeto dominador, por exemplo. E, mesmo que não seja unânime a adesão aos valores sexuais como a castidade ou a heterossexualidade, não se pode deixar de perceber que essas divergências são ainda, nesse contexto, divergências localizadas e sem força suficiente para desequilibrar a constante manutenção que esses valores recebem nos *micropoderes*. Desse modo, mesmo não vivenciando uma sexualidade regrada e casta, os dissidentes desse modelo de sexualidade, se dobram diante da força desse contexto. Não têm espaço para a livre expressão de sua sexualidade, nem tampouco para a livre expressão de suas concepções, sendo a sua vivência algo extremamente pessoal e rendido à estrutura em que se inserem, afim de que sejam aceitos, ou de evitarem possíveis problemas com a hierarquia do movimento eclesial — o apoio de Roboão ao controle eclesial, apesar de se sentir acolhido pela instituição, elucida esse ponto.

Há, portanto, uma necessidade de diferenciação em posturas e gestos do comportamento mundano, e isso é mais forte em se tratando de assumir uma postura fraterna ou em difundir esses valores no ambiente profissional e no cotidiano. Essa postura, se falamos dos padrões hegemônicos de masculinidade, é transgressora, visto que não visa à concorrência com outros homens e mulheres para ser o mais sucedido. A fraternidade, na expressão da caridade, também se refere ao cuidado do outro, à preocupação com o outro, o que, no contexto ocidental é uma característica majoritariamente feminina. A sexualidade também, mesmo nos casos onde não há uma aceitação da repressão, cabe também aos que não se encaixam nessa visão em, ao menos, não escandalizar as suas práticas — por isso não se opõem abertamente com a visão que discordam —, mas vivenciar suas sexualidades dissidentes de modo oculto, e, portanto, reforçando, legitimando a estrutura de repressão, também se opondo aos modelos de masculinidade, visto que não precisam expressar, compartilhar e concorrer com outros “machos” para provar sua virilidade.

## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

No terceiro capítulo falei como as visões sobre corpo, gênero e sexualidade são mutáveis no tempo e no espaço. Destes três elementos, o corpo é a base onde se imprimem características que se consideram como anunciadoras dos outros dois. Ora, não há gênero ou sexualidade sem um corpo que os informe. E assim o é para outros aspectos identitários, dentre eles, o que trato aqui neste trabalho: a religiosidade.

Não é possível dizer que o corpo, tal como nasce, definirá em que consiste cada indivíduo, como geralmente se julga ao falar em sexo, pois como nos alerta Judith Butler (2007) — ao contrário do que pensam os que tratam o sexo como estritamente biológico e o gênero como cultural —, o sexo não nos é acessível sem que intervenha o imperativo do gênero. Nessa inversão, sexo e gênero são indistinguíveis, pois toda e qualquer visão sobre o sexo, virá acompanhada de pré-noções de gênero — e isso é bem retratado pelos estudos de Emily Martin (1985, 2006).

Não pretendo me posicionar em um extremo construcionista e negligenciar a importância da dimensão biológica dos indivíduos. Considero relevante que o conhecimento das relações humanas seja compreendido levando em consideração o modo como a cultura se relaciona com o biológico, percebendo o que esse biológico “impõe” e como é compreendido para a construção das identidades, de modo a conferir status, despertar alguma hostilidade ou ser manipulado conforme as circunstâncias de compreensão de determinadas condições “biológicas” inseridas em certos contextos. Desse modo, não se negligencie o corpo dito “natural”, visto que há uma ideia preconcebida para determinadas condições corporais, como homem e mulher ou negro e branco.

David Le Breton alerta para os usos da categoria corpo:

Esquecemos com frequência o quão absurdo é nomear o corpo como se fosse um fetiche, isto é, omitindo o homem que o encarna. [...] O corpo é uma natureza. Ele nem sequer existe. Nunca se viu um corpo: o que se vê são homens e mulheres. Não se vê corpos. Nessas condições o corpo corre o risco de nem mesmo ser um universal. (LE BRETON, 2007, p. 24).

A própria ideia de corpo, nas discussões teóricas, cai no risco de se tornar abstrata, quando o corpo é tratado sem esses traços e elementos que o constituem e o tornam um corpo único entre outros corpos — também diferentes. Seu sexo, sua cor, sua espessura, sua estatura, sua consistência, seu formato etc., informam o que é e todas essas características podem, em determinada medida, serem manipuladas a ponto de expressar aquilo o que o indivíduo acredita sobre si mesmo, realizando a simetria corpo-mente de que nos fala Thomas Csordas (2008). Há, portanto, imperativos e escolhas no que se refere à construção dos corpos no âmbito da cultura. No campo das escolhas, entre os carismáticos, está a religião que seguem, e essa escolha molda seus corpos e, conseqüentemente, seus gêneros e sua sexualidade.

No recorte deste trabalho, tomo como aspectos constitutivos das identidades, os elementos religiosidade e gênero. Entretanto, cruzamentos de outros aspectos formadores dos corpos e das identidades dos indivíduos poderiam revelar algo mais. Diante dessas trajetórias, estão o que os torna humanos inseridos nas teias que constituem as sociedades, muitas vezes tidas como coercitivas sobre os comportamentos, concertadoras das ações. Entretanto, nas trajetórias pessoais percebemos que estes indivíduos não se colam totalmente a nenhum dos personagens que possamos lhes atribuir e estão para além de quaisquer rótulos. Daí a importância da discussão acerca da teoria sociológica contemporânea, que fiz no primeiro capítulo, a fim de dar visibilidade a esse desprendimento.

Estamos diante de indivíduos imersos em sistemas que se interseccionam e que estão em constante mudança. Como, pois, construir um emblema preciso sobre os *profissionais do reino*? Obviamente que posso fazer alguns apontamentos gerais sobre os mesmos, como faço em alguns momentos deste trabalho, porém, sempre ressaltando que restringir-se a esses emblemas é desconsiderar a riqueza maior e inapreensível que compõe esse real.

De forma unânime, os *profissionais do reino* estão em um constante embate dos seus valores católicos (e leve-se em consideração as nuances de ser carismático e profissional do reino) com os valores mundanos — e esse embate é comum a todo indivíduo que se insere em algum contexto ocidentalizado. As situações, tal como afirma Alfred Schutz (1970), é que os fazem, no seu acervo de experiências, escolher qual dos sistemas de valores regerá suas ações a cada

momento. Não deixando de reparar que, mesmo nas escolhas mundanas, a ideologia religiosa sempre paira nas escolhas, sobretudo na busca de justificativas, ou mesmo em uma reinterpretação, em uma tentativa de legitimação de suas ações no contexto religioso. Como aponta Stuart Hall (2005), podem mesmo reunir elementos que pareçam paradoxais ou contraditórios para outrem, sem que assim os considerem.

Aliás, a presença de elementos aparentemente contraditórios/paradoxais nas identidades dos *profissionais do reino* contribui para tensionar as categorias plenas ou os tipos-ideais de *profano* e *sagrado* que evoco no segundo capítulo por meio de Mircea Eliade (1974, 1992). A completude destas categorias ou o seu antagonismo são desconstruídos ao percebermos que sagrado e profano têm aspectos diferentes para cada membro do grupo, de modo que chegam a questionar os conceitos prontos que a Igreja lhes oferece e mesmo considerar legitimamente sagradas, ou ao menos não considerar profanas, as experiências condenadas pela instituição.

Apesar da discordância, o respeito aos desígnios da Igreja é maior do que possíveis posturas políticas que levassem os *profissionais do reino* a se posicionarem e vivenciarem abertamente suas escolhas de modo a “afrontar” as restrições da religião e a buscarem a transformação da sua estrutura institucional em função dos seus interesses. Desse modo, os que divergem dos padrões comportamentais da instituição preferem vivenciar seu “desvio” em silêncio e apegar-se a aspectos que justifiquem sua permanência no seio da religião. Foi o que me disse certa vez Ananias, quando conversávamos acerca da possibilidade da Igreja Católica rever dogmas como o celibato dos padres ou a aceitação da homossexualidade. Ele me disse que um padre lhe dissera, certa vez, que “o Espírito Santo é suave”, que a divindade age conforme um tempo diferente, sem imediatismos. A fala de Lucas também revela isso, quando diz que “para ser católico, tem que aceitar o pacote todo”.

Essa “despreocupação” em atuar na modificação da estrutura dogmática da Igreja, também pode revelar um afrouxamento na autoridade eclesial. Isto indica que estar abrigado no seio do catolicismo não implica, necessariamente, em sentir alguma coerção no sentido de enquadrar-se em suas regras. Desse modo seus adeptos podem se sentir à vontade para vivenciar somente aqueles elementos que

lhes sejam convenientes, o que me leva a me perguntar, em alusão ao que afirma Jean-Philippe Catonné (2001), se, realmente, Roma é um leão que ainda não perdeu seus dentes.

Esse possível enfraquecimento da autoridade eclesial sobre as sociedades ocidentalizadas, e mesmo sobre seus adeptos, não é bastante para que se ignore a força e a permanência de elementos da moralidade que construiu ao longo de séculos. É aí que podemos perceber que o poder e a permanência de determinadas ideologias não estão concentradas nas mãos de determinado indivíduo ou instituição, mas são alimentadas por micropoderes esparsos no tecido social e que incidem de diversos focos.

Diante disso, podemos nos deparar, neste trabalho, com corpos construídos no âmbito da modernidade, mas situados nas especificidades do catolicismo carismático. Isto implica estar diante de corpos históricos e que carregam um aporte de elementos que devem ser interpretados nas particularidades indicadas por esse contexto tempo-espacial que contribui para sua definição.

Esse contexto tempo-espacial, no que tange ao sexo, diferencia homens e mulheres como corpos biológicos dados e considera suas performances corporais enquadradas em masculino e feminino como desdobramentos de uma determinação biológica. Mais ainda, no contexto religioso ao qual me detenho, o masculino e o feminino são uma determinação divina e uma coisa foi feita para a outra, apesar dos pudores cultivados acerca das práticas sexuais. É assim que os católicos carismáticos que se intitulam como *profissionais do reino* têm um arsenal de representações com as quais deveriam operar. Encontram-se diante de uma inteligibilidade sexual e de gênero majoritária das sociedades ocidentalizadas, que é enrijecida pela religião, mas também estão no convívio com a crescente emergência de identidades que se opõem a essa inteligibilidade cerceadora. Constroem suas identidades, portanto, em um trânsito que oscila entre essas nuances que lhes ofertam subsídios para a constituição de seu ser.

A observação participante permitiu-me perceber que apesar das “ofertas” diversificadas de elementos que componham as identidades dos *profissionais do reino*, em muitos aspectos há afastamento do estereótipo majoritário de masculino das sociedades ocidentais. Insisti em diversos momentos em afirmar que se afastam de posturas agressivas, de concorrência, da disputa por partilhar experiências

sexuais, da humilhação do outro, da necessidade de exercer domínio sobre as mulheres etc. Tais posturas, inclusive, não são bem vindas em seu meio porque não revelam sinais de uma conversão “bem sucedida”. Vimos, ao analisar suas falas, que a principal característica que percebem em ser homem é honrar um conjunto de valores cristãos. Aliás, as atitudes estereotipadas como masculinas nas sociedades ocidentalizadas não condizem com seus esforços por adotarem atitudes fraternas, que dizem respeito a esses valores que prezam prioritariamente.

Assim, os católicos carismáticos autodenominados *profissionais do reino*, mesmo inseridos em um contexto religioso de interdição sexual — como castidade, monogamia e heteronormatividade — subvertem padrões de masculinidade naturalizados no âmago das sociedades ocidentais, ao mesmo tempo que reinterpretam as noções de sagrado e profano oferecidos pela religiosidade, em um movimento de aproveitamento dos novos modelos de sexualidade e gênero desse contexto profano, sem, no entanto, assumirem oposição à estrutura religiosa na qual se abrigam.

## REFERÊNCIAS

ALGAYER, Carla. “**Por Hoje Não Vou Pecar**”: o corpo do jovem como santuário do catolicismo carismático. 2007. 170p. Tese (Doutorado em Educação) - Programa de Pós-Graduação em Educação, Faculdade de Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2007.

ARAN, Márcia. Os destinos da diferença sexual na cultura contemporânea. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 11, n. 2, p. 399-422, jul./dez. 2003. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ref/v11n2/19129.pdf>>. Acesso em: 29 mai. 2010.

ARAÚJO, Maria de Fátima. Diferença e igualdade nas relações de gênero: revisitando o Debate. **Psicologia Clínica**, Rio de Janeiro, v. 17, n. 23, p. 41-52, 2005. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/pc/v17n2/v17n2a04.pdf>>. Acesso em: 29 mai. 2010.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. Tradução de Plínio Bentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

BÍBLIA SAGRADA. Tradução da CNBB. 11a. ed. Brasília: Edições CNBB/Editora Canção Nova, 2011.

BOURDIEU, Pierre. **A Dominação Masculina**. Tradução de Maria Helena Kühner. 4. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

\_\_\_\_\_. **O senso prático**. Tradução de Maria Ferreira. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

BUTLER, Judith. **El género em disputa**: el feminismo e la subversión de la identidad. Tradução de Maria Antonia Muñoz. Barcelona: Ediciones Paidós, 2007.

CAREGNATO, Célia Elizabete et al. **Projeto de Pesquisa**. Porto Alegre: Editora Ritter dos Reis, 2004.

CARVALHO FILHO, Silvio de Almeida. A Masculinidade em Connell: os mecanismos de pensamento articuladores de sua abordagem teórica. *In*: ENCONTRO DE HISTÓRIA AUPUH-RIO, 13., 2008, Rio de Janeiro. **Anais...** Disponível em: <[http://www.encontro2008.rj.anpuh.org/resources/content/anais/1212953291\\_ARQUIVO\\_ComunicacaoSilviodeAlmeidaCarvalhoFilho.pdf](http://www.encontro2008.rj.anpuh.org/resources/content/anais/1212953291_ARQUIVO_ComunicacaoSilviodeAlmeidaCarvalhoFilho.pdf)>. Acesso em: 29 mai. 2010.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. 11<sup>a</sup> ed. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

CATONNÉ, Jean-Philippe. **A Sexualidade, Ontem e Hoje**. Tradução de Michèle Iris Koralek. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2001.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. **Orientações pastorais sobre a Renovação Carismática Católica**. Brasília: 34<sup>a</sup> Reunião Ordinária do Conselho Permanente, 1994.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. **Igreja Particular, Movimentos Eclesiais e Novas Comunidades**. Brasília: Edições CNBB, 2009.

CONNELL, Robert W. Políticas da masculinidade. **Educação & Realidade**, Porto Alegre, v. 20, n. 2, p. 185-206, jul./dez., 1995.

CORTES, Soraya M. Vargas. Técnicas de Coleta e Análise Qualitativa de Dados. **Cadernos de Sociologia**, Porto Alegre, v. 9, p. 11-47, 1998.

CSORDAS, Thomas J. **Corpo/Significado/Cura**. Tradução de José Secundino da Fonseca e Ethon Secundino da Fonseca. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008.

DAMATTA, Roberto. Tem pente aí? Reflexões sobre a identidade masculina. *In*: CALDAS, Dario. **Homens**. São Paulo: Editora SENAC, 1997.  
DEMO, Pedro. **Pós-sociologia**: para desconstruir a sociologia. Brasília: Universa, 2009.

DUBET, François. **Sociologia da experiência**. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

DURKHEIM, Émile. **As Regras do Método Sociológico**. Tradução de Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2005.

\_\_\_\_\_. **Da divisão do trabalho social**. Tradução de Eduardo Brandão. 2a. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

\_\_\_\_\_. **Educação e sociologia**. Tradução de Lourenço Filho. 11a. ed. São Paulo: Melhoramentos; [Rio de Janeiro]: Fundação Nacional de Material Escolar, 1978.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

\_\_\_\_\_. **Tratado de historia de las religiones I**. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1974.

ELIAS, Norbert. **A sociedade dos indivíduos**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.

FIALHO, Fabrício Mendes. Uma crítica ao conceito de masculinidade hegemônica. **Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa**, Lisboa, 2006.

Disponível em:

<[http://www.ics.ul.pt/publicacoes/workingpapers/wp2006/wp2006\\_9.pdf](http://www.ics.ul.pt/publicacoes/workingpapers/wp2006/wp2006_9.pdf)>. Acesso em: 29 mai. 2010.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I: a vontade de saber**. 9ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 1998.

\_\_\_\_\_. **História da Sexualidade II: o uso dos prazeres**. 8. ed. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

GIDDENS, Anthony. **A constituição da sociedade**. Tradução de Álvaro Cabral. 3a. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

\_\_\_\_\_. **As consequências da modernidade**. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Editora UNESP, 1991.

GOFFMAN, Erving. **Estigma**: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. Tradução de Márcia Bandeira de Mello Leite Nunes. 4. ed. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GROSSI, Miriam Pillar. Masculinidades: uma revisão teórica. **Antropologia em primeira mão**. Florianópolis, v. 75, p. 1-37, 2004. Disponível em: <<http://www.antropologia.ufsc.br/75.%20grossi.pdf>>. Acesso em: 29 mai. 2010.

HAGUETTE, Tereza Maria Frota. A Observação Participante. In: **Metodologias Qualitativas na Sociologia**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1995.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 10. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

JAPIASSU, Hilton. **O mito da neutralidade científica**. Rio de Janeiro: Imago Editora LTDA, 1975.

LAQUEUR, Thomas Walter. **Inventando o sexo**: corpo e gênero dos gregos a Freud. Tradução de Vera Whately. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

LAWN, Chris. **Compreender Gadamer**. Tradução de Hélio Magri Filho. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

LIMA, Eden Erick Hilario Tenorio de. **“Atrizes da Noite”**: elementos históricos e abordagem etnográfica da prostituição praticada por mulheres no bairro da Pajuçara, na cidade de Maceió. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Ciências Sociais) - Instituto de Ciências Sociais, Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2009.

MACHADO, Paula Sandrine. No fio da navalha: reflexões em torno da interface entre intersexualidade, (bio)ética e Direitos Humanos. In: GROSSI, Miriam Pilar; HEILBORN, Maria Luiza; MACHADO, Lia Zanotta. **Antropologia e Direitos Humanos 4**. Blumenau: Nova Letra, 2006.

MARTIN, Emily. Metáforas médicas no corpo da mulher: menstruação e menopausa. In: **A mulher no corpo**: uma análise cultural da reprodução. Tradução de Júlio Bandeira. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.

MARTIN, Emily. The Egg and the Sperm: How Science Has Constructed a Romance Based on Stereotypical Male-Female Roles. **Signs**, Chicago, v. 16, n. 3, Spring, 1991, p. 485-501.

MARX, Karl. **A Miséria da Filosofia**. Tradução de José Paulo Neto. São Paulo: Global, 1985.

\_\_\_\_\_. **O 18 Brumário**. Tradução de Leandro Konder e Renato Guimarães. 4a. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. Vol. 1 - Feuerbach: A Oposição entre as Concepções Materialista e Idealista. Tradução de Frank Müller. São Paulo: Editora Martin Claret, 2005.

MAUÉS, Raymundo Herald. “Bailando com o Senhor”: técnicas corporais de culto e louvor (o êxtase e o transe como técnicas corporais). **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 46, n. 1, p. 9-40, 2003. Disponível em:

<<http://www.scielo.br/pdf/ra/v46n1/a01v46n1.pdf>>. Acesso em: 29 mai. 2010.

\_\_\_\_\_. Algumas técnicas corporais na Renovação Carismática Católica. **Ciências Sociais e Religião**. Porto Alegre, ano 2, n. 2, p. 119-151, set. 2000. Disponível em: <<http://www.seer.ufrgs.br/index.php/CienciasSociaiseReligiao/article/viewFile/2163/851>>. Acesso em: 29 mai. 2010.

MESSEDER, Suely Aldir. **Ser ou não ser**: uma questão para pegar a masculinidade. Salvador: Eduneb, 2009.

MILLS, Charles Wright. **Sobre o artesanato intelectual e outros ensaios**. Seleção e introdução de Celso Castro. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

MORIN, Edgar. **Ciência com consciência**. Tradução de Maria D. Alexandre e Maria Alice Sampaio Dória. 10a. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

\_\_\_\_\_. **Introdução ao pensamento complexo**. 2. ed. Tradução de Dulce Matos. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.

\_\_\_\_\_. **Sociología**. Tradução de Jaime Tortella. Madrid: Tecnos, 1995.

NASCIMENTO, Pedro Francisco Guedes do. **"Ser homem ou nada"**: diversidade de experiências e estratégias de atualização do modelo hegemônico da masculinidade em Camaragibe/PE. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Departamento de Ciências Sociais, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1999.

NICHOLSON, Linda. Interpretando o gênero. **Revista Estudos Feministas**, Santa Catarina, v. 8, n. 2, p. 8-41, 2000.

NOLASCO, Sócrates. Um "homem de verdade". In: CALDAS, Dario. **Homens**. São Paulo: Editora SENAC, 1997.

OLIVEIRA, Luciane Cristina de. Renovados Olhares Retrógrados. In: Fazendo Gênero, 8., 2008, Florianópolis. **Simpósios Temáticos...** Disponível em: <[http://www.fazendogenero8.ufsc.br/sts/ST30/Luciane\\_Cristina\\_de\\_Oliveira\\_30.pdf](http://www.fazendogenero8.ufsc.br/sts/ST30/Luciane_Cristina_de_Oliveira_30.pdf)> . Acesso em: 29 mai. 2010.

OLIVEIRA, Pedro Paulo de. Discursos sobre a masculinidade. **Estudos Feministas**, Rio de Janeiro, v. 6, n. 1, p. 91-112, 1998.

RICHARDSON, Roberto; WAINWRIGHT, David. A pesquisa qualitativa crítica e válida. In: RICHARDSON, Roberto (Org.). **Pesquisa Social**. 3. ed. São Paulo: Ed. Atlas, 1999. Capítulo 6.

SANTOS, Valdonilson Barbosa dos. **A construção da masculinidade sob o foco das atividades lúdicas infantis**. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2003.

SCHUTZ, Alfred. **Fenomenologia e relações sociais**. Tradução de Ângela Melin. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1970.

SOUSA, Ronaldo José de. **Carisma e instituição: relações de poder na Renovação Carismática Católica do Brasil**. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2005.

TREVISAN, João Silvério. O espetáculo do desejo: homossexualidade e crise do masculino. In: CALDAS, Dario. **Homens**. São Paulo: Editora SENAC, 1997.

VALE DE ALMEIDA, Miguel. Gênero, Masculinidade e Poder: revendo um caso do sul de Portugal. **Anuário Antropológico** 95, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996.

VELHO, Gilberto. Observando o Familiar. In: NUNES, Edson de Oliveira (Org.). **A aventura sociológica: objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

WEBER, Max. A “objetividade” do conhecimento nas ciências sociais. In: COHN, Gabriel (Org.). *Max Weber: sociologia*. Tradução de Amélia Cohn e Gabriel Cohn. 2a. ed. São Paulo: Ática, 1992a.

\_\_\_\_\_. Sobre algumas categorias da sociologia compreensiva. In: **Metodologia das Ciências Sociais**. Parte 1. São Paulo: Cortez, 1992.

\_\_\_\_\_. **Conceitos sociológicos fundamentais**. Tradução de Artur Morão. Disponível em: <[www.lusosofia.net/.../weber\\_max\\_conceitos\\_sociologicos\\_fundamentais.pdf](http://www.lusosofia.net/.../weber_max_conceitos_sociologicos_fundamentais.pdf)>. Acesso em: 21 fev 2011.

\_\_\_\_\_. Psicologia social das religiões. In: **Ensaio de sociologia**. Tradução de

Waltensir Dutra. 5. ed. Rio de Janeiro: LTC, 2010a.

\_\_\_\_. Rejeições religiosas do mundo e suas direções. In: **Ensaio de sociologia**. Tradução de Waltensir Dutra. 5. ed. Rio de Janeiro: LTC, 2010b.

WELZER-LANG, DANIEL. A construção do masculino: dominação das mulheres e homofobia. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 9, n. 2, 2001 . Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-026X2001000200008&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2001000200008&lng=en&nrm=iso)>. Acesso: 16 Ago. 2009.

**ANEXOS**

## ANEXO A

## QUESTIONÁRIO

**“REVESTI-VOS DO HOMEM NOVO”: UM ESTUDO SOBRE MASCULINIDADES NO CONTEXTO DA RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA**

O presente questionário faz parte de um trabalho de pesquisa sociológica. Peço, por favor, sua colaboração para respondê-lo e asseguro que os dados informados serão analisados de maneira anônima, confidencial e global. Todas as dúvidas no preenchimento podem ser tiradas com o responsável pela aplicação. Agradeço, de antemão, sua participação e honestidade ao preenchê-lo.

1. Nome: \_\_\_\_\_
2. Data de Nascimento: \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_
3. Bairro onde reside: \_\_\_\_\_
4. Cor: \_\_\_\_\_
5. Sexo: \_\_\_\_\_
6. Preferência/Orientação Sexual: \_\_\_\_\_
7. Escolaridade (marque apenas um item – mais de um subitem podem ser marcados):
  - a. Analfabeto
  - b. Ensino Fundamental I Incompleto (do 1º ao 5º ano inconcluso)
  - c. Ensino Fundamental I Completo (do 1º ao 5º ano concluído)
  - d. Ensino Fundamental II Incompleto (do 6º ao 9º ano inconcluso)
  - e. Ensino Fundamental II Completo (do 6º ao 9º ano concluído)
  - f. Ensino Médio Incompleto (do 1º ao 3º ano inconcluso)
  - g. Ensino Médio Completo (do 1º ao 3º ano concluído)
  - h. Superior Incompleto
  - i. Superior Completo
  - j. Pós-Graduação Incompleta
    - i. Especialização
    - ii. Mestrado
    - iii. Doutorado
  - k. Pós-Graduação Completa
    - i. Especialização
    - ii. Mestrado
    - iii. Doutorado
8. Possui Filhos?
  - a. Sim. Quantos? \_\_\_\_\_
  - b. Não.
9. Reside com (marque todos os itens que se aplicam à sua realidade):
  - a. Pai
  - b. Mãe
  - c. Irmãs/ãos. Quantos? \_\_\_\_\_
  - d. Avô
  - e. Avó

- f. Sobrinhas/os. Quantos? \_\_\_\_\_
- g. Esposa/o.
- h. Sogro.
- i. Sogra.
- j. Primas/os. Quantos? \_\_\_\_\_
- k. Tias/os. Quantos? \_\_\_\_\_
- l. Padrasto.
- m. Madrasta
- n. Enteadas/os. Quantos? \_\_\_\_\_
- o. Outros. Quantos? \_\_\_\_\_

Se marcou a alternativa “o”, nomeie a sua relação com esta/s pessoa/s:

10. Profissão: \_\_\_\_\_

11. Renda Pessoal Mensal:

- a. Nenhuma.
- b. Menos de um salário mínimo (Abaixo de R\$ 622,00)
- c. De 1 a 3 salários mínimos (De R\$ 622,00 a R\$ 1.866,00)
- d. De 4 a 6 salários mínimos (De R\$ 2.248,00 a R\$ 3.732,00)
- e. De 7 a 10 salários mínimos (De R\$ 4.354,00 a R\$ 6.622,00)
- f. Acima de 10 salários mínimos (Acima de 6.622,00)

12. Posse de itens (preencher informando a quantidade de itens na sua residência):

- Televisão em cores \_\_\_\_\_
- Rádio (incluindo mp3, mp4, mp5, microsystem, ou quaisquer aparelho com capacidade para sintonizar rádios convencionais, com exceção de som de automóvel) \_\_\_\_\_
- Banheiro \_\_\_\_\_
- Automóvel \_\_\_\_\_
- Empregada/o mensalista (qualquer empregada/o doméstica/o que trabalhe para a família ao menos 5 vezes por semana – incluam-se motoristas, babás, faxineiros, cozinheiros, etc.) \_\_\_\_\_
- Máquina de lavar (tanquinhos não devem ser contabilizados) \_\_\_\_\_
- Videocassete/DVD \_\_\_\_\_
- Geladeira \_\_\_\_\_
- Freezer (aparelho independente ou parte da geladeira duplex) \_\_\_\_\_

13. Dados dos membros residentes na sua casa:

#### **INSTRUÇÕES:**

**Parentesco:** nomear o tipo de parentesco com os membros da residência.

**Idade:** informar a idade dos membros.

**Escolaridade:** informar utilizando as alternativas do item 7 (de “a” a “k”).

**Renda Pessoal Mensal:** informar utilizando as alternativas do item 11 (de “a” a “f”).

Parentesco

Idade

Escolaridade

Renda Pessoal Mensal

14. Há quanto tempo participa do GPP? \_\_\_\_\_

15. Começou a participar da RCC por meio do GPP?

a. Sim.

b. Não. Há quanto tempo participa da RCC? \_\_\_\_\_

16. Começou a participar da Igreja Católica por meio do GPP?

a. Sim.

b. Não. Há quanto tempo participa da Igreja? \_\_\_\_\_

17. Como e por quê passou a participar do GPP?

---

---

---

---

---

---

---

---

18. Qual a importância do GPP na sua vida?

---

---

---

---

---

---

---

---

19. Ter se integrado ao GPP e/ou à RCC trouxe mudanças significativas em sua vida? Se sim, quais?

---

---

---

---

---

---

---

---

## ANEXO B

## ROTEIRO DE ENTREVISTA

**“REVESTI-VOS DO HOMEM NOVO”: UM ESTUDO SOBRE MASCULINIDADES NO CONTEXTO DA RENOVAÇÃO CARISMÁTICA CATÓLICA**

1. O que é ser um membro do GPP?
2. Há diferença entre o Profissional do Reino e os demais carismáticos? E os demais católicos?
3. Como você começou a participar do GPP?
  - a. Já participava da Igreja ou da RCC?
  - b. O que o atraiu?
4. Como era sua vida antes do GPP?
  - a. Verificar as mesmas coisas com relação à Igreja e à RCC.
5. Há alguma diferença em você antes e depois do GPP/RCC/ICAR?
6. O que você discorda do GPP?
  - a. E da RCC?
  - b. E da ICAR?
7. O que é ser homem?
  - a. Defina e se situe com relação aos outros.
  - b. O que lhe torna semelhante e o que lhe diferencia.
8. Como você lida com as questões relacionadas à afetividade e sexualidade, propostas pela RCC?
9. Como você concebe a ideia do corpo como templo do Espírito Santo?
  - a. Em que isso implica?
10. O que há de bom e o que há de ruim em ser do GPP/RCC/ICAR?
11. Você, em alguma ocasião, já sentiu algum privilégio por ser do GPP/RCC/ICAR? Tratado de modo diferente pelos outros por ser assim.
12. Você, em alguma ocasião, já sentiu em desvantagem ou preconceito por ser do GPP/RCC/ICAR?