

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Sociologia

João Victor Mendes Carvalho

**CONSTRUÇÃO SOCIAL DA MASCULINIDADE: produção de discursos e
práticas de gênero no contexto da religião evangélica**

Belo Horizonte

2025

João Victor Mendes Carvalho

CONSTRUÇÃO SOCIAL DA MASCULINIDADE: produção de discursos e práticas de gênero no contexto da religião evangélica

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Sociologia da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de doutor em Sociologia.

Orientadora: Profa. Dra. Nina Rosas

Belo Horizonte

2025

301 C331c 2025	<p>Carvalho, João Victor Mendes.</p> <p>Construção social da masculinidade [recurso eletrônico] : produção de discursos e práticas de gênero no contexto da religião evangélica / João Victor Mendes Carvalho. - 2025.</p> <p>1 recurso online (227 f.): pdf.</p> <p>Orientadora: Nina Gabriela Moreira Braga Rosas de Castro.</p> <p>Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.</p> <p>Inclui bibliografia.</p> <p>1.Sociologia – Teses. 2. Evangélicos - Teses. 3.Relações de gênero - Teses. 4.Masculinidade - Teses. I.Castro, Nina . II.Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III.Título.</p>
----------------------	---



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FAFICH - COLEGIADO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA - SECRETARIA

ATA DE DEFESA DE TESE

Aos 27 (vinte e sete) dias do mês de maio 2025 (dois mil e vinte e cinco), reuniu-se a Banca Examinadora de Defesa de Tese de Doutorado do discente **João Victor Mendes Carvalho**, intitulada: "CONSTRUÇÃO SOCIAL DA MASCULINIDADE: produção de discursos e práticas de gênero no contexto da religião evangélica." A banca foi composta pelos(as) professores(as) doutores(as): Nina Gabriela Moreira Braga Rosas de Castro - Orientadora (DSO/UFMG), Cristina Maria de Castro (DSO/UFMG), Yumi Garcia dos Santos (DSO/UFMG), Ana Carolina de Oliveira Marsicano (UFPE) e Clóvis Ecco (PUC - Goiás). Procedeu-se a arguição, finda a qual os membros da Banca Examinadora reuniram-se para deliberar, decidindo por unanimidade pela:

Aprovação da Defesa (X)

Reprovação da Defesa ()

Belo Horizonte, 27 de maio de 2025.

Assinatura dos membros da banca examinadora:



Documento assinado eletronicamente por **Ana Carolina de Oliveira Marsicano, Usuária Externa**, em 27/05/2025, às 15:08, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Clovis Ecco, Usuário Externo**, em 27/05/2025, às 16:44, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Nina Gabriela Moreira Braga Rosas de Castro, Professora do Magistério Superior**, em 29/05/2025, às 14:28, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Yumi Garcia dos Santos, Professora do Magistério Superior**, em 29/05/2025, às 14:34, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Cristina Maria de Castro, Professora do Magistério Superior**, em 29/05/2025, às 15:51, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **4237771** e o código CRC **081192F7**.

Referência: Processo nº 23072.232029/2025-77

A todos aqueles que, assim como eu, acreditam que a masculinidade habita na coragem de amar. Que este trabalho contribua para o entendimento de que ser homem significa, antes de tudo, ser humano.

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, gostaria de agradecer àquele que é o autor e o consumidor da minha fé, a razão pela qual vivo, meu Deus, meu Pai. Toda a minha existência é um testemunho de que sem ti, nada sou. Os teus cuidados nunca me faltaram, a tua provisão sempre me alcançou, os teus livramentos jamais tardaram e o teu amor em mim repousou. No final, tudo vem de ti e das tuas próprias mãos devolvemos todas as coisas.

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais (FAPEMIG), pelo financiamento que, através da bolsa de doutorado, permitiu-me estabelecer em Belo Horizonte e realizar o sonho de cursar a pós-graduação.

O meu especial agradecimento à Nina Rosas que, com muito carinho e amor, orientou-me no trabalho acadêmico e me instruiu na vida. Muito obrigado por me permitir estar ao seu lado, por compartilhar comigo o seu conhecimento e empenhar-se em fazer muito mais do que lhe cabia enquanto professora. Sou grato por enxergar potencial em mim e me ajudar a explorar as minhas habilidades, pelas preciosas conversas, direcionamentos e confidências. Acima de tudo, obrigado por me permitir chamar de “amiga” a profissional e a pessoa que eu mais admiro, você. Se tem algo que eu me orgulho nessa vida, foi de tê-la procurado no seu gabinete.

Ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Minas Gerais (PPGS/UFMG), pela confiança em me integrar ao seu corpo discente. Cada disciplina consistiu na oportunidade de acessar um aprendizado diferente. Os encontros com cada professor foram uma oportunidade de crescimento com profissionais referências em suas áreas de atuação. Cada palestra, congresso e edição do evento Metodologia Quantitativa (MQ), um espaço de produção do conhecimento. As tardes de reuniões do Grupo de Estudos em Religião, na sala do Centro de Pesquisas Quantitativas em Ciências Sociais (CEPEQS), uma terapia de apoio mútuo. Obrigado também aos colegas da Pós, Rafaela Cõnsole, Hanna Motta, Nayra Candeia, George Paradela, Paulo Pereira e Marco Tavares, com os quais trilhei a vida estudantil.

Aos queridos amigos que a vida me deu, Hellen Matos, Walkíria Mazetto, Hernani Passos e Rodrigo de Oliveira. Muito obrigado porque cada um, a seu modo, contribuiu para que esta jornada se tornasse mais leve. Por serem um porto seguro nos momentos difíceis, minha fortaleza em meio às fraquezas e por me levantarem quando cansado caí. Agradeço também a Joanielson Guimarães, por ter sido o apoio sem o qual eu não teria conseguido concluir essa etapa. Com vocês tenho vivido os momentos mais especiais da minha vida e assim quero que

permaneça. Grato a todos por não me deixarem chegar até aqui sozinho.

À equipe do Comitê de Ética em Pesquisa (COEP/UFMG), na pessoa de sua coordenadora, Corinne Davis, e aos assessores, Ruan Cabral, Anderson Rocha, Patrícia Mendes, Érika Araújo e Francisnete Martins. Foi uma grande oportunidade de crescimento pessoal e profissional, acessando os núcleos de discussão do fazer pesquisa científica. Muito obrigado pela receptividade, pela capacitação obtida, por me ensinarem o que significa conduzir um trabalho na máquina pública com toda a seriedade e compromisso. Agradeço não só pelas experiências de aprendizado, mas também pelo café coletivo, pelos sorrisos compartilhados e, principalmente, por mostrarem que caminhar em equipe é melhor do que correr sozinho.

Agradeço também à Lagoinha Global, mais precisamente à liderança do ministério Maximus, Eduardo Queiroz e Alexandre Ferreira, pelo acolhimento nesta casa. Foi um período de valor inestimável junto aos cultos, cursos de homens e momentos de socialização pós-culto. Sou grato por me receberem de braços abertos e declaro todo o meu respeito, carinho e admiração pelo trabalho desenvolvido com os homens. Muito obrigado a todos os meus informantes pelas longas horas de conversa e por confiarem a mim as suas histórias de vida. Sem vocês, a realização desta pesquisa não seria possível.

Todo o meu agradecimento à minha família, em especial à minha mãe, Geane Pereira. Muito obrigado por ser meu suporte desde sempre, a força que me mantém de pé, a motivação para seguir tentando todos os dias. Aos meus queridos irmãos, Felipe Carvalho e André Carvalho, pelo constante apoio. À minha cunhada, Raelle Marinho, e minha sobrinha, Sophia Carvalho, por todo o carinho. Não poderia deixar de expressar minha gratidão aos amigos de longa data, Ubirani Leal, André Windson, Carlos Rocha, Diana Silva, Alana Moura e Jaqueline Gonçalves, que são a prova real de que amizades verdadeiras superam as distâncias, vencem os obstáculos e permanecem para toda a vida.

RESUMO

Esta tese tem o objetivo de compreender a relação entre a religião evangélica e a construção do gênero a partir da produção e da difusão de discursos sobre a masculinidade. Com foco na Lagoinha Global, a coleta e a análise dos dados são feitas a partir de observação participante, realização de entrevistas e pesquisa em fontes secundárias. Analisa-se como o discurso oficial elabora e institucionaliza definições do ser homem, e como os fiéis se posicionam diante do modelo masculino vigente. Como conclusão, os dados apontam para uma ambivalência na construção da masculinidade. De um lado, observa-se a flexibilização dos papéis sociais ao defender a docilização dos homens por meio da participação nas atividades domésticas, na educação dos filhos e na dedicação ao matrimônio. De outro, sustenta-se o acesso e permanência dos homens aos núcleos de poder, resultando na manutenção da dominação masculina.

Palavras-chave: religião evangélica; discurso; gênero; masculinidade; Lagoinha.

ABSTRACT

This thesis aims to understand the relationship between evangelical religion and the construction of gender based on the production and dissemination of discourses about masculinity. Focusing on the Lagoinha Global, data collection and analysis are carried out through participant observation, interviews and research in secondary sources. It analyzes how the official discourse elaborates and institutionalizes definitions of being a man, and how the faithful position themselves in relation to the current male model. In conclusion, the data point to an ambivalence in the construction of masculinity. On the one hand, there is a flexibilization of social roles by defending the docility of men through participation in domestic activities, raising children and dedication to marriage. On the other hand, men's access to and permanence in centers of power is supported, resulting in the maintenance of male domination.

Keywords: evangelical religion; discourse; gender; masculinity; Lagoinha.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	11
1.1 Nota sobre o autor.....	13
1.2 O caminho da tese.....	14
2 A LAGOINHA GLOBAL E O FENÔMENO DAS MASCULINIDADES	17
2.1 Apresentação do campo.....	17
2.2 Percurso metodológico	24
3 DOS ESTUDOS DE GÊNERO À CONSOLIDAÇÃO DAS MASCULINIDADES COMO OBJETO DE INVESTIGAÇÃO	35
3.1 A crítica feminista e a desnaturalização do gênero	36
3.2 A interseccionalidade e a complexificação do gênero.....	45
3.3 O gênero como relação e a emergência das masculinidades	48
3.4 Gênero, masculinidade e a retórica da ideologia de gênero	51
4 DEFINIÇÕES DA MASCULINIDADE NO CENÁRIO RELIGIOSO	56
4.1 A masculinidade como objeto de estudo	58
4.2 A masculinidade no contexto religioso	73
5 EXPRESSÕES DA MASCULINIDADE NO CONTEXTO DA LAGOINHA	98
5.1 O ser homem.....	103
5.2 Modelos de masculinidade	109
5.3 Autoridade e liderança.....	112
5.4 Sexualidade e conjugalidade	116
5.5 Organização familiar	121
5.6 Concepções do feminino	126
5.7 Guerra cultural.....	131
6 PERFORMANCE, PODER E SUBJETIVAÇÃO DA MASCULINIDADE NA IGREJA DA LAGOINHA	140
6.1 O ser homem.....	143
6.2 Modelos de masculinidade	151
6.3 Autoridade e liderança.....	157
6.4 Sexualidade e conjugalidade	160
6.5 Organização familiar	168
6.6 Concepções do feminino	174
6.7 Guerra cultural.....	179
7 CONCLUSÃO	188
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	190
APÊNDICE A - Roteiro de entrevista	199
APÊNDICE B - Termo de consentimento livre e esclarecido (TCLE)	200
APÊNDICE C - Codebook masculinidades evangélicas	203

1 INTRODUÇÃO

A presença do discurso religioso cristão na cena pública vem ganhando cada vez mais destaque. Nos últimos anos, chamou considerável atenção o apoio cristão evangélico à campanha presidencial de Jair Bolsonaro, em 2018, que sob o slogan: “Brasil acima de tudo. Deus acima de todos”, propagandeou um governo de mãos dadas com a religião. Não obstante, quando eleito, Bolsonaro nomeou líderes religiosos a cargos ministeriais como, por exemplo, o pastor André Mendonça ao Supremo Tribunal Federal (STF), mediante a prerrogativa de este ser um ministro “terrivelmente evangélico”, e a pastora Damares Alves que, ao tomar posse do Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos, declarou: “É uma nova era no Brasil: menino veste azul e menina veste rosa”, num evidente reforço de regular padrões de gênero durante o seu mandato.

Parte-se do pressuposto de que os conceitos, a estrutura organizacional, as redes de afetos e os códigos de condutas que permeiam a prática religiosa são generificados (Dawley; Thornton, 2018), portanto, discutir a questão da masculinidade demonstra sua importância na medida em que a abordagem desvela sobre as desigualdades sociais. O gênero se constitui como “uma forma primária de dar significado às relações de poder” (Scott 1995, p. 86) e, uma vez que esse poder se exerce em rede e que é nas relações sociais que o gênero se constitui (Louro, 1997), voltar a atenção aos homens, procurando entender a organização social das masculinidades também implica desmistificar a condição social das mulheres. Nesse sentido, concorda-se que o objeto leva em conta, de alguma maneira, a análise de todos os “níveis, âmbitos e tempos das relações mulher-homem, mulher-mulher, homem-homem” (Barbieri, 1993, p. 149, tradução livre).

Quando se fala de poder, não se busca atribuir-lhe um juízo de valor, tomando-o como algo negativo, restritivo, pensarão contrário, se ressalta que é através dele que são produzidos os comportamentos, os corpos, os sujeitos em si. Haja vista que as instituições são transpassadas pelas relações de poder, elas têm a capacidade de fabricar os sujeitos porque as diversas esferas da vida social, sejam elas a família, a escola, a igreja, a política, entre outras, produzem discursos que os tipificam. Se os sistemas de gênero são um sistema de poder, então, devemos considerar como este se estrutura e é exercido nos diferentes âmbitos. Nisso reside a necessidade de estudar as instituições sociais, até mesmo aquelas que se parecem mais neutras, descortinando-as a partir da perspectiva do gênero (Barbieri, 1993).

Tais fatos atestam que, para se conhecer o Brasil hoje em termos de gênero e das

relações de poder que este estabelece, é imprescindível um entendimento sobre o fenômeno religioso. A religião cristã, que perfaz quase 90% da população, como visto pela fala de Damares Alves, é uma potente tecnologia de gênero (Lauretis, 1987). A religião pode marcar a trajetória dos indivíduos de maneira substantiva, participando do processo de construção e manutenção das identidades dos sujeitos. Pode ainda engendrar discursos que estruturam o pensamento social acerca das definições de gênero.

Nesse sentido, esta tese consiste em investigar a relação entre religião e gênero a partir do enfoque sobre as masculinidades. Faz-se a seguinte pergunta: Quais discursos sobre masculinidade(s) são produzidos e como eles circulam dentro de uma igreja evangélica?

A literatura disponível sobre o tema aponta que, de um lado, a religião cristã supervaloriza um modelo específico de masculinidade patriarcal, que se assemelha às virtudes atribuídas ao Deus do cristianismo, a saber: um homem forte, bem-sucedido, chefe do lar, viril, corajoso e detentor da autoridade moral (Ecco, 2008; Lemos, 2007 e 2008; Martins, 2019; Brito e Paula, 2013; Woodhead, 2013). De outro lado, há aqueles que destacam a multiplicidade de modelos de masculinidade na religião, permitindo aos homens o trânsito entre as diferentes identificações, compreendendo desde uma masculinidade tradicional à docilização dos homens por meio da maior participação destes na esfera doméstica, no que tange aos cuidados com o lar, à educação dos filhos e à dedicação à vida conjugal (Boyer-Araújo, 1995; Couto, 2002; De Theije, 2002; Mafra, 1998; Mariz, 1994; Machado, 1995 e 1996; Agüero, 2007; Maskens, 2015; Freitas, 2017).

Em todo caso, muito mais do que se deter apenas nas representações sociais da masculinidade na religião, a intenção deste trabalho é contribuir para essa discussão mediante o esforço de ir além do discurso institucional unilateral (como ele é produzido e difundido de cima para baixo). Visa-se abordar como a masculinidade é construída diante da narrativa oficial em seu aspecto relacional com as feminilidades e com as masculinidades tidas como dissidentes, alternativas e emergentes em seus variados contextos, seja na família, no trabalho, ou nas redes sociais estabelecidas pelos sujeitos. Trata-se, portanto, de uma tentativa de fazer o caminho inverso (de baixo para cima), de olhar para a trajetória dos sujeitos e problematizar em que medida eles conseguem ou não colocar em prática as definições de gênero valorizadas pela instituição em termos de cooperação, contestação ou conflito com o modelo hegemônico defendido.

Explorar a construção e a performatividade das masculinidades em espaços de circulação do poder e produção de hierarquias como o religioso, onde, no geral, predomina uma

narrativa de preservação do conservadorismo e manutenção de um modelo hegemônico de gênero (Silva R., 2023), é condição *sine qua non* para se compreender o papel de homens e mulheres na sociedade contemporânea. Principalmente quando o momento atual converge com a atuação efervescente de grupos masculinistas¹ associados à crescente radicalização da extrema direita no país, pautados por uma ideologia patriarcal e misógina (Silva B., 2023). Apesar de ainda não ser possível falar de uma relação direta entre religião e masculinismos no Brasil, dado que os dois fenômenos são muito complexos, torna-se imperativo refletir até que ponto a religião se articula com esse tipo de manifestação, seja para diferenciá-la dessa narrativa ou para corroborá-la.

Mediante a necessidade de se compreender como se dá a institucionalização de identidades masculinas na religião evangélica, em face dos discursos por ela emitidos, esta tese se voltará ao contexto belo-horizontino, especificamente tomando como objeto a Igreja Batista da Lagoinha (IBL), atualmente chamada de Lagoinha Global. Esta foi escolhida por se constituir como um laboratório de investimento na constituição das identidades de gênero, por meio de ministérios eclesiais diversos, como cultos e congressos de mulheres (Rosas, 2015a; 2020), além de trabalhos voltados aos homens, como o Homens da Promessa e o Maximus, que promovem programações variadas, indo de cultos a cursos. Trata-se, portanto, de uma amostra valiosa do modo como evangélicos constroem e/ou reforçam um sistema de gênero no país. Tem-se como objetivos secundários desta pesquisa: 1) identificar o(s) tipo(s) de masculinidade presente(s) no discurso oficial da Lagoinha; 2) verificar como os homens se posicionam diante do padrão de masculinidade defendido pela igreja; 3) e examinar a possível construção de novas masculinidades.

1.1 Nota sobre o autor

Abordar as masculinidades como objeto de estudo significa colocar em escrutínio a minha própria experiência na igreja evangélica. Cristão de berço, desde pequeno fui instruído na vida religiosa católica, recebendo educação escolar entre as freiras. Enquanto crescia, seguia cumprindo os sacramentos da doutrina católica, como o batismo, a primeira eucaristia e a crisma, até que, aos 15 anos, converti-me ao protestantismo evangélico em uma igreja batista. Foram 12 anos de trajetória nessa instituição, que já não se seguem mais, mas que se constitui

¹ De acordo com Silva B. (2023), trata-se de sujeitos misóginos, que reproduzem discursos e práticas de ódio contra mulheres e outras minorias, como a comunidade LBBTQIA+ e pessoas negras, pautados na defesa da supremacia masculina nas esferas sociais.

como pano de fundo para a discussão aqui levantada. Durante o percurso na igreja, percebi o quanto a prática religiosa era organizada por um binarismo de gênero que segregava os fiéis em grupos e atividades distintas: culto para homens e para mulheres, congresso para homens e para mulheres, células² para homens e para mulheres, homens orando com homens, mulheres orando com mulheres.

O interesse pelos estudos de gênero se deu, então, por ocasião do mestrado em Sociologia, a partir do qual me debrucei sobre a construção de masculinidades entre ministros de dança das igrejas evangélicas da cidade de Teresina-PI. A pesquisa empírica permitiu identificar, nos sujeitos entrevistados, um perfil de masculinidade de homem cristão evangélico, estabelecido a partir de uma fuga de tudo o que é socialmente atribuído às mulheres e à homossexualidade, tal como delicadeza, suavidade e passividade. Uma vez inseridos numa prática artística considerada socialmente feminina, os homens que dançam são fiscalizados quanto à coerência entre condição corporal e sua devida representação generificada, o que explica a constante necessidade que estes sujeitos têm de provar sua virilidade, a fim de não terem suas sexualidades contestadas (Carvalho, 2024).

Nesse sentido, a presente proposta de tese pode ser considerada um desdobramento da pesquisa anterior, no sentido que pretende ampliar, revalidar, aprofundar e dar continuidade às impressões iniciais. Enquanto o texto dissertativo destinou-se especificamente ao contexto da dança litúrgica, esta investigação expande o olhar de maneira a apurar o fenômeno em maiores dimensões. A proposta de analisar os discursos e as práticas de performatividade masculinas no espaço religioso trabalha com as hipóteses de que, primeiro, mesmo diante da narrativa oficial acerca de um modelo hegemônico de masculinidade, a maioria dos homens não consegue alcançar o perfil desejado, resultando em conflitos internos e pressões sociais; segundo, que a religião pode ser um espaço de resistência e transformação para a construção de masculinidades mais inclusivas e sensíveis, na medida em que, através da prática religiosa, os homens podem repensar concepções tradicionais de masculinidade e desenvolver uma nova compreensão de sua identidade de gênero.

1.2 O caminho da tese

² A Visão Celular é um modelo organizacional da igreja em pequenos grupos, que se encontram semanalmente nas residências dos membros para atividades de oração, louvor, pregação da Bíblia, entre outras. Trata-se de uma estratégia de fortalecimento dos laços entre os fiéis e de angariar mais adeptos à comunidade de fé, tendo em vista que as células têm como premissa básica a evangelização.

O primeiro capítulo traz uma apresentação do objeto de estudo e explicita os recursos teórico-metodológicos empregados na realização desta pesquisa. Inicialmente descreve o campo investigado, situando seu contexto histórico-social e suas características, evidenciando a importância do objeto enquanto foco de análise. Paralelamente, expõe as bases epistemológicas sobre as quais esta pesquisa está assentada, apontando as técnicas utilizadas na coleta de dados, e como estes são analisados e interpretados a partir de um determinado enquadramento.

O segundo capítulo dedica-se à recuperação dos estudos feministas e das teorias de gênero, com o objetivo de evidenciar como esses campos foram fundamentais para o desenvolvimento das reflexões sobre os homens e as masculinidades. A partir de uma perspectiva genealógica, são apresentados os principais conceitos e categorias analíticas que emergiram ao longo das últimas décadas, bem como os autores e autoras cujas contribuições foram decisivas para a consolidação desse campo de estudos. Trata-se, portanto, de demonstrar como o pensamento feminista e as investigações sobre gênero e sexualidade abriram caminhos teóricos e metodológicos para problematizar a masculinidade como construção histórica, relacional e política.

O terceiro capítulo dispõe sobre como o reconhecimento do caráter relacional do gênero foi condição indispensável para lançar atenção especial sobre os homens. Nesse sentido, aborda a masculinidade como objeto de estudo a partir de diferentes autores e paradigmas de investigação. Além disso, discute sobre a relação entre masculinidade e religião, inicialmente apontado na literatura a partir de uma abordagem mais ampla das relações sociais de gênero na esfera religiosa.

O quarto capítulo é dedicado à análise do discurso oficial da instituição religiosa. Para isso, inicia-se com um relato dos itinerários de campo, destacando as impressões e observações feitas durante os eventos etnografados. Em seguida, são apresentadas as principais categorias analíticas oriundas do material empírico, com foco nas falas das lideranças religiosas. A análise busca articular essas categorias a um diálogo com a literatura especializada, a fim de contextualizar e interpretar os fenômenos identificados nas narrativas oficiais.

Por fim, o quinto capítulo concentra-se na análise das narrativas dos fiéis entrevistados. Com o propósito de confrontar o discurso desses homens com aquele proferido pela liderança institucional, a análise é organizada em torno das mesmas categorias utilizadas no quarto capítulo. O material empírico é cotejado com a literatura de referência, com o intuito de interpretar os sentidos atribuídos à masculinidade pelos entrevistados e compreender de que

modo essa vivência dialoga, coopera ou entra em tensão com o modelo hegemônico promovido pela instituição religiosa.

Discutir gênero em interface com a religião, num contexto social de conservadorismo político e moral significa colocar-se na posição de quem busca compreender como esses discursos estão sendo produzidos e de que forma são postos em prática. Isso fornece uma reflexão que possibilita o questionamento das estruturas dominantes no que tange à configuração das relações sociais nos espaços religiosos. Problematiza ainda as normas de conduta que determinam os padrões de masculinidade, o investimento da religião sobre o corpo e, principalmente, a forma como os sujeitos de fé criam novos modos de se fazerem enquanto homens.

2 A LAGOINHA GLOBAL E O FENÔMENO DAS MASCULINIDADES

O presente capítulo está destinado a fornecer uma descrição sumária do objeto de pesquisa e dos procedimentos metodológicos empregados na realização deste trabalho. Organizado em duas seções, a primeira discorre sobre o surgimento do problema investigado, o lócus de pesquisa e como a questão das masculinidades desponta no campo. A segunda seção ocupa-se do quadro teórico-metodológico no qual o estudo foi concebido, trazendo, assim, os elementos cruciais que pautam a referida investigação. De forma geral, efetua-se aqui uma apresentação das bases que sustentam este trabalho.

2.1 Apresentação do campo

A Lagoinha Global é uma igreja evangélica bem conhecida no Brasil. Localizada em Belo Horizonte, Minas Gerais, foi fundada em 1957 e, apesar de ser batista, pode ser classificada como uma igreja renovada ou carismática³ (Rosas, 2015a). Desde 1972, a instituição era liderada pelo pastor Márcio Valadão, que, após cinco décadas à frente da igreja, transferiu a liderança para seu filho, o pastor André Valadão, em 2022. André Valadão passou a dirigir a chamada Lagoinha Global⁴, enquanto o pastor Flaviano Marques, conhecido como Flavinho, assumiu a condução da sede, a Lagoinha Matriz⁵. Embora continue operando com essa estrutura organizacional, a Lagoinha Global deixou de ser apenas uma convenção interna para se consolidar como a nova marca institucional, substituindo a antiga denominação “Igreja Batista da Lagoinha”.

Segundo dados do último censo realizado pela instituição, em 2020, a Lagoinha Global contabiliza mais de 95 mil membros⁶, pertencentes às quase 700 igrejas situadas no Brasil e no exterior. Com sede no bairro da Lagoinha, por isso o nome da instituição (Rosas, 2015a), a igreja dispõe de um grande complexo de prédios na região, como templos (Tabernáculo, Salão Ágape, Legacy Hub), lojas (Seara Store, Loja do Lucinho, Seara Livraria), escola de

³ Conforme Nina Rosas (2015a, p. 65), essa designação “faz referência a instituições religiosas que, a partir dos anos 60, romperam com suas igrejas protestantes de origem e passaram a se denominar renovadas por acreditarem na contemporaneidade dos dons do Espírito Santo”.

⁴ Consiste em uma convenção da IBL, cuja finalidade é gerir os processos relacionados à administração das igrejas filiais já existentes no Brasil e em outros países, bem como viabilizar a abertura de novas igrejas vinculadas à Lagoinha.

⁵ Disponível em: <https://lagoinha.com/pagina/13059/sobre-nos>. Acesso em 18/04/2023.

⁶ Disponível em: <https://lagoinha.com/lagoinha-news/23522/lagoinha-atualiza-cadastro-de-membros>. Acesso em 10/05/2023.

treinamento ministerial (Fábrica de Artes), instituição de ensino (Creche Oásis), áreas administrativas, amplo estacionamento e praça de alimentação.

Figura 1 – Lagoinha Global



Foto: Arquivo pessoal (2023).

A Lagoinha Global também conta com a Rede Super de Televisão, emissora própria, com uma grade de programação voltada para a pregação da Bíblia e divulgação das atividades e ações da instituição. Nesse sentido, é quase lugar comum, tanto para estudiosos da religião quanto para praticantes da fé, que a Lagoinha é uma referência de igreja evangélica. Ela tem conquistado um crescimento vertiginoso que se deu, sobretudo, no final da década de 1990 e início dos anos 2000, com o desenvolvimento dos meios de comunicação de massa e do movimento de música gospel, que impulsionou a indústria fonográfica evangélica brasileira (Moreira, 2016).

Nesse cenário, surgiu o Ministério de Louvor Diante do Trono (DT), liderado pela pastora Ana Paula Valadão, também filha de Márcio Valadão. O DT despontou após a gravação do primeiro álbum, em 1998, e ficou conhecido por suas gravações anuais de DVDs em diferentes partes do Brasil (Rosas, 2015b). Além disso, notabilizou-se por suas apresentações em eventos de grande porte, como a Marcha para Jesus, o Festival Promessas e o *The Send*, assim como pelas aparições na TV, principalmente na Rede Globo, em virtude do contrato

temporário com a gravadora Som Livre.

O DT logrou tanto êxito que, em seu nome, sob chancela da Lagoinha, foram empreendidas iniciativas diversas que ainda vigoram atualmente, tais como o projeto Missão na Índia (antigo Ashastan – Índia Diante do trono), cuja missão é assistir meninas indianas em situação de prostituição. Além disso, pode-se citar o Congresso Mulheres Diante do Trono, a Caravana Israel Diante do Trono, a Escola Diante do Trono (agora reformulada para Escola Mulheres Diante do Trono), a Fábrica de Artes (escola de música, dança e teatro), a Bíblia Mulheres Diante do Trono e a grife de roupas e acessórios DTWear, que não está mais em catálogo (Rosas, 2015a).

A Lagoinha possui cerca de 200 ministérios que atuam não só na prática litúrgica, mas também na prestação de serviços à comunidade por meio de assistência social e aconselhamento jurídico. É nesse contexto que, em 2004, surge o Homens da Promessa (HP). Um ministério que se intitula como

uma associação civil, sem fins lucrativos, de cunho interdenominacional, situada em Belo Horizonte, que objetiva levar mensagem de restauração aos homens, pois cremos que homens semelhantes a Jesus Cristo, promovendo transformações em seus relacionamentos, impactarão a nação brasileira em todos os níveis de atuação da Igreja: família, congregações, sociedade e governo (Homens da Promessa, 2023, on-line⁷).

O HP começou como um grupo pequeno nas dependências da Lagoinha e, em 2005, cresceu, dando origem a oito novos grupos, totalizando cerca de 40 homens à época (Homens da Promessa, 2023). Desde o início, o ministério foi concebido para atuar em uma perspectiva interdenominacional, de modo a gozar de mais liberdade para alcançar um público maior de homens e circular em outras igrejas, haja vista que não possui uma visão evangelística. Dessa forma, busca estabelecer parcerias “na capacitação e restauração do papel do homem na sociedade brasileira” (Homens da Promessa, 2023, on-line⁸).

O ministério parte da premissa de que os homens estão em situação de vulnerabilidade, e que a igreja não tem dado a devida atenção às necessidades deles (Homens da Promessa, 2023). Essa fragilidade se daria por três motivos: falta de amizades solidificadas, pressão para serem perfeitos e o desejo de serem independentes. Neste sentido, o HP possui como missão “todos os homens restaurados por Deus, gerando uma transformação em seus relacionamentos. Estabelecer compromissos com Jesus Cristo, unindo os homens através de relacionamentos”

⁷ Disponível em: <https://homensdapromessa.com/visao/>. Acesso em: 08 mai. 2023.

⁸ Disponível em: <https://homensdapromessa.com/visao/>. Acesso em: 08 mai. 2023.

(Homens da Promessa, 2023, on-line⁹).

O HP trabalhava por meio de cursos de formação que aconteciam semanalmente, todas as segundas-feiras, no Legacy Hub, um dos salões da IBL. Os encontros tinham uma duração média de 2 horas, nos quais, no primeiro momento, o pastor Newton Rodrigues, líder do HP, pregava sobre a mensagem da semana que constava na apostila de estudo adquirida pelos participantes. Logo em seguida, os presentes se dividiam em pequenos grupos, para socializar e discutir as questões dispostas no final de cada lição da apostila.

Figura 2 – Reunião do Homens da Promessa



Foto: Facebook do Homens da Promessa (2019)¹⁰.

Tive a oportunidade de participar do curso “Homens”, elaborado pelo Lagoinha Gerações¹¹, mas, à época, ministrado pelo HP. As reuniões aconteceram em 2022, em formato on-line, via plataforma Zoom e busquei, inicialmente, conhecer o trabalho desenvolvido e estabelecer contato com seus integrantes. O pastor Newton Rodrigues, além de exercer a função de líder, trabalha como dentista, é casado e pai de família. Em termos de raça, a turma se dividia entre brancos (a maioria) e negros. Quanto à ocupação profissional, entre os que tive a

⁹ Disponível em: <https://homensdapromessa.com/missao/>. Acesso em: 08 mai. 2023.

¹⁰ Disponível em: <https://www.facebook.com/homenspromessa/photos/pb.100068617400666.-2207520000./261611686528223/?type=3>. Acesso em 08 mai. 2023.

¹¹ Departamento da Lagoinha que atua na área de constituição e cuidado familiar, por meio da oferta de cursos de formação para todas as faixas etárias. Atualmente os cursos dividem-se em: “Consagração de filhos”, “Adolescentes”, “Homens”, “Mulheres”, “Começando certo”, “Escola de noivos”, “Bem casados”, “Pais e filhos” e “Finanças”.

oportunidade de conhecer, havia bombeiros, policiais civis, jornalistas aposentados e até um pastor de outra igreja batista. A apresentação dos participantes no primeiro dia deixou evidente que eu era o único jovem, solteiro e estudante da turma. Todos os demais eram casados e aparentavam uma média de idade entre 30 a 55 anos. Por ter sido remoto, o curso acolheu homens de Belo Horizonte, interior de Minas Gerais e São Paulo.

Durante os encontros, era constantemente reiterado que os pequenos grupos eram um momento para se autonarrar, falar das próprias dificuldades, das inquietudes, dos desafios da semana, dos problemas enfrentados pelos participantes; era para falar de si e não ficar divagando em respostas abstratas. A intenção era que um ajudasse o outro a partir dos relatos apresentados. Nisso consiste o aspecto pessoal, relacional, prezado pelo ministério.

Em 2023, o HP completou 19 anos. Durante todo este tempo, o ministério esteve ligado à Lagoinha, realizando cursos, seminários e congressos. Entretanto, atualmente entrou em uma nova fase, na qual leva à cabo a perspectiva interdenominacional, desvinculando-se institucionalmente da Lagoinha e passando a funcionar em um novo modelo, a saber, com grupos pequenos nos lares. A ideia era a de que, nesse novo formato, os homens se reunissem nas casas dos participantes dos grupos pequenos (cerca de seis pessoas), para compartilhar suas experiências de vida a partir das perguntas que constam no final da apostila disponibilizada para cada membro.

Os encontros, sob o novo formato, possuiriam uma estrutura que começaria com uma oração de abertura; seguido do lanche, para socializar, interagir com o grupo e deixá-lo mais íntimo, antes de discutir as questões. Depois, partiria-se para um vídeo do pastor Newton Rodrigues, com cerca de 20 minutos de duração, explicando os principais pontos do capítulo da semana. Posteriormente, haveria o compartilhamento das experiências de cada participante, tendo por base as perguntas da apostila. Em seguida, o momento do ofertório, dado que o ministério é interdenominacional e, por isso, afirma não receber recurso de nenhuma instituição em particular. O encerramento se daria com uma oração de agradecimento.

Segundo relatos do pastor Newton Rodrigues, além de Belo Horizonte, já havia formação de grupos pequenos na Bahia, no Pará e no Rio Grande do Sul, sendo que estes poderiam funcionar tanto de maneira remota quanto presencial. O HP ofertou um curso preparatório de seis semanas para implantar esse novo projeto, do qual participei e me inscrevi para integrar um pequeno grupo presencialmente. A intenção era que os pequenos grupos operassem assim como as células, consistindo em um espaço para comunhão entre os fiéis e pregação da Bíblia. Portanto, o objetivo era funcionar sob essa nova configuração, utilizando o

material já elaborado pelo ministério (14 módulos de cursos) para realizar seminários e implantar o Homens da Promessa em outras igrejas. No entanto, a estratégia não foi bem-sucedida e os encontros presenciais nunca chegaram a ocorrer, pelo menos em Belo Horizonte, onde as atividades do ministério perderam projeção.

É importante ressaltar que o HP tem suas bases assentadas num movimento conhecido como *Promise Keepers* (PK), dos Estados Unidos. Em linhas gerais, trata-se de uma organização cristã, fundada em 1990, pelo *coach* Bill McCartney (Promise Keepers, 2023), técnico de futebol americano aposentado da Universidade do Colorado. A instituição foi criada com o intuito de incentivar os homens a assumir a posição de comando em suas famílias, trabalhos, ministérios e sociedades.

A forma de atuação dos dois grupos é praticamente a mesma. Ambos têm como pressuposto encorajar os homens a adotar um estilo de vida cristão, por meio do relacionamento com Deus e com os demais homens de fé. Os cursos de formação, os materiais de estudos, as reuniões presenciais e até o aplicativo de celular desenvolvido pelo PK, orbitam em torno do foco central do ministério, a saber, instigar os homens no cumprimento das sete promessas (honra, fraternidade, integridade, família, servir, unidade e obediência), a fim de alcançar uma vida conforme os padrões bíblicos.

Além do Homens da Promessa, a Lagoinha também lançou mão de outras iniciativas para se aproximar do público masculino. Como exemplo, pode-se citar o Congresso Mulheres Diante do Trono, que, a partir de sua quarta edição, passou a funcionar em novo modelo, sob o nome de Congresso Homens e Mulheres Diante do Trono (Rosas, 2015a). Portanto, o evento, que inicialmente estava voltado apenas para o público feminino, adotou um novo formato com vistas a alcançar os parceiros das mulheres. Logo, a pastora Ana Paula Valadão, que liderava o congresso, passou a dividir a plataforma com seu marido, Gustavo Bessa.

O congresso era destinado a um público com faixa etária a partir de 13 anos, neste caso, acompanhados dos pais ou responsáveis, e algumas edições tiveram como temas: “Família bendita do Senhor” (2015), “Eu sou Ester/Eu sou José” (2016), “É melhor serem dois do que um” (2017) e “Eu e a minha casa” (2018). As reuniões aconteciam simultaneamente, porém, em espaços separados, com ministrações específicas para mulheres e homens. Quanto a estes últimos, as programações giravam em torno da abordagem de questões como família, paternidade, educação dos filhos, sexualidade do homem, entre outros. Nos últimos anos, o Congresso de Mulheres DT passou a não contemplar atividades para os homens.

Cabe ainda destacar que temas relacionados à sexualidade masculina como pornografia,

masturbação e adultério são abordados com naturalidade e sem qualquer constrangimento, mesmo na presença de adolescentes. Embora essas questões sejam tratadas abertamente, elas aparecem mediante uma retórica polida, legitimada pela lógica da santificação. Assim, o culto não é apresentado como um espaço inapropriado ou constrangedor para o público jovem; ao contrário, torna-se um ambiente formativo no qual se aprende, por exemplo, que a masturbação deve ser evitada porque o corpo é templo do Espírito Santo, ou que o consumo de pornografia é pecado, sendo incompatível com a vida em santidade. O discurso religioso da santificação, nesse contexto, funciona como um dispositivo moral que regula a sexualidade desde a juventude, promovendo um modelo de conduta baseado na pureza, no autocontrole e na conformidade com os padrões estabelecidos pela liderança religiosa.

Com a saída do HP, a Lagoinha investiu em outras realizações para trabalhar com os homens, a saber, o Maximus. O ministério atua realizando programações voltadas para os homens da igreja como cultos, cursos¹² (nos quais são discutidas temáticas diversas, como pornografia, liderança, identidade e papel do homem) e até atividades de lazer, como jogos de futebol. Além disso, o Maximus ajuda a igreja com equipe de apoio logístico em atividades de manutenção e outras ações, realizadas pelo ministério de mulheres, mas que requerem suporte técnico geralmente atribuído aos homens.

Esse arranjo revela uma inversão interessante na dinâmica do trabalho de gênero dentro do espaço religioso: se, historicamente, os homens se beneficiaram do trabalho feminino nas igrejas, agora são as mulheres que, em determinadas circunstâncias, mobilizam e direcionam o trabalho masculino em suas iniciativas. Essa mudança sinaliza transformações sutis nas relações de poder e nos regimes de gênero religiosos, evidenciando que o trabalho e a autoridade no espaço eclesial não operam de forma estática, mas sim em negociações contínuas de reciprocidade, dependência e, por vezes, de reconfiguração da hierarquia de gênero.

Essa complexidade tem sido amplamente discutida em estudos de gênero no campo religioso (ver, por exemplo, trabalhos de Maria das Dores Campos Machado sobre o pentecostalismo feminino), que desafiam visões simplistas sobre a subordinação. As mulheres, embora muitas vezes associadas a papéis de cuidado e apoio, exercem significativa influência organizacional e simbólica, articulando estratégias que lhes permitem ocupar espaços de poder, mesmo que indiretamente. A multiplicidade das masculinidades, como apontam os estudos de Connell (2003), também se manifesta nesse cenário, sendo contextualmente negociada. Dessa forma, os homens podem assumir funções tradicionalmente subordinadas em determinadas

¹² Especificamente o curso “Homens”, o mesmo lecionado pelo Homens da Promessa.

conjunturas sociais, como forma de cooperação ou manutenção do grupo.

Figura 3 – Culto Maximus na Lagoinha Global



Foto: Arquivo pessoal (2023).

Embora o Homens da Promessa tenha sido retirado do cenário institucional da Lagoinha, o Maximus passou por um processo de reformulação. Até agosto de 2024, ainda mantinha suas atividades regulares, com culto mensal agendado para o dia 19, sob a denominação original. No entanto, após o adiamento do encontro para o dia 26 daquele mês, o anúncio do culto já foi divulgado com a nova nomenclatura: “Ministério Hero”¹³. As razões para a mudança de nome não foram explicitadas pela liderança. Ainda assim, observa-se que o grupo continua operando com a mesma estrutura organizacional e dinâmica de atuação anterior, sem apresentar alterações significativas em seu conteúdo ou formato.

2.2 Percorso metodológico

A ciência é um tipo de conhecimento que goza de privilégio em relação a outras formas de compreensão da realidade. A confiança que lhe é atribuída, explica-se, em parte, por seus resultados práticos, fornecendo soluções aos problemas das pessoas (Seifert, 2008). Para Karl

¹³ Como a coleta de dados foi realizada quando o ministério ainda se chamava Maximus, a nomenclatura será utilizada como referência.

Popper, o êxito da ciência consiste no fato de ela ser o único conhecimento que produz afirmações que podem ser submetidas à prova. Desta forma, “o critério que define o *status* científico de uma teoria é sua capacidade de ser testada ou refutada” (Popper, 1980, p. 05).

Tal fato demarca, assim, as assertivas que se pretendem científicas, das afirmações de outra natureza como religiosa, metafísica e pseudocientífica. Assim, o critério da refutabilidade ou da falseabilidade é a solução para aquilo que o autor chamou de “problema da demarcação”. Segundo ele, a Sociologia consiste num empreendimento intelectual, dotado de estatuto cognitivo próprio, ou seja, uma forma de pensar a sociedade mediante princípios particulares de análise e interpretação. Em outras palavras, ela possui um objeto de estudo, valendo-se do método empírico (experiências e observações) na investigação dos fenômenos, para conhecer e explicar a realidade social. A Sociologia constitui-se, desse modo, como uma ciência porque é capaz de formular enunciados que podem ser testados, que possuem conteúdo empírico. A ideia central presente nessa discussão é a adoção de um método, neste caso, o científico, enquanto um procedimento organizado, preciso e sistemático, um conjunto de etapas que conduzem ao alcance de dado objetivo (Appolinário, 2006).

Desde que decidi trabalhar com masculinidades no mestrado, uma das minhas maiores preocupações era a de que eu talvez não conseguisse realizar a pesquisa que havia proposto, por tratar-se de um estudo de gênero. Meu receio era de que fosse inviável abordar o tema em consonância com a religião evangélica, em virtude da inacessibilidade de muitos de seus adeptos em discutir a questão. Mas a partir do momento em que fui encontrando pessoas que se mostraram disponíveis, meus temores foram caindo por terra.

Na verdade, desde que comecei a percorrer este campo das relações sociais de gênero, passei a considerar vantajoso um diálogo entre as duas dimensões. Após finalizar a pesquisa de mestrado, que versava sobre a construção de masculinidades na dança litúrgica, a intenção era prosseguir no doutorado estudando a referida manifestação artística e abandonar o campo do gênero, entretanto, o oposto ocorreu. Fui aprovado no processo seletivo com um projeto de pesquisa sobre a influência da Cia Mudança¹⁴, na difusão da dança como uma prática ritual nas igrejas evangélicas brasileiras.

¹⁴ Ministério de dança e artes cênicas da Lagoinha, que surgiu em 1989, sob o nome de “Troupe Mudança”. Inicialmente, suas atividades giravam em torno de danças de rua e mímicas, como forma de evangelismo em locais públicos. O ministério ficou conhecido após Isabel Coimbra assumir a liderança do grupo, em 1996, conferindo nova roupagem ao ministério, e pela parceria nas gravações anuais dos DVDs do Diante do Trono, em diferentes partes do Brasil, projetando a imagem do ministério em escala nacional. Atualmente, o grupo encontra-se extinto, ocupando o seu lugar o “Ministério DNA” (Dança da Noiva para o Avivamento).

Enquanto cursava as disciplinas do doutorado, principalmente as metodológicas, a insatisfação com o projeto de pesquisa mencionado levou-me a elaborar uma nova proposta, desta vez, sobre a construção social do corpo na dança litúrgica. Depois de trocar de orientação, passado a ser supervisionado pela professora Nina Rosas, a mesma me fez entender, mediante algumas conversas e preciosíssimos conselhos, que o melhor caminho era deixar de lado a discussão sobre o tema proposto e voltar a atenção para as masculinidades, conforme apresentado neste trabalho.

Bourdieu (2009) enfatiza que a pesquisa é uma atividade racional e confere extremada importância à construção do objeto. Tal construção, segundo o sociólogo, dá-se mediante o exercício de uma postura ativa e sistêmica por parte do pesquisador. Este, no seu ofício, busca superar as pré-noções do senso comum para elaborar um sistema de relações que será submetido à prova. Nesse sentido, a eficácia do método adotado é expressa pela metamorfose de um objeto socialmente insignificante em um objeto cientificamente relevante.

Enquanto quadro de referência, esta pesquisa está pautada no paradigma construtivista, assumindo

uma postura que defende o papel ativo do sujeito em sua relação com o objeto de conhecimento e a construção da realidade. Dessa forma, o conhecimento é entendido como algo que não se encontra nem nas pessoas, nem fora delas, mas é construído progressivamente pelas interações estabelecidas (Gil, 2008, p. 24).

Diferentemente do paradigma positivista que se baseia no estudo dos fenômenos a partir de leis universais e das relações de causa e efeito, o paradigma construtivista orienta-se por uma epistemologia subjetivista (porque os significados das ações são fruto das interações humanas), ao tomar como central o papel do pesquisador enquanto construtor do conhecimento. Ele “pretende substituir as noções científicas de *explicação*, *previsão* e *controle* do paradigma positivista pelas de *compreensão*, *significado* e *ação*” (Coutinho, 2014, p. 16, destaques do original).

Trata-se de uma abordagem que não privilegia o teste de hipóteses, mas busca compreender o sentido que os sujeitos atribuem às suas próprias ações no contexto sociocultural em que estão inseridos. Além disso, não está interessada em fazer previsões por meio da verificação de leis generalizáveis, mas conhecer um contexto específico, adentrando no mundo dos sujeitos. “A preocupação central não é a de saber se os resultados são susceptíveis de generalização, mas sim a de que outros contextos e sujeitos a eles podem ser generalizados” (Bogdan; Biklen, 1994, p. 66).

Pensando nisso, a presente investigação se apresenta como uma pesquisa qualitativa, porque “trabalha com o universo dos significados, motivos, aspirações, crenças, valores e atitudes (...) das ações e relações humanas” (Minayo, 1994, p. 21-22). Além disso, seus dados “consistem em descrições detalhadas de situações com o objetivo de compreender os indivíduos em seus próprios termos” (Goldenberg, 2004, p. 53). Com isso, seu *modus operandi* caracteriza-se pela flexibilidade de adaptação no decorrer de seu desenvolvimento, somado à capacidade de ocupar-se de objetos complexos, da possibilidade do emprego de dados heterogêneos, da descrição e da exploração indutiva do campo de observação (Pires, 2008).

Este trabalho se propõe, desse modo, a compreender processos a partir da identificação de discursos, como eles são produzidos, como entram em circulação e como são postos em prática por um grupo específico. Busca “a descrição das características de determinada população ou fenômeno ou, então, o estabelecimento de relações entre variáveis” (Gil, 2002, p. 42). A pesquisa é caracterizada pelo emprego de técnicas padronizadas de coleta de dados, possibilitando fornecer uma nova visão do problema investigado e não só identificar a existência da relação entre as variáveis, mas a natureza dessa relação (Gil, 2002).

A pesquisa compreende um estudo de caso, consistindo na análise profunda de um objeto, com o intuito de atingir um amplo e detalhado conhecimento (Gil, 2002). Esse delineamento se explica pela capacidade que o estudo de caso tem de investigar “um fenômeno contemporâneo dentro de seu contexto da vida real, especialmente quando os limites entre o fenômeno e o contexto não estão claramente definidos” (Yin, 2001, p. 32). Enquanto modalidade de pesquisa, o estudo de caso não se reduz a uma etapa inicial da investigação, ou a um procedimento para coleta de dados, mas consiste em uma estratégia de pesquisa abrangente. Além disso, o fato de se deter em um evento específico não inviabiliza a formulação de generalizações, nesse caso, uma generalização analítica e não estatística (Yin, 2001). Com este enquadramento, a investigação em questão tem, na construção da masculinidade, sua unidade-caso, a partir da Lagoinha Global.

A presente investigação constitui-se como estudo de caso de tipo observacional, porque busca focar a vida de uma instituição, de um grupo, ou de uma comunidade, a partir de um aspecto particular e não em sua totalidade (Triviños, 1987). Enquanto objeto de pesquisa, a construção oficial da masculinidade na Lagoinha pode ser observada a partir de três frentes, a saber: o Ministério Homens da Promessa (2004-2023), o Congresso Homens e Mulheres Diante do Trono (2015-2018) e o Ministério Maximus.

Embora o projeto inicial desta pesquisa tenha proposto analisar a construção da

masculinidade a partir desses três eventos, optou-se por concentrar o foco analítico exclusivamente no Ministério Maximus. Tal decisão se deu em razão de, no contexto atual, esse ministério expressar de forma mais significativa e pertinente os elementos investigativos centrais à esta pesquisa. O Maximus apresenta regularidade de atividades, visibilidade institucional e produção discursiva contínua, o que favorece a observação sistemática e o aprofundamento analítico necessário ao estudo de caso proposto.

Entendendo que essa configuração demanda do pesquisador um contato com a instituição, foram realizadas incursões na Lagoinha para pesquisa de campo. Esta última constitui um dos pilares metodológicos centrais das Ciências Sociais, estando vinculada à produção de um conhecimento situado e empírico, fundamentado nas dinâmicas cotidianas dos sujeitos. Não se limitando a uma simples coleta de dados em determinado contexto social, a pesquisa de campo envolve uma complexa articulação entre teoria, método e presença do pesquisador no ambiente investigado. Essa natureza relacional faz com que a pesquisa de campo seja alvo de intensos debates na área, acerca dos fundamentos de sua prática e do que a ela compete, ou não.

Bronislaw Malinowski, considerado um dos fundadores da etnografia moderna, foi pioneiro na promoção da observação participante como ferramenta epistemológica. Em sua obra *Argonautas do Pacífico Ocidental*, o antropólogo defende que o pesquisador deve “conviver com os nativos”, aprendendo sua língua, seus costumes e suas práticas de vida cotidiana (Malinowski, 1978). Esse trabalho de campo intensivo foi responsável por consolidar a ideia de que o conhecimento antropológico deve surgir da imersão direta na vida social estudada, contrapondo-se a abordagens distanciadas e literárias (relatos de viajantes, por exemplo).

Contudo, o posicionamento de Malinowski acerca de uma imersão total na vida da comunidade pesquisada por meio da convivência prolongada, da aprendizagem da língua e da mimetização dos costumes locais, suscitou críticas posteriores quanto aos limites dessa abordagem. A proposta de “viver como um nativo” foi tensionada por Clifford Geertz, especialmente em seu ensaio *Do ponto de vista do nativo*, no qual adverte para os riscos epistemológicos de uma identificação completa com o outro cultural e a perda da distância analítica necessária para a interpretação dos significados. O autor propõe uma antropologia interpretativa em que o pesquisador deve se colocar como um tradutor cultural, atento às camadas de significação que estruturam a ação social (Geertz, 1997). Em vez de “tornar-se o outro”, o pesquisador deve interpretar os sistemas simbólicos a partir de uma posição liminar,

simultaneamente imerso e distanciado, capaz de produzir o que chama de “descrições densas” (Geertz, 2008).

Conforme definida por Geertz (2008), a descrição densa consiste em apreender os significados culturalmente construídos das ações humanas, indo além da simples observação do que os sujeitos fazem para interpretar os sentidos que informam essas práticas. Para o autor, interpretar uma cultura não é desvendar seus segredos, mas descrever os fios de sentido que compõem o tecido da vida social. Ele compara a etnografia à tarefa de “tentar ler (no sentido de ‘construir uma leitura de’) um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos, escrito não com os sinais convencionais do som, mas com exemplos transitórios de comportamento modelado” (Geertz, 2008, p.07). Assim, o campo não é concebido apenas como um espaço geográfico ou social, mas como um território de sentidos, no qual o pesquisador constrói interpretações que articulam as vozes nativas, sua própria leitura crítica e o arcabouço teórico da pesquisa.

No âmbito da sociologia urbana norte-americana, Robert Park oferece uma importante contribuição à prática da observação participante. Em sua proposta de "ir às ruas" para compreender a cidade, Park concebe o pesquisador como um profissional atento aos detalhes da vida cotidiana e às interações sociais nos espaços urbanos. Seu método envolve caminhar, observar, conversar e registrar, com o objetivo de captar as dinâmicas da vida social em sua espontaneidade. Para Park (1925), a cidade é um verdadeiro laboratório social, e o pesquisador precisa experimentar diretamente os ambientes que estuda, rompendo com os limites da pesquisa de gabinete. Assim, a observação participante é compreendida como uma experiência prática de aprendizado e descoberta, cuja efetividade dependia da presença ativa no campo.

Essa perspectiva de observação prática abre caminho para se pensar na articulação entre proximidade e análise, elemento central também nas proposições de Pierre Bourdieu. Ao propor o conceito de "observação participante objetivante", Bourdieu (2009) enfatiza que a presença do pesquisador no campo deve ser acompanhada de um esforço reflexivo constante, no qual as próprias condições de produção do conhecimento são tematizadas. O pesquisador está situado socialmente e sua trajetória influencia as categorias que mobiliza, as perguntas que formula e os significados que atribui ao que observa. Trata-se, portanto, de conjugar engajamento e objetivação, participação e distanciamento.

Tal postura crítica será retomada e adaptada por autoras do campo da pesquisa qualitativa no Brasil, como Maria Cecília Minayo que, embora fale a partir de um lugar epistemológico da pesquisa em saúde, possui grande influência nas Ciências Sociais. Em sua

obra *O desafio do conhecimento*, Minayo (2004) enfatiza que a pesquisa de campo deve estar ancorada na postura ativa e na imersão respeitosa no universo simbólico dos sujeitos. A autora destaca que a investigação qualitativa exige do pesquisador uma sensibilidade hermenêutica para captar as racionalidades práticas e os sentidos que organizam a vida cotidiana (Minayo, 2004). Ao contrário de uma “neutralidade observacional”, o trabalho de campo se dá por meio da construção relacional do conhecimento, em que o diálogo e a ética do cuidado são fundamentais.

Não obstante, faz-se necessário especificar os termos “pesquisa de campo” e “etnografia”, a fim de evitar equívocos quanto às opções metodológicas adotadas nesta investigação. Embora utilizados frequentemente como sinônimos, autores como Mariza Peirano e Tim Ingold alertam para as diferenças entre ambos. Em seu texto *A favor da etnografia*, Peirano (1995) argumenta que a etnografia não é apenas um método, mas um modo de produção de conhecimento vinculado a uma tradição antropológica. Para ela, a etnografia envolve uma forma específica de pensar, escrever e teorizar a partir da experiência empírica, sendo mais do que uma técnica de coleta de dados (Peirano, 2014). Do mesmo modo, Tim Ingold (2017) argumenta que a etnografia não se resume à observação, ela é uma prática de “estar em campo”, de aprender com os outros em uma relação horizontal de co-presença, em que o saber emerge da convivência. A etnografia se configura como um regime epistemológico próprio, com pressupostos teóricos específicos. Assim, fazer pesquisa de campo não significa necessariamente fazer etnografia e reconhecer essa distinção é fundamental para delimitar os limites do conhecimento produzido nesta pesquisa.

Assim posto, a pesquisa de campo foi a estratégia que permitiu o contato direto do pesquisador com os sujeitos e os contextos sociais, oferecendo a oportunidade de apreender o fenômeno estudado a partir de suas expressões cotidianas e concretas. O campo assumiu um lugar de negociações, ambivalências e contradições, no qual o pesquisador não apenas observou, mas também foi observado, sendo constantemente atravessado pelas dinâmicas relacionais, simbólicas e afetivas do espaço investigado (Bourdieu, 2009). Como parte do processo, o estar em campo exigiu uma postura reflexiva, colocando em escrutínio a própria presença, posição social e intervenção do pesquisador no contexto analisado.

Associada à pesquisa de campo, a observação participante consistiu, mais especificamente, “na participação real do conhecimento na vida da comunidade, do grupo ou de uma situação determinada” (Gil, 2008, p. 103). Tornou-se vantajosa porque os eventos foram apreendidos pelo pesquisador no momento em que aconteceram. Tendo em vista que já tive

uma vivência com o universo estudado, o estar em campo foi uma atividade que exigiu uma postura de “transformar o exótico no familiar e/ou transformar o familiar em exótico” (Da Matta, 1978, p. 28). A relação implícita nesta sentença é acionada no sentido do cuidado necessário como pesquisador para não essencializar processos, naturalizar categorias e empreender violências simbólicas.

Dessa forma, o Curso de Homens e os cultos do Maximus constituíram o foco da pesquisa de campo. Através deles foi possível conhecer os integrantes do ministério, inserir-me nas redes de contato, compreender como os cursos estão estruturados e acessar o conteúdo que é ensinado. A observação levou em consideração a “exposição à cena social ao longo do tempo e a observação das ações cotidianas das pessoas” (May, 2004, p. 187). Uma vez que é impossível tomar nota de todos os eventos que acontecem no campo ao mesmo tempo, os registros foram baseados nos pressupostos teóricos adotados nesta investigação, tendo em vista que as interpretações do pesquisador foram mediadas pelas perspectivas analítico-epistêmicas às quais teve acesso.

O YouTube também foi utilizado como instrumento de coleta de dados, por permitir recuperar vídeos de cultos e eventos realizados pela Lagoinha que não foram acompanhados pelo pesquisador. Na plataforma, por meio do canal oficial “Lagoinha”, foi possível acessar vídeos de cultos do Ministério Maximus e outras programações da igreja com pregações específicas sobre os homens. Como exemplo, pode-se citar a mensagem intitulada “A jornada da masculinidade”, ministrada pelo pastor Luciano Barreto, conhecido como Lucinho, em um culto de celebração em homenagem ao Dia dos Pais em 2022. Os vídeos têm o potencial de mostrar como os homens estão sendo tratados na ótica cristã, permitindo identificar prescrições de gênero para os homens no casamento, na família, na igreja e na sociedade.

Uma vez que o foco deste trabalho são as práticas discursivas em torno da formação das identidades de gênero, foram realizadas ainda entrevistas com o objetivo de compreender como a masculinidade tem sido vivenciada pelos homens diante da narrativa oficial da religião. Ao todo, 10 entrevistas foram conduzidas de maneira individual, por meio de um roteiro semiestruturado, no qual a condução do diálogo se deu mediante questões que permitiram aos entrevistados expor livremente suas concepções. Compreendida como a técnica em que o investigador “se apresenta frente ao investigado e lhe formula perguntas com o objetivo de obtenção dos dados que interessam à investigação” (Gil, 2008, p. 109), a entrevista foi utilizada como o meio de interação social que permitiu inferir os consensos e dissensos com o discurso institucional e, até que ponto os sujeitos incorporam este discurso e como o fizeram.

Os participantes foram recrutados a partir de amostra intencional com os fiéis que frequentaram o Curso de Homens da Lagoinha. Todas as entrevistas foram gravadas mediante o consentimento dos pares e transcritas na íntegra. Cabe ressaltar que as entrevistas foram conduzidas após o projeto receber apreciação do Comitê de Ética em Pesquisa da UFMG (CEP), que emitiu parecer favorável à sua condução. Mediante apresentação do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), os participantes foram informados dos objetivos da pesquisa, dos benefícios e dos riscos envolvidos, bem como de seus direitos enquanto colaboradores.

Assim posto, faz-se necessário compreender que, se por um lado, o estar em campo implica o olhar e o ouvir apurados pela disciplina, por outro, o ato de escrever exige a operacionalização crítico-reflexiva dos dados levantados (Oliveira, 2000). Nesse sentido, o material coletado foi analisado por meio de codificação e análise temática, entendidas como “uma estratégia de redução e análise de dados, por meio da qual os dados qualitativos são segmentados, categorizados, resumidos e reconstruídos, de uma forma que captura os conceitos importantes dentro do conjunto de dados” (Ayres, 2008, p. 867, tradução livre). Trata-se, portanto, de uma técnica descritiva, que permitiu a busca de padrões, de similitudes no conjunto de dados coletados, através do desdobramento de categorias que foram elaboradas por meio da codificação temática, servindo de base para a construção da análise. O foco, portanto, consistiu em identificar a recorrência de temas na fala de um sujeito, por exemplo, e como esses mesmos temas foram reportados por outros sujeitos. Ou seja, a técnica foi aplicada para identificar como um determinado tema emergiu num ponto e se relacionou com o todo.

Desse modo, só é possível identificar um tema quando dado assunto corresponde ao critério da saturação, isto é, repete-se ao longo do conjunto de dados. O processo de análise temática seguiu um fluxo que se iniciou, então, com a pré-análise, por meio da sistematização dos dados brutos e a seleção do material a ser analisado (*corpus*). Nesse momento inicial, a tarefa consistiu em fazer verificações superficiais, leituras flutuantes, com o intuito de ordenar os dados e prepará-los para a análise.

Em seguida, partiu-se para a classificação dos dados por meio da codificação e categorização temática. No caso da presente pesquisa, este fluxo foi realizado com o auxílio do *software* de gerenciamento de dados qualitativos, o ATLAS.ti. A ferramenta possibilitou reduzir os dados brutos em unidades de referência menores, fazendo inferências e criando códigos com mais eficiência. Com isto, foi possível estabelecer categorias, agrupando as unidades que se assemelharam em torno de um mesmo tema.

Por fim, empreendeu-se a análise propriamente dita, articulando os resultados obtidos com o referencial teórico da pesquisa. Todo esse procedimento foi efetuado de maneira indutiva, partindo da observação sistemática dos dados. Em outras palavras, o trabalho teve por base a empiria com vistas a obter um desenvolvimento teórico que permitisse compreender as narrativas sobre as experiências dos sujeitos. Pretendeu-se, assim, identificar as nuances do discurso religioso, isto é, que ideias, categorias ou noções são acionadas para se referir à masculinidade. Dado que esta última é tomada como um padrão na narrativa oficial, a análise temática permitiu também verificar se os sujeitos possuem uma concepção de masculinidade que se alinha com o discurso institucional ou se apresenta divergências.

A perspectiva teórica mobilizada como referência para interpretar os dados foi a dos estudos pós-estruturalistas e culturais de gênero. O referido campo despontou na década de 1960 e mostra-se satisfatório para esta discussão, na medida em que se ocupa dos processos de formação da identidade dos sujeitos. Ao ressaltar “o papel central da linguagem na comunicação, na interpretação e na reprodução do gênero” (Scott, 1995, p. 81), aposta-se que a matriz teórica em questão responde melhor às necessidades desta pesquisa, tendo em vista que a mesma está interessada nos modos discursivos e na produção de sentidos em torno das relações sociais de gênero. Conforme Louro (1997, p. 29), os pós-estruturalistas

compartilham das críticas aos sistemas explicativos globais da sociedade; apontam limitações ou incompletudes nas formas de organização e de compreensão do social abraçadas pelas esquerdas; problematizam os modos convencionais de produção e divulgação do que é admitido como ciência; questionam a concepção de um poder central e unificado regendo o todo social etc.

A teoria pós-estruturalista é fruto, por exemplo, do pensamento filosófico de autores como Michel Foucault, Gilles Deleuze e Jacques Derrida, que teceram críticas importantes sobre as condições de produção do conhecimento e as dinâmicas sociais do poder. Sua contribuição para os estudos feministas de gênero consiste no método da desconstrução das categorias, na crítica ao universalismo, ao essencialismo e ao racionalismo, além da concepção de como se constitui o sujeito (Mariano, 2005).

De forma geral, os estudos pós-estruturalistas partem do pressuposto de que o gênero é uma construção social, que se constitui e se reproduz a partir dos discursos e relações de poder na sociedade. Desta forma, defende-se uma superação do binarismo de gênero masculino/feminino, interessando-se pelo processo de desenvolvimento da identidade dos indivíduos enquanto sujeitos imersos em lógicas socioculturais impregnadas de relações de poder, discussão a ser apresentada mais detalhadamente no próximo capítulo.

3 DOS ESTUDOS DE GÊNERO À CONSOLIDAÇÃO DAS MASCULINIDADES COMO OBJETO DE INVESTIGAÇÃO

Este capítulo tem como objetivo apresentar um percurso teórico que permita compreender a emergência da masculinidade como objeto de estudo nas Ciências Sociais. Sustenta-se aqui que tal emergência não se deu de forma autônoma, muito menos espontânea, mas está enraizada em um longo processo de crítica epistemológica e política empreendida, majoritariamente, por autoras vinculadas aos estudos feministas e às teorias de gênero. Esses campos foram responsáveis por desnaturalizar categorias como “homem”, “mulher”, “sexo” e “gênero”, deslocando-as de uma suposta ordem biológica para o campo da história, da linguagem, da cultura e das relações de poder.

Ao recusar a ideia de que o masculino é o ponto de partida neutro e universal da experiência humana, os estudos de gênero permitiram que a identidade dos homens (até então intocada por seu próprio privilégio de universalidade) fosse problematizada enquanto construção social. Isso não significa que os estudos de masculinidades se confundem com o feminismo ou com as teorias de gênero, mas que a possibilidade de sua constituição enquanto campo teórico e empírico só se torna possível a partir das rupturas promovidas por tais críticas. Portanto, argumenta-se que não se pode compreender adequadamente os estudos sobre masculinidades sem antes compreender o movimento epistemológico mais amplo promovido pelas autoras feministas, especialmente no que diz respeito à categoria de gênero como relacional, performativa, interseccional e politicamente situada.

Dessa forma, a proposta deste capítulo não é traçar uma história exaustiva do pensamento feminista ou das teorias de gênero, mas mapear os principais marcos analíticos que abriram caminho para a compreensão do masculino como algo construído, regulado e performado, e, portanto, passível de problematização. Ao adotar uma perspectiva genealógica, busca-se evidenciar que a masculinidade não é um campo teórico originário, mas um produto tardio de uma longa trajetória crítica que se voltou, inicialmente, à denúncia das assimetrias que subordinavam as mulheres e, posteriormente, à desconstrução das estruturas simbólicas e materiais que sustentam essas assimetrias, inclusive entre os próprios homens.

Nesse sentido, justifica-se a necessidade de um capítulo específico sobre estudos de gênero em uma tese dedicada à construção da masculinidade na religião evangélica. A proposta é mostrar que, antes mesmo de os homens se tornarem objeto de investigação, as teorias feministas já haviam lançado as bases conceituais que tornaram essa investigação possível.

Compreender esse legado é essencial para evitar o risco de tratar a masculinidade como um fenômeno isolado ou desvinculado das disputas simbólicas mais amplas sobre os regimes de gênero. É também uma forma de reconhecer a dívida intelectual que os estudos de masculinidades têm com as teóricas que, ao longo de décadas, denunciaram a naturalização da dominação masculina e abriram espaço para sua crítica sistemática.

Assim, ao longo deste capítulo, serão exploradas as principais inflexões dos estudos de gênero desde sua formulação moderna, passando pela crítica ao biologicismo, pela compreensão do gênero como relação social e estrutura de poder, pela incorporação das perspectivas interseccionais, pela emergência da teoria *queer*¹⁵ e por debates mais recentes sobre a chamada “ideologia de gênero”. A partir desse percurso, será possível delinear o contexto intelectual que favoreceu a consolidação das masculinidades como objeto de análise, preparando o terreno para o capítulo seguinte, que se dedicará especificamente ao campo dos estudos sobre os homens.

3.1 A crítica feminista e a desnaturalização do gênero

A tradição crítica inaugurada pelo pensamento feminista moderno foi decisiva para a transição das categorias de sexo e gênero do campo da biologia para o campo da história. Ao desnaturalizar as posições de homens e mulheres na sociedade, essa crítica criou as condições para que as masculinidades se tornassem objeto de análise e de problematização. No entanto, esse percurso não começou com a noção de gênero plenamente desenvolvida, nem com um repertório que já nomeasse as masculinidades em sua pluralidade. Pelo contrário, o que se observa, sobretudo nos séculos XIX e XX, é a lenta desconstrução do sujeito masculino universal, aquele que se tomava como neutro, racional, civilizado e, portanto, fora da crítica.

É nesse cenário que a contribuição de Friedrich Engels se torna fundamental. Em *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*, publicado em 1884, Engels oferece uma leitura histórica e materialista da opressão feminina, vinculando sua subordinação ao advento da propriedade privada e à organização patriarcal da família. Para ele, a dominação masculina não é natural, mas resulta de transformações econômicas que garantiram aos homens o controle da herança, da sexualidade e da reprodução (Engels, 2019). Embora centrado na opressão das mulheres, Engels elabora, de modo implícito, uma crítica à masculinidade como

¹⁵ Consiste em um campo de estudos que questiona as normas de gênero e sexualidade, desafiando categorias fixas como “homem”, “mulher”, “heterossexual” e “homossexual”, e propondo que essas identidades são construções sociais e históricas, não essências naturais.

posição de poder. Os homens são localizados na sua obra como sujeitos históricos que, a partir de condições materiais específicas, assumem o lugar de dominadores.

A masculinidade, nesse contexto, aparece como um efeito de estruturas sociais que organizam o parentesco, a divisão sexual do trabalho e o controle da sexualidade (Engels, 2019). O diferencial de Engels consiste em perceber a historicidade das instituições, para as quais os papéis de homens e mulheres na sociedade eram naturais. Em pleno final do século XIX, a obra já antecipava questões atuais como a dominação masculina e a subordinação feminina, as construções e expectativas sociais acerca do ser homem e do ser mulher e, principalmente, que tudo tem história: a família, a propriedade privada, o Estado, e, junto deles, a opressão.

A masculinidade também será colocada em questão, ainda que de modo indireto, pelas investigações psicanalíticas desenvolvidas por Sigmund Freud. Em *A interpretação dos sonhos*, de 1900, Freud propõe uma teoria do inconsciente baseada na sexualidade infantil, nos mecanismos de repressão e na constituição do sujeito a partir da linguagem simbólica. O complexo de Édipo, a castração e a identificação com a figura paterna tornam-se elementos centrais na formação da subjetividade masculina (Freud, 2019). Embora Freud não empregue o conceito de masculinidade nos moldes contemporâneos, suas elaborações fornecem um modelo para pensar como os homens são subjetivados e, portanto, como a masculinidade é produzida psiquicamente por meio de interdições, desejos e fantasias.

Esse modelo será revisado criticamente por autoras feministas como Nancy Chodorow, mas já em Freud encontram-se pistas sobre a instabilidade da identidade masculina, que jamais é plenamente alcançada. Ao contrário, ela é marcada por conflitos e deslocamentos. A masculinidade, nesse sentido, não é apenas um produto da cultura, mas também da dinâmica psíquica do sujeito. Nesse sentido, sua teoria surge como uma tentativa de explicar o processo de formação dos afetos que constituem o humano e como os sujeitos lidam com os acontecimentos da vida. Freud, ao propor que o masculino é também objeto de constituição, rompe com a ideia de uma identidade masculina natural ou estável, ainda que o faça a partir de um referencial heteronormativo e androcêntrico.

A perspectiva marxista de Engels será retomada e radicalizada por Alexandra Kollontai, cuja atuação no início do século XX a coloca como uma das mais importantes intelectuais e militantes do socialismo russo. Em seu ensaio *The social basis of the woman question*, de 1909, Kollontai denuncia a dupla exploração das mulheres: como trabalhadoras e como responsáveis pelas tarefas domésticas e reprodutivas. A autora evidencia que a emancipação feminina não

será possível sem a transformação profunda das estruturas econômicas, mas também sem o questionamento da cultura patriarcal que atribui aos homens o monopólio da autoridade, da razão e da autonomia. Segundo ela, “as mulheres só podem se tornar verdadeiramente livres e iguais apenas em um mundo organizado por novas linhas sociais e de produção” (Kollontai, 2016, p. 71, tradução livre).

Sua crítica ao modelo burguês de família permite compreender o modo como a masculinidade opera, nos marcos do capitalismo e do socialismo, como lugar de privilégio e normatividade. Os homens são chamados à crítica não apenas por sua posição de classe, mas também por sua inserção em um regime de gênero que os coloca como medida da cidadania e da política. Não obstante, ao apontar as contradições internas ao movimento feminista, a teórica mostra como os homens são concebidos a partir de pontos de vista distintos pelas militantes. Segundo a autora, se as feministas burguesas viam os homens como antagonistas com os quais rivalizam na esfera pública, as proletárias tinham a compreensão de que não os homens, mas o sistema capitalista que estigmatiza a vida do trabalhador era o grande vilão (Kollontai, 2016). Portanto, sua obra deixa um importante legado ao reconhecer que novas relações entre homens e mulheres não dependiam apenas da insurgência de um novo sistema produtivo, mas de novas formas de se conceber essa relação.

Ainda nas primeiras décadas do século XX, outra contribuição importante, embora pouco reconhecida, surge com a obra *The dominant sex*, de 1923, do casal Mathilde e Mathias Vaerting. Nela, os autores questionam a pretensa neutralidade das instituições educacionais e científicas, revelando como estas reproduzem a dominação masculina sob o disfarce da imparcialidade racional. Eles propõem um estudo sociológico de culturas alicerçadas no patriarcado e no matriarcado, para elucidar a questão da desigualdade entre os sexos. A ideia central do livro é ressaltar que “o que chamamos hoje de qualidades masculinas são meramente as qualidades de um sexo dominante; e que o que chamamos de qualidades femininas são meramente as qualidades de um sexo subordinado” (Vaerting, Mathilde e Mathias, 1923, p. 07, tradução livre).

O título da obra é provocativo ao insinuar que o sexo dominante, o masculino, não o é por natureza, mas por imposição social e cultural. Para os Vaerting (1923), o domínio dos homens nas esferas pública e simbólica não se deve à superioridade biológica, mas a uma longa história de poder normatizado. Os autores desconstroem o caráter fixo do sexo, mostrando que as diferenças não exprimem fundamentos naturais, mas sociais. Além disso, concebem o gênero do ponto de vista relacional quando ainda nem existia essa categoria analítica. As relações entre

os sujeitos já eram percebidas em meio a relações de poder dominantes. Essa abordagem antecede, ainda que de forma incipiente, a crítica à masculinidade hegemônica como modelo normativo e universalizado (Ver Connell, 2003).

No campo da sexologia empírica, os estudos conduzidos por Alfred Kinsey nos anos 1940 e 1950 também contribuíram, ainda que indiretamente, para a problematização das masculinidades. Em *Sexual behavior in the human male*, Kinsey apresenta dados que desestabilizam a ideia de uma sexualidade masculina linear, estável e exclusivamente heterossexual. Sua pesquisa apontou que dos cerca de 5.300 homens entrevistados, 46% reagiram sexualmente a pessoas de ambos os sexos, 37% tiveram pelo menos uma experiência homossexual ao longo da vida e 10% foram "mais ou menos exclusivamente homossexuais por pelo menos três anos entre as idades de 16 e 55" (Kinsey; Pomeroy; Martin, 1948, p. 651). Ao revelar a variedade de práticas sexuais entre homens, incluindo comportamentos considerados desviantes pela moral dominante, Kinsey enfraquece os pilares da normatividade masculina. A masculinidade, assim, começa a ser vista como plural, contraditória e performática, ainda que o autor não adote esse vocabulário.

O pioneirismo de Kinsey consiste na sua ânsia em descobrir “o que as pessoas fazem sexualmente e que fatores explicam as diferenças no comportamento sexual entre indivíduos e entre vários segmentos da população” (Kinsey; Pomeroy; Martin, 1948, p. 03, tradução livre). Seu estudo foi polêmico na medida em que tornou público assuntos que nem mesmo no âmbito privado eram abertamente discutidos, como libido, orgasmo, sexo oral, sexo anal, masturbação e homossexualidade. Ele mostra o quanto o comportamento real das pessoas não refletem as concepções morais que elas externalizam. Por isso, sua contribuição reside justamente na ruptura entre discurso e prática: se o discurso hegemônico define o homem como ativo, heterossexual e dominante, a prática revela um campo de experiências muito mais fluido e ambivalente.

A virada teórica proposta por Simone de Beauvoir, em sua obra clássica *O segundo sexo*, de 1949, representa um divisor de águas no pensamento feminista e inaugura um novo paradigma de compreensão do gênero. Ao afirmar que “não se nasce mulher: torna-se mulher” (Beauvoir, 1967, p. 09), Beauvoir desloca a categoria “mulher” do plano da natureza para o da história e da cultura, desafiando a suposição de que os papéis de gênero são decorrentes da biologia. A noção implícita no seu pensamento é a de destino, ou seja, que o “tornar-se” implica em construções sociais sobre as mulheres, impostas a elas a fim de manter os homens dominantes.

Ainda que sua obra tenha como foco principal a experiência feminina, a crítica ao essencialismo que ela propõe abre caminho para que também a masculinidade seja compreendida como uma construção social e simbólica. Ao evidenciar que o sujeito masculino foi historicamente constituído como o “um”, o centro, o universal, Beauvoir permite reconhecer que o homem é igualmente atravessado por normatividades de gênero. A masculinidade, nesse quadro, deixa de ser a medida de todas as coisas e passa a ser interrogada como uma identidade específica, produzida por relações de poder e por sistemas de significação. Portanto, embora movida pelo questionamento acerca do significado de ser mulher, a definição de gênero articulada por Beauvoir possibilita, igualmente, o entendimento de que “não se nasce homem: torna-se homem”.

Foi nesse cenário de questionamento e reavaliação dos papéis de gênero, iniciado por Beauvoir, que o debate sobre a masculinidade ganhou força e se expandiu. Prova disso é a publicação, em 1957, de *The new burdens of masculinity*, um artigo pioneiro de Helen Hacker que propôs uma reflexão sociológica sobre as tensões vividas pelos homens diante das transformações nos papéis de gênero. Inserida em uma tradição liberal e funcionalista, Hacker observa que, embora os homens ocupem posições de poder na sociedade, isso não os isenta de pressões normativas. Segundo ela, tais problemas “podem resultar de exigências crescentes do próprio papel, tornando-o mais difícil de cumprir ou da infusão de elementos ambíguos ou contraditórios no papel” (Hacker, 1957, p. 233, tradução livre). A masculinidade, nesse cenário, torna-se um ideal quase inatingível, carregado de contradições internas.

Embora sua análise não rompa com a lógica binária do sistema de gênero, nem questione incisivamente as estruturas de dominação masculina, Hacker inaugura uma perspectiva sociológica importante: a de que os homens também são produzidos por normas de gênero e, portanto, sujeitos a sofrimento e desgaste. Seu texto aponta, de maneira ainda embrionária, algumas questões que posteriormente seriam centrais para os estudos das masculinidades, como a performatividade, a insegurança identitária e os custos subjetivos do privilégio. Ao identificar que a masculinidade moderna é sustentada por expectativas rígidas e contraditórias, Hacker oferece uma chave interpretativa para compreender o masculino não como essência, mas como construção social em disputa.

A crítica à normatividade de gênero prossegue com Betty Friedan, em *A mística feminina*, de 1963, obra que denuncia o confinamento das mulheres à esfera doméstica e à idealização da feminilidade como destino natural. Centrado na trajetória de mulheres brancas, heterossexuais e de classe média, a autora discute o lugar que a sociedade destinou para as

mulheres a partir da atribuição de papéis (Friedan, 1971). Nesses termos, a teórica argumenta como esse arranjo social (a mística) é criado a partir da construção de uma narrativa que estabelece ao feminino a obediência a determinados padrões sociais.

Friedan analisa os efeitos subjetivos desse modelo sobre as mulheres estadunidenses, mas suas conclusões têm implicações importantes para os homens. A masculinidade, nesse contexto, emerge como o avesso complementar da domesticidade feminina, construída a partir da negação da passividade, da dependência e da emotividade. A crítica de Friedan evidencia que, ao mesmo tempo em que as mulheres eram educadas para o lar, os homens eram preparados para o trabalho, para a razão e para a ação pública, ou seja, para performar uma masculinidade normativa. Sua obra permite, portanto, compreender que o modelo de homem difundido no pós-guerra é também um produto histórico, atrelado a um projeto de sociedade que atribui lugares fixos e hierarquizados aos gêneros.

É a partir desse contexto que Kate Millett publica, em 1970, *Sexual politics*, obra fundadora do feminismo radical. Para Millett, o patriarcado é um sistema político de dominação que estrutura as relações entre os sexos. Trata-se de uma estrutura social que justifica a supremacia masculina a partir do determinismo biológico, da prevalência de força física dos homens, da atribuição de papéis sexuais determinados, do consentimento das mulheres à ordem patriarcal por meio da socialização, e do reconhecimento da superioridade masculina e da inferioridade feminina. Com sua política sexual, a autora mostra como as dinâmicas de poder reforçam uma hierarquia que legitima a dominação dos homens sobre as mulheres.

Sua análise das obras literárias de autores como D. H. Lawrence, Henry Miller e Norman Mailer demonstra como a dominação masculina é naturalizada e erotizada no plano simbólico (Millett, 2000). A crítica de Millett é crucial para a compreensão da masculinidade como construção cultural porque revela que o sujeito masculino é socializado desde cedo para exercer o poder, a autoridade e o controle. A virilidade, o domínio sexual e a violência simbólica aparecem como atributos valorizados do masculino, cuja legitimidade é reforçada por narrativas literárias, científicas e religiosas. Ao politizar o sexo, Millett ensina que a masculinidade é uma performance regulada por dispositivos ideológicos.

No Brasil, uma das formulações mais contundentes sobre a dominação masculina foi apresentada por Heleieth Saffioti, em *O poder do macho*, de 1969. A autora articula as categorias de gênero e classe a partir de uma perspectiva marxista, evidenciando como o patriarcado se estrutura tanto nas relações econômicas, quanto nas práticas cotidianas e nas instituições. A figura do “macho”, para Saffioti (1987), é simultaneamente produto e agente da

opressão: ele ocupa uma posição de privilégio, mas também está submetido a uma série de expectativas normativas que o obrigam a comprovar constantemente sua virilidade. Sua leitura da sociedade brasileira evidencia que o masculino é tanto um lugar de dominação quanto de tensão, pois a identidade do homem depende da sua capacidade de exercer poder sobre as mulheres e sobre outros homens.

A análise de Saffioti (1987) também evidencia que o exercício do poder masculino não se sustenta apenas pelo privilégio estrutural, mas é continuamente reforçado por dispositivos ideológicos que atravessam a educação, a moral, a religião e os meios de comunicação. O “poder do macho” é performado em uma dinâmica de constante reafirmação, na qual os homens são pressionados a corresponder a um ideal de virilidade que associa masculinidade à autoridade, agressividade e controle emocional. Nesse processo, a masculinidade se torna ambivalente: ao mesmo tempo em que oferece status e reconhecimento social, impõe limites à expressividade, ao afeto e à vulnerabilidade, em termos de uma “personalidade amputada” (Saffioti, 1987, p. 24). A autora promove, assim, debates importantes sobre os custos subjetivos da masculinidade hegemônica, ao mostrar que os homens também são conformados pelos imperativos normativos que os constituem. Suas considerações muito têm a dizer sobre o contexto brasileiro, onde a masculinidade se articula com outras formas de poder, como o racismo, a violência estrutural e a desigualdade social.

É também com esse espírito crítico que Gayle Rubin propõe, em 1975, o conceito de “sistema sexo-gênero” no ensaio *The traffic in women: notes on the “political economy” of sex*. Rubin distingue sexo e gênero, afirmando que este último é uma construção cultural que organiza as expectativas e as posições atribuídas aos indivíduos com base no sexo designado. Nesses termos, sua preocupação consiste em pensar como as definições biológicas sofrem influência da cultura, de modo que a sociedade faz do ser homem e do ser mulher um produto social. O parentesco é uma categoria fundamental no pensamento de Rubin (1975), porque, a partir dele, a autora reconhece a importância da sexualidade humana como o fenômeno por meio do qual os sujeitos são produzidos para atender a finalidades específicas.

Embora seu foco esteja nas mulheres e na crítica à troca de mulheres nos sistemas de parentesco, sua formulação é crucial para pensar o masculino como efeito de arranjos institucionais e simbólicos. O homem, nesse sistema, é o sujeito que troca, que domina e que circula com autoridade, mas também é uma identidade moldada por esses mesmos processos. A crítica de Rubin permite compreender que a masculinidade não é apenas o polo dominante

da relação, mas uma posição regulada por normas de gênero e por sistemas de poder que definem o que é ser homem em cada sociedade.

A crítica pós-estruturalista à lógica binária de gênero como um sistema de opressão ganha evidência no pensamento de Luce Irigaray. Em sua obra *This sex which is not one*, de 1977, a filósofa propõe uma desconstrução da linguagem fálica que organiza o discurso ocidental. A autora critica a visão psicanalítica sobre o feminino e a dicotomia homem-mulher, denunciando que “a sexualidade feminina sempre foi conceituada com base em parâmetros masculinos” (Irigaray, 1985, p. 23, tradução livre), como a “falta”, a “atrofia” do órgão sexual ou a “inveja do pênis”, tal qual postulado por Freud. A partir de seus estudos, a pensadora chama a atenção para como, na consciência da cultura ocidental, o estatuto de “sujeito” fora ocupado por uma entidade generificadamente marcada pelo homem, nesse caso, branco, cis e hétero.

Sua crítica, ainda que voltada à construção do feminino como ausência ou como “outro inominável”, revela o modo como a masculinidade é produzida como referência universal, como ponto de origem e medida de sentido. Para Irigaray, a linguagem masculina funda e sustenta o mundo simbólico, relegando tudo o que escapa ao masculino à condição de falta (Irigaray, 1985). Essa crítica revela que a masculinidade não é apenas uma identidade entre outras, mas uma posição discursiva de poder, sustentada por exclusões reiteradas. Assim, pensar o masculino exige desestabilizar os sistemas de significação que o instituem como norma.

Nancy Chodorow, retomando as discussões de Freud sobre o desenvolvimento da identidade de gênero na infância, oferece uma importante contribuição ao articular teoria feminista e psicanálise. Em *The reproduction of mothering*, de 1978, a autora defende que a maternidade está implicada na elaboração e na reprodução da dominação masculina, dado que se trata de uma construção social de caráter ideológico, na qual orbita o sistema sexo-gênero. Ancorada na teoria da relação de objetos, que se baseia na importância da experiência concreta dos sujeitos, a teórica está interessada em mostrar como esse cenário denuncia um processo de opressão das mulheres, uma vez que determina a esfera doméstica como o âmbito de atuação feminina e cria uma base para a diferenciação estrutural das esferas pública e privada, que operam hierarquicamente (Chodorow, 1978).

Chodorow argumenta que os papéis de gênero são transmitidos na infância, sobretudo por meio da relação com a figura materna. Os meninos, para construir suas identidades masculinas, são incentivados a se afastar emocionalmente da mãe, enquanto as meninas tendem a fortalecer esse vínculo. Como resultado, a masculinidade é construída como recusa do

feminino e da intimidade, gerando sujeitos emocionalmente reprimidos e distantes. Essa perspectiva nos permite compreender a masculinidade como um processo defensivo, construído pela negação e pela separação, que impõe aos homens o ideal de autonomia, racionalidade e controle. Chodorow revela que essa masculinidade é instável, marcada pela necessidade contínua de reafirmação e pela recusa da ambivalência afetiva.

A essa altura, a crítica feminista já havia produzido um arcabouço conceitual robusto que permitia tratar o gênero como uma categoria histórica e relacional. É nesse itinerário que Joan Scott publica, em 1986, o artigo *Gênero: uma categoria útil de análise histórica*. Scott (1995, p.86) propõe que o gênero deve ser entendido como “um elemento constitutivo das relações sociais fundadas sobre diferenças percebidas entre os sexos, e como uma forma primária de dar significado às relações de poder”. A perspectiva defendida pela autora é que a compreensão de como o gênero opera deve levar em consideração a inter-relação entre sujeito e organização social, bem como a noção de poder disseminado na sociedade mediante relações desiguais. O gênero, portanto, consiste em uma estrutura sobre a qual se constituem as relações de poder, o solo do qual brotam os arranjos sociais.

Essa formulação amplia o escopo da análise feminista, permitindo que se pensem os homens e as masculinidades dentro do sistema de gênero, não apenas como dominadores, mas como sujeitos implicados em relações simbólicas e materiais. A masculinidade passa a ser vista, também, como uma categoria histórica e situada, cuja universalidade é resultado de uma produção discursiva reiterada. Assim, a obra de Joan Scott oferece ferramentas teóricas para desnaturalizar a masculinidade, revelando-a como uma construção social que organiza hierarquias e define possibilidades, tanto para homens quanto para mulheres, dentro de uma estrutura de poder dinâmica e historicamente mutável.

Ao longo desse percurso, torna-se evidente que o pensamento feminista, ao desnaturalizar o gênero, forneceu as bases conceituais para que a masculinidade fosse problematizada enquanto construção social, histórica e política. As masculinidades, antes invisibilizadas por sua posição de privilégio, emergem como objetos de análise justamente a partir da crítica à sua suposta neutralidade. O sujeito masculino deixa de ser a medida silenciosa da humanidade e passa a ser investigado como produto de relações de poder, de expectativas normativas e de dispositivos simbólicos que regulam sua existência. Essa genealogia crítica será aprofundada no próximo capítulo, dedicado especificamente aos estudos sobre masculinidades.

3.2 A interseccionalidade e a complexificação do gênero

A emergência da interseccionalidade como ferramenta teórica e política complexificou a compreensão do gênero. Ao romper com a ideia de que este último pode ser analisado de forma isolada, separada das dinâmicas de raça, classe, sexualidade e colonialidade, as pensadoras interseccionais não apenas ampliaram o alcance do feminismo, mas também colocaram em xeque a estabilidade do próprio sujeito masculino. Isso porque o homem, até então tomado como categoria universal, homogênea e neutra, passa a ser desagregado em múltiplas formas de masculinidades, historicamente situadas e atravessadas por marcadores de diferença. A interseccionalidade, nesse sentido, não serve apenas para enriquecer a compreensão da opressão feminina, mas para tensionar a própria ideia de masculinidade como lugar fixo e estável.

Essa noção de interseccionalidade pode ser aprofundada por meio da leitura de *Pele negra, máscaras brancas*, de 1952, de Frantz Fanon, obra que inaugura uma reflexão sobre a subjetividade negra em contextos coloniais e pós-coloniais. Ao investigar os efeitos do racismo sobre o homem negro, Fanon denuncia a dinâmica alienante de um sistema em que a masculinidade branca é universalizada como norma civilizatória, relegando o homem negro a uma posição de inferioridade. Segundo ele, “o negro quer ser branco. O branco incita-se a assumir a condição de ser humano” (Fanon, 2008, p. 27). A masculinidade negra, então, é construída a partir da injunção constante a provar sua humanidade, sua racionalidade e sua virilidade diante de um outro branco que define os termos do reconhecimento, pois “para o negro, há apenas um destino. E ele é branco.” (Fanon, 2008, p. 28).

Essa condição gera um conflito identitário, pois o homem negro é interpelado por códigos de masculinidade que não foram feitos para ele, mas que ele é obrigado a internalizar. Fanon mostra que a tentativa de aderir ao modelo de masculinidade ocidental (branca, heterossexual, burguesa) produz efeitos de violência simbólica e auto-negação. Seu diagnóstico da “máscara branca” não se refere apenas ao desejo de assimilação cultural, mas também à exigência de performar um ideal de homem que está historicamente negado ao negro (Fanon, 2008). Ao trazer essa reflexão para o campo das masculinidades, Fanon empreende uma crítica à ideia de um sujeito masculino universal, evidenciando que as experiências de ser homem são racializadas, hierarquizadas e atravessadas por marcas coloniais. Sua obra oferece, portanto, uma base para compreender a masculinidade como uma construção política e afetiva, marcada por disputas de poder e desejos de reconhecimento.

No contexto brasileiro, Lélia Gonzalez traz uma importante contribuição para pensar a condição social dos homens negros. Em seus escritos, especialmente em *A mulher negra na sociedade brasileira: uma abordagem político-econômica*, de 1979, Gonzalez denuncia o epistemicídio das experiências negras e evidencia como o racismo estrutura as relações de gênero no país. Ela ressalta que, se por um lado, as mulheres negras se ocupam de serviços domésticos ou serventes, em virtude da inacessibilidade a postos mais altos no mercado de trabalho, o que reforça sua condição de subalternidade; os homens negros são alvos da perseguição policial porque o desemprego é considerado sinônimo de vadiagem (Gonzales, 2020).

Para ela, não há como compreender o masculino sem considerar os efeitos da colonialidade, da escravidão e da marginalização social. O homem negro, nesse quadro, não compartilha automaticamente dos mesmos privilégios do homem branco. Pelo contrário: sua masculinidade é frequentemente negada, criminalizada ou erotizada. Gonzalez formula com profundidade uma crítica à universalização do sujeito masculino ao mostrar que a masculinidade negra é engendrada em contextos de exclusão e violência, o que a torna ambígua, tensa e atravessada por processos de resistência.

Essa crítica também será central na obra de Angela Davis. Em *Mulheres, raça e classe*, de 1981, Davis recupera a história da escravidão e do capitalismo nos Estados Unidos para demonstrar como o racismo e o sexismo operam em conjunto para estruturar a dominação. A autora mostra como, mesmo após a abolição da escravatura, a situação do povo negro não havia se alterado: as mulheres negras permaneciam em subempregos, eram abusadas sexualmente nos trabalhos domésticos, e eram vítimas de estupro como instrumento de dominação, pois eram tidas como promíscuas (os homens negros também eram vistos como pervertidos sexuais, frequentemente sendo presos por motivos banais) (Davis, 2016).

A contribuição de Davis consiste, então, em desnaturalizar a marginalização social da população negra, abordando questões que se passam em sociedade como normais, mas que derivam de um processo de opressão racial que legitima o aprofundamento das desigualdades. Ao historicizar as posições sociais dos homens e das mulheres negras, Davis mostra que o trabalho compulsório, a brutalização e o controle do corpo impactaram de forma específica a experiência da masculinidade negra. O homem negro foi desumanizado, emasculado e privado da autoridade social conferida aos homens brancos. Sua masculinidade, portanto, não pode ser considerada pelos mesmos parâmetros que regem o masculino hegemônico. Davis abre

caminho para pensar a masculinidade como uma construção plural, que incorpora sofrimento, resistência e reinvenção diante da negação histórica do direito de ser homem.

As contribuições das pensadoras do Sul global e das tradições feministas negras são complementadas, em outro registro, pela indagação lançada por Gayatri Spivak em *Pode o subalterno falar?*, de 1985. Sua crítica não se limita ao campo da representação política ou cultural das mulheres colonizadas, mas atinge o cerne da produção do saber ocidental, denunciando as condições pelas quais certos sujeitos podem ou não enunciar (Spivak, 2010). Ainda que seu texto se concentre na crítica pós-colonial e na representação das mulheres subalternas, a pergunta de fundo: quem pode falar e a partir de que lugar?, atravessa também o campo das masculinidades.

Nesse sentido, a autora recusa a representação totalizante, apontando a necessidade de um esforço constante de desestabilização das identidades fixas, inclusive, daquela masculinidade que se institui como norma epistêmica. Spivak (2010) incentiva a desconfiar da transparência das categorias e da autoridade dos sujeitos que falam em nome de outros. No campo das masculinidades, isso implica uma vigilância crítica em relação às vozes que se apresentam como legítimas para representar “os homens” e suas experiências. Quem são esses homens? De onde falam? Quais masculinidades são reconhecidas como legítimas, e quais são silenciadas, marginalizadas ou patologizadas? Spivak tensiona a possibilidade de representação ao enfatizar que toda enunciação está situada e que o masculino, quando não interrogado, tende a se reapresentar como universal.

Essa inquietação teórica também ganha corpo na obra de bell hooks, que, em lugar de uma crítica abstrata da representação, parte da escuta de homens negros para compreender como suas masculinidades são vividas e negociadas. Especialmente em *A gente é da hora: homens negros e masculinidade*, de 2004, hooks reúne dez ensaios sobre a trajetória de homens negros e investiga as formas pelas quais esses homens lidam com os legados do racismo, da pobreza e do patriarcado. Nesta obra, a autora articula uma crítica que é, ao mesmo tempo, estrutural e afetiva, trazendo uma análise da subjetivação da masculinidade. Ela demonstra como os homens negros constroem suas identidades em meio a interdições sociais e afetivas, muitas vezes marcadas pela ausência de modelos masculinos não violentos ou emocionalmente disponíveis (Hooks, 2022).

Ao invés de reproduzir uma leitura homogênea da masculinidade negra, hooks se interessa por suas rupturas, por suas contradições e pelas possibilidades de reinvenção afetiva. A masculinidade, para ela, não é apenas um lugar de opressão, mas também de sofrimento, e é

nesse sofrimento que reside a possibilidade de crítica e transformação (Hooks, 2022). hooks propõe uma perspectiva ético-política na qual os homens possam romper com os imperativos da dominação sem abrir mão de sua dignidade. Sua contribuição é essencial para repensar a masculinidade como prática relacional que pode ser reorientada a partir da escuta, da vulnerabilidade e do cuidado.

Essas reflexões interseccionais e pós-coloniais desestabilizam o campo das masculinidades. Elas rompem com a ideia de um sujeito masculino unitário e inauguram a possibilidade de múltiplas masculinidades, nem todas hegemônicas, nem todas reconhecidas. Revelam, também, que a masculinidade é construída nas fronteiras da raça, da classe, da sexualidade e da colonialidade, e que os homens não ocupam todos o mesmo lugar no sistema de gênero. Ao incorporar essas vozes críticas, os estudos de gênero ampliam sua capacidade de interpretar o mundo social, abrindo espaço para que o masculino seja pensado a partir de suas margens, de suas ausências e de seus silêncios.

3.3 O gênero como relação e a emergência das masculinidades

A consolidação do conceito de gênero como uma relação social e histórica, e não como uma identidade fixa ou natural, foi um marco teórico que possibilitou a emergência das masculinidades como objeto de problematização. Esse deslocamento teórico só foi possível em virtude da atuação de autoras que, entre os anos 1980 e 1990, recusaram tanto a fixidez biológica quanto a abstração universalizante do sujeito. Elas propuseram, em seu lugar, uma visão performativa e relacional do gênero, centrada nos modos como as identidades são produzidas, reiteradas e reguladas em contextos sociais específicos. Com isso, tornaram possível a desconstrução do sujeito masculino como um dado ou um ponto de partida e o reinscreveram como efeito de práticas discursivas, interações cotidianas e sistemas de poder.

Embora não figure diretamente entre os estudos de gênero, a obra de Michel Foucault, especialmente *Vigiar e Punir*, de 1975, oferece as bases para a compreensão do sujeito como efeito de práticas disciplinares e normativas. Ao investigar o surgimento das instituições modernas de controle, como a prisão, a escola e o hospital, Foucault revela como a modernidade inaugura formas de poder que não se exercem apenas por meio da violência ou da lei, mas pela normatização dos corpos e pela produção de subjetividades. “O corpo está diretamente mergulhado no campo político”, escreve ele, é ao mesmo tempo força de trabalho e força política (Foucault, 1987, p. 29). Esse entendimento permite reconhecer que o corpo masculino

é igualmente moldado por essas técnicas disciplinares que produzem o que se espera de um sujeito viril, racional, autônomo e auto-controlado.

O masculino, nesse contexto, não se apresenta como uma essência natural, mas como uma construção histórica inscrita nos corpos e mantida por meio de mecanismos que operam tanto no nível institucional quanto no cotidiano. A masculinidade é, assim, produzida e reiterada por práticas de vigilância, correção, domesticação e avaliação que delimitam o que é aceitável para um corpo masculino: sua postura, sua voz, sua forma de andar e, principalmente, seu comportamento afetivo. A noção foucaultiana de que o poder não está localizado aqui ou ali, mas é exercido através de uma rede capilar de relações sempre tensas (Foucault, 1987) torna-se fundamental para os estudos que pensam a masculinidade como uma performance regulada, incorporada e sujeita à vigilância constante, tanto dos outros quanto de si mesmo.

Essa perspectiva encontra desdobramento direto no trabalho de Candace West e Don Zimmerman no artigo *Doing Gender*, publicado em 1987. Os autores argumentam que o gênero não é algo que se tem, mas algo que se faz, uma prática incorporada no cotidiano das interações sociais. Fazer gênero, nesse contexto, “envolve um complexo de atividades perceptivas, interacionais e micropolíticas socialmente orientadas, que apresentam objetivos específicos, como expressão de ‘naturezas’ masculinas e femininas” (West; Zimmerman, 1987, p. 126, tradução livre). Trata-se de um processo histórico-social, no qual os sujeitos constroem a si mesmos a partir das práticas cotidianas, dramatizando regras e normas introjetadas, elaboradas a partir da matriz cultural a qual os sujeitos pertencem.

Aplicada à masculinidade, essa abordagem evidencia como os homens estão constantemente engajados em provas e performances que reafirmam sua adesão a um ideal normativo, ideal este que é vigiado, disciplinado e reafirmado socialmente. A masculinidade deixa, assim, de ser um atributo pessoal e passa a ser compreendida como uma prática regulada em tempo real, no campo das relações sociais. Assim, a masculinidade não se sustenta por traços individuais, mas por sua repetição pública e reconhecimento nas interações sociais. Trata-se de uma identidade continuamente construída e validada, o que a torna instável, vulnerável e dependente da aprovação alheia. Esse quadro, portanto, abre espaço para sua contestação, desconstrução e transformação.

A emergência das masculinidades como objeto de crítica foi igualmente fomentada pelas provocações teóricas de Eve Sedgwick em *Epistemology of the closet*, de 1990. Embora seu foco principal seja a sexualidade e o regime heteronormativo, Sedgwick ajuda a compreender a fragilidade da identidade masculina ao mostrar como a masculinidade

hegemônica está estruturada em torno da negação do desejo homossexual e da constante necessidade de distinção. O “armário”, em sua formulação, não se refere apenas aos sujeitos homossexuais, mas ao próprio sistema que regula o que pode ou não ser dito, desejado ou encenado. A partir do pensamento da autora é possível compreender como a modernidade produz sujeitos masculinos em uma dinâmica do desejo que depende da constante negação da homossexualidade como possibilidade (Sedgwick, 1990).

Essa leitura permite compreender a masculinidade como um campo de tensões, repressões e ambivalências, no qual o sujeito masculino se constitui pela exclusão de tudo aquilo que ameaça sua coerência simbólica, especialmente o feminino e o homossexual. O medo de ser confundido com o outro indesejado torna-se uma força reguladora que demanda performances contínuas de heterossexualidade, dureza e autonomia. Sedgwick destaca como a homofobia é menos uma aversão à homossexualidade em si, e mais um dispositivo que estrutura o comportamento masculino, garantindo sua aceitação social (Sedgwick, 1990). Com isso, ela oferece uma chave fundamental para pensar a masculinidade não como segurança identitária, mas como angústia performada, sustentada pela vigilância constante e pela necessidade incessante de diferenciação.

Nesse cenário, a norte-americana Judith Butler se destaca como a intelectual portadora de uma das perspectivas mais promissoras, tornando-se um ícone da teoria *queer*. Em *Problemas de gênero*, de 1990, a autora rompe com a noção essencialista de sexo e gênero ao propor que ambos não são dados naturais, mas construções performativas. Ou seja, são o resultado de atos repetidos que, ao se reiterarem, produzem a aparência de um sujeito estável e coerente. Para ela, a compreensão do gênero passa pela percepção de que os processos sociais e corporais se inter-relacionam. Butler argumenta que o gênero é um efeito performativo “de uma repetição estilizada de atos ” (Butler, 2003, p. 200), o que significa dizer que não há identidade anterior à prática: o sujeito é continuamente produzido no cotidiano.

Essa formulação tem implicações importantes para os estudos das masculinidades, pois desestabiliza o pressuposto de que existe um “homem” prévio à experiência, anterior ao discurso. A masculinidade passa a ser entendida como um efeito da repetição de gestos, comportamentos, normas e estilos de vida que constroem a ficção de uma identidade masculina coerente. Butler enfatiza que não há “identidade preexistente pela qual um ato ou atributo possa ser medido” (Butler, 2003, p. 201), apenas encenações de normas que se pretendem naturais. Com isso, a masculinidade é deslocada para o campo das práticas reguladas e das

normatividades discursivas, revelando-se como um processo sempre instável e aberto à transformação.

Retomando e ampliando essa crítica à naturalização das identidades, Richard Miskolci, em *Teoria queer: um aprendizado pelas diferenças*, de 2012, propõe uma abordagem sociológica que evidencia como as normas de gênero e sexualidade funcionam como dispositivos de poder que delimitam as formas de viver e expressar a masculinidade. Miskolci argumenta que as normas de gênero não são apenas regras, mas dispositivos que hierarquizam vidas e subjetividades (Miskolci, 2013), mostrando que a masculinidade hegemônica se impõe pela exclusão de tudo aquilo que ameaça sua coerência, como o feminino, o homossexual, o não binário. Nesse sentido, a teoria *queer* funciona como uma lente crítica que desnaturaliza o masculino e evidencia sua instabilidade.

Os pressupostos da teoria *queer* de Miskolci na análise da masculinidade tornam possível compreender o caráter excludente do ideal viril, branco, heterossexual e cisgênero, que se apresenta como universal, mas opera por silenciamentos e negações. O masculino não é um lugar neutro, mas uma posição de privilégio, construída historicamente como dominante e normatizadora. Ao mesmo tempo, sua crítica não é apenas destrutiva, mas aponta caminhos ético-políticos para a convivência com a diferença. O aprendizado pelas diferenças não é uma tarefa fácil, mas é a única forma de resistir às violências produzidas pelas identidades totalizantes (Miskolci, 2013). Sua obra, portanto, convida a repensar o ser homem como um processo plural, situado e aberto à alteridade.

Ao consolidar o gênero como relação, performance e estrutura simbólica, essas autoras e autores permitiram a emergência das masculinidades como objeto legítimo de crítica. Mais do que uma identidade, a masculinidade passa a ser compreendida como um efeito do poder que se atualiza na linguagem, nas instituições, nas práticas corporais e nos afetos. O masculino, então, deixa de ser o ponto cego da teoria e se transforma em campo fértil para a investigação sociológica, histórica e política.

3.4 Gênero, masculinidade e a retórica da ideologia de gênero

A consolidação dos estudos de gênero e a emergência das masculinidades como objeto de crítica não se deram sem resistência política, cultural e religiosa. A partir da década de 2010, mas com raízes mais antigas, uma série de discursos passou a mobilizar a expressão “ideologia de gênero” como forma de reação às transformações nas normas sexuais, familiares e

educacionais. Trata-se de um campo de disputas no qual o masculino aparece como valor a ser restaurado, diante de sua suposta degradação. A genealogia desse discurso pode ser traçada desde os anos finais do século XX (ver Ratzinger, 1997), no seio da Igreja Católica.

A publicação de obras como *La ideología del género. O el género como herramienta de poder*, de Jorge Scala, em 2010, expressa esse movimento reativo, no qual os estudos de gênero são interpretados como uma ameaça à ordem natural e aos fundamentos morais da sociedade. Nela, o autor articula uma crítica moral e política aos estudos de gênero, baseando-se em princípios católicos e conservadores. Para Scala, a teoria de gênero constitui uma ameaça à ordem natural e à estrutura tradicional da família. Ele sustenta que o gênero é um “instrumento de dominação ideológica”, por meio do qual os movimentos feministas e LGBTQIA+ buscam destruir a base moral da sociedade (Scala, 2010).

Nesse sentido, o homem é apresentado como pilar da ordem natural e a masculinidade como valor civilizacional. A obra de Scala fornece uma base retórica e jurídica para a construção do inimigo simbólico da ideologia de gênero, que será amplamente mobilizada por grupos religiosos e parlamentares conservadores em vários países da América Latina. Ao reposicionar a masculinidade como eixo central da estabilidade social, sua crítica não apenas rejeita os fundamentos dos estudos de gênero, mas os transforma em ameaça, inaugurando, assim, uma gramática de combate moral na qual o homem tradicional deve ser restaurado e defendido como fundamento da civilização.

No Brasil, esse movimento começa a se intensificar com a atuação parlamentar de grupos evangélicos organizados. Christina Vital e Paulo Victor Lopes analisam como a bancada evangélica no Congresso Nacional articula um discurso moralista para barrar direitos das mulheres e da população LGBTQIA+. Em *Religião e política: uma análise da atuação de parlamentares evangélicos sobre direitos das mulheres e de LGBTs no Brasil*, de 2013, os autores mostram que os parlamentares evangélicos operam uma lógica de proteção da família, da infância e da masculinidade, entendida como liderança natural e espiritual. O discurso contra a ideologia de gênero se apresenta, nesse contexto, como defesa da masculinidade normativa e da autoridade patriarcal.

Vital e Lopes (2013) argumentam que a atuação desses parlamentares visa conservar um ideal de homem cristão como chefe de família e guardião da moral. A masculinidade torna-se uma identidade ameaçada que precisa ser protegida juridicamente contra as transformações nos padrões de gênero e sexualidade. A ideologia de gênero é convertida em um inimigo discursivo que permite a mobilização de afetos conservadores e a produção de uma política

pública marcada pelo pânico moral (Vital; Lopes, 2013). Esse processo evidencia que o campo religioso atua como vetor decisivo na reatualização de uma masculinidade hegemônica, conectada a valores morais e a uma teologia da autoridade masculina.

Essa articulação entre moral religiosa e produção normativa de gênero também aparece de maneira evidente na intervenção da hierarquia católica nas políticas educacionais. Em artigo de 2015 sobre *A “ideologia de gênero” na discussão do PNE: a intervenção da hierarquia católica*, Maria José Rosado-Nunes analisa como a instituição religiosa mobilizou sua influência política para excluir os termos “gênero” e “orientação sexual” do documento. A autora argumenta que essa intervenção foi sustentada pela crença de que o reconhecimento da diversidade de gênero comprometeria os valores cristãos e desestabilizaria a estrutura familiar. A defesa da masculinidade tradicional surge, nesse contexto, como escudo contra a pluralização das identidades.

Segundo Rosado-Nunes, essa ação não é apenas religiosa, mas profundamente política: ela revela a disputa simbólica em torno da produção dos sujeitos sociais desejáveis. Ao intervir sobre os marcos educacionais, a hierarquia católica busca regular a subjetivação de meninos e meninas, reafirmando modelos de masculinidade e feminilidade coerentes com os dogmas da Igreja. A autora mostra como a supressão do termo gênero no PNE representou uma vitória das forças religiosas conservadoras e um retrocesso no reconhecimento das múltiplas formas de viver o masculino e o feminino (Rosado-Nunes, 2015).

Essa construção discursiva da ideologia de gênero como ameaça à masculinidade encontra sua elaboração mais sistemática no trabalho de Richard Miskolci e Maximiliano Campana, que propõe uma genealogia do pânico moral em torno do tema. No artigo *“Ideologia de gênero”: notas para a genealogia de um pânico moral contemporâneo*, de 2017, os autores argumentam que o termo é um artefato retórico criado por setores religiosos e conservadores para atacar a crítica feminista e queer, convertendo o debate acadêmico em ameaça cultural. Nesse sentido, tal movimento reacionário é menos uma recusa epistemológica e mais uma estratégia de conservação simbólica. A masculinidade, então, é apresentada como vítima de um processo de erosão promovido por valores pós-modernos, antinaturais e perigosos. O discurso da crise da masculinidade se articula, assim, à produção de um inimigo a ser combatido.

Miskolci e Campana (2017) enfatizam que o sucesso da retórica antigênero se deve à sua capacidade de afetar e mobilizar subjetividades. A ideologia de gênero se torna uma linguagem comum entre setores que, embora distintos, compartilham o desejo de resgatar a autoridade do homem, da família e da heteronormatividade. Ao estudar o pânico moral, os

autores mostram como ele serve para reinstalar o sujeito masculino como centro da estabilidade social. Não se trata apenas de atacar a teoria de gênero, mas de afirmar uma masculinidade que se imagina pura, forte e civilizacional (Miskolci; Campana, 2017).

Judith Butler, em *A força da não violência: um vínculo ético-político*, de 2020, retoma a discussão sobre a retórica da ideologia de gênero como mecanismo de exclusão política. A autora afirma que o ataque à teoria de gênero é uma forma de violência discursiva que busca negar o direito à existência de corpos que desafiam a norma heteropatriarcal (Butler, 2021). A partir da obra, a masculinidade pode ser compreendida, nesses discursos, como sujeito legítimo da violência e da razão, ao passo que a diversidade é colocada como disfunção social. O que se defende, sob a retórica da proteção, é a manutenção de privilégios simbólicos e materiais. Para ela, o gênero, enquanto construção performativa, é perigoso porque denuncia a artificialidade das normas que sustentam as identidades. Se o homem é uma posição discursiva, então ele pode ser reconfigurado e é justamente essa possibilidade que a tônica antigênero busca desarticular.

A autora propõe uma política ética da não violência baseada na coexistência e no reconhecimento da precariedade comum. Para Butler (2021), a ideologia de gênero não é apenas uma distorção semântica, mas uma estratégia para inviabilizar vidas que fogem ao modelo do masculino hegemônico. As vidas que não se conformam à norma de gênero são postas em risco não apenas por políticas estatais, mas por narrativas que as deslegitimam desde a origem (Butler, 2021). Incorporar a crítica butleriana às masculinidades é reconhecer que a defesa do “homem de verdade” muitas vezes mascara uma política de exclusão e violência.

Ao reunir essas análises, torna-se possível compreender que a retórica da ideologia de gênero opera como um dispositivo de reestruturação da masculinidade normativa. Mais do que apenas uma reação desinformada, trata-se de um projeto político articulado, que busca preservar a centralidade do sujeito masculino como referência simbólica. Desnudar os sentidos da masculinidade, nesse cenário, faz-se necessário não apenas para enfrentar o pânico moral, mas para afirmar que outras formas de ser homem são possíveis e desejáveis.

O percurso traçado neste capítulo procurou evidenciar que os estudos de gênero não apenas abriram novas possibilidades de análise sobre as relações entre os sexos, mas também forneceram os fundamentos epistemológicos e políticos para a consolidação das masculinidades como objeto crítico. A masculinidade, tal como apresentada, emerge à luz das teorias feministas, interseccionais e performativas, como uma construção histórica, relacional e atravessada por disputas de poder. Da crítica marxista à opressão patriarcal até os desdobramentos mais recentes da teoria *queer* e da interseccionalidade, foi possível

acompanhar como o sujeito masculino deixou de ocupar o lugar silencioso da norma para se tornar visível como posição marcada, instituída e contestável.

Ao mesmo tempo, a análise das reações conservadoras, principalmente a partir da narrativa da ideologia de gênero, revelou como a masculinidade hegemônica tem sido ressignificada como um valor ameaçado, que precisa ser defendido por meio de discursos religiosos, jurídicos e políticos. A emergência desse cenário não apenas responde à crítica feminista e à pluralização das formas de vida, mas também atua como um dispositivo de restauração da autoridade masculina, especialmente em contextos marcados por instabilidade econômica, crise institucional e transformações culturais aceleradas.

É justamente nesse ponto que se insere o capítulo seguinte, dedicado aos estudos da masculinidade e à sua articulação com a esfera religiosa. Ao problematizar os modos pelos quais as masculinidades são construídas, reguladas e performadas no campo evangélico, especialmente em igrejas como a Lagoinha, o próximo capítulo buscará compreender como discursos teológicos, práticas comunitárias e afetividades religiosas participam da produção de um ideal masculino que se pretende sagrado, moral e incontestável. Em continuidade à crítica aqui desenvolvida, trata-se de investigar como a religião não apenas acolhe o discurso antigênero, mas o reelabora, oferecendo aos fiéis modelos de masculinidade atravessados por hierarquia, sacralização e resistência às mudanças sociais contemporâneas.

4 DEFINIÇÕES DA MASCULINIDADE NO CENÁRIO RELIGIOSO

As discussões em torno das masculinidades, enquanto objeto de análise das Ciências Sociais, despontam como um campo de investigação relativamente recente, marcado por viradas paradigmáticas e disputas epistemológicas. Se, inicialmente, o olhar teórico sobre as relações de gênero privilegiava a experiência feminina como categoria analítica e política, os desdobramentos das teorias feministas, somados ao amadurecimento dos debates em torno da performatividade, da interseccionalidade e da construção social das identidades, permitiram que os homens, tradicionalmente tratados como sujeito universal e não marcado, passassem a ser interpelados enquanto categoria situada, histórica e relacional. É nesse contexto que emergem os estudos sobre as masculinidades, tensionando concepções naturalizadas do ser homem e abrindo espaço para uma reflexão crítica sobre as formas pelas quais as masculinidades são construídas, legitimadas e reproduzidas socialmente.

Este capítulo se organiza em duas seções complementares. A primeira delas percorre a trajetória dos estudos da masculinidade, com ênfase na constituição do campo, nos principais referenciais teóricos e nas tendências analíticas que possibilitaram compreender a masculinidade não como essência ou dado biológico, mas como configuração social plural e atravessada por relações de poder. Autores como Raewyn Connell, Michael Kimmel, Pierre Bourdieu e Daniel Welzer-Lang são fundamentais nesse percurso, pois introduzem no debate acadêmico categorias como masculinidade hegemônica, dominação simbólica, homofobia estrutural e produção relacional das identidades masculinas. Esses referenciais permitem não apenas desmontar a ideia de uma masculinidade unitária e estável, mas evidenciar as hierarquias internas entre os homens, as interseções com outros marcadores sociais, como classe, raça, sexualidade e geração, e os efeitos materiais e subjetivos da conformação de um ideal normativo de virilidade.

Ao seguir esse itinerário teórico, percebe-se que os estudos da masculinidade se desenvolveram em diálogo com o feminismo e os estudos de gênero, embora nem sempre de modo articulado. Parte significativa da literatura crítica, como aquela representada por Benedito Medrado, Jorge Lyra, Mara Viveros Vigoya e Debbie Ging, tem denunciado a ausência de uma matriz feminista robusta em muitos dos *Men's Studies*, ao mesmo tempo em que propõe uma reorientação epistemológica e política do campo. Essa reorientação se dá pela centralidade conferida às desigualdades de gênero como estrutura de poder, pela valorização das abordagens interseccionais e pelo reconhecimento de que o estudo das masculinidades deve,

necessariamente, problematizar os privilégios masculinos e suas implicações sociais. A análise da “manosfera”, por exemplo, como ambiente transnacional de reafirmação do patriarcado e da misoginia, exemplifica como as masculinidades podem se tornar dispositivos de reação frente aos avanços de direitos e à pluralização das expressões de gênero.

Na segunda parte do capítulo, a reflexão se volta para o campo religioso, com atenção especial às representações e performances de masculinidade no universo evangélico. A partir de uma revisão crítica da literatura nacional e internacional, observa-se como a religião atua, simultaneamente, como instância de regulação e de ressignificação das masculinidades. Se por um lado o discurso religioso reforça uma moralidade patriarcal e essencialista, sacralizando papéis de gênero, legitimando a autoridade masculina e perpetuando desigualdades, por outro, o pertencimento a comunidades de fé pode produzir transformações significativas nos modos de ser homem, operando um processo de domesticação de condutas violentas, de valorização da paternidade e de construção de vínculos familiares mais estreitos.

Pesquisadoras como Cecília Mariz, Maria das Dores Machado, Clara Mafra e Fernanda Lemos mostram como a conversão religiosa, especialmente no universo pentecostal, pode levar a redefinições do ethos masculino, ainda que essas redefinições não rompam, necessariamente, com as bases estruturais do patriarcado. As análises internacionais, por sua vez, trazem contribuições relevantes ao explorar movimentos como o *Promise Keepers*, nos Estados Unidos, que mobilizam discursos cristãos conservadores para rearticular a identidade masculina em meio às “crises” contemporâneas. Ao fazê-lo, conjugam elementos terapêuticos, religiosos e políticos, promovendo um modelo de masculinidade que reforça o binarismo de gênero e resiste ao avanço das pautas igualitárias.

Este capítulo, portanto, tem como objetivo oferecer um panorama crítico dos principais aportes teóricos sobre as masculinidades, com especial atenção ao modo como elas são pensadas, reguladas e performadas no campo religioso. A articulação entre essas duas frentes de análise é fundamental para compreender o contexto empírico que será explorado no capítulo seguinte, dedicado à investigação do discurso oficial da Lagoinha Global. Ao analisar esse discurso, buscar-se-á verificar de que maneira as representações religiosas da masculinidade dialogam com os modelos hegemônicos descritos pela literatura, tensionam normas sociais e operam a produção de subjetividades masculinas no interior da experiência evangélica.

4.1 A masculinidade como objeto de estudo

Conforme visto até aqui, o discurso feminista foi responsável por denunciar a condição social das mulheres. Através dele, todo um quadro de subordinação e negação de direitos foi posto em pauta, reivindicando uma mudança na posição inferiorizada das mulheres, tanto em âmbito institucional quanto no das relações sociais. A ascensão da categoria gênero permitiu uma nova mirada, conduzindo a questão para o centro dos debates acadêmicos e propiciando a elaboração de novos modelos explicativos. A repercussão da visão simplista e dicotômica de homem dominante contra mulher subordinada já não era mais suficiente para explicar a complexidade social, tal qual destacado pelos movimentos gays e lésbicos (Louro, 1997). Fazia-se imperativo a desconstrução do caráter fixo da lógica de oposição binária masculino/feminino, dominação/submissão, produção/reprodução, mediante a observância de que o poder se exerce em várias direções. Essa perspectiva culminou no entendimento de que o gênero se produz em meio a relações de poder.

Os estudos sobre homens e masculinidades, portanto, é resultado dessa abordagem quanto ao gênero, que leva em consideração seu aspecto relacional. Desvendar e propor alternativas aos problemas das mulheres implicou, a partir de então, explorar as formas de atuação masculina e compreender os significados que operam em torno do ser homem.

As investigações que trazem os homens como objeto de estudo despontaram a partir da década de 1970, em torno dos chamados *Men's Studies*. No primeiro momento, as pesquisas tratavam os homens a partir da noção de “papel sexual masculino” (Connell, 1995), ou seja, através de normas, práticas, disposições ordinariamente prescritas a esses sujeitos, popularizando-se uma narrativa deles como vítimas da sociedade. As abordagens sobre masculinidade chegaram muito timidamente em solo brasileiro nos anos iniciais da década de 1990, acompanhando essa tendência internacional. A obra *O mito da masculinidade*, por exemplo, de 1993, surgiu a partir de uma pesquisa que Sócrates Nolasco fez com um grupo de homens entre 25 e 35 anos de idade, na qual o objetivo inicial era compreender a forma como eles viam a si mesmos e entendiam ser a expectativa social. No entanto, o interesse do pesquisador tomou novas direções na medida em que ele percebeu, através dos relatos de seus entrevistados, uma tensão emocional quando falavam de assuntos como o que é ser homem, as relações com o pai e a condução de escolhas profissionais e afetivas. Nolasco (1993) identificou, por meio das narrativas, sentimentos de angústia, de solidão e de incômodo, gerados pela inadequação dos homens aos papéis sociais estabelecidos. Os homens não se identificavam com o modelo do “machão”, mas reconheciam que eram constantemente estimulados pelas

instituições sociais a correspondê-lo. Ser homem significava, então, assumir uma postura de virilidade, de agressividade e de omissão de sentimentos¹⁶.

Contudo, o autor também observou um esforço dos sujeitos em buscar novas indicações de masculinidade, distanciando-se do estereótipo do “machão”. Ele afirma que “os homens buscam para suas vidas uma orientação comprometida com seus processos de individuação. (...) Procuram assim encontrar uma alternativa para suas vidas em que nem a paixão pelo poder nem o endosso competitivo sejam referências” (Nolasco, 1993, p. 24). Com a leitura do livro, é possível identificar a inclinação dos teóricos da época em refletir a construção da masculinidade como um processo opressivo, que suscita angústia e frustração nos homens. Estes últimos seriam vítimas dos altos padrões que a sociedade estipula para eles, dado que são alvos do cumprimento de um papel social desejado, mas inatingível. Para autores como Nolasco, a masculinidade estava em crise tal qual o título de sua obra sugere.

Apesar de ocupar a mente dos pensadores por um período considerável, a teoria dos papéis sexuais masculinos foi gradativamente esvaziando-se, na medida em que não foi capaz de contemplar a temática em suas filigranas como, por exemplo, as relações de poder, as complexidades e as tensões existentes no interior da própria masculinidade. Nesse sentido, a publicação de *Masculinities*, de Raewyn Connell, em 1995, consolidou-se como um marco teórico extremamente importante porque reconheceu a pluralidade da masculinidade, rompendo com o paradigma dos papéis sexuais. Connell parte do pressuposto de que a masculinidade consiste em apenas um aspecto de uma estrutura maior, por isso sua intenção é compreendê-la. O fenômeno da masculinidade é concebido por ela em termos de “um lugar nas relações de gênero, nas práticas através das quais os homens e as mulheres ocupam esse espaço no gênero, e nos efeitos de ditas práticas na experiência corporal, na personalidade e na cultura” (Connell, 2003, p. 109, tradução livre).

A concepção basilar do livro é que gênero é uma forma de ordenamento da sociedade. Nesse sentido, Connell defende a masculinidade e a feminilidade como “configurações das práticas de gênero” (Connell, 2003, p. 110), focando nos processos pelos quais se dão essas configurações, nas palavras dela, nos “projetos de gênero”. Trata-se, portanto, de processos que organizam as ações sociais através do tempo. O reconhecimento de múltiplas masculinidades

¹⁶ Nolasco dialoga com autores como Andrew Tolson, Elisabeth Badinter e Verena Kast, para discutir a formação da identidade masculina a partir da maneira opressiva como os homens são socializados. Ou seja, ele toma por base o conflito interior de seus entrevistados para problematizar os parâmetros sociais que estabelecem o que é ser um homem.

implica também uma análise das relações estabelecidas entre elas, relações estas que Connell (2003) compreende em termos de hegemonia, subordinação, cumplicidade e marginalização.

Para a autora, a masculinidade hegemônica consiste em um padrão de práticas sociais legitimadas pelo patriarcado, que propicia a dominação dos homens sobre as mulheres e sobre outras masculinidades. Enquanto um ideal normativo, poucos homens conseguem alcançá-la e, às vezes, nem possuem os meios necessários para tanto, por mais que tenham alto poder aquisitivo, *status* e outros prestígios. A masculinidade hegemônica é algo que nem sempre está acessível ao cotidiano dos sujeitos, por isso mesmo, pode ser real ou imaginária (Connell, 2003). A subordinação caracteriza-se pela estigmatização cultural de formas consideradas inferiorizadas de masculinidades, tais como nas relações que se estabelecem entre homens heterossexuais e homossexuais, com rebaixamento destes últimos. A cumplicidade diz respeito àqueles homens que, mesmo não se encaixando no padrão normativo, são beneficiados pelos dividendos da estrutura patriarcal. E a marginalização resulta da intersecção do gênero com outras estruturas sociais, que pode ser observada nas relações entre masculinidades de classe média e de classe baixa, masculinidades brancas e negras, entre outras.

Connell fornece um aporte teórico-metodológico importante para pensar as masculinidades em suas múltiplas relações de poder. Ela dá ênfase à dimensão empírica da masculinidade, apontando a pluralidade desta, dada a variedade de práticas que a definem. Ela também chama a atenção para a relação do gênero com outros marcadores como classe e raça, mas também para as relações intra-categoriais, ou seja, estabelecidas no interior da própria masculinidade. No entanto, mesmo citando pontualmente autoras como Gayle Rubin e Juliet Mitchel para falar da historicidade e da complexidade do gênero, o calcanhar de Aquiles de sua teoria consiste na carência de um diálogo aprofundado com os estudos de gênero, denotando certo distanciamento dos *Men's Studies*. Uma vez que a masculinidade é percebida como as ações, as experiências e as práticas dos homens, estes últimos surgem como uma instância pré-estabelecida à construção das identidades de gênero, um tipo de abordagem já criticado anteriormente por Butler.

A ruptura com a teoria dos papéis sexuais levou a um novo paradigma para os estudos da masculinidade, resultando na proliferação de pesquisas que se pautaram na masculinidade hegemônica. Tal fato pode ser observado no livro *Senhores de si: uma interpretação antropológica da masculinidade*, lançado em 1995, no qual Miguel de Almeida empreende uma análise sobre a identidade masculina a partir de uma pesquisa etnográfica. Vivendo na aldeia de Pardais, na província de Alentejo, em Portugal, o pesquisador investiga a maneira como o

ideal de masculinidade hegemônica se reproduz num contexto em que as experiências, os valores e os significados sobre o ser homem são variados. Almeida afirma que a maior parte dos estudos sobre masculinidades procurava centrar-se na homossexualidade como objeto de análise. Em sua pesquisa, ele propõe uma mudança de perspectiva, situando o trabalho numa tentativa de explorar os processos sociais que fazem da masculinidade hegemônica o tipo ideal que inferioriza outras formas de masculinidades dissidentes (Almeida, 1995). Dessa maneira, não a homossexualidade, mas a masculinidade hegemônica seria o “outro” a ser escrutinado.

Inserido no paradigma hermenêutico, Almeida lança mão da teoria da prática bourdieusiana, articulando-a às proposições de Giddens sobre as relações entre estrutura e prática social, assim como a categoria *self*, para refletir sobre os modos de constituição e reprodução dos homens. O autor considera que “ser homem é algo, sobretudo, do nível discursivo e do discurso enquanto prática” (Almeida, 1995, p. 05). Assim como Connell, ele parte da ideia de que a masculinidade hegemônica é um ideal normativo praticamente inatingível, que estigmatiza outras masculinidades e estabelece uma relação assimétrica, hierárquica e desigual com a feminilidade. Do levantamento da obra, o que fica é a sugestão para que se desenvolvam pesquisas futuras sobre a construção da identidade feminina na comunidade de Pardais, estabelecendo um diálogo com seu trabalho. Tal fato demonstra uma preocupação com a abordagem relacional do gênero. Além disso, o antropólogo acentua como as relações entre as diferentes masculinidades se dão de maneira mútua, porém desigual, em meio a relações de poder, uma noção que também foi desenvolvida, pouco depois, por outros pensadores, como Michael Kimmel.

No artigo *A produção simultânea de masculinidades hegemônicas e subalternas*, de 1998, Michael Kimmel faz uma análise histórica da construção das masculinidades, baseado no trabalho de Andre Gunder Frank sobre a América Latina. Em seus estudos, Frank afirma que os diferentes países não percorrem um caminho linear de desenvolvimento. Antes, há uma relação dialética, na qual o desenvolvimento de alguns países pressupõe, inevitavelmente, o “subdesenvolvimento” de outros. A partir desse postulado, Kimmel considera que isso ocorre igualmente com o gênero, na medida em que a produção de masculinidades hegemônicas implica a desvalorização de outras formas de masculinidades. Nesse sentido, a intenção do teórico é mostrar como se localizam historicamente as diferentes significações culturais de masculinidade, explorando como o modelo do “*self-made man*”, nos Estados Unidos e na Europa Ocidental, encontrou aceitação social e logrou êxito em relação a outras formas de masculinidade.

Kimmel (1998, p. 105) defende que “o hegemônico e o subalterno surgiram em uma interação mútua, mas desigual, em uma ordem social e econômica dividida em gêneros”. A partir disso, ele pontua três pressupostos teóricos com os quais trabalha. O primeiro é que as masculinidades decorrem de uma construção social, não são, portanto, uma essência ou um dado biológico. O segundo é que essa construção se dá em duas direções de relações de poder: na relação dos homens com as mulheres e na relação dos homens com outros homens. O terceiro é que a lógica de construção das masculinidades atravessadas por relações de poder é uma realidade invisível aos próprios homens, uma vez que são privilegiados pela ordem de gênero. O sociólogo argumenta que a compreensão das relações entre masculinidades hegemônicas e subalternas passa pela percepção desses pressupostos. Ele diz:

os significados de masculinidade variam de cultura a cultura, variam em diferentes períodos históricos, variam entre homens em meio a uma só cultura e variam no curso de uma vida. Isto significa que não podemos falar de masculinidade como se fosse uma essência constante e universal, mas sim como um conjunto de significados e comportamentos fluidos e em constante mudança (Kimmel, 1998, p. 106).

O autor enfatiza que o modelo hegemônico de masculinidade norte-americana foi articulado com o modelo global que estava surgindo na Europa. Para problematizar essa questão, ele estabelece um diálogo com Rousseau, Marx, Tocqueville, Weber e Freud. O destaque recai sobre o ideal hegemônico norte-americano, fundado no que ele chama de “competição homosocial”, ou seja, uma identidade derivada da participação no mercado financeiro, que deu origem ao empresário urbano, o homem de negócios, o “*self-made man*”. Kimmel explica que esse modelo conseguiu sobressair-se em relação a outros que existiam desde o final do século XVIII, como o do patriarca gentil ligado à posse de terras e do artesão heroico e proprietário da oficina. A grande contribuição de Kimmel no texto consiste, então, em mostrar que o desmonte da masculinidade hegemônica passa por um olhar atento às identidades por ela subalternizadas, tais como as mulheres, os homens gays, os negros, os imigrantes e pessoas de classe baixa.

Paralelamente a essa discussão, desponta outra tendência paradigmática no estudo das masculinidades com a publicação da obra *A dominação masculina*, em 1998, na qual o fenômeno é pensado à luz do poder simbólico. Nela, Pierre Bourdieu empreende uma análise da dominação dos homens por meio de um estudo etnográfico do povo berbere, na Cabília, região da Argélia. Essa sociedade possui uma cultura androcêntrica, na qual o homem é tomado como medida de todas as coisas e as relações entre os gêneros são assimétricas. Nesse sentido, tal comunidade surge como lócus de pesquisa porque é portadora de uma organização social

que se encontra em sua forma mais tradicional, constituindo-se em um microcosmo da realidade observada no Ocidente.

Bourdieu está interessado na dominação masculina como uma expressão da violência simbólica, ou seja, nas condições estruturais de pensamento, enraizadas socialmente, que atuam como parâmetro segundo o qual as ideias sobre o ser homem e o ser mulher são concebidas. Por ser simbólica, essas relações são introjetadas e reproduzidas pelos sujeitos e pelas instituições, de maneira que até mesmo as mulheres são condizentes com a própria estrutura social que as oprime. O autor chama a atenção para o fato de a dominação masculina afetar tanto os homens quanto as mulheres. Enquanto os primeiros são estimulados a desenvolver habilidades de liderança, de comando e de superioridade, as segundas são ensinadas a ser subordinadas e a aceitar sua condição secundária.

Portanto, o sociólogo revela uma dinâmica cultural que determina posições distintas e específicas a ser ocupadas pelos sujeitos. Através de suas análises, Bourdieu alerta para uma construção histórica do biológico, que encobre as desigualdades sob o argumento de que tudo é “natural”. O que ele faz nessa obra é um processo de desconstrução da estrutura de dominação masculina, descortinando uma ordem social que orchestra esquemas inconscientes de percepção e atuação no mundo (Bourdieu, 2012). O carro-chefe do referido estudo, sem dúvidas, consiste em explorar as relações entre homens e mulheres não a partir do gênero em si (a despeito da miríade de contribuições importantes advindas do movimento feminista), mas de uma dimensão simbólica que é sutil, imperceptível, quase oculta, que opera no inconsciente e ordena as práticas sociais. A atualidade de suas considerações reside no fato de que até o presente momento de nossa vida social, deparamo-nos com argumentos biologizantes que definem as mulheres como o sexo frágil e os homens como os detentores da força física. Soma-se a isso concepções que determinam a inclinação natural das mulheres ao cuidado e dos homens à libertinagem sexual, e que destinam às mulheres os núcleos de reprodução e, aos homens, os de produção.

Ainda em 1998, a *Revista Estudos Feministas* lançava o *Dossiê Masculinidade*, o primeiro da área que se tem conhecimento no Brasil. Em pequeno texto inaugural intitulado *Em cena, os homens...*, Heilborn e Carrara atestam que a abertura de espaço para se discutir a questão das masculinidades simboliza o quanto a temática vinha ganhando importância nos estudos de gênero e sexualidade. Os autores salientam que os homens começaram a se destacar como objeto de estudo no Brasil nos anos finais do século XX, acompanhando uma tendência já consolidada na Europa e nos Estados Unidos, com pesquisas aglutinando-se em torno dos

chamados *Men's Studies*. Eles explicam que os homens, durante muito tempo, permaneceram intocáveis, uma vez que assumem o lugar de sujeito universal no discurso, o ser elementar, tal como apontam os estudos feministas da década de 1970. Porém, um novo quadro começou a ser desenhado, no qual os homens e os privilégios inerentes à sua posição na ordem de gênero entram para a agenda de pesquisa das ciências humanas.

Heilborn e Carrara (1998) apontam que, no plano internacional, o interesse pelas masculinidades se deu em torno da tônica da “crise da masculinidade”, em decorrência da guinada dos movimentos feminista e homossexual, que denunciavam uma estrutura social opressiva, que naturalizava as atitudes masculinas. No Brasil, o impulso pela temática acompanhou o movimento internacional, voltando-se para questões relacionadas às experiências dos homens com a sexualidade e a organização familiar, por exemplo. Além disso, os autores apontam que a própria dinâmica dos estudos de gênero propiciou a emergência dos homens como objeto de reflexão, posto que deixaram de focar na condição feminina e nas sexualidades dissidentes para abranger as assimetrias de gênero na estrutura social. Os autores consideram que aos estudiosos do tema cabia não só a tarefa de investigar as diferentes masculinidades, mas as relações sociológicas implícitas entre elas e as condições que permitem a hegemonia de umas sobre as outras. Portanto, trata-se de um texto importante porque mostra a ascensão do campo embrionário no país, os temas de interesses dos primeiros pesquisadores, além de apontar perspectivas de investigação que seriam desenvolvidas futuramente.

Na chegada do século XXI, vê-se, então, a publicação do artigo *A construção do masculino: dominação das mulheres e homofobia*, de 2001, no qual Daniel Welzer-Lang faz uma análise da construção social da masculinidade destacando dois elementos cruciais: a homofobia e o heterossexismo. Ele parte da hipótese de que as relações homem/mulher e homem/homem pautam-se em um duplo paradigma: na suposta natureza superior dos homens, que se reflete na dominação masculina; e na heteronormatividade, que estigmatiza outras formas de sexualidades dissidentes. O autor defende que a estruturação do masculino se estabelece através de um processo no qual os rapazes são educados a introjetar a noção de que, para se ser um “verdadeiro homem”, é necessário rechaçar traços relacionados ao feminino. Segundo ele, este último “se torna até o polo de rejeição central, o inimigo interior que deve ser combatido sob pena de ser também assimilado a uma mulher e ser (mal) tratado como tal” (Welzer-Lang, 2001, p. 465).

O teórico explica que essa socialização masculina acontece em locais chamados por ele de “casa-dos-homens”. Tomada de empréstimo do antropólogo Maurice Godelier, essa

categoria se refere a espaços de sociabilidade frequentados exclusivamente por homens, assumindo a forma de barbearias, clubes, bares, estabelecimentos de prostituição, entre outros. Neles, os rapazes “incorporam gestos, movimentos, reações masculinas, todo o capital de atitudes que contribuirão para se tornar um homem” (Welzer-Lang, 2001, p. 463). No entanto, o autor alerta que essa metamorfose é um processo que se dá com sofrimento simbólico e físico. Esse sofrimento será reproduzido nas relações com os pares, homens e mulheres, demonstrando que o masculino é em si paradoxal; tanto se submete ao modelo quanto se adquire privilégios a partir dele. Como nem todos os homens ocupam a mesma posição de poder, uma das maiores contribuições de Welzer-Lang neste texto foi demonstrar como operam as hierarquias masculinas: segundo os mesmos princípios que regem as relações homem/mulher. Os homens, de maneira geral, têm poder sobre as mulheres, mas apenas alguns privilegiados dominam outros homens.

Em solo brasileiro, Fátima Cecchetto explorava outra dimensão do fenômeno, ao lançar, em 2004, o livro *Violência e estilos de masculinidade*, fruto de sua tese de doutorado. A autora destaca que a inclinação dos estudos em adotar um paradigma essencialista resultou na elaboração de quadros explicativos da relação entre masculinidade e violência, como decorrência de uma suposta influência natural da força física, dos hormônios e dos órgãos sexuais masculinos. Cecchetto, por sua vez, situa sua pesquisa como uma tentativa de rompimento com essa perspectiva, dando ênfase às diferenças entre os homens e aos estilos de masculinidade. Sua obra se trata de “um estudo dos processos sociais no tempo e também da masculinidade como uma construção histórica e social” (Cecchetto, 2004, p. 38). Dessa forma, seu pontapé inicial consiste em compreender a violência masculina, desconstruindo o reducionismo que a vincula ao marcador social da pobreza. A autora privilegia a ordem simbólica como uma dimensão importante que orienta a ação dos grupos.

Cecchetto parte, então, da teoria processual e relacional para discutir a questão da violência na cidade do Rio de Janeiro, a partir do estudo de três grupos: os jovens negros dos bailes funk, as gangues de lutadores de jiu-jitsu da Zona Sul e os jovens negros dos subúrbios frequentadores de bailes charme. A pesquisadora etnografou a vivência desses coletivos e, através das histórias de vida dos sujeitos a eles pertencentes, buscou identificar semelhanças e diferenças que atravessavam as experiências deles, apontando para distintas masculinidades em cena. A relevância da obra justifica-se no novo olhar que a autora traz sobre a temática. Ao caminhar na contramão dos estudos anteriores, Cecchetto mostrou que quando se trata da violência, a masculinidade não é um dado universal, configurando-se de maneiras diferentes

em distintos contextos. Além de identificar masculinidades locais, a inovação da obra expressa-se também na defesa de que as conexões entre gênero, violência, classe e raça não são uma constante.

Assim como Welzer-Lang, Pedro Paulo de Oliveira, também em 2004, se dedica a investigar *A construção social da masculinidade*. Ele propõe que esta última consiste em “um lugar simbólico/imaginário de sentido estruturante nos processos de subjetivação, (...) que aponta para uma ordem de comportamentos socialmente sancionados” (Oliveira, 2004, p. 13). Em sua obra, o autor almeja analisar como essa dimensão simbólica adquiriu importância no Ocidente, de tal maneira que alicerça padrões, reproduzindo a si mesma como valor social. Ele busca compreender como a masculinidade assume um caráter de norma, determinando práticas aos sujeitos. Sob seu ponto de vista, ela é uma realidade subjetiva que ocupa um dos estratos da vida social, articulando-se às instituições, ao código jurídico, moral e ético, à nacionalidade, à religião etc.

Seu posicionamento epistêmico é defendido a partir do que ele chama de “teoria da imbricação dos estratos sociais”, enquanto um lugar simbólico de sentido estruturante (Oliveira, 2004). Nesses termos, a masculinidade divide espaço com outras dimensões sociais, numa relação simbiótica de constante troca de significados, modificando-se conforme o contexto histórico dos segmentos com os quais se conjuga. Academicamente, o fenômeno da masculinidade foi tratado a partir dos papéis sociais (discurso vitimário), da masculinidade hegemônica e da dominação masculina. Seguindo essa marcha paradigmática, a singularidade do pensamento de Oliveira e, nesse caso, uma das maiores contribuições ao campo, é percebida na medida em que as linhas de seu texto expressam uma postura multidisciplinar ao abordar as definições históricas, os processos cognitivos e as significações sociais que envolvem o ser homem. A masculinidade como essência, quimera ou ideologia, não lhe interessa. Tampouco enquanto ações e práticas concretas dos homens, como defende Connell. Oliveira encara o fenômeno como uma configuração social, uma elaboração culturalmente estabelecida, que povoa o imaginário dos sujeitos e fixa-se como um ideal normativo, intermediando as relações de gênero a partir da interação com outros estratos sociais.

Até aquele momento, a grande maioria das pesquisas sobre masculinidades se detinha em analisar o fenômeno a partir de pesquisas empíricas, mas poucas se propunham a fazer uma reflexão epistêmica do campo. Na verdade, é justamente essa concepção de masculinidade como um campo de estudos que Benedito Medrado e Jorge Lyra criticam em seu artigo *Por uma matriz feminista de gênero para os estudos sobre homens e masculinidades*, de 2008.

Nesse trabalho, os autores se propõem a fornecer um marco analítico conceitual para os estudos sobre masculinidades no âmbito da Saúde Pública, ambição justificada como resultado de uma preocupação com a produção acadêmica e com as conseqüentes elaboração e execução de políticas públicas de saúde para os homens.

Eles apontam que os estudos sobre gênero e saúde no Brasil centravam-se apenas nas mulheres, apoiando-se na ótica do binarismo masculino/feminino e no uso do conceito de sexo como categoria analítica. Nesse sentido, o modelo apresentado pelos pesquisadores baseia-se na teoria crítica feminista e leva em consideração quatro aspectos. O primeiro é a abordagem das relações sociais em termos de sistemas sexo/gênero, e não de definições essencialistas ou normativas. O segundo é o reconhecimento da dimensão relacional do gênero, traduzindo assimetrias que convertem diferenças em desigualdades. O terceiro são as dinâmicas de poder, segundo as quais masculinidades e feminilidades se inscrevem em lógicas orientadas por valores, símbolos e representações em torno do ser homem e do ser mulher. O quarto é a ruptura do binarismo de gênero na estrutura social, a partir do entendimento de que o gênero se constrói e se reproduz de maneira múltipla.

Com a articulação desses aspectos, Medrado e Lyra partem da premissa de que as masculinidades são plurais, e que o estudo dos homens é um legado do amadurecimento dos debates promovidos pelo movimento feminista e por outras minorias sexuais. A particularidade do texto consiste na recusa dos autores em admitir as masculinidades como objeto de um campo autônomo, o que segundo os teóricos, reforçaria a dicotomia de gênero. Do contrário, eles advogam em favor de uma leitura feminista das relações de gênero, da adoção deste último como categoria analítica e da superação do modelo binário masculino/feminino. Reclamam ainda a intersecção do gênero com outros marcadores sociais, como raça, classe, sexualidade e geração. Assim posto, consideram que uma pesquisa sobre masculinidades “significa não apenas apreender e analisar os signos e significados culturais disponíveis sobre o masculino, mas também discutir preconceitos e estereótipos e repensar a possibilidade de construir outras versões e sentidos” (Medrado; Lyra, 2008, p. 825). O que se apreende do texto, portanto, é que o estudo das masculinidades é um empreendimento que deve ancorar-se na leitura feminista crítica, que tome os homens em suas múltiplas relações.

No cenário francês, por sua vez, Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine e Georges Vigarello lançavam em 2011 a coletânea *História da virilidade*, com o objetivo de reconstruir historicamente os modelos, os discursos e as práticas ligadas à virilidade ocidental. Em seu segundo volume, *O triunfo da virilidade - o século XIX*, os autores fazem uma abordagem da

categoria “macho-alfa”, que abriga ideias de força, dominação e racionalidade voltadas à figura do masculino. Apesar do caráter histórico, os autores trazem uma abordagem interdisciplinar em seus escritos, analisando como os ideais de virilidade e sua normatização foram construídos socialmente. A discussão levantada incide sobre as representações sociais do homem ideal como forte, autocontrolado, protetor e dominante. A obra mostra, então, como o conceito de macho-alfa está atrelado à construção cultural da virilidade ocidental.

Os autores enfatizam que a presença do homem que lidera, impõe respeito e submete outros homens e mulheres à sua autoridade encontra-se em diversos contextos históricos como ideal normativo. A religião cristã, especialmente o modelo patriarcal protestante e católico, é sinalizado como uma instituição central na legitimação dessa masculinidade dominante, promovendo o ideal do homem como chefe moral, disciplinador e senhor do lar (Corbin; Courtine; Vigarello, 2016). A virilidade, nesse sentido, constitui-se um mecanismo de ordenação moral e social. Portanto, os autores inferem que a virilidade moderna é uma tecnologia de poder construída socialmente e não um dado biológico do ser homem. O macho-alfa que emerge nesse cenário é produto de práticas sociais e discursos normativos (Corbin; Courtine; Vigarello, 2016). Como resultado, a obra contribui para desnaturalizar a dominação masculina, apontando a historicidade do ideal de masculinidade dominante, assim como a participação da religião na sua manutenção.

Na mesma linha de Medrado e Lyra, Juan Guillermo Figueroa-Perea também faz *Algunas reflexiones sobre el estudio de los hombres desde el feminismo y desde los derechos humanos*, em 2013. O sociólogo mexicano discute as convergências e divergências inerentes às diferentes abordagens no estudo das masculinidades, seja por meio de uma matriz feminista ou através da noção de direitos humanos. Ele parte da hipótese de que essas perspectivas põem ênfases distintas ao tratar das questões que afetam os homens, mas que as tensões são agravadas quando não levam em consideração a perspectiva relacional de gênero. Com isso, o teórico não pretende colocar esses dois quadros analíticos em antagonismo, mas mostrar como eles focalizam diferentes aspectos ao propor o equacionamento das desigualdades sociais. Para tanto, o autor apresenta relatos de experiências em três áreas para demonstrar como leituras tendenciosas nos estudos resultam na limitação de categorias que problematizam as dinâmicas de poder e violência nas relações de gênero.

A primeira área de estudo é a da saúde, para a qual os problemas associados à população masculina relacionam-se a comportamentos de risco assumidos pelos homens em decorrência de uma busca de afirmação identitária. Para Figueroa-Perea, essa reflexão interessa mais aos

estudos de gênero do que à visão feminista, a menos que para esta última esses indicadores afetem a qualidade de vida das mulheres. A segunda área é a das práticas reprodutivas, nas quais a discussão sobre as experiências das mulheres ocupou posição central e os homens foram negligenciados como iguais detentores de direitos nesse âmbito. Assim, cabe pensar no lugar que os homens ocupam nessas análises, bem como sua relação com as mulheres nesse processo, seja positiva ou negativamente. A terceira área é a da violência, cujas pesquisas dispõem de todo um arcabouço conceitual para tratar das experiências das mulheres, mas não há consenso sobre como definir as situações de violência vividas pelos homens, se partem de outros homens ou de mulheres.

Com esses exemplos, o autor pretende demonstrar as complexidades envolvidas na adoção de uma leitura única dos processos sociais, priorizando experiências de uns em detrimento de outros. A contribuição dele consiste em tentar romper com interpretações reducionistas que demonizam os homens, vitimizam ou os culpabilizam. Ele denuncia como, na tradição acadêmica e feminista, a condição masculina é, por vezes, negada e invisibilizada em razão da fidelidade à causa das mulheres, como se para dar voz a um fosse necessário silenciar o outro. Portanto, o que Figueroa-Perea está defendendo é a adoção de uma perspectiva relacional, que leve em consideração os homens como uma categoria genérica, ou seja, como um sujeito humano e, como tal, suscetível a processos que atravessam qualquer indivíduo.

Se até aquele momento os pesquisadores estavam ocupados com questões como identidade, paternidade, sexualidade e práticas de violência dos homens, a segunda década do século XXI traz uma nova demanda aos estudos da masculinidade, qual seja, o surgimento de grupos masculinistas que começam a se disseminar em várias partes do mundo. O advento da tecnologia, da *World Wide Web* e a proliferação das redes sociais como nova forma de interação on-line favoreceu a atividade de comunidades virtuais de homens, concentrados num ambiente que se popularizou como “manosfera”. A emergência do fenômeno exigia, então, respostas para várias perguntas: Quais são essas comunidades? O que buscam os homens que fazem parte delas? Como elas operam? De que forma a organização desses grupos traduz questões políticas, sociais e de gênero mais amplas? Nesse sentido, em *Alphas, Betas, and Incels: Theorizing the Masculinities of the Manosphere*, de 2017, Debbie Ging tenta identificar as categorias e características que constituem a manosfera, problematizando as masculinidades que compõem esse espaço.

A pesquisadora explica que a manosfera consiste em uma rede que abriga diversas comunidades masculinas on-line e caracteriza-se como um universo tóxico, antifeminista e

misógino. É atribuída a alguns de seus grupos a autoria de atos terroristas, casos de estupro e ameaças de morte a personalidades femininas de destaque. Por isso, a autora lança especial atenção a como esses grupos se articulam virtualmente, a partir do pressuposto de que o ambiente discursivo on-line tem concedido nova tônica às ações de direitos dos homens. São vários os grupos que figuram em seu trabalho e se constituem em foco de análise. Os “Ativistas dos Direitos dos Homens” (MRAs), por exemplo, são sujeitos engajados em políticas pró-masculinas. Os “Homens Seguindo seu Próprio Caminho” (MGTOW), buscam emancipar-se de qualquer vínculo com as mulheres. Já os “*Pick-Up Artists*” (PUAs) são conhecidos por valorizar estratégias de sedução com o feminino. Os “celibatários involuntários” (Incels), por sua vez, são homens que culpam as mulheres pelo próprio fracasso em conquistá-las sexualmente.

Apesar de possuírem perfis em redes sociais como 4/chan, X (antigo Twitter) e canais no YouTube, essas agremiações possuem sítios próprios na Web, concentrando-se principalmente em plataformas, como a Reddit. Tais grupos atuam on-line por meio de um vocabulário que lhes é peculiar, sendo a categoria *red pill* (pílula vermelha) central nessas comunidades. O termo faz alusão à franquia de filmes *Matrix* e refere-se ao ato de se libertar das ilusões propagadas pelo feminismo. “Macho alfa” também é outra categoria recorrente, usada para descrever um modelo de homem bem-sucedido e desejado pelas mulheres. “Macho beta”, não obstante, faz referência aos homens comuns que ainda não alcançaram esse padrão.

Ging (2017) destaca que a atividade desses grupos é marcada por discursos de ódio contra as mulheres, promovendo a misoginia, o racismo e a pornografia. A pesquisadora considera que as interações on-line proporcionam uma homogeneização transnacional nessa coletividade, constituindo-se em um espaço de convergência entre masculinidades locais, regionais e globais, tal como Connell já havia chamado a atenção. Nesse sentido, uma das maiores contribuições do texto de Ging é mostrar como a *manosfera*, mesmo sendo um espaço ocupado por diferentes grupos ideológicos muitas vezes contraditórios entre si (alfas e betas, heteros e gays, cristãos e ateus), é capaz de agregá-los em torno de um objetivo comum: a supressão do feminismo e a manutenção da masculinidade hegemônica.

Um ano depois da publicação do estudo de Ging, no contexto sul-americano, ascendia outro trabalho promissor, que se destacava por sua precisão teórico-metodológica e era intitulado *As cores da masculinidade*, da colombiana Mara Viveros Vigoya (2018). Nele, a pesquisadora empreende uma análise da masculinidade, por meio da perspectiva interseccional, no âmbito do que ela chama de “Nossa América”, de maneira geral, e da Colômbia, de forma

particular. Seu interesse pelo tema resulta da inquietação inicial com a carência de estudos sobre homens do ponto de vista do gênero. Inspirada pelo feminismo negro, a obra se situa numa tradição de pensamento pós-colonial, que aborda gênero e raça a partir das contribuições de intelectuais negros, africanistas e do Sul Global, como Frantz Fanon, W. E. B. Du Bois, Gloria Anzaldúa e Silvia Rivera Cusicanqui. A autora privilegia essas duas categorias e seus cruzamentos com outros marcadores sociais por considerar que, historicamente, na realidade por ela analisada, tais dimensões são cruciais nas relações de dominação, observadas no controle da sexualidade das mulheres e na subordinação de homens não brancos, por exemplo. Nesse sentido, o próprio título da obra traz a motivação política de evidenciar o mosaico das masculinidades em suas “distintas ‘cores’ de pele, gênero e sexualidade, que organizam as experiências dos homens colombianos, e minar a ideia de uma masculinidade abstrata, universal e desencarnada” (Vigoya, 2018, p. 24).

A antropóloga parte do conceito connelliano de masculinidade enquanto um elemento da estrutura, uma configuração de prática da ordem de gênero de uma sociedade, a fim de compreender as experiências dos homens a partir do que eles relatam sobre suas vidas. Segundo a autora, os discursos deles expressam aspectos étnico-raciais e de classe, que os situam em determinados lugares do estrato social colombiano. Desse fato, resulta uma dupla representação social da masculinidade como a dos “cumplidores” na qualidade de provedores do lar, presentes na educação dos filhos e sexualmente comedidos; e a dos “quebradores”, inclinados à festa, ao sexo, e irresponsáveis com vínculos familiares. A Nossa América surge, então, como uma forma de valorizar a identidade cultural dos povos colonizados pelas nações luso-hispânicas, já que latinidade é uma ideia que escamoteia as identidades afro-ameríndias presentes no território. A importância da obra manifesta-se, portanto, no posicionamento epistêmico adotado por Vigoya, que lhe permite ir do macro ao micro, do geral ao particular, dando ênfase à masculinidade não só em sua pluralidade, mas em suas tensões e conflitos. Sua abordagem do gênero põe em evidência uma identidade construída historicamente, atravessada por indicadores sociais diversos, posicionando os homens em seus próprios contextos e analisando-os em seus próprios termos.

Três anos depois, a pesquisa acima serviu de base para que, em 2021, Pamplona e Barros lançassem o artigo *As masculinidades à brasileira*. As autoras tomam o trabalho de Vigoya como referência, partindo dos principais temas de investigação identificados por ela. Mediante um balanço das produções científicas da área, Pamplona e Barros traçam um relevante diagnóstico da forma como as masculinidades são tratadas no Brasil como objeto de estudo e

quais as perspectivas teórico-metodológicas empregadas pela Sociologia. A revisão sistemática dos 160 artigos analisados permitiu às autoras constatarem que a área que mais se ocupa do assunto é a Saúde Coletiva, seguida das Ciências Sociais e da Psicologia. Em comparação às temáticas levantadas por Vigoya, a singularidade do Brasil se expressa em relação a “masculinidade e violência” e “reflexões epistemológicas”, para as quais se observa um déficit em relação ao padrão encontrado na América Latina. Já para “representações e produções culturais” e “saúde dos homens”, nota-se uma sobre-representação. Essas produções encontram-se publicadas majoritariamente, a partir dos anos 2000, em periódicos especializados de gênero como *Cadernos Pagu*, e *Estudos Feministas*, acompanhados das revistas *Ciência e Saúde Coletiva* e *Cadernos de Saúde Pública*.

Procedendo a uma análise qualitativa dos trabalhos especificamente sociológicos (21 artigos), Pamplona e Barros (2021) destacam os conceitos de masculinidades operacionalizados, sendo eles: 1) masculinidades como construção social; 2) masculinidades como resultado de interações locais; 3) masculinidades relacionadas a noções de virilidade, poder e prestígio; e 4) masculinidades associadas ao uso de teorias de nível macro ou médio. As autoras também apontam que os principais tipos de masculinidades tratadas são as situadas na infância e na educação escolar, na adolescência, no setor empresarial, e na saúde dos homens, relacionada, neste caso, às práticas sexuais, tanto hetero quanto homoeróticas. Além disso, os estudos mostram que, apesar de haver um predomínio de referências específicas de cada campo do conhecimento no qual se situam os trabalhos, ainda vigora o uso de um quadro teórico comum, liderado por Raewyn Connell e Miguel de Almeida. Em suma, essa importante contribuição de Pamplona e Barros fornece um panorama dos estudos sobre masculinidades no Brasil, indicando como eles se comportam em relação à tendência observada no plano latino-americano e como se configuram estritamente no campo sociológico.

Já mais recentemente, em 2023, é possível encontrar uma relevante investigação que tangencia a masculinidade em *Dia do orgulho heterossexual: a reação conservadora à visibilidade de pessoas LGBTQIA+*. No presente artigo, Ferreira e Rêses levantam Projetos de Leis (PLs) que buscam implementar o dia do orgulho heterossexual no Brasil, com o objetivo de compreender as ideologias e valores neles embutidos. Por meio de uma análise de conteúdo das justificativas dos referidos PLs, os pesquisadores constataram que, para os autores dos projetos, a instauração da data comemorativa pauta-se na defesa da família tradicional, dos valores morais e religiosos, e na suposta ameaça à heterossexualidade. O texto mostra sua importância para a discussão aqui levantada na medida em que toma a categoria de crise da

masculinidade como fio condutor. Os autores partem da premissa de que “as políticas de promoção de direitos das pessoas LGBTQIA+¹⁷ são interpretadas pelos grupos conservadores como uma afronta à heteronormatividade e à chamada ordem natural e divina dos papéis e padrões sexuais” (Ferreira; Rêses, 2023, p. 5).

Segundo eles, as razões para a presumida crise da masculinidade se encontram na estrutura de gênero da sociedade, que estabelece modelos que não podem ser alcançados por todos os homens. Associa-se a isso as dificuldades destes em cumprir com as expectativas patriarcais de provedores do lar e a inserção das mulheres no mercado de trabalho, gerando uma reorganização das funções no núcleo familiar. Esse ordenamento social é a prerrogativa pela qual muitos homens buscam o resgate de uma masculinidade que consideram “perdida”, articulando-se politicamente. O grande marco do texto é a noção de que os avanços das minorias sexuais têm desencadeado uma onda reacionária de grupos conservadores, masculinistas e fundamentalistas religiosos, cooptado pela extrema direita, sob a premissa de amor à nação, apego à fé e valorização da tradição. Para os autores, a tramitação desses PLs inscreve o Brasil em um movimento internacional antagônico aos direitos das mulheres e da comunidade LGBTQIA+. O fato representaria um retrocesso, uma vez que o conceito de orgulho é distorcido, e os argumentos de base religiosa ferem a laicidade do Estado na promoção de igualdade para todos. Nesse sentido, Ferreira e Rêses resgatam o paradigma da crise da masculinidade, mostrando como ele é endossado por valores morais e religiosos na luta contra a liberdade sexual e de gênero.

4.2 A masculinidade no contexto religioso

Pensar a relação entre masculinidades e religião evangélica, à primeira vista, pode ser um empreendimento complexo de se realizar quando a compreensão sobre o tema assume uma dimensão nebulosa. Os motivos para esse fato podem ser vários como a falta de maturidade do pesquisador, um conhecimento limitado da literatura da área, ou mesmo a impossibilidade de contato com textos de difícil acesso. Nesse sentido, os balanços de área surgem como um importante mecanismo que viabiliza estabelecer um ponto de partida para a discussão. Além disso, ajudam a ordenar um caminho narrativo através da concatenação de ideias e de autores, previamente realizadas por um pesquisador experiente e que tenha um conhecimento mais

¹⁷ Apesar das inúmeras variações que sofreu, a sigla empregada se refere às Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Queer, Intersexo, Assexuados e demais sexualidades.

holístico do tema.

Com isso em mente, em recente artigo, Nina Rosas (2025) realizou uma revisão narrativa acerca das relações e representações de gênero na religião evangélica no Brasil. Ao fazê-la, a autora recupera a literatura especializada da década de 1990 como seus primeiros achados para compreender os impactos da fé evangélica na vida das mulheres. Apesar de focar nestas últimas, as contribuições do texto de Rosas extrapolam seu interesse de análise, mostrando como essa mesma produção do final do século XX tangencia o investimento da religião sobre as masculinidades quando as discussões sobre o fenômeno nem eram ainda uma realidade palpável.

O primeiro texto citado por Rosas e que merece destaque é *Alcoolismo, gênero e pentecostalismo*, de Cecília Mariz, datado de 1994. Rosas (2025) aponta como a autora assinala a redefinição do ethos masculino via adesão dos homens ao pentecostalismo, num processo mediado pelas parceiras já conversas. Uma vez que a prédica da conversão é a mudança de vida, ou seja, é na mudança de hábitos que o crente externaliza a salvação, os homens recém convertidos se apropriam de um estilo de vida pautado no abandono dos vícios (beber), na contenção dos gastos com a bebida e na conquista de um trabalho. O posicionamento defendido por Mariz, conforme Rosas, é o de que a incorporação de novas condutas pelos homens é possível em virtude da experiência de dignidade, poder e senso de coerência promovido pela religião.

Outro texto mencionado por Nina Rosas e que caminha na direção do supracitado é *“Macumbeiras” e “crentes”*: *as mulheres veem os homens*, de 1995. Nele, assim como Mariz, Véronique Boyer-Araújo também mostra o impacto da conversão religiosa sobre a vida dos homens. A antropóloga considera que apesar das interdições ao consumo do cigarro, do álcool e do adultério, estenderem-se para ambos os gêneros, há uma especificidade no caso dos homens. Observa-se a superação das contradições próprias ao padrão de masculinidade hegemônica, que consiste no exercício da autoridade e do domínio do lar, ao passo em que ocupam o espaço da rua, de bebedices e prazeres com as mulheres. O ponto nodal de seu argumento é que os crentes priorizam a responsabilidade e rechaçam a sexualidade como elemento definidor de suas masculinidades.

No rol de textos elencados por Rosas (2025) identifica-se ainda a presença do artigo *Pentecostalismo e a redefinição do feminino*, de 1996. Nesse trabalho, Cecília Mariz e Maria das Dores Campos Machado abordam aspectos que envolvem a transformação dos homens no contexto pentecostal. Um dos principais pontos tratados é a domesticação masculina, que

demanda a contenção de comportamentos considerados lesivos, como violência, alcoolismo e abandono familiar; e a adoção de características como docilidade, humildade e generosidade. Tal mudança acarreta em um redirecionamento do foco e recursos financeiros dos homens para o âmbito familiar, promovendo um papel mais responsivo com o núcleo parental. Nesse sentido, as autoras demonstram que embora a religião pentecostal não entre diretamente em conflito com os valores patriarcais, ela contribui para remodelar as relações de gênero, ao incentivar os homens a adotar posturas concernentes ao “novo ethos familiar”, promovido pela comunidade de fé (Mariz; Machado, 1996 *apud* Rosas, 2025).

Outra importante contribuição apresentada por Rosas (2025) é o texto de Clara Mafra, *Gênero e estilo eclesial entre os evangélicos*, de 1998. No capítulo de livro em questão, a autora analisa a percepção da literatura especializada em torno das relações de gênero entre evangélicos, destacando a participação dos homens na esfera doméstica e religiosa. Ela reconhece que os segmentos religiosos, ao estimularem um maior engajamento dos homens nesses espaços, promovem uma mudança comportamental que se distancia do machismo ibero-americano. No entanto, considera também que o discurso religioso endossa uma moralidade tradicional, baseada na autoridade patriarcal. Portanto, do ponto de vista de Mafra, o que se percebe é que as representações de gênero no contexto evangélico correspondem a um espectro que abrange desde posturas mais igualitárias entre os sujeitos, até concepções conservadoras que reforçam as assimetrias de gênero (Mafra, 1998 *apud* Rosas, 2025).

Igualmente evidenciado por Rosas (2025), e que também é possível identificar um interessante aporte para pensar os homens no cenário da fé evangélica é *Gênero, família e pertencimento religioso na redefinição de ethos masculinos e femininos*. Neste artigo de 2002, Márcia Couto observa que, diferentemente das mulheres, os homens buscam a religião, em menor escala, frequentemente mobilizados pela influência de suas esposas. Para eles, a conversão está ligada à necessidade de resolver questões práticas relacionadas a seus estilos de vida, como problemas com adultério, alcoolismo e desemprego, encontrando na fé evangélica uma forma de superar comportamentos considerados nocivos e assumir maior responsabilidade familiar. Apesar disso, Couto aponta que essa metamorfose não desafia os valores patriarcais mais amplos da sociedade, mas opera dentro de uma lógica ambivalente que combina elementos de modernidade e tradição. Na medida em que a religião oferece resposta para conflitos cotidianos e ajuda a reconfigurar os papéis masculinos em contextos específicos, mantém intocadas estruturas tradicionais de poder e autoridade masculina.

Esse corpo de textos, selecionado a partir da revisão empreendida por Nina Rosas,

demonstra o quanto a interface entre religião e masculinidades é complexa e multifacetada, evidenciando um campo dinâmico que desafia interpretações simplistas acerca dos impactos da fé evangélica sobre o ser homem. Os textos apresentados destacam como a experiência religiosa pode redefinir o ethos masculino, gerando novas práticas de condutas por meio da domesticação dos comportamentos nocivos, da superação das contradições do modelo hegemônico de masculinidade e da androginização das famílias populares. No entanto, os estudos salientam também que essa redefinição das subjetividades depara-se com limites, tendo em vista que essas transformações ocorrem sem traduzirem-se em uma ameaça às bases estruturais do patriarcado. Dessa forma, ao mapear essas investigações, Rosas (2025) fornece não só um pontapé inicial para essa discussão, como chama a atenção para as nuances que envolvem a construção das masculinidades no âmbito religioso.

Se no plano nacional o interesse pelas masculinidades no cenário religioso surgem transversalmente a partir da análise das relações e representações de gênero, no plano internacional ele se dá de maneira episódica. Linda Woodhead (2013) destaca como a Sociologia da Religião demorou a estabelecer um diálogo com as questões de gênero se comparada a outras áreas do conhecimento. No tocante às masculinidades, essa mirada foi ainda mais tardia, só sendo possível com o desenvolvimento destas como objeto de estudo e com o explícito reconhecimento do papel da religião na construção e manutenção do ser homem. A autora aponta que eventos como o *Promise Keepers (PK)* e a “Marcha de um milhão de homens”, nos Estados Unidos, chamaram a atenção dos pesquisadores, evidenciando a necessidade de compreender como o cristianismo conservador reforça determinados modos patriarcais de masculinidade (Woodhead, 2013). Vários estudos surgiram, então, com a finalidade de compreender esses movimentos, principalmente o *PK* (Coakley, 1993; Sahagun, 1995; Leibowitz, 1996; Novosad, 1996; Beal, 1997; Lippy, 1997; Williams, 2000; Everton, 2001).

Boa parte dessa literatura é recuperada por Michael Messner em um dos trabalhos mais promissores sobre a temática. Em seu livro *Politics of masculinities: men in movements*, de 1997, o autor propõe uma abordagem sociológica que busca compreender como os homens respondem de forma organizada às mudanças e contradições da ordem de gênero da sociedade. Suas reflexões fundamentam-se em estudos que exploram experiências do ser homem em contextos sociais diversos como a família, a escola e o trabalho, além de apoiar-se em discussões sobre sexualidade e violência. O pensamento de Messner orbita em torno de um modelo designado por ele de “o terreno da política da masculinidade”, por meio do qual oferece

uma análise sofisticada de discursos e práticas políticas de oito movimentos masculinos contemporâneos. Nesse sentido, tal modelo analítico permite ao sociólogo olhar para essas ações coletivas, destacando três aspectos principais: os privilégios institucionalizados, os custos da masculinidade e as diferenças e desigualdades entre os homens. Ao examinar como cada uma dessas dimensões é mobilizada pelos movimentos, o autor visa entender como os homens têm enfrentado e redefinido o significado da masculinidade atualmente.

Entre os movimentos analisados pelo autor, cabe destacar o *PK*. No capítulo *Essentialist retreats: the mythopoetic men's movement and the Christian promise keepers*, Messner faz uma rica descrição de como esse movimento evangélico surgiu e alcançou crescimento vertiginoso em pouco tempo. O *PK* consiste em uma organização cristã fundada por Bill McCartney, que ganhou proeminência por realizar conferências anuais gigantescas em vários estádios de futebol dos Estados Unidos. Em termos numéricos, segundo o autor, o *PK* saltou de 72 homens presentes em sua primeira reunião, em 1990, quando foi criada, para 600.000 participantes na edição de 1995. No entanto, Messner explica que o *PK* não surgiu do nada, mas é fruto de um caminho pavimentado por versões viris de cristianismo fundamentalista no contexto norte-americano, que denunciavam uma feminização dos homens ocasionada pelo feminismo. Nesse sentido, o *PK* herdou desses movimentos conservadores cristãos a defesa de uma imagem masculinizada de Jesus e a retomada dos papéis de liderança nas famílias como sua mensagem central.

Baseado em relatos de pesquisas anteriores, Messner explica que, desde suas origens, o *PK* consolida-se como um movimento branco, heterossexual, de classe média/média alta, de homens entre 35 a 50 anos. O autor pontua ainda que apesar do evidente interesse na inclusão racial de homens afro-americanos, latinos e asiáticos, na edição de 1996, o público branco continuou a expressiva maioria, bem como a tônica do discurso institucional em ajudar os homens a recuperar seus postos de comando no âmbito público e privado. Dois pontos importantes são destacados por Messner sobre a atuação do *PK*. O primeiro deles é sobre a concepção de masculinidade defendida pelo movimento, que “depende inteiramente de uma interpretação bíblica fundamentalista de naturezas essencialmente fixas e categoricamente diferentes de mulheres e homens” (Messner, 1997, p. 27). Trata-se de uma reafirmação antifeminista, de visões essencialistas que buscam justificar as diferenças e desigualdades entre os gêneros. O segundo ponto é a defesa da “família tradicional”, baseada em uma divisão do trabalho estabelecida por Deus a mulheres (maternidade e cuidado) e homens (provisão, proteção e liderança). Dessa forma, o movimento assume postura política de confronto contra

valores que ameacem essa estrutura familiar, nesse caso, o avanço dos direitos das minorias sexuais (mulheres e LGBTQIA+).

O texto de Messner, portanto, destaca o quanto o *PK* é uma organização complexa, operando em múltiplas dimensões. Por um lado, atua como um alívio terapêutico aos homens em vista das pressões da masculinidade moderna, produzindo um modelo menos autodestrutivo de comportamento masculino (álcool, drogas e violência), orientado à superação dos vícios e ao compromisso familiar como provedor, marido e pai. Não obstante, o movimento também negocia com o patriarcado, pois ainda que o comprometimento familiar dos homens possa se reverter em ganhos para as mulheres, tal benesse tem como fim último reafirmar as assimetrias de gênero. O ponto nodal da discussão de Messner, então, consiste em como o *Promise Keepers* conjuga elementos terapêuticos, religiosos e políticos, configurando-se como uma resposta organizada aos dilemas da masculinidade, porém, circunscrita dentro de limites que reforçam normas tradicionais de poder.

Dialogando diretamente com o texto de Messner, sobretudo quanto à sua recomendação por estudos voltados às práticas sociais dos homens que frequentam o *PK*, John Bartkowski publica em 2000 o artigo *Breaking walls, raising fences: masculinity, intimacy, and accountability among the Promise Keepers*. O autor é movido em sua investigação por duas questões principais, a saber, o que os líderes do *PK* entendem por “masculinidade piedosa” e como essa definição de masculinidade piedosa defendida pela liderança influencia nas interações entre os membros do movimento. A pesquisa fundamenta-se em análise textual, etnográfica e entrevistas em profundidade. Além disso, conjuga um arcabouço teórico que possui como tripé a construção social da identidade de gênero e da religiosidade; o conceito de gênero como uma estrutura contraditória; e a interseccionalidade de gênero, sexualidade, práticas corporais e significados religiosos. A intenção do autor, então, é contrastar o que é dito no âmbito do discurso oficial da liderança e o que é vivenciado, de fato, nas relações cotidianas pelos fiéis.

Em seu estudo, Bartkowski (2000) identifica a difusão de dois discursos da masculinidade pela liderança do *PK*. Um que consiste na “masculinidade instrumentalista” e diz respeito aos papéis tradicionais de gênero sobre liderança e provisão; e outro concernente à “masculinidade expressiva”, que abrange a manifestação de emoções e vínculos interpessoais. Nesse sentido, o autor analisa como ambas as perspectivas são reproduzidas e negociadas nas interações sociais entre os membros do *PK*, em uma região metropolitana do Texas. Ao confrontar esses discursos, por vezes contraditórios, Bartkowski (2000) revela como essas

perspectivas moldam os homens evangélicos em torno de uma “masculinidade mesclada”, que combina traços de autoridade tradicional e elementos de igualitarismo. Não obstante, chama a atenção também para a superação de quadros reducionistas do protestantismo conservador como simplesmente autoritário. Além disso, ainda fornece uma agenda para futuras pesquisas, apontando a necessidade de investigações sobre como os homens barganham com o patriarcado, bem como estudos que explorem os impactos da filiação ao *PK* nas práticas de gênero dos homens no cotidiano, sobretudo em âmbito doméstico.

Igualmente interessada na efervescência de movimentos masculinos conservadores no ocidente, nas últimas décadas do século XX, Sara Eldén lança em 2002 o texto *Gender politics in conservative men's movements: beyond complexity, ambiguity and pragmatism*. Nele, a autora enfatiza como pesquisas anteriores que se debruçaram sobre a mesma temática tenderam a classificar esses movimentos ora como reacionários ao feminismo, ora como um espaço para a construção de novas identidades masculinas. Entre uns e outros, há ainda aqueles, como o sociólogo Rhys Williams, que apostam na complexidade e contraditoriedade de organizações como o *Promise Keepers* e outras semelhantes. Nesse sentido, a intenção de Eldén reside em examinar as consequências dessa ênfase na complexidade. Segundo ela, “ver a complexidade de um movimento é, eu argumento, absolutamente necessário. Mas reconhecer a presença de elementos contraditórios ou ambíguos não é o suficiente; a complexidade em si deve ser analisada e desconstruída” (Eldén, 2002, p. 38-39).

A autora centra suas análises em dois movimentos conservadores dos Estados Unidos: quase em sua totalidade no *Promise Keepers* e, secundariamente, no *fatherhood responsibility movement* (movimento de responsabilidade paterna). Sara Eldén faz uma análise de discurso, recorrendo à material empírico (artigos do site do *PK* e seu livro elementar *Seven Promises of a Promise Keeper*), para investigar os pressupostos de gênero nos quais o movimento se fundamenta. Ela pontua que a premissa basilar do *PK* é a de que a sociedade enfrenta uma crise moral e que, portanto, os homens desempenham papel crucial na sua superação, unindo-se, adotando uma vida de santidade e retomando os papéis de liderança dados por Deus na família, na igreja e na sociedade. Apesar do *PK* se autodeclarar uma organização apolítica, evitando tocar em assuntos polêmicos como aborto, homossexualidade e mulheres, Eldén argumenta que o movimento pode ser interpretado pela ótica da direita religiosa, tendo em vista que seus líderes possuem vivências em contextos cristãos conservadores e fundamentalistas.

A importante contribuição que Sara Eldén deixa da discussão levantada é que a análise de movimentos como o *PK* demanda um olhar que vá além da suposta neutralidade ou do

pragmatismo declarado. A socióloga mostra que apesar da organização adotar discursos que insinuam ser pró-feministas ou dissociados de posições ideológicas rígidas, sua estrutura e dinâmica de atuação expressam proposições de gênero acentuadamente políticas. Ao individualizar as relações de poder e desvencilhar o pessoal do político, o *PK* endossa modelos conservadores que mantêm a mulher em uma posição de dependência passiva, ao mesmo tempo em que escamoteia esse processo sob a tônica da complexidade e do bem-estar familiar. Dessa forma, a autora salienta que reconhecer e tornar visíveis esses encadeamentos faz-se imperativo para confrontar os impactos concretos dessas ideologias no contexto social e nas relações de gênero. Para ela, a tarefa, então, consiste em desconstruir criticamente esses movimentos, expondo as consequências de suas suposições, apesar da aparente complexidade e contradição que possam ter.

Voltando à trilha de textos da literatura nacional, em apresentação ao dossiê *Gênero e religião*, publicado pela Revista Estudos Feministas, em 2005, Rosado-Nunes defendia, à época, que havia uma necessidade emergente de escrutinar o campo religioso a partir de uma perspectiva feminista. Nesse texto, a autora denuncia as assimetrias de gênero presentes no universo religioso, destacando que mesmo sendo a maioria entre os fiéis, as mulheres não acessam os núcleos de poder. Tal fato, segundo ela, atesta que

as religiões são um campo de investimento masculino por excelência. Historicamente, os homens dominam a produção do que é ‘sagrado’ nas diversas sociedades. Discursos e práticas religiosas têm a marca dessa dominação. Normas, regras, doutrinas são definidas por homens em praticamente todas as religiões conhecidas. As mulheres continuam ausentes dos espaços definidores das crenças e das políticas pastorais e organizacionais das instituições religiosas. O investimento da população feminina nas religiões dá-se no campo da prática religiosa, nos rituais, na transmissão, como guardiãs da memória do grupo religioso (Rosado-Nunes, 2005, p. 363).

Nesse ponto de vista, as religiões, de maneira geral, são responsáveis pela promoção e manutenção social da dominação masculina, através de práticas e discursos que legitimam a supremacia dos homens. Rosado-Nunes, observa como a construção social das religiões envolve relações de gênero, classe e raça. Enfatiza ainda como os estudos feministas e de gênero baseiam-se na desconstrução do determinismo biológico, que converte diferenças em desigualdades sociais. Na concepção da autora, é justamente esse o ponto de colisão de tais teorias com as religiões, pois para estas últimas a natureza humana surge

como resultado de uma determinação divina intocável. As religiões têm, explícita ou implicitamente, em seu bojo teológico, em sua prática institucional e histórica, uma específica visão antropológica que estabelece e delimita os papéis masculinos e

femininos. O fundamento dessa visão encontra-se em uma ordem não humana, não histórica, e, portanto, imutável e indiscutível, por tomar a forma de dogmas (Rosado-Nunes, 2005, p. 363).

Desse modo, as religiões (re)produzem valores através de seus discursos que estruturam o pensamento social acerca das definições do ser homem e do ser mulher, e influenciam a forma como os gêneros são organizados socialmente. O dossiê, então, foi lançado a partir da inquietação em desvendar a relação (à época esfumada) entre religião e gênero, com foco na massiva presença das mulheres, seu interesse na religião e o que esta tinha a oferecer às fiéis. Com pesquisadoras estrangeiras e nacionais, o número da revista buscou abarcar trabalhos sobre diferentes expressões religiosas e não trouxe nenhum texto específico sobre a masculinidade no contexto religioso, posto que todos estavam voltados à questão feminina.

Não obstante, em artigo publicado no mesmo dossiê, em 2005, o tema da masculinidade aparece, ainda que transversalmente, a partir da discussão que Maria das Dores Campos Machado levanta no texto *Representações e relações de gênero nos grupos pentecostais*. Focando neste segmento evangélico, a autora traça um panorama das mudanças ocorridas no sistema de gênero desse grupo em um marco temporal de 15 anos (1900 a 2005). Num primeiro momento, o texto se apoia em dados estatísticos, apontando as transformações que vinham ocorrendo no campo religioso brasileiro nas duas últimas décadas do século XX, com o declínio dos católicos, crescimento dos evangélicos e dos sem religião. Indica ainda como, entre os evangélicos, os pentecostais são a grande maioria, com baixos indicadores de educação escolar e de remuneração, tendo na população feminina o número mais expressivo de adeptos.

Ao discorrer sobre as escolhas religiosas de homens e de mulheres, e o processo de reconfiguração das subjetividades desses sujeitos, Machado aponta como a adesão ao pentecostalismo significava uma cisão com o meio social ao romper com o catolicismo, à época, considerado religião de berço. A aposta da autora é que motivos diferentes levam homens e mulheres a se filiarem à agremiação em questão. Enquanto que os primeiros procuram as igrejas por questões estruturais como desemprego, dificuldades financeiras e problemas de saúde; o interesse das segundas na religião decorre de conflitos familiares e de outras necessidades relacionadas ao ambiente doméstico. O ponto central do texto é que mesmo reforçando a submissão feminina, há um limite nesse endosso, na medida em que a religião também estimula nos homens atributos destinados ao feminino. Há um incentivo para que eles sejam “dóceis, tolerantes, carinhosos, cuidadosos, etc., levando uma vida ascética regida por uma moral sexual rígida. Além disso, espera-se que os mesmos se preocupem com o bem-estar da família, dedicando-se mais à educação e ao acompanhamento dos filhos” (Machado, 2005, p. 389).

A contribuição de Machado para a discussão aqui levantada reside na forma como ela mostra a influência da religião na redefinição do *ethos* masculino por meio da docilização dos homens. No caso das mulheres, esse processo ocorre através da conquista de autonomia no âmbito familiar, resultando na autoestima e individuação feminina. Além disso, outro aspecto significativo é a ambivalência em torno das relações de gênero. A autora demonstra como a religião pode incentivar a emancipação das mulheres por meio do ingresso no mercado de trabalho e de candidaturas políticas, ao mesmo tempo em que regula essa ascensão social em favor da dominação masculina.

Também interessada nas representações e na manutenção social das definições de gênero, dois anos depois, em 2007, Fernanda Lemos analisa a construção da masculinidade e da feminilidade no contexto religioso. Em seu artigo *Se deus é homem, o demônio é [a] mulher!*, a autora parte da premissa de que o discurso religioso é marcado por um dualismo que estrutura as relações de gênero. Para tratar como estas últimas são organizadas no âmbito religioso, Lemos recorre ao mito da Criação segundo o qual Adão foi projetado por Deus e concebido primeiro. A mulher é secundária e veio da costela do homem, portanto, sua existência orbita em torno dele. Eva, então, surge como a figura demonizada ao desobedecer a autoridade masculinizada de Adão e de Deus. Ela defende que esses discursos povoam o imaginário religioso, são introjetados pelos sujeitos e reproduzidos nas relações sociais.

A partir dos relatos de seus entrevistados (cerca de 98 sujeitos, entre eles homens autodeclarados religiosos que trabalham na Universidade Metodista de São Paulo), Lemos mostra como suas falas expressam concepções que legitimam desigualdades de gênero embasadas na narrativa da Criação. O homem é visto por eles como forte, viril e habilidoso, por ter sido originado por Deus para comandar. A mulher, ao contrário, é frágil, delicada e não tem o mesmo desempenho que o homem por ser a segunda. Até os valores conferidos a Deus pelos sujeitos assemelham-se aos atributos destinados aos homens, como pai, poderoso e responsável. Tais fatos levam a autora a afirmar que

da mesma forma que um deus fraco e pequeno não pode se enquadrar na categoria “divina”, um homem que apresente as mesmas características não pode se enquadrar na categoria “masculino”. Deus é a representação máxima da paternidade, da virilidade, da providência, da potência, da força, da autoridade. É o ideal hegemônico de masculinidade, inalcançável, mas desejável (Lemos, 2007, p. 117).

A contribuição do texto consiste, assim, em evidenciar um campo de disputas na contemporaneidade, no qual a pluralidade de masculinidades existentes questionam um modelo identitário hegemônico, ao passo em que a religião regula essa pluralidade identitária,

reforçando o modelo hegemônico. Na perspectiva de Lemos, o discurso religioso imprime nos sujeitos um padrão de ser homem e de ser mulher, fixando as representações sociais em torno de funções esperadas, sacralizadas e, portanto, expressão da vontade divina. No entanto, ao reconhecer a historicidade da construção do gênero, a autora aponta como alternativa de superação desse cenário não a destituição dos símbolos religiosos, mas a desconstrução dos estereótipos que endossam a dominação masculina.

No ano seguinte, em 2008, Clóvis Ecco realiza um trabalho de compreensão do papel da religião especificamente na formação da identidade masculina. Em seu artigo *A função da religião na construção social da masculinidade*, o autor assume como pressuposto a noção de que a imagem sacralizada de um Deus masculino difundido pela religião, sobretudo a Católica, propicia a dominação social dos homens. Nesse sentido, a intenção de Ecco é analisar como se dá a construção e a manutenção da supremacia masculina. Apesar de focar na esfera religiosa, ele reconhece que a construção da identidade de gênero também envolve a participação de outras instituições sociais como o Estado, a família e a escola, por exemplo, que socializam os sujeitos em torno de papéis sociais determinados.

Ecco articula autores como Geertz, Bourdieu e Noma Fuller, para enfatizar como a religião, enquanto instituição social, exerce influência sobre os sujeitos, modelando formas de pensamento e de comportamento. Mediante dados de sua pesquisa de mestrado em Ciências da Religião, de 2007, o autor mostra como a fala de seus entrevistados exprime valores religiosos que definem o ser homem “a partir da herança Bíblica cultural de Deus Pai todo poderoso. A imagem de toda a masculinidade reside nos arquétipos de um Deus que é homem e todo Poderoso, de quem deriva toda a paternidade, tanto no céu como na terra” (Ecco, 2008, p. 96). O ponto nodal da discussão levantada por Ecco e que reside na sua contribuição consiste em desmascarar uma ordem simbólica, que é amalgamada à visão masculina, legitimada pela religião e costurada à realidade social ao qual os sujeitos estão inseridos. Portanto, ser viril, heterossexual, financeiramente bem-sucedido, provedor e cabeça do lar, são atributos destinados pela religião aos homens e postos em circulação a partir de uma cosmovisão que institui padrões sociais e morais pré-estabelecidos.

Esforço semelhante ao de Ecco encontramos no texto *A representação social da masculinidade na religiosidade contemporânea*, publicado no mesmo ano (2008), de autoria de Fernanda Lemos. Nesse artigo, a pesquisadora explora a relação entre masculinidade e religião por duas vias: a influência da religião na construção social da masculinidade e a influência desta última sobre o campo religioso, numa troca dialética. Apesar de não estabelecer

um diálogo com Connell, Lemos aciona conceitos como masculinidade hegemônica e reconhece a multiplicidade de configurações sociais em torno do ser homem, ao considerar que “a masculinidade é construída social e historicamente, é determinada pela religião, pela época, pelo lugar e pela sociedade. Isso equivale afirmar que um sujeito masculino que vive na sociedade x é diferente do sujeito masculino que vive na sociedade y” (Lemos, 2008, p. 03). A categoria analítica com a qual Lemos trabalha é a de representação social, para focar como os sujeitos se representam diante das expectativas sociais para o desempenho de papéis esperados.

Embora mencione que realizou entrevistas com homens de São Bernardo do Campo, empregados e pais de família, os dados empíricos só têm uma recorrência em todo o texto, ancorando-se quase em sua totalidade na literatura. Dessa forma, trata-se mais de um trabalho teórico do que empírico, propriamente dito. Ao descrever como se dá a construção da identidade de gênero, a autora mostra as nuances que envolvem essa dinâmica. Ela aponta as representações sociais em torno do binarismo masculino/feminino; que os homens vivenciam formas diversas de masculinidade; que as condições sociais que sustentam a dominação dos homens estão em mudança e; que o masculino está em constante reconstrução. Um aspecto a ser observado é que Lemos não desenvolve essas ideias se apoiando no pensamento feminista ou em teóricas do gênero, mas em autores como Pedro Paulo de Oliveira, Gerard Duveen e Márcia Arán. O grande marco do artigo consiste em evidenciar que enquanto a modernidade é permeada por masculinidades plurais, a religião sai em defesa de uma masculinidade específica, centrada em atributos que convergem com as representações sociais da masculinidade hegemônica. A dialética da relação masculinidade e religião, do seu ponto de vista, expressa-se entre o que a instituição estabelece como tipo ideal e o que os homens realmente são.

Na área da Teologia, André Musskopf também traz uma importante contribuição para pensar as masculinidades. Em *Ungraceful God: masculinity and images of God in Brazilian popular culture*, de 2009, ele faz uma análise da maneira como Deus é representado na cultura popular brasileira, e como tal representação está associada a construções tradicionais de masculinidade. Inicialmente, apresenta uma contextualização do cenário cultural brasileiro, apontando sua multiplicidade, sincretismo e hibridização, características que também são marcadores da religião no país. O estudo se baseia na análise empírica de duas músicas populares que explicitam informações sobre quem é Deus, e investiga como essas considerações se relacionam a definições normativas de masculinidade. A análise das músicas *Querência amada*, de Teixeira, e *Partido alto*, de Chico Buarque de Holanda, revelam que

as representações de Deus contidas em suas letras reforçam estereótipos da masculinidade hegemônica. O autor identifica, então, dois arquétipos principais: o “Deus-gaúcho”, representado pelo homem sulista, macho, viril e resistente; e o “Deus-malandro”, relacionado à esperteza e ao improviso do “jeitinho carioca” de ser, estabelecendo um controle simbólico sobre a vida cotidiana e as relações sociais.

O teólogo discute que a cultura popular, além de refletir, também endossa discursos hegemônicos de masculinidade através da religião. Ele salienta como as imagens associadas a Deus não só condizem com modelos dominantes de masculinidade, como ainda contribuem para sua manutenção na sociedade. Com isso, o autor chama a atenção para a necessidade de repensar as imagens que se produzem sobre o divino, com vistas a superar as relações desiguais de poder. Musskopf convida à desconstrução de representações “ungraceful” (sem graça) de Deus, e à incorporação da graça como elemento de justiça, que leve em consideração a diversidade de gênero e sexualidade da experiência humana. O ponto alto do texto consiste na forma como põe em evidência os cruzamentos entre cultura popular e religião, no reforço de padrões tradicionais de gênero e manutenção da dominação masculina. Não obstante, demonstra ainda como esse quadro pode ser transformado por meio da construção de novas visões de Deus mais inclusivas e equitativas.

Fechando a primeira década do século XXI, Diana Lima faz uma reflexão sobre o apelo individualista da teologia da prosperidade e o valor positivo que ela deposita no engajamento no mundo, analisando os processos de racionalização referentes à adesão a essa corrente. Em *Alguns fiéis da Igreja Universal do Reino de Deus*, de 2010, a autora baseia-se na trajetória de vida de cerca de 20 homens, com idade entre 18 e 45 anos, vinculados à Igreja Universal (IURD), com estados civis variados, baixa escolaridade e que habitam áreas de vulnerabilidade social entre a zona sul e o Centro do Rio de Janeiro. A intenção da antropóloga é examinar os elementos que moldam a subjetivação masculina em um contexto de criminalidade violenta no Brasil, considerando, inclusive, a questão histórica da pobreza (Lima, 2010). Dessa forma, Lima defende que as estratégias individuais e privadas adotadas pelos informantes para enfrentar os desafios econômicos e sociais fornecem subsídios para compreender a maneira como a IURD adentra nos extratos populares urbanos. No tocante à subjetivação masculina, esta surge na discussão a partir de dados coletados entre 2005 e 2008, por meio de observação participante em um templo no Largo do Machado e extensas conversas com os fiéis em três cenários distintos: na igreja, na vida social extraeclesial e em locais de trabalho de alguns informantes.

Lima salienta como a condição de “trabalhador” em oposição à de “bandido” é historicamente valorizada, principalmente entre as classes trabalhadoras. Além disso, identifica que apesar de valores modernos associados à igualdade de gênero, o papel do homem como provedor do lar persiste como significado simbólico na construção da masculinidade. Ainda conforme Lima, a IURD endossa a ideia de que o sucesso depende de esforços individuais, ao reproduzir uma narrativa de prosperidade como consequência da fé associada ao trabalho do empreendedor. Portanto, o resultado dessa equação é que a masculinidade bem-sucedida está vinculada à realização financeira. Nos cultos e programações da IURD, os fiéis internalizam dispositivos que lhes possibilitam superar as dificuldades econômicas, empregando esforços individuais para a conquista financeira. A contribuição de Diana Lima, consiste em mostrar como a igreja por ela analisada constrói uma retórica de identidade masculina pautada na produção econômica, logo, o ser homem reside na capacidade de transformar crise em bonança.

Outra proposta intrigante no campo, para não dizer, no mínimo, ambiciosa, veio com a publicação de *Masculinidades de seminaristas: la masculinidad religiosa y la masculinidad clerical*, em 2013, de Mariana Bárcenas e María Manzanares. A pesquisa explora como se constrói e se transforma as masculinidades de padres seminaristas no contexto rural da cidade de Texcoco, no México. As autoras se interessam pelos motivos que levam os jovens a ingressarem no sacerdócio e como tal processo engendra novas identidades masculinas, identificando, assim, duas tipologias principais: a masculinidade religiosa, anterior à formação sacerdotal; e a masculinidade clerical, construída durante o seminário. A pesquisa se baseia em uma abordagem mista, utilizando tanto instrumentos quantitativos quanto qualitativos. As autoras aplicaram questionários, realizaram entrevistas, testes psicológicos e observação participante, além de conversas com seminaristas, formadores e demais membros da comunidade, somando mais de 50 participantes. Elas discutem que os jovens vocacionados ao sacerdócio possuem atributos alocados ao gênero feminino como sensibilidade, devoção religiosa e orientação para o cuidado. Ao entrar no seminário, essas características são remodeladas, ganhando traços de poder e autoridade relacionadas à masculinidade hegemônica.

A questão-chave para as autoras é a natureza ambígua do processo formativo desses jovens sacerdotes que, de um lado, contribui para o desenvolvimento de valores tradicionalmente atribuídos ao feminino como serviço, empatia e generosidade; e de outro, reforça um modelo hegemônico tradicional com base na liderança espiritual e prestígio social. Dessa forma, o estudo mostra o paradoxo que envolve a masculinidade clerical, apresentando a formação sacerdotal como um espaço híbrido de transformação identitária que, ao mesmo

tempo, desafia e reforça o patriarcado. Bárcenas e Manzanares inferem que o reconhecimento das masculinidades religiosa e clerical é necessário para compreender as dinâmicas de poder imbricadas no processo formativo sacerdotal. A tipologia elaborada ajuda a entender como uma nova configuração de identidade masculina é produzida, tendo a religião como sua mediadora. Dessa forma, as autoras não só introduzem dois conceitos para explorar as experiências do ser homem na esfera religiosa, como exploram a influência da formação seminarista na constituição da identidade dos sujeitos em um ambiente pouco explorado, o contexto rural.

Em uma outra perspectiva sobre o fenômeno, Maïté Maskens analisa como as experiências religiosas e migratórias impactam a reconfiguração das masculinidades nas igrejas pentecostais que recebem imigrantes africanos e latino-americanos em Bruxelas. Em *The Pentecostal reworking of male identities in Brussels: producing moral masculinities*, de 2015, a autora examina como os discursos e as práticas religiosas reinterpretam as identidades masculinas, destacando a tensão existente entre modelos tradicionais e mudanças contemporâneas. Maskens adota uma abordagem etnográfica por meio de pesquisa de campo em duas igrejas pentecostais na capital da Bélgica, *La Parole Vivante* e *Centro Jesús*, além de observação participante e realização de entrevistas, tendo como foco tanto as práticas religiosas quanto os discursos de gênero recorrentes nessas comunidades. A antropóloga discute que o processo migratório causa instabilidade nos papéis tradicionais da masculinidade, gerando uma sensação de vulnerabilidade. A religião, ao acolher esses homens, oferece suporte emocional e ideológico, restabelecendo a autoestima masculina e reforçando o papel de chefia do lar.

O ponto crucial do texto é que Maskens identifica um modelo híbrido de masculinidade na religião pentecostal, que possibilita aos homens transitarem entre identidades e posições conforme o contexto. Nesse sentido, apesar de endossar um modelo patriarcal hegemônico, o discurso religioso também estimula o desenvolvimento de características como sensibilidade, compromisso e responsabilidade doméstica, tradicionalmente atribuídas ao gênero feminino. Dessa forma, a autora mostra que se, por um lado, a religião consiste em um espaço para os homens imigrantes ressignificarem suas identidades e lidarem com seus dilemas; por outro, essa redefinição das masculinidades tem como pressuposto o reforço às assimetrias de gênero, favorecendo a dominação masculina. Trata-se de um processo dinâmico e dialético, marcado pela ruptura e continuidade. Acrescenta-se ainda, o fato de que a religião atua como um elemento de distinção ao demarcar diferenças entre o ser homem religioso e o não-religioso, num contexto onde a Europa é lida como moralmente decadente. O texto, em suma, deixa como legado a percepção da religião como um espaço de redefinição de gênero, o caráter ambivalente

das masculinidades religiosas, além de desafiar interpretações fixas destas últimas como opressoras e engessadas.

Saindo do Norte Global em direção ao Sul Global, merece destaque o trabalho de Colette Harris *Masculinities, new forms of religion, and the production of social order in Kaduna City, Nigeria*, de 2016. Harris busca compreender como os novos movimentos religiosos na cidade de Kaduna, na Nigéria, têm atuado como uma reação às transformações socioeconômicas na região, estabelecendo a ordem social por meio do endosso a formas tradicionais de masculinidade. O trabalho versa sobre a relação entre religião e masculinidade em contexto de vulnerabilidade social e econômica, tendo como foco a resposta que essas instituições podem oferecer não apenas no âmbito espiritual, mas social também. A pesquisa adota uma abordagem etnográfica, por meio de trabalho de campo entre 2007 e 2011 em projetos de educação comunitária em Kaduna. Utiliza também discussões em grupo, conversas informais e contatos com líderes religiosos, além de estudos anteriores sobre religião e masculinidade na cidade investigada. Ao todo, a pesquisa soma mais de 140 participantes, dentre os quais encontram-se homens, mulheres, jovens e representantes de tradições religiosas como a cristã e a islâmica.

Harris destaca como os habitantes de Kaduna transitaram de formações religiosas tradicionais, como o sufismo e igrejas missionárias cristãs, para movimentos religiosos recentes, o izala, no islã, e igrejas pentecostais. A pesquisadora argumenta que esses novos movimentos oferecem suporte espiritual, material e social, realçando normas tradicionais de masculinidade, ao passo em que limitam os espaços para a atuação feminina. Dessa forma, Harris mostra como essas ordens religiosas desempenham papel fundamental na manutenção da ordem social, moldando e reforçando normas de gênero em face dos desafios oriundos da globalização e da crise econômica. A autora conclui que, ao legitimar normas tradicionais de masculinidade, esses movimentos religiosos geram uma base de estabilidade social, na qual a religião e a dominação masculina são apresentadas como um mecanismo elementar para evitar o caos social. Como contribuição, Colette Harris fornece aspectos importantes para pensar a relação entre religião e masculinidade no contexto africano, além de salientar como as questões sociais, econômicas e culturais de gênero são intermediadas pelas instituições religiosas em cenários de instabilidade.

Voltando a atenção ao cenário brasileiro, outra importante colaboração é identificada em *“Ser homem em Cristo”*: *reformismo cristão e masculinidade entre jovens presbiterianos*, de 2017, de Sandro de Freitas. Nesse trabalho ele analisa como, para um grupo de homens que frequentam uma igreja evangélica, suas compreensões acerca de ser um “cristão reformado”

estão intimamente relacionadas ao padrão de masculinidade por eles construído. Trata-se de uma pesquisa etnográfica, ambientada em uma comunidade presbiteriana da cidade de Olinda-PE, centrada na trajetória de jovens de classe média, que participam de um pequeno grupo (PG) da igreja chamado “PG dos Rochedos”. Para o autor, o PG em questão consiste em um espaço privilegiado, criado pela comunidade como um lugar propício ao aprendizado do “ser homem de verdade” (Freitas, 2017). Nesse sentido, ele pontua que o grupo, compreendido apenas por jovens do gênero masculino, atua na construção de um padrão de masculinidade baseado no desempenho de papéis alocados ao seu gênero como, exercer uma profissão, casar-se, ter filhos e relacionar-se com a igreja. Todos atributos destinados ao que eles entendem como ser um “homem cristão” (Freitas, 2017).

Apesar de tratar de questões de gênero, o trabalho não se apoia no gênero como categoria analítica. Além disso, mesmo se ocupando da construção de masculinidades, também não apresenta uma discussão relacionada à temática, deixando de lado tanto autores canônicos, quanto conceitos referenciais da área. Em vez disso, o processo de construção de identidade dos sujeitos é analisado pelo autor a partir da via da instrumentalização religiosa, como ideias da Reforma Protestante presentes na congregação estudada, a centralidade da Bíblia, a racionalização e a disciplina. O foco de Freitas, então, consiste em mostrar como esses elementos fundamentam a cosmovisão do grupo investigado, reverberando na forma como eles constroem e performam a masculinidade. O achado do texto é que o “verdadeiro homem”, tão almejado e pregado institucionalmente, é um processo inacabado, aprendido mediante uma disciplina física e cognitiva durante toda a vida. A grande contribuição de Freitas reside no fato de que não se trata apenas de reproduzir e manter um modelo tradicional. Os jovens também criam um modelo próprio de masculinidade que transita entre o tradicional e o libertário, ao estabelecer um diálogo com a doutrina religiosa e os recentes debates sobre questões de gênero.

Além de pesquisas empíricas no estudo das masculinidades religiosas, nota-se também a presença de reflexões de caráter teórico-metodológico. Em abertura à uma coletânea publicada na *Anthropological Quarterly*, em 2018, Willian Dawley e Brendan Thornton apresentam o texto *New directions in the Anthropology of religion and gender: faith and emergent masculinities*. Nele, os autores exploram a relação entre masculinidade e religião, apontando como essa discussão é pouco difundida academicamente, em particular, no campo da Antropologia. De caráter ensaístico, o texto é de natureza teórica, fundamentado em revisão de literatura e na análise inicial de quatro trabalhos que compõem a coletânea em questão. A abordagem adotada leva em consideração o aspecto relacional da construção da masculinidade

no ambiente religioso, especialmente em como as masculinidades emergentes são imaginadas, praticadas e estruturadas socialmente em expressões religiosas como o islã e o cristianismo. Dawley e Thornton problematizam o hiato nos estudos antropológicos sobre masculinidade e religião. Apontam que apesar de haver uma vasta literatura sobre gênero e religião centrada nas mulheres, poucos estudos destinam atenção à construção e organização da masculinidade no contexto religioso.

Os autores destacam que a masculinidade não deve ser tomada como um dado abstrato, mas como um fenômeno que se constrói em meio a relações sociais e discursos religiosos. O ponto nodal do texto consiste na abordagem das masculinidades emergentes, produzidas em tensão ou diálogo com modelos hegemônicos. Segundo eles, essas novas configurações do ser homem resultam de mudanças socioculturais e desafiam concepções tradicionais de gênero nas comunidades de fé. Como conclusão, Dawley e Thornton afirmam que a antropologia deve aproximar-se das discussões sobre as masculinidades, ressaltando como a religião não só reforça padrões de gênero, mas pode servir como um espaço de construção de novas identidades. Um importante achado de suas reflexões evidencia-se na ideia de transformações identitárias, por meio de novas masculinidades sendo construídas no cenário religioso. Além disso, busca estabelecer um diálogo mais profundo entre religião, masculinidade e Antropologia, superando as abordagens convencionais que valorizam apenas as experiências femininas.

Outra proposta interessante encontra-se no capítulo de livro *Género, masculinidades y religión*, de 2021, no qual María Guzmán e José Suárez fazem uma análise crítica da intersecção entre as três categorias que levam o nome do texto, ressaltando como os discursos religiosos contribuem para a construção e perpetuação das desigualdades de gênero. Os autores abordam a influência da religião na definição de masculinidades hegemônicas e na subordinação feminina, apontando o modo como o poder patriarcal se expressa nas instituições religiosas. Trata-se de um texto teórico, de caráter sócio-histórico, baseado em revisão de literatura sobre gênero e religião. A discussão levantada parte da perspectiva relacional do gênero, dialogando com teóricos como Connell e Gebara, apoiando-se também na teologia feminista para examinar as relações de poder no cenário religioso. Guzmán e Suárez argumentam que o discurso institucional essencializa a superioridade masculina, reforça normas de gênero e naturaliza a heterossexualidade, ao apresentar Deus como um ser masculino, ao restringir o acesso das mulheres aos núcleos de poder, destinando o feminino à subordinação.

Outro ponto importante do texto a ser mencionado é que os autores propõem uma reflexão sobre as condições que promovem a crise da masculinidade religiosa no contexto contemporâneo, no qual as transformações sociais e culturais desafiam a supremacia masculina. A mobilização das mulheres na esfera religiosa e a proeminência da teologia feminista são apontadas, então, como indicadores de uma mudança paradigmática. Não obstante, Guzmán e Suárez destacam ainda as contradições referentes à própria masculinidade religiosa, baseados na ideia de que a hierarquia clerical, em si, também produz relações de dominação e subordinação entre os homens. Como conclusão, eles apontam a ambivalência da religião, sendo esta última tanto um espaço de opressão quanto de resistência. Ao passo em que o discurso oficial legitima desigualdades de gênero e opera a manutenção da estrutura patriarcal, a crise da masculinidade em seu interior cede espaço para novas construções identitárias e discursos mais equitativos. Apesar de tocar em muitos aspectos já tratados anteriormente por outros autores que abordaram a temática, o grande marco do texto fica por conta da maneira como abordam a fragilidade da masculinidade religiosa no contexto social atual, bem como as tensões a ela inerentes.

Assim como Diana Lima, 12 anos depois Jacqueline Teixeira retoma as masculinidade no contexto da IURD, desta vez, não sob o enfoque na teologia da prosperidade, mas para analisar como o pentecostalismo atua como uma tecnologia produtora de racionalidades políticas e de gênero. No artigo *Masculinidade e pentecostalismo como tecnologia neoliberal*, de 2022, o foco de investigação da pesquisadora recai sobre a intersecção entre racionalidade neoliberal, identidade de gênero e pertencimento religioso, a partir de dois contextos, a saber, o projeto *Intellimen*, destinado aos homens, e as narrativas de líderes da instituição que decidiram realizar o procedimento de vasectomia. Sua intenção é refletir sobre como essas práticas moldam a identidade masculina diante de um cenário neoliberal. Não obstante, a pesquisa baseia-se em um estudo qualitativo discursivo, lançando mão de narrativas e relatos de líderes religiosos, conjugando suas experiências à proposições teóricas como performatividade de Butler, racionalidade neoliberal de Laval e Dardot, bem como práticas de subjetivação. Trata-se, portanto, de uma discussão que chama o gênero, a religião e a política para a mesa de debate.

Teixeira (2022) aponta como a IURD produz mecanismos para formar homens “inteligentes”, através de práticas de autogestão e supervisão entre os pares. Destaca ainda como os líderes religiosos relataram submeterem-se à vasectomia enquanto um ato em favor da prosperidade nacional. No entanto, após desvincularem-se institucionalmente, os mesmos

sujeitos reinterpretaram o procedimento como lesão trabalhista, culminando em processos contra a igreja. A vasectomia surge, então, na discussão da autora como um dispositivo que traduz a forma como masculinidade, economia e controle populacional entram em jogo na IURD. Dessa forma, o ponto nodal da análise de Teixeira consiste em mostrar que o pentecostalismo, tendo na IURD sua expressão mais definida, funciona como uma tecnologia de gênero a partir de uma racionalidade neoliberal. Em que pese a contribuição do texto, nele fica explícito como a religião pode moldar a subjetividade masculina em uníssono com lógicas econômicas. O corpo masculino torna-se alvo central da política neoliberal, evidenciando como a identidade masculina é construída no cenário político-religioso.

Centrado em estudos de gênero e masculinidade na área da teologia, Will Moore escreveu no mesmo ano (2022) o livro *Boys will be boys and other myths: unravelling biblical masculinities*. Moore dialoga com Connell, destacando aspectos como a multiplicidade de masculinidades, o reconhecimento da masculinidade hegemônica e a consequente produção de hierarquias no sistema de gênero da sociedade. O autor também se apoia em Judith Butler para reportar o gênero não como identidade, mas como estilo performativo dos atos. No entanto, é o conceito de masculinidade tóxica que assume centralidade no seu pensamento, designando comportamentos prejudiciais relacionados ao ser homem como “violência, abuso, dominância, misoginia ou homofobia. Essa toxicidade também pode envolver a supressão das emoções dos homens, impactando questões de saúde mental e relacionamentos”. (Moore, 2022, p. 11). Ele parte da ideia de que os homens, em alguma medida, são socializados para reproduzir traços tóxicos de masculinidade. Por isso, seu objetivo é combater a ideia de supremacia masculina e desconstruir o mito essencialista da “masculinidade bíblica”, baseado no pressuposto de que “não há uma ‘masculinidade bíblica’ consistente, nem uma ‘masculinidade cristã’ necessariamente, porque, [...], a Bíblia é muito complexa e multifacetada para retratar apenas uma maneira de ser homem” (Moore, 2022, p. 22).

Cada capítulo do livro traz uma reflexão sobre a trajetória emblemática de figuras masculinas da Bíblia como Adão e a ideia de superioridade masculina, Moisés e seu papel de liderança, Davi e seu perfil sanguinário, entre outros. O ponto nodal da crítica de Moore é que a imagem que o cristianismo construiu dos homens bíblicos como um ideal de perfeição masculina a ser perseguida é problemática, uma vez que essas personalidades do mundo antigo também ostentaram traços de masculinidade tóxica conforme descrito linhas acima. O autor alerta que uma leitura desatenta das Escrituras, tende a moldar uma compreensão equivocada acerca do ser homem. Por isso, ao reconhecer a historicidade do gênero a partir da ideia de que

a masculinidade é, em si, produto do meio cultural de cada época, Moore expõe os elementos tóxicos que encarnam o modelo mítico de masculinidade compreendido e reproduzido no meio cristão. O diferencial de Moore é a consciência com a qual ele se coloca na discussão, acusando que suas análises são atravessamentos de sua experiência pessoal como um homem que cresceu entre mulheres e porta traços alocados ao gênero feminino, branco, bissexual, que usa piercing e macacão, e pertencente à Igreja da Inglaterra.

Ainda sob o bojo teológico, outro texto que merece ser pontuado é *Mas(c/k) of a man: masculinity and Jesus in performance*, de 2023, no qual Megan Wines fornece uma análise da construção da masculinidade de Jesus, mediante uma abordagem que articula perspectivas narrativas e críticas da performance. A autora tem o objetivo de compreender como a masculinidade de Jesus é retratada e performada no Evangelho de Marcos, tomando por base o contexto sociocultural do mundo antigo (gregos, romanos e judeus). Wines parte do pressuposto de que se Jesus era um homem encarnado, então, sua masculinidade necessitava dialogar com as normas sociais do período em que viveu, ainda que não correspondesse ao modelo hegemônico vigente. Nesse sentido, pontua que, se de um lado, concepções narrativas possibilitam múltiplas interpretações acerca do texto e da persona de Jesus; a performance, de outro, demanda escolhas específicas de como o público os compreende.

Em sua discussão, três pontos merecem destaque. O primeiro ponto é a ênfase que a autora atribui à construção social da masculinidade, pois, na antiguidade, o ser homem não era um dado adquirido, mas uma posição a ser conquistada e mantida. O segundo ponto é a ideia de “submissão a Deus” como um traço distintivo da masculinidade contida na Bíblia hebraica, mostrando como os primeiros cristãos mesclavam essa representação com as normas sociais. E o terceiro ponto consiste na indicação de três modelos que dão pistas de como a masculinidade de Jesus poderia ser performada, qual seja, a morte nobre, os heróis trágicos e a masculinidade profética. Wines infere, então, que a masculinidade de Jesus não obedece a uma categorização rígida, não podendo ser enquadrada em um “tipo”, mas deve ser compreendida como reflexo de uma reciprocidade complexa do contexto híbrido no qual foi produzida (judaico, grego e romano). Em suma, a importância de suas considerações reside na forma como ela conjuga masculinidade, corporeidade e performance para pôr em evidência os aspectos sociais, culturais e religiosos envolvidos na construção do ser homem.

Para fechar essa linha de discussão sobre corporeidade, gênero e religião, cabe ainda sinalizar o trabalho de Enrique Vega-Dávila, *Cuerpos masculinos en el cristianismo hegemónico. Algunas retóricas del poder cristiano desde una perspectiva de género*,

masculinidades y religión, de 2024. O estudo examina as narrativas de poder mobilizadas pelo cristianismo hegemônico para assegurar a dominação dos corpos masculinos e a exclusão de outras experiências identitárias na religião. Como ponto de partida, o autor adota uma perspectiva crítica e *queer* para investigar como tais narrativas são construídas e se reproduzem na tradição cristã, em particular, através da sucessão apostólica e da ordenação pastoral. A pesquisa assume uma abordagem autoetnográfica, na qual o autor reconhece sua própria trajetória como homem dentro do cristianismo, utilizando sua experiência como instrumento de análise para trazer o patriarcado religioso ao centro da discussão. O texto, portanto, consiste em uma análise teológica e sociológica por meio da qual o pesquisador busca compreender as dinâmicas de poder nas instituições cristãs, principalmente através da colonialidade e da imposição de uma masculinidade padrão.

A partir de suas reflexões, Vega-Dávila identifica dois tipos de retóricas cristãs que legitimam o patriarcado, qual seja, a invisibilização das mulheres e a exclusão de identidades dissidentes. Dessa forma, o teólogo discute como o cristianismo hegemônico engendrou um padrão de masculinidade que não dá lugar a outros corpos e identidades. O foco da crítica do autor é que esses processos não são neutros, mas mecanismos de poder que aprofundam desigualdades. Em face dessa realidade, ele aciona o conceito de “ecumenismo do ódio” para designar instituições cristãs que apoiam ações contrárias aos Direitos Humanos. Vega-Dávila argumenta como a sucessão apostólica e a ordenação de homens propiciam a reprodução da masculinidade hegemônica, alimentando o sistema patriarcal religioso. Ele infere que a consolidação de uma masculinidade normativa na religião vai de par com o cerceamento de outras identidades. Para ele, um quadro a ser questionado a partir de teologias feminista, de liberação e *queer*, por exemplo. Como contributo, seu texto aborda a construção da masculinidade hegemônica no sistema religioso por meio de um método pouco utilizado, a autoetnografia, articulando conceitos de colonialidade e patriarcado para explorar relações de dominação e subordinação.

Os textos aqui levantados consistem em um retrato da produção sobre as masculinidades. Quando tomados em conjunto, tal como dispostos neste capítulo, revelam aspectos importantes acerca do estudo do ser homem na esfera religiosa. A literatura da década de 1990 até começo dos anos 2000, por exemplo, apesar de não estar interessada nas identidades masculinas, propriamente ditas, mas nas relações de gênero e no modo como a vida das mulheres evangélicas é afetada, aborda a masculinidade de modo transversal. Duas considerações podem ser feitas: primeiro, mostra como a religião contribui para a redefinição

do *ethos* masculino, operando mudanças de comportamento através da conversão e; segundo, revela como o sistema religioso atua na manutenção das assimetrias de gênero, em favor da dominação masculina. Sem dúvidas, a principal ideia que perpassa todos esses textos, sendo igualmente desenvolvida pelos posteriores, é a noção de ambivalência da influência religiosa, mesmo dado encontrado por Rosas (2025) em sua análise de literatura sobre religião e mulheres no Brasil. Ao mesmo tempo em que promove a reconfiguração das identidades masculinas, por meio da contenção de comportamentos nocivos e desenvolvimento de atributos alocados ao feminino, endossa as hierarquias de gênero, flertando com o patriarcado.

Em relação ao enquadramento teórico-metodológico dessa produção, destaca-se certa variabilidade nos métodos empregados e nos referenciais epistemológicos adotados. Observou-se a existência tanto de análises teóricas quanto empíricas das masculinidades religiosas. Entre os textos teóricos, sobressaem aqueles de caráter ensaístico, com uma discussão construída em estilo livre, decorrente de reflexões pessoais no campo. Ainda nesse segmento, figuram também, embora em menor proporção, os que se dedicam a pensar questões metodológicas e levantar uma agenda de pesquisa sobre o fenômeno em determinada área do conhecimento (Dawley; Thornton, 2018). Não obstante, ainda faltam iniciativas de compreensão mais profundas e rigorosas do campo em termos de balanços de área, revisão sistemática, de escopo ou narrativa da literatura, por exemplo. Já entre os textos empíricos, identificou-se manuscritos oriundos de pesquisas de campo, observação participante e realização de entrevistas. Além disso, há os que se baseiam em análises de fontes primárias e secundárias, como músicas (Musskopf, 2009); documentos, reportagens, notícias de jornais e pesquisas científicas (Messner, 1997); ou ainda em técnicas pouco utilizadas como a autoetnografia (Vega-Dávila, 2004) e pesquisa mista, quali-quantitativa (Bárceñas, Manzanares, 2013).

Quanto às abordagens teóricas, Connell e sua masculinidade hegemônica é quase lugar comum nos escritos, seguido de Pedro Paulo de Oliveira, Miguel de Almeida e Pierre Bourdieu, vigorando na maior parte um quadro teórico do Norte Global. O paradigma do gênero em sua perspectiva relacional aparece em todos os textos, bem como a ideia de múltiplas masculinidades em cena. Evidencia-se também o uso da teoria feminista crítica e, em menor escala, as teologias feministas, queer e de liberação. Butler também surge como uma referência para pensar a masculinidade como performatividade. No entanto, nem sempre a abordagem das masculinidades religiosas vem acompanhada de uma discussão sobre o gênero, mas analisadas a partir de enfoques específicos como a instrumentação religiosa (Freitas, 2017) ou a teoria das representações sociais (Lemos, 2008).

Atrelado aos métodos e técnicas de pesquisa, está o contexto no qual as masculinidades são exploradas que, como a literatura tratou de demonstrar, é variado. A maior parte dos textos, seja teórico ou empírico, voltou-se para as masculinidades institucionalizadas, examinando a construção identitária dos homens nas igrejas. Além desses, houveram pesquisas atentas às masculinidades religiosas associadas à produção econômica (Lima, 2010), à racionalidade política (Teixeira, 2022) e à sociedade antiga (Wines, 2023). Outros textos destacaram-se por focar nas definições do ser homem em ambientes pouco considerados como o meio educacional rural (Bárceñas, Manzanares, 2013), em processos migratórios (Maskens, 2015) ou no Sul Global em contexto africano (Harris, 2016). A dimensão corporal também foi explorada (Teixeira, 2022; Wines, 2022), corroborando a ideia de Connell (1995, p. 189) de que as masculinidades, são também vivenciadas “(em parte) como certas tensões musculares, posturas, habilidades físicas, formas de nos movimentar, e assim por diante”.

Trata-se, portanto, de uma produção acadêmica que apresenta tendência de crescimento e interesse dos pesquisadores, demarcado por uma caráter multifacetado em suas abordagens teórico-metodológicas e temáticas investigadas. Conforme aqui sinalizado, o estudo das masculinidades em contextos diversos expande as possibilidades de compreensão do tema, pondo em evidência o quanto este é um fenômeno complexo e atravessado por dinâmicas históricas, culturais e sociais, distintas. Nesse sentido, pesquisas futuras que articulem masculinidade, poder e religião, poderão fomentar as reflexões no campo, consolidando-o como um espaço de discussão dentro dos estudos de gênero e Ciências Sociais.

Diante desse cenário analítico, torna-se pertinente olhar para o plano empírico, buscando observar como as categorias aqui discutidas se atualizam em contextos concretos. É com esse propósito que se apresenta o capítulo seguinte, dedicado à análise da produção discursiva da Lagoinha Global acerca das masculinidades. Ao observar os enunciados oficiais dessa instituição, será possível identificar de que modo ela articula valores religiosos, normas de gênero e expectativas de conduta masculina. Buscar-se-á entender como a Lagoinha participa da modelagem das subjetividades masculinas de seus fiéis, quais imagens de masculinidade são projetadas em seus discursos e como essas representações dialogam (ou tensionam) com os modelos teóricos discutidos neste capítulo. Trata-se, assim, de dar continuidade à análise, a fim de compreender como os discursos religiosos operam na conformação das masculinidades.

5 EXPRESSÕES DA MASCULINIDADE NO CONTEXTO DA LAGOINHA

O presente capítulo tem como objetivo analisar as representações e normatizações da masculinidade no discurso oficial da Lagoinha Global, conforme veiculadas em cultos, cursos, pregações e eventos destinados ao público masculino. Trata-se de compreender como a instituição religiosa atua na modelagem das subjetividades masculinas de seus fiéis, prescrevendo condutas, afetos, hierarquias e modos de ser homem a partir de uma teologia conservadora e performativamente ativa.

Com base no material empírico coletado, foram identificados sete eixos temáticos que organizam a exposição dos dados e a análise interpretativa: (1) as definições sobre o que é “ser homem”; (2) os modelos de masculinidade idealizados; (3) os discursos sobre autoridade e liderança masculina; (4) as concepções de sexualidade e conjugalidade; (5) a organização familiar e a divisão dos papéis no lar; (6) as representações da feminilidade; e (7) a retórica da guerra cultural. Cada uma dessas dimensões será examinada através do referencial teórico discutido anteriormente, com especial atenção à forma como a masculinidade evangélica se articula com dispositivos de poder, moralidade e diferenciação de gênero.

Como parte da amostra, foram analisados oito cultos mensais de homens (Maximus), etnografados no período de 12 de março de 2023 a 16 de outubro de 2023. Embora Rosas (2015a) tenha afirmado que, há cerca de uma década atrás, os cultos de homens assemelhavam-se a reuniões dominicais, agora se observa uma mudança, ainda que sutil, na abordagem desses encontros. As questões relacionadas à masculinidade, como sexualidade, paternidade, relações conjugais e expressão de sentimentos, passaram a ser tratadas mais enfaticamente. A liturgia dos cultos foi flexibilizada, com reuniões que abrangem desde a tradicional pregação no púlpito até mesmo substituindo-a por um bate-papo com convidados para falar sobre um assunto específico, tal como ocorreu no culto que teve como tema “Amor e violência”. Além disso, em algumas ocasiões, foi organizado, pela liderança, um momento de interação pós-culto, na praça de alimentação da Lagoinha, com o intuito de promover a socialização dos homens.

Ao contrário dos cultos de mulheres, que possuem grande adesão das fiéis e conseguem facilmente lotar o templo principal da Lagoinha, os cultos de homens aconteciam em um auditório anexo, o Salão Ágape, e mesmo assim ainda sofriam com a baixa participação masculina. Essa resistência ou desinteresse pode ser atribuída a múltiplas razões, que não se resumem à dinâmica institucional da igreja, mas dizem respeito a processos socioculturais mais amplos. Em primeiro lugar, é importante considerar que, historicamente, a prática religiosa

cristã no Brasil, especialmente em sua vertente evangélica, tem sido mais associada à figura feminina, tanto na presença física quanto no engajamento afetivo e comunitário (Rosado-Nunes, 2005).

Além disso, o ideal de masculinidade promovido fora do ambiente eclesial, centrado na produtividade, no controle e na autossuficiência, entra em tensão com o tipo de discipulado exigido pelas igrejas, o qual demanda submissão, vulnerabilidade e disposição para o autoexame moral e espiritual. Essa tensão pode produzir um afastamento simbólico dos homens, sobretudo daqueles que não se reconhecem nos modelos normativos de espiritualidade frequentemente enunciados nos púlpitos. Soma-se a isso a ideia, muitas vezes reiterada pelos próprios líderes religiosos, de que os homens são mais “resistentes” ao evangelho, o que acaba por reforçar um estigma de inércia espiritual masculina e naturalizar sua ausência nas práticas devocionais coletivas.

Outro fator relevante diz respeito às estruturas de tempo e trabalho. Enquanto muitas mulheres conseguem conciliar suas atividades com a agenda eclesial (ainda que tenham dupla ou tripla jornada), a organização social do trabalho e os papéis tradicionalmente atribuídos aos homens, como o de provedor exclusivo, podem dificultar sua disponibilidade para compromissos regulares com a igreja, especialmente durante a semana.

Não menos importante é o fato de que, ao contrário das mulheres, os homens muitas vezes não contam com redes solidárias e comunitárias dentro do espaço religioso que os acolham ou incentivem de forma efetiva. As mulheres, historicamente mais engajadas, já possuem ministérios consolidados, espaços de fala e formas de reconhecimento simbólico no ambiente eclesial (mesmo que os homens ainda estejam a ocupar os núcleos de poder). Para os homens, essas redes ainda estão em construção, como é o caso do Ministério de Homens da Lagoinha, que, apesar de investir em cursos, cultos e discipulados, ainda enfrenta o desafio de mobilizar afetivamente seu público-alvo.

Ainda que a baixa adesão masculina aos cultos indique certos entraves à mobilização de homens no contexto religioso, a observação direta dos cultos Maximus revelou uma dinâmica distinta, marcada por um ambiente de acolhimento, sociabilidade e envolvimento gradual. Garrafas de café dispostas à entrada do auditório forneciam o momento propício para conversas paralelas sobre futebol, que circulavam entre os grupinhos que iam se formando. A pluralidade de homens foi um aspecto constatado a partir da presença de pessoas brancas e negras, corpos gordos e magros, homens tatuados, homens com cabelo afro, estilo *black power*, e outros de cabelo comprido; além de crianças acompanhadas dos pais, jovens e velhos.

Aparentando uma faixa etária entre 20 e 60 anos, observei que a presença de brancos se sobressaía em relação a de negros, mas não era uma diferença muito expressiva. Os homens chegavam ao local das reuniões com veículos próprios, alguns de carro (pessoal ou da empresa), outros de moto. Como usuário do transporte público, não identifiquei nenhum participante que também fazia uso de ônibus para o deslocamento. Poucos iam trajando social, outros calça jeans e camisa de trabalho, e ainda alguns que se sentiam à vontade compareciam aos encontros de bermuda. As alianças nos dedos também demonstravam que a maioria era comprometida.

Em todos os cultos e eventos do Maximus era recorrente uma forma de saudação que se tornou uma espécie de marca do ministério de homens. Sempre que as reuniões se iniciavam, a liderança perguntava: “Tem homem aqui?”, e os presentes respondiam com um forte rugido: “Ahuu!”, imitando guerreiros em um campo de batalha. Ao contrário dos eventos de mulheres, que mobilizam grandes nomes, como Ana Paula Valadão, Helena Tannure e Ezenete Rodrigues, por exemplo, os encontros de homens geralmente eram dirigidos pelo líder do Ministério, o pastor Eduardo Queiroz, ainda que eventualmente contassem com a participação especial tanto de outros líderes da Lagoinha, quanto de convidados com projeção no cenário evangélico belo-horizontino. Entre eles, pode-se citar o pastor Flaviano Marques, o pastor Richarde Guerra, e o pastor Leonardo Matos.

O Pastor Eduardo Queiroz é um homem branco, de estatura mediana, magro, casado com Vanessa Jaffar e não possui filhos. Além de estar na Liderança do Maximus, Queiroz e sua esposa exercem trabalhos de pastoreio de casais e formação na área da sexualidade, o que lhes rendeu a publicação de um livro em conjunto, *Ele Ela: um olhar sobre a sexualidade*. O pastor Flaviano Marques é um homem branco, alto, magro, pai de quatro filhos e casado com a pastora Isa Coimbra. Esta última ficou muito conhecida por atuar durante mais de dez anos junto ao Ministério de Dança da Lagoinha, acompanhando o DT nas gravações anuais de DVDs. Marques atualmente é pastor sênior da Lagoinha e, juntamente com sua esposa, está na direção da Lagoinha Matriz. Já Richarde Guerra é um homem branco, alto, gordo, pai de dois filhos e casado com Priscila Guerra. Possui graduação em Química pela UFMG, onde também estudou Geologia e Astronomia, além de ser mestre em Teologia. Exerce o cargo pastoral na Lagoinha, onde é responsável pelo departamento Lagoinha Gerações, além de ser conteudista dos materiais didáticos usados nos cursos de formação da igreja. O pastor Leonardo Matos, por sua vez, é um homem branco, alto, de classe média, casado com a também pastora Ló Ferrari Matos. Enquanto teólogo e administrador, Léo Matos, como é conhecido, é líder da Igreja Batista Central de Belo Horizonte, onde exerce o ministério pastoral com sua esposa.

Além dos cultos Maximus, foi também etnografado um *workshop* intitulado “Proteja sua Família”. O evento aconteceu no dia 13 de maio de 2023, das 14h às 17h no salão Ágape (mesmo local dos cultos de homens). A ação foi organizada pelo departamento de crianças da igreja (Lagoinha Kids), em conscientização ao maio laranja, de combate à exploração sexual infantil. Em virtude disso, o auditório estava ornamentado com balões laranjas em referência à temática abordada. Como o evento faz parte de um projeto chamado “Igreja que Protege”, toda a equipe de apoio estava uniformizada com a marca do projeto: uma camisa branca que estampava ao centro uma família tradicional (pai, mãe e filho) abrigada sob o teto de uma igreja. A iniciativa era destinada a pais, professores, líderes e aberta a qualquer pessoa que tivesse interesse no tema. Logo no credenciamento os participantes recebiam um kit da comissão organizadora, contendo um bloco de anotações, uma caneta, um marca-página e um laço laranja para fixar no peito.

Conforme a programação, o evento contou com três palestras de especialistas no assunto. Mizael Silva, graduado em Psicologia e atuante na área de psicologia clínica comportamental e criminologia falou sobre “Distorção da identidade e a ideologia de gênero”. Letícia Araújo, também psicóloga e especialista em atendimento de crianças e adolescentes vítimas de situações de violência e maus-tratos realizou uma comunicação sobre “Estratégias de prevenção do abuso sexual infantil e sinais e sintomas de uma criança abusada”. Já Ana Flávia Galante, enquanto psicóloga sistemática e educacional, trabalhando com atendimento psicoterapêutico de homens, mulheres, casais e orientação de pais, fez uma exposição sobre “Superando o abuso sexual”. Por meio de eventos como este, identificou-se certa proximidade com o discurso científico, mediante a atuação de profissionais que sustentam explicações para os aspectos comportamentais dos sujeitos a partir de uma base clínica, legitimando representações de gênero através de condicionantes biológicos. Na ocasião, Mizael Silva, por exemplo, teceu duras críticas ao conceito de construção social do gênero, transtorno de identidade e homossexualidade infantil.

Fez igualmente parte do conjunto de dados analisados um culto dominical com o tema “A jornada da masculinidade”, ministrado pelo pastor Luciano Barreto. O culto foi realizado no dia 14 de agosto de 2022, em comemoração ao Dia dos Pais. Como o trabalho de campo ainda não havia começado nesta data, a celebração foi etnografada virtualmente através do canal oficial “Lagoinha”, no YouTube, no dia 25 de julho de 2023. O objetivo da pregação consistia em abordar, a partir de uma perspectiva bíblica, os diferentes estágios do desenvolvimento masculino ao longo da vida. A mensagem se baseou no texto bíblico de I Samuel 17:34 e foi

estruturada em torno de seis fases simbólicas que, segundo o pregador, compõem a formação de um “homem de verdade”: o filho amado, o caubói, o guerreiro, o amante, o rei e o sábio.

Cada fase é apresentada com características próprias: a infância como momento de necessidade de afeto e validação; a adolescência marcada pela busca por aventuras e afirmação da identidade; a juventude como período de engajamento em lutas, sonhos e causas sociais; a vida adulta como espaço da construção de vínculos amorosos e responsabilidades; a maturidade como realização pessoal e liderança; e, por fim, a velhice como fase de sabedoria e legado para as próximas gerações. A mensagem também inclui reflexões sobre o papel das mulheres, diferenças entre os sexos, desafios à masculinidade e a importância de homens ocuparem posições de protagonismo familiar, espiritual, cultural e político. A figura de Jesus Cristo é apresentada como o modelo máximo de masculinidade, servindo como referência central para os homens cristãos.

Por fim, o curso “Homens”, ministrado pelo Maximus, também foi objeto de análise deste trabalho. Com duração de 10 semanas, na Casa Up, uma das dependências da Lagoinha, o curso começou no dia 03 de agosto de 2023 e terminou no dia 09 de novembro de 2023. As aulas aconteciam por meio de um livro de estudos, com 10 lições, que eram lecionadas uma vez por semana (quintas-feiras, 19h) e, em todos os encontros, os homens eram recepcionados com um lanche como uma forma de acolhimento e socialização.

O curso é promovido pelo ministério Lagoinha Gerações e possui como público-alvo exclusivo homens adultos, com foco na formação espiritual, moral e comportamental masculina a partir de fundamentos bíblicos. Logo no primeiro encontro, os participantes passaram por um processo de credenciamento e receberam o material didático que orientaria as lições semanais. O ambiente da Casa Up foi cuidadosamente preparado para acolher os inscritos, dispondo de uma estrutura física ampla e bem equipada, com carteiras escolares, projetor multimídia e espaços de convivência.

Os encontros seguiram uma metodologia que combinava exposições pastorais, momentos devocionais e dinâmicas em pequenos grupos. Esses grupos são acompanhados por líderes voluntários, geralmente pastores ou membros mais experientes da igreja, responsáveis por mediar as discussões, oferecer suporte espiritual e acompanhar a trajetória individual dos participantes ao longo das dez semanas. A identidade visual e ritual do curso também é reforçada por elementos performáticos, como o urro coletivo: “Ahuu!”, adotado como saudação simbólica entre os participantes, evocando imagens de bravura associadas ao ideal de “guerreiro espiritual”.

A partir da segunda metade dos encontros, os homens passaram a discutir temas como paternidade, sexualidade, propósito de vida e maturidade espiritual, sempre orientados pela premissa de que a masculinidade deve ser alinhada ao modelo de Cristo e às expectativas divinas para o homem. Ainda que o conteúdo das aulas seja examinado em profundidade nas seções seguintes, é importante destacar que o curso constitui um importante espaço de formação religiosa e social, promovendo uma ética da masculinidade sustentada por práticas de discipulado, engajamento comunitário e disciplina emocional e espiritual.

De forma geral, a tônica dos cultos e eventos incide sobre o resgate de uma masculinidade supostamente perdida, reivindicando o protagonismo dos homens em todos os setores. Apelos por uma transformação de vida através da adoção de práticas de arrependimento são constantes. A temática da sexualidade e da libertação de vícios é tratada abertamente, além de um incentivo ao exercício do poder e da dominação na chefia do lar, no mercado de trabalho e na sociedade. Não obstante, predomina também uma conscientização acerca da cooperação dos homens nas atividades domésticas e na educação dos filhos, e incentiva-se uma maior empatia com as esposas. Todos esses assuntos serão tratados com mais detalhes nas próximas seções.

5.1 O ser homem

O primeiro ponto a ser mencionado e que não consiste em nenhuma novidade, posto que já é apontado pela literatura especializada (Lemos, 2007 e 2008; Ecco, 2007, 2008), é que as representações sociais da masculinidade no contexto religioso são concebidas e legitimadas a partir do mito da criação. O relato do livro bíblico de Gênesis esteve presente em quase todos os contextos analisados, demonstrando como essa narrativa ainda vigora no imaginário religioso como um forte dispositivo que legitima os papéis de gênero. No culto especial de Dia dos Pais, o pastor Luciano Barreto salientou:

O que é um homem? O homem é algo que Deus criou à sua imagem e à sua semelhança. (...) Deus fez o homem e Deus queria que o homem dominasse, Deus queria que o homem cuidasse, Deus queria que o homem refletisse a glória dele e, principalmente, Deus queria que o homem tivesse relacionamento com Deus (Discurso do pastor Luciano Barreto, 14/08/2022).

Tal formulação recupera, em chave essencialista, uma ideia teológica de origem e destino masculino, na qual o homem é instituído como sujeito de autoridade, domínio e centralidade espiritual. Conforme apontado por Foucault (1999), não se trata apenas de uma

narrativa simbólica, mas de uma tecnologia de poder que constrói e regula os sujeitos a partir de verdades supostamente transcendentais. O mito da criação, nesse contexto, é mobilizado como fundamento incontestável da diferenciação sexual e hierárquica entre os gêneros, naturalizando uma divisão de papéis apresentada como desígnio divino.

A mesma concepção foi endossada repetidas vezes em diversas ocasiões. Na sexta aula do Curso de Homens, por exemplo, o pastor Rodrigo Silva indagou: “Qual o papel bíblico do homem? Cultivar, guardar e proteger. Isso é um senso do brasileiro, trabalhar e cuidar bem da sua família, A gente acha que proteger é pagar contas. Proteger é discernir as ameaças que a sua família corre” (Discurso do pastor Rodrigo Silva, 21/09/2023). Para eles, assim como Deus formou Adão do pó da terra e o colocou no Jardim do Éden para cultivá-lo, guardá-lo e protegê-lo, é tarefa do homem fazer o mesmo com o jardim da sua família, do seu trabalho, da sua igreja, da sociedade.

Portanto, a centralidade do mito da criação na constituição da identidade masculina condiciona a construção de um modelo fixo e essencializado acerca do ser homem. Nesse sentido, se Deus atribuiu todas essas funções ao homem, então, isso implica o entendimento de que Deus deu para Adão um trabalho. Este é extremamente importante porque é através dele que o homem vai trazer o sustento para o lar. Cultivar a família significa, assim, suprir suas necessidades, logo, ser homem é ser provedor. Essa foi uma ideia frequentemente endossada e que pode ser vista na fala do pastor Isaias Fernandes durante o bate-papo “Amor e violência”:

Deus te deu a força pra quê? Pra que do suor do seu trabalho você resolva o problema da provisão, porque agora a terra vai produzir espinhos, agora o trabalho não vai ser agradável, então você tem essa força pra resolver esse problema. O homem, todos os dias, tem que acordar pela manhã e usar essa energia que ele tem pra trazer a provisão pra casa. Ele sai de casa, ele mata o animal, ele coloca o animal nas costas e ele traz o animal pra alimentar toda a sua família. Deus deu pro homem três pontos de energia: o homem precisa cuidar primeiro da família, ele é o responsável pela proteção e provisão da família. O segundo é a espiritualidade, ele é o responsável pela provisão espiritual e pelo cuidado espiritual. E o terceiro é a provisão, ele tem que trazer a provisão (Discurso do pastor Isaias Fernandes, 19/06/2023).

Ao naturalizar o homem como provedor, o discurso religioso reafirma uma masculinidade ancorada no sacrifício produtivo e no cumprimento de deveres morais. Em termos analíticos, essa ênfase pode ser compreendida como atualização da masculinidade hegemônica (Connell, 2003), aqui ressignificada pela linguagem teológica. O provedor espiritual substitui o provedor financeiro como figura ideal, mas a lógica patriarcal permanece intocada. A referência à “força” do homem aponta para uma virilidade associada ao trabalho, à

resistência e à responsabilidade, atributos tradicionalmente vinculados ao ethos masculino ocidental.

Nesse sentido, outro atributo da masculinidade na visão da liderança é que ser homem consiste em se sacrificar. Durante a mensagem “Homem fiel”, no culto Maximus, o pastor Flaviano Marques falou sobre a rotina cansativa como pastor da Lagoinha Matriz e pai de família, saindo cedo de casa, chegando tarde, e ainda tendo que ajudar no cuidado dos filhos (Marques é pai de quatro crianças e sua esposa também é pastora da Lagoinha; ambos são brancos, de classe média, sendo a esposa pertencente a uma família tradicional da igreja, que também está à frente de outros ministérios).

Direcionando sua fala aos homens, ele afirma:

Se tiver o quarto turno, quinto turno, você quer proteger sua família, você se sacrifica, você dorme cansado, você dorme menos, mas o orgulho não encontra espaço em você. Você faz o que for preciso. Irmãos, tem dia que dá duas horas da manhã, aí que eu vou tomar meu banho. (...) Homens que tá a ponto de se sacrificar por causa da sua família. (...) Quando a sua esposa virar pra você e falar assim: “Eu não sei como você consegue”, aí cê tá no caminho certo. “Você é um bom pai, você é um bom marido, você é um cristão de verdade, você administra bem seus recursos, é impressionante como você é disciplinado, como você é organizado, como você honra seus pais, eu não consigo entender como você dá conta”. Quando você ouvir isso da sua esposa, você tá no caminho certo” (Discurso do pastor Flaviano Marques, 17/04/2023).

A construção da masculinidade a partir desse relato articula, assim, elementos de autoridade, cuidado e sacralidade, compondo uma matriz de valores que orienta a formação subjetiva dos fiéis. Esse modelo resulta de operações discursivas que produzem distinções, delimitam fronteiras e organizam os sentidos do que significa ser homem no interior da experiência evangélica. A masculinidade, nesse contexto, não é apenas uma identidade, mas uma tarefa espiritual, uma vocação divina, uma expectativa normatizada. Tal como propõe Butler (2003), o gênero é performativamente reiterado através de normas que produzem efeitos de realidade. O homem evangélico é, portanto, constantemente interpelado a encarnar esse ideal, sob pena de ser percebido como fraco, omissos ou pecador.

Ao afirmarem que o homem foi criado para cultivar, guardar e proteger, os pastores invocam uma teologia de gênero que, embora apresentada como bíblica, opera como dispositivo de poder que fixa os papéis sociais e sexuais. Essa estrutura discursiva, segundo Bourdieu (2012), tem como função legitimar desigualdades ao apresentá-las como naturais ou sagradas, apagando os mecanismos históricos e simbólicos que as sustentam.

É nesse sentido que a masculinidade construída nos discursos da Lagoinha deve ser compreendida como uma tecnologia de subjetivação (Foucault, 2004), por meio da qual os

homens aprendem a ser sujeitos de si mesmos, moldados pela doutrina, pela disciplina espiritual e pelas práticas de engajamento eclesial. A ênfase na provisão, na proteção e no cultivo espiritual inscreve o homem evangélico em uma narrativa de excelência moral e sacrifício, mas também o submete a exigências de desempenho que reiteram o modelo tradicional de gênero, ainda que com nova roupagem.

Segundo as pregações, Deus dotou o homem de força física para que ele possa realizar todas as suas demandas, ainda que para isso tenha que abrir mão de seu bem-estar. Tal noção também foi reproduzida pelo pastor Alison Lopes no Curso de Homens ao dizer que “a gente foi feito pra aguentar. Nós fomos feitos fortes assim, as mulheres não. As mulheres, quando dá 17h, elas não aguentam mais. Eu, quando chegar em casa, ainda aguento “comparecer”, nem que seja à base do café [era por volta de 20h]” (Discurso do pastor Alison Lopes, 17/08/2023).

Falas como essa, embora tentem demonstrar uma resiliência natural dos homens, evidenciam a permanência de uma lógica sexista que minimiza as cargas físicas, emocionais e simbólicas que historicamente recaem sobre as mulheres. Ao reforçar a imagem do homem como ser naturalmente forte e resistente, inclusive sexualmente, a afirmação contribui para a manutenção de uma hierarquia de gênero que associa a virilidade masculina ao trabalho e à performance, ao mesmo tempo em que desqualifica a experiência feminina como frágil, limitada e insuficiente.

Essa concepção é problematizada mediante as evidências empíricas sobre o papel das mulheres no mundo do trabalho. As mulheres são, em grande parte, responsáveis por uma dupla ou mesmo tripla jornada: além de sua inserção no mercado formal ou informal de trabalho, acumulam tarefas domésticas e responsabilidades com o cuidado de filhos, idosos ou parentes doentes. Isso significa que, ao final de um expediente formal, o dia de trabalho das mulheres frequentemente ainda está longe do fim. Tal dinâmica é invisibilizada por discursos como o do pastor Alison Lopes, que desconsideram as estruturas materiais de desigualdade em favor de uma narrativa essencialista da diferença entre os sexos.

A crítica feminista à naturalização da força física como atributo exclusivamente masculino é fundamental aqui. Conforme argumenta Joan Scott (1995), as diferenças entre homens e mulheres não são fatos biológicos neutros, mas produções históricas que atuam na legitimação de desigualdades. Butler (2003), por sua vez, evidencia que essas diferenças são reiteradas performativamente e ganham status de “verdade” por meio de sua repetição em contextos normativos como os púlpitos evangélicos. A distinção feita por Alison Lopes entre homens “feitos para aguentar” e mulheres que “não aguentam mais” desconsidera não apenas

os impactos do patriarcado sobre a divisão sexual do trabalho, mas também opera uma desqualificação moral da mulher enquanto sujeito de esforço, resistência e agência.

O ponto crítico é que esse tipo de discurso espiritualiza a desigualdade, atribuindo-lhe um fundamento teológico: os homens foram “feitos” para suportar, enquanto as mulheres foram “feitas” para ceder. Com isso, reatualiza-se uma forma de masculinidade que não apenas se coloca como naturalmente superior, mas como moralmente legitimada por um suposto desígnio divino. Esse é o mesmo tipo de racionalidade que sustenta a masculinidade hegemônica em sua versão religiosa: um homem forte, incansável, sexualmente disponível e superior à mulher em todos os aspectos relevantes à liderança familiar e eclesial.

Como se observa, as representações do masculino no cristianismo evangélico, muitas vezes, constroem-se pela negação do feminino, desqualificando tudo o que nele é associado à sensibilidade, fragilidade ou dependência (Welzer-Lang, 2001). Assim, ao invés de promover uma ética do cuidado compartilhado ou uma espiritualidade da interdependência, os discursos analisados tendem a reforçar papéis rigidamente separados, marcados por assimetrias e naturalizações.

Além desses atributos, os homens também são vistos como pessoas práticas, simples e que não dependem de muitos recursos para viver. O pastor Flaviano Marques falava convictamente disso ao afirmar que:

a vida com Deus é simples, e partindo do pressuposto que nós enquanto homens somos práticos, você há de concordar comigo que a gente não precisa de muita coisa. Mulheres exigem mais, elas precisam de mais, mas nós homens não, nós somos práticos. Em sua maioria não somos tão vaidosos naquilo que vestimos, naquilo que comemos, naquilo que temos. Sim, temos objetivos, temos responsabilidades, temos foco. Existem responsabilidades nas nossas mãos, mas em um contexto generalizado a gente não precisa de muita coisa. Não precisamos, somos práticos (Discurso do pastor Flaviano Marques, 17/04/2023).

A fala do pastor Flaviano Marques, ao estabelecer uma oposição entre a suposta praticidade masculina e a “exigência” feminina, reforça uma dicotomia de gênero amplamente disseminada no imaginário religioso cristão: o homem como ser objetivo, racional e descomplicado; a mulher como detalhista, sensível e emocionalmente complexa. Esse tipo de formulação não apenas reproduz estereótipos de gênero cristalizados, como também ignora os arranjos sociais e históricos que sustentam tal diferença.

Ao afirmar que “homens são práticos” e que “não precisam de muita coisa”, Marques apaga o conjunto de práticas invisíveis que tornam possível essa suposta simplicidade. Em outras palavras, é fácil aos homens parecerem descomplicados quando boa parte das tarefas

cotidianas (planejamento, organização doméstica, cuidados com a alimentação, vestuário, limpeza, filhos, saúde) é delegada às mulheres. A praticidade masculina, nesse caso, não é uma essência ou uma virtude espiritual, mas o produto de uma distribuição desigual de responsabilidades no âmbito familiar e social. O que se apresenta como traço de personalidade é, na verdade, um efeito de poder, no sentido foucaultiano: uma conveniência construída sobre a sobrecarga de outras.

A própria ideia de que os homens “não são vaidosos” e “não precisam de muito para viver” escamoteia os modos específicos de consumo, status e distinção social que atravessam as masculinidades contemporâneas, inclusive no universo evangélico. Como analisa Kimmel (1994), a masculinidade também se expressa por meio de estéticas corporais, consumo de tecnologia, exibição de força e autoridade. Elementos que, embora não se associem à “ vaidade feminina” nos termos tradicionais, participam igualmente da construção simbólica dos sujeitos masculinos. A afirmação de que os homens “não precisam de muita coisa” funciona, assim, como retórica de humildade que mascara um regime de privilégios simbólicos e materiais.

Portanto, as análises demonstram que as definições relacionadas ao ser homem pairam sobre uma determinação divina de que os homens devem dominar, cuidar, dar proteção, prover a família e sacrificar-se por ela, ao mesmo tempo em que são dotados da praticidade de viver e solucionar os problemas, tendo como prerrogativa o uso da força física. O emprego da Bíblia como fundamento para distinções de gênero consiste, assim, em um projeto de ordenação social, que favorece a dominação masculina, legitimando as desigualdades sob o invólucro da vontade divina.

A correlação do masculino à força, à resistência e ao trabalho, tipifica o ideal do provedor, exigindo do homem o frequente sacrifício. Portanto, o corpo masculino é uma estrutura treinada para o esgotamento. Segundo Kimmel (1994, p. 214) “a masculinidade é uma representação homosocial. Nós nos testamos, realizamos feitos heroicos, assumimos riscos enormes, tudo porque queremos que outros homens reconheçam nossa masculinidade”. Logo, tal processo de validação é ainda mais acentuado em contextos religiosos, nos quais o fracasso ou a incapacidade de prover e liderar são tidos como falha espiritual.

5.2 Modelos de masculinidade

Outra ideia frequentemente reiterada pela liderança é a de que ser homem consiste em um processo educativo, baseado na adoção de modelos a serem reproduzidos. Em sua pregação,

o pastor Leonardo Matos destacou que antes de falar das marcas que um homem de Deus deve ter (atributos ideais), era preciso pensar qual era a referência adotada, pois “inevitavelmente você olha pra alguém. Você olha pra alguém pra se inspirar, você olha pra alguém pra se espelhar, pra modelar. Pode ser um empresário, pode ser um professor, pode ser um pai, pode ser um mentor, você tá olhando pra alguém” (Discurso do pastor Leonardo Matos, 16/10/2023). Nesse sentido, os fiéis são constantemente estimulados a se espelhar em outros homens que lhes possam servir de referência, incorporando deles padrões mentais e comportamentais.

A masculinidade, nesses termos, é pensada como um percurso de aprendizado, um discipulado identitário no qual os homens são estimulados a observar figuras exemplares e incorporar, por assimilação, seus traços comportamentais e morais. Este foi um ponto de vista defendido por Mizael Silva no culto “Amor e violência”, quando ele disse:

Se você quiser mudar rápido, presta atenção nisso, homens, você precisa de modelo. Isso você chama modelagem do comportamento, Albert Bandura. Se você quiser mudar rápido: “Olha, eu tenho dificuldade de fazer isso, aquilo”, então se aproxima de alguém que sabe fazer aquilo e começa a ver como é que a pessoa faz: “Deixa eu ver como ele fala. Deixa eu ver como ele faz”. Aquilo vai te moldar muito mais rápido do que você tentar fazer sozinho. Então, tenham um modelo. “Ah, eu não tive um pai”, então, tenha um modelo, se aproxima de um homem que você admira, de um homem que você considera que ele é uma boa, é um bom modelo pra você se espelhar, e faça essa questão de aproximação: “Olha, como é que você faz isso?” “Como é que você criou os seus filhos?” “Como é que você faz isso com a sua esposa?” “Quando acontece isso, o que você pensa?” “Por que você age assim?” “Como é que você dá conta de agir assim?”. “O que você já leu?” “O que você já fez?” Então, você começa a fazer esse processo de modelação, e isso vai nos trazer essa garantia de que nós nos tornemos pessoas melhores com mais rapidez (Discurso de Mizael Silva, 19/06/2023).

Mizael Silva fez referência à teoria da aprendizagem social, do psicólogo Albert Bandura, para mostrar que a masculinidade é aprendida por assimilação de condutas, imitação de comportamentos e influência dos pares. Segundo ele, é quando estão diante de outros “semelhantes” que a masculinidade é desenvolvida. A insistência nesse processo performativo corrobora a defesa de Butler (2003) de que o gênero é aprendido pela repetição de atos e pela imitação de modelos socialmente valorizados.

O modelo formativo defendido pela liderança concebe a masculinidade sob a ótica da performance moral, em que o homem é chamado a observar, imitar e internalizar certos padrões de conduta. A ênfase na observação de “como o outro cria os filhos”, “como trata a esposa”, “como resolve problemas” aponta para uma construção da masculinidade na qual o fazer é mais valorizado que o ser. Esse processo valoriza a ação, a produtividade e a capacidade de governar a si e aos outros, o que está plenamente alinhado ao ideal de masculinidade hegemônica descrito por Connell (2003), no qual o homem é ativo, racional, autossuficiente e, sobretudo, um líder.

A mesma concepção de Mizael Silva foi expressa pelo pastor Luciano Barreto, ao aconselhar os pais sobre a educação dos filhos:

Pais que estão aqui que têm filho menino, mães que estão aqui com filho menino, aprende isso aqui: a masculinidade, ela só é passada de pai pra filho, de homem pra homem. Se você está criando seu filho sozinho, mulher, coloque homens na vida desse menino, homens que possam representar essa figura, o líder do departamento infantil, um pastor, coloca ele numa aula de natação, alguma coisa, ele precisa de homens do lado dele (Discurso do pastor Luciano Barreto, 14/08/2022).

A paternidade, então, é de fundamental importância porque assume a posição de referência para o menino desde a primeira infância. A presença do pai no lar é superestimada como algo que vai ensinar o menino, pela identificação, a se tornar homem, fato que seria impossibilitado à mãe. Conforme o pastor, “a figura do pai, ela tem mais poder de mudança na vida da menina e do menino na questão ética, moral, espiritual, do que a mãe. A mãe é muito importante no cuidado, na gestão, na logística” (Discurso do pastor Luciano Barreto, 14/08/2022). A exclusividade atribuída ao homem no processo de formação masculina desqualifica o papel das mães, mesmo quando são elas as únicas responsáveis pela criação dos filhos. Trata-se de uma concepção que, ao privilegiar o modelo masculino, reforça a autoridade do pai como figura normativa e reduz a maternidade a uma função logística e afetiva, mas não formadora de valores.

Esse modelo opera uma exclusão simbólica importante: retira das mulheres o direito de educar para a masculinidade e desqualifica outros arranjos familiares não pautados pela presença do pai biológico. Ao propor que a ausência do pai precisa ser suprida por outros homens (pastores, professores, líderes), o discurso religioso reafirma a ideia de que somente os homens são legítimos transmissores da masculinidade, silenciando as múltiplas formas pelas quais meninos podem se tornar homens, inclusive em famílias monoparentais, homoafetivas ou ampliadas. A masculinidade, nesse caso, é tratada como algo que circula exclusivamente no masculino, reiterando o que Chodorow (1989) identificou como o processo de construção defensiva da identidade masculina, que se dá por oposição à figura materna e à feminilidade.

A noção de divindade como um modelo de masculinidade a ser seguido foi quase lugar comum nas citações referentes à temática, tendo em Jesus o exemplo máximo de masculinidade, o modelo de homem perfeito que, apesar de ser Deus, também é humano. Durante a segunda lição do Curso de Homens, o pastor Raimundo ressaltou que “o modelo único de homem não é nenhum, senão Jesus homem, aquele que não conheceu pecado. (...) ‘Ser homem é ser macho: M-A-X-U!’, até soletra errado, né. Nada disso, é ser como Jesus: servo, obediente, forte”

(Discurso do pastor Raimundo, 17/08/2023). Para Barreto, “a masculinidade, o maior homem que já andou nessa terra, foi Jesus. Ele é o homem dos homens. Se ser homem fosse errado, ele não era homem, só que ele é um homem totalmente restaurado” (Discurso do pastor Luciano Barreto, 14/08/2022).

Esse tipo de construção masculina não é apenas uma representação, é também um instrumento de controle. A ênfase em modelos fechados e a rejeição a experiências alternativas produzem um estreitamento da subjetividade masculina. O homem não é incentivado a explorar outros modos de existência, mas a aderir a um padrão já estabelecido, validado e reforçado pelas estruturas religiosas. Trata-se de uma forma de dominação simbólica (Bourdieu, 2012), na qual os homens, ao se submeterem a esses modelos, reafirmam a ordem que os constitui, mesmo que isso implique sofrimento, inadequação ou fracasso.

O pastor de jovens, Isaias Fernandes, também fez a mesma afirmação no culto de homens, declarando que:

Jesus é o modelo perfeito pra todas as nossas desculpas, porque se você virar e falar assim: “Eu sou agressivo porque eu não tive pai, o meu pai me abandonou”, na Cruz Jesus diz: “Deus meu, Deus meu, por que me desamparaste?” Jesus foi desamparado pelo pai, e mesmo assim não usou de violência pra agredir aqueles que lhe agrediu. (...) Jesus é o modelo do homem perfeito. Sabe o homem viril que nós temos que ser? Tá em Jesus (Discurso do pastor Isaias Fernandes, 19/06/2023).

A ênfase em Jesus como modelo de homem perfeito visa conjugar uma performance espiritualizada de masculinidade que subordina as emoções à razão e ao autocontrole, o que para Kimmel (2005), consiste em um modelo que articula virilidade com autossacrifício, um homem emocionalmente contido, mas fortemente responsável. Em menor proporção, foram citados outros nomes como referência de masculinidade, a exemplo do pastor Márcio Valadão, apontado no curso, por Raimundo, como um homem que “até calado impõe respeito” (Discurso do pastor Raimundo, 17/08/2023). Ainda segundo o pastor Narciso Marques, Valadão é um homem “que todos respeitam quando ele chega à igreja, não pela autoridade que impõe, mas pela força de sua presença” (Discurso do pastor Narciso Marques, 31/08/2022). O pastor Flaviano Marques também foi um nome que surgiu como um “exemplo de homem que ama a sua família e segue os mesmos passos de Márcio Valadão” (Discurso do pastor Flaviano Marques, 17/08/2023).

De forma geral, a ideia de modelagem da masculinidade presente nos discursos da Lagoinha revela o quanto a masculinidade é um processo normativo, disciplinador e performativo. O sujeito masculino é permanentemente convocado a estar à altura de um modelo

que nem sempre é possível ou desejável (Connell, 2003). A insistência nesse ideal do pai presente, do líder sábio, do provedor inabalável, do cristão exemplar gera, simultaneamente, reconhecimento e cobrança. Ser homem, nesse discurso, é antes de tudo uma tarefa, e como toda tarefa religiosa, ela exige sacrifício, negação de si e fidelidade à norma.

5.3 Autoridade e liderança

Essa categoria abrange concepções relativas ao exercício do poder pelos homens, sobre a ocupação de posição de comando em setores como a família, a igreja e a sociedade. O primeiro aspecto a ser mencionado quanto a isso é a percepção dos líderes de que a autoridade é um atributo dado por Deus aos homens. No culto Maximus “O homem do século XXI”, o pastor Richarde Guerra fez uma dinâmica de pregação na qual portava uma mochila cheia de objetos e chamava um homem por vez para retirar um item e fazer uma reflexão em cima do objeto escolhido. Um homem subiu ao altar e retirou uma coroa de brinquedo da mochila. Quando questionado sobre o que o objeto simbolizava, ele respondeu que o apetrecho remetia à honraria, à autoridade. Com isso, o pastor Richarde Guerra explicou que Deus conferiu autoridade aos homens no mundo espiritual. Ele disse:

Você que é casado, né, uma das coisas que você tem é governar bem a sua casa. Você é uma autoridade na vida da sua esposa, na vida dos seus filhos, no seu ambiente de trabalho, você é um embaixador de Cristo. (...) Então, se você quer sobreviver no século XXI, não abra mão daquilo que Deus te deu enquanto homem, que foi a autoridade (Discurso do pastor Richarde Guerra, 21/08/2023).

Esse tipo de afirmação revela um modelo de masculinidade que se ancora em uma teologia do poder, pela qual o homem é investido de autoridade espiritual por sua própria condição de gênero. A autoridade masculina, nesse sentido, é tratada como um dom naturalizado, inquestionável, inscrito na própria ordem da criação e reiterado pela linguagem religiosa. Tal concepção ecoa o que Joan Scott (1995) define como uma estrutura simbólica de poder que organiza as relações sociais a partir de diferenças de gênero sacralizadas e cristalizadas como verdades universais.

O contexto doméstico é o locus privilegiado da afirmação dessa autoridade. Durante o Curso de Homens, enquanto explicava sobre a autoridade no lar, o pastor Alexandre Ferreira declarou: “O homem sendo o cabeça sempre será o líder? Não. O que precisa ficar claro é que mesmo que a mulher tenha habilidades e talentos que o homem não possua, ela não pode deixar de reconhecer a autoridade do marido” (Discurso do pastor Alexandre Ferreira, 14/09/2023).

Nesse momento, um aluno pediu a fala dizendo que tinha uma dúvida e que gostaria de fazer uma pergunta. Ele questionou o pastor Alexandre Ferreira sobre quando esse tipo de situação acontece dentro da igreja, dando como exemplo um casal de pastores que ele conhecia, no qual a mulher é que exercia a chefia da casa. O pastor Alexandre Ferreira respondeu:

Tá errado, e esse cara é um omissor. Quem tem autoridade toma decisões difíceis. Mesmo que não agrade ao outro, ele tem que falar. Deus não vai dar autoridade pra ela. Se ele é omissor, ela vai tomar o lugar dele. Deus não vai virar e falar: “Ah, vou dar autoridade pra ela porque ela é melhor”. A autoridade é dada pra ele. Nesse caso, ele é insubmisso a Deus e não está exercendo a autoridade que foi dada por Deus (Discurso do pastor Alexandre Ferreira, 14/09/2023).

Outro rapaz, que declarou ser envolvido com música na igreja, também aproveitou a oportunidade e perguntou sobre o destaque da cantora Nívea Soares em relação ao marido dela, assim como o de Ana Paula Valadão em relação a seu marido, mesmo esta última tendo declarado várias vezes que seu cônjuge contribuiu muito em sua carreira. O jovem perguntou sobre o que pensar nesses casos, ao que o pastor Alexandre Ferreira respondeu que autoridade não deve ser confundida com popularidade. “Às vezes, ela só tá lá em cima por causa do marido. A popularidade foi dada a ela, e a autoridade a ele. Aposto que se ele disser: ‘Não vá ministrar em tal lugar porque Deus me deu o direcionamento’, ela não vai” (Discurso do pastor Alexandre Ferreira, 14/09/2023). O rapaz acrescentou que o fato de a mulher ser mais famosa e ganhar mais do que o marido pode trazer confusão ao homem. O pastor Alexandre Ferreira replicou dizendo que ela não ganha mais “porque eles são casados e são um só. A conta é uma só, não tem isso. A gente ganha dinheiro. No final das contas, vão todo mundo no mesmo restaurante, anda todo mundo no mesmo carro, compra todo mundo na mesma loja” (Discurso do pastor Alexandre Ferreira, 14/09/2023). Sorrindo, ele ainda brincou com a situação, dizendo que o que é da mulher pertence a ela, e o que é do marido, também pertence a ela.

Conforme o relato acima, identifica-se a defesa de que o homem sempre será autoridade sobre a mulher, mesmo que ela seja mais habilidosa, popular ou ganhe mais dinheiro do que ele, porque Deus instituiu a posição de comando ao homem. A autoridade, segundo os preletores, foi dada por Deus a ele, e não a ela, Deus quis assim. Percebe-se como os papéis de gênero e as desigualdades na instituição familiar são legitimadas e escamoteadas por um padrão que foi estabelecido por Deus e, portanto, deve ser respeitado como um preceito divino, inquestionável, inviolável. Esse cenário reafirma um padrão de “masculinidade hegemônica cristã”, baseado numa hierarquia moral e espiritual que se mantém mesmo com a presença de

discursos de cooperação (Connell, 2003). Assim, o poder masculino não precisa ser conquistado, ele é herdado, instituído e resguardado pela fé.

Esse tipo de discurso revela o funcionamento de um dispositivo religioso de gênero, que, conforme aponta Judith Butler (2003), institui normas de masculinidade por meio da repetição performativa de enunciados naturalizados. A masculinidade, aqui, é performada como liderança, comando, direção, e esses atributos são legitimados como verdades sagradas, ainda que produzidas historicamente. O campo evangélico lança mão de uma narrativa de “amor” e “sacrifício” para legitimar a autoridade masculina, remodelando o patriarcado em termos de cuidado (Machado, 1996). Trata-se de uma autoridade que se exerce com “amor”, mas ainda hierarquicamente. O discurso religioso legitima, então, o “posicionamento masculino” como um ato de concordância com a ordem divina, escamoteando as desigualdades de gênero e desresponsabilizando os homens pelas consequências das assimetrias nas relações sociais (Rosado-Nunes, 2005).

O segundo aspecto a ser apontado é que há a defesa de que o homem exerce autoridade quando ele se posiciona. Nesse sentido, a categoria “posicionamento” é central nos discursos para incentivar o engajamento masculino nos diversos âmbitos, como se pode notar na fala do pastor Eduardo Queiroz no primeiro dia do Curso de Homens. Ele diz: “É preciso haver uma metanoia, uma mudança de pensamento, para gerenciar aquilo que Deus nos deu para cuidar. Assumir sua postura, assumir seu lugar na empresa, posicionar-se diante da sua mulher” (Discurso do pastor Eduardo Queiroz, 03/08/2023). Segundo ele, o resultado disso é que “quando homens se posicionam diante de Deus, Deus provoca uma mudança social, uma mudança moral, uma mudança cultural” (Discurso do pastor Eduardo Queiroz, 15/05/2023). Ou seja, acredita-se que, quando os homens lideram, a ordem é estabelecida. O posicionamento, nesse contexto, não é apenas uma atitude devocional, mas um gesto de autoridade sobre si, sobre a casa e sobre o mundo. Tal discurso sinaliza a lógica da masculinidade hegemônica descrita por Connell (2003), segundo a qual os homens devem ocupar o centro das decisões, da ordem e da racionalidade moral.

Um terceiro aspecto que merece atenção é a ideia de que a formação intelectual confere autoridade ao homem. Ainda no culto que o pastor Richarde Guerra pregou, um homem retirou da mochila um canudo de diploma e ressaltou que o item simbolizava para ele capacitação. O pastor concordou e afirmou que a capacitação gera autoridade. Nesse sentido, incentivou os homens a investir em conhecimento, dizendo que muitos dão desculpas que não têm tempo ou dinheiro, mas existem faculdades a distância. “Quando você é capaz, você tem autoridade.

Invista, não se acomode na sua formação acadêmica ou na sua formação intelectual, porque isso abre portas, diversifica oportunidades, e te capacita a cumprir os alvos que Deus estabeleceu para você, e te dá autoridade” (Discurso do pastor Richarde Guerra, 21/08/2023). Ainda que tal afirmação pareça valorizar a meritocracia e a busca por conhecimento, ela reforça um modelo de autoridade masculina baseado na ideia de autossuficiência, preparo técnico e liderança racional. A mulher, nesse discurso, continua fora do centro da formação da autoridade, como se seu saber e sua experiência estivessem sempre subordinados ao governo do homem.

Em suma, o discurso institucional da Lagoinha reproduz um modelo de masculinidade que se ancora na tríade autoridade-liderança-sacralidade. A figura do homem é alçada à condição de governante da casa, da igreja e do corpo social, e essa posição é continuamente reiterada por meio de rituais, metáforas, encenações e ensinamentos. Essa masculinidade cristã não nega a sensibilidade ou o cuidado, mas os instrumentaliza como atributos da boa liderança. Trata-se de uma masculinidade terapêutica, que se ajusta às novas demandas sociais sem abrir mão do protagonismo (Kimmel, 2005). A religião, nesse caso, atua como instância de sacralização do patriarcado, oferecendo-lhe nova linguagem, mas o mesmo fundamento: o poder de comandar.

5.4 Sexualidade e conjugalidade

No que tange à sexualidade, a condenação da pornografia e da masturbação foi, sem dúvidas, o ponto mais tocado, aparecendo na quase totalidade do material analisado, seja de maneira enfática ou mais esparsamente. No período em que acontecia a nona lição do Curso de Homens, o pastor André Valadão postava nas redes sociais uma série de vídeos sobre pornografia, e o pastor Marcos aproveitou a repercussão para falar sobre imoralidade sexual. Na ocasião ele disse:

A pornografia hoje está dentro da igreja, a porcentagem é algo absurdo. Eu não lembro dos dados que o pastor André falou, mas ele disse que a cada cinco celulares dentro da igreja, pelo menos um é usado para vícios. A pornografia tá inserida num contexto muito forte. (...) Quando você peca assistindo um vídeo, você ora pelo amor de Deus pra sua mulher não ver porque sabe que vai dar problema. Mas e Deus? Ele está vendo. Deus fez o sexo para o casamento, pra você amar sua esposa. Agora tem coisas que você vê fora e quer fazer com a sua esposa, que jurou amor eterno, cuidar dela. Aí você vai fazer sexo anal com ela, vai dar tapa na cara dela, me perdoe a palavra que eu vou usar, igual a vagabunda que você viu? A nossa alma vai se enchendo de coisas boas ou ruins, aí você passa o dia fora, chega em casa e quer tratar a mãe dos seus filhos, sua esposa, como aquela que estava com dois, três homens. Pensem nisso. Quando você vai fazer amor com sua esposa, você quer que ela gema, grite igual no vídeo que você viu (Discurso do pastor Marcos, 26/10/2023).

O assunto parecia interessar muito aos alunos, pois todos acompanhavam atentamente as palavras do pastor Marcos, de forma que um silêncio ensurdecedor pairava sobre a sala. Como se vê, a exposição à pornografia é condenada porque incentiva os homens a reproduzir o conteúdo considerado imoral dentro do casamento. Nesse fragmento, evidencia-se uma tentativa de delimitar rigorosamente os contornos da sexualidade conjugal, regulando práticas e desejos a partir de um ideal moral cristão. A pornografia é demonizada não apenas por sua suposta obscenidade, mas por produzir um imaginário sexual que desestabiliza o modelo conjugal defendido pela igreja. Os efeitos dessa exposição são descritos como invasivos: os homens trariam para o leito conjugal práticas aprendidas nos vídeos pornográficos, violentando simbolicamente a sacralidade do matrimônio e o corpo da esposa. A masturbação, de igual modo, também é desencorajada, revelando um aspecto muito importante na sua proibição, qual seja, a santificação do corpo. No bate-papo do culto Maximus, o pastor Isaias Fernandes declarou o seguinte:

Você tá vendo sua mão aí, irmãos? Não é sua. Esse papo de “o seu corpo, as suas regras”, isso é balela. Quando você creu em Cristo Jesus, você entregou essa mão pra Cristo Jesus, é o corpo dele. (...) Você usar sua mão pra se masturbar, você tá usando a mão de Cristo pra tocar indevidamente no seu órgão sexual. Você adulterar, você tá usando o corpo de Cristo pra adulterar. Irmão, você já se imaginou diante de Deus, e Deus falando assim: “Eu quero que você preste contas do corpo de Cristo que você utilizou indevidamente”. Cuidado com o que você tem feito com a sua mão, cuidado onde você tem colocado os olhos de Cristo, cuidado aonde você tem colocado os pés de Cristo (Discurso do pastor Isaiás Fernandes, 19/06/2023).

Embora não tenha sido diretamente mencionada, a ideia presente na fala do pastor Isaiás Fernandes é a do corpo como “templo do Espírito Santo”. O corpo é, aqui, retirado da esfera do sujeito e apropriado pelo divino. A masturbação, por exemplo, não é apenas um ato impuro, mas uma profanação do corpo de Cristo. Essa concepção intensifica a vigilância sobre os impulsos, transformando o sujeito em guardião permanente de sua própria pureza. A sexualidade masculina é tratada como um campo de vulnerabilidade espiritual que exige controle extremo e, simultaneamente, como um lugar de reafirmação da identidade heterossexual normativa. Essa visão vai ao encontro do que Foucault (1987) chamou de “corpos dóceis”, em que o sujeito internaliza uma vigilância moral e se transforma em censor de si mesmo, regulando suas próprias condutas. O desejo, nessa lógica, torna-se um terreno de batalha espiritual, e o prazer, um risco moral.

No caso do pastor Eduardo Queiroz, ele contou que sua iniciação na pornografia se deu por um motivo muito particular. Durante a abertura do Curso de Homens, ele relatou que seu pai já era da igreja, mas tinha medo de que ele fosse homossexual, então, o sentou na frente da televisão e lhe apresentou a pornografia, dizendo que homem tinha que gostar daquilo, de mulher. Ele enfatizou que passou anos da sua vida preso nesse tipo de conteúdo e usando como justificativa a atitude do pai. Ou seja, ainda que o consumo de pornografia fosse interdito pela religião, para o pai, seu uso era justificado pela necessidade de reforçar, “estimular” a heterossexualidade no filho. A situação revela, assim, o quanto masculinidades dissidentes, como homens gays, são consideradas um estigma, tratadas como indesejadas, um desvio da norma. Um quadro designado por Butler (2002) de “heterossexualidade compulsória”, no qual o gênero e a sexualidade consistem em regimes de inteligibilidade e tudo que extrapola suas dimensões (identidades dissidentes) é tratado como imoralidade, pecado ou doença.

Tal colocação é percebida nas palavras do pastor Antônio Pontes, quando, na última aula do Curso de Homens, ele fala esbravejando que:

A galerinha tá frouxa, pondo brinquinho, vestindo sainha. Que troço é esse que não sei identificar se é homem, se é mulher? É o diabo mentindo. O homem diz que quer ser mulher, a mulher chega e diz que não quer ser mulher, quer ser homem. Não! Deus fez homem e mulher. Nós temos que dizer: “Meu irmão, você é macho, você é homem. Não tem essa não, não tem cor de rosa, não, você é macho e vai fazer as coisas de homem, deixa coisas de menina para as mulheres”. E isso requer coragem, encarar o medo e vencer os desafios (Discurso do pastor Antônio Pontes, 09/11/2023).

A fala do pastor Antônio Pontes mobiliza um conjunto articulado de dispositivos discursivos que visam reafirmar uma lógica binária e essencialista do gênero, onde “homem é homem” e “mulher é mulher”, sem espaço para ambiguidades ou dissidências. O uso de expressões como “galerinha tá frouxa”, “brinquinho”, “sainha” e “cor de rosa” constrói um cenário simbólico em que o gênero é identificado por marcadores estéticos e corporais, e qualquer deslocamento em relação a esses marcadores é interpretado como fraqueza moral ou, mais radicalmente, como ação demoníaca: “É o diabo mentindo”.

Essa construção retórica opera uma deslegitimação agressiva das identidades trans, não-binárias ou mesmo de homens cis que expressam sua masculinidade de maneira não normativa. Ao afirmar que não consegue “identificar se é homem ou mulher”, o pastor faz uso de uma retórica da inteligibilidade de gênero (Butler, 2002), segundo a qual aquilo que não se encaixa no esquema binário torna-se abjeto, ilegível e, portanto, passível de exclusão. A identidade de gênero, nesse discurso, não é resultado de um processo subjetivo, social e histórico, mas uma verdade fundada em um ato criador divino: “Deus fez homem e mulher”.

Essa tentativa de fortalecer uma dicotomia clara entre masculino e feminino responde, segundo Vital e Lopes (2013), ao avanço de pautas feministas e LGBTQIA+ que questionam as hierarquias tradicionais de gênero. Diante disso, setores conservadores do campo religioso constroem uma retórica da “restauração” da masculinidade e da feminilidade, apelando a uma linguagem supostamente bíblica e atemporal. A oposição entre “macho” e “coisas de menina” serve para reinstaurar fronteiras simbólicas que o mundo contemporâneo (plural, interseccional e desconstrutivo) tem cada vez mais borrado.

O trecho “não tem essa não, não tem cor de rosa” reforça o caráter disciplinador do discurso, em que até mesmo cores e roupas se tornam dispositivos morais. Isso remete ao que Foucault (1999) chamou de microfísica do poder: não se trata apenas de controlar grandes instituições ou eventos, mas de incidir sobre os corpos, os gestos, as roupas, as cores, tudo que compõe a materialidade da vida. A doutrina não é apenas espiritual, ela é também estética, corporal, afetiva.

A construção do masculino como “corajoso”, “desafiador” e oposto à feminilidade reforça um ideal de masculinidade hegemônica (Connell, 2003), centrada na força, no controle e na rejeição do outro feminino e do outro dissidente. Ao convocar os fiéis a “deixar as coisas de menina para as mulheres” e “fazer as coisas de homem”, o pastor engendra uma orientação da virilidade, que associa a masculinidade ao enfrentamento do medo, ao domínio e à superação. Essa associação entre masculinidade e coragem, embora recorra a um repertório moral, funciona também como ferramenta de controle social. Ela desqualifica emoções, estéticas e identidades que escapam ao modelo tradicional.

É importante destacar que essa retórica agressiva contra expressões não normativas de gênero e sexualidade não opera apenas no plano simbólico. Ela tem efeitos concretos sobre os corpos e subjetividades dos fiéis, contribuindo para a exclusão, a culpabilização e o silenciamento de pessoas LGBTQIA+ no ambiente religioso. A construção da masculinidade cristã opera muitas vezes por meio da rejeição e da negação da diferença, onde o masculino se afirma como potência ao negar o que ele constrói como seu “outro degenerado”: o feminino, o gay, o afeminado, o trans (Miskolci, 2013).

Ao ancorar sua condenação na ideia de que “isso requer coragem”, o pastor reintroduz uma forma do masculino que legitima o enfrentamento da diversidade como ato virtuoso. A coragem aqui não é a de conviver com a diferença ou de lidar com a complexidade do contexto social atual, mas a de resistir à mudança, de preservar a hierarquia e de manter a pureza do modelo patriarcal. Trata-se, portanto, de um discurso que combina fundamentalismo teológico,

moralismo sexual e patriarcalismo de base biológica. Ele não apenas regula identidades: ele as produz, as reprime e, ao mesmo tempo, oferece aos homens evangélicos um lugar de acolhimento, desde que aceitem os termos dessa masculinidade como verdade absoluta.

Essa narrativa tem como pano de fundo a ideia de uma corrosão dos princípios tradicionais, de que a construção de novas identidades de gênero e formas de dar vazão às experiências sexuais e dispositivos de prazer é resultado de uma inversão de valores na sociedade. As palavras do pastor Rodrigo Silva, durante o Curso de Homens exemplificam: “Hoje a gente tá vivendo muitas mudanças na moral: ‘homossexualismo’, ‘lesbianismo’, pornografia, prostituição, adultério, imoralidade, e, às vezes, nós pecamos, cedemos, participamos disso” (Discurso do pastor Rodrigo Silva, 21/09/2023).

Mais especificamente sobre o casamento, há também uma ênfase no que diz respeito à fidelidade conjugal. Ostentando uma estética padrão (homem branco, alto, musculoso, cabelos e barba grisalhos) o pastor Marcos relatou, durante sua aula no Curso de Homens, que trabalha como professor em uma escola e, frequentemente, recebe investidas de pessoas interessadas:

Às vezes eu chego no meu carro e está um bilhete: “Meu marido viajou, eu tô sozinha em casa”. Como que eu vou olhar pra minha esposa, como eu vou fazer uma coisa dessas com ela? Agora as mídias sociais têm os *shorts*, vídeos curtos, um monte de mulher balançando a bunda com *short* curto. “Mas é só cinco minutos, é só uma olhadinha”, bilhetinhos deixados no meu carro: “Me liga”. Laço do passarinho! Se você não vigia, vai cair. Por mais forte que você acha que é, você é ser humano. Nossos hormônios, nosso tesão, não se convertem (caderno de campo, 26/10/2023).

Mesmo no contexto do casamento, o desejo deve ser domesticado. A vigilância não cessa com o matrimônio; pelo contrário, torna-se ainda mais intensa. O pastor Marcos compartilha que, apesar de receber bilhetes de mulheres interessadas, ele resiste por fidelidade à esposa e aos ensinamentos de Deus. O casamento, assim, não liberta da tentação: é um campo de prova, onde a masculinidade é constantemente testada. O corpo do homem deve ser disciplinado; o olhar, controlado; o desejo, purificado (Foucault, 1987).

É nesse ponto que a conjugalidade se associa fortemente à vigilância moral. O homem deve proteger sua casa não apenas contra influências externas, mas contra si mesmo. A moralidade é apresentada como uma armadura espiritual que impede a “queda”. O sexo é permitido, mas sob rígido enquadramento ético, sendo o amor conjugal o único cenário aceitável para sua expressão. Práticas como o sexo anal ou o uso de expressões intensas de prazer, mesmo consentidas, são malvistas, pois remetem ao que foi visto na pornografia enquanto lugar do pecado.

Nesse cenário, a sexualidade torna-se campo de reafirmação da masculinidade heterossexual, mas dentro de moldes estritamente controlados. A mulher é convocada à posição de “esposa honrada”, devendo corresponder ao desejo do marido sem assumir as “condutas depravadas” atribuídas às mulheres da pornografia. O amor cristão é mobilizado como dispositivo regulador das relações de gênero, reforçando a pureza feminina e a contenção masculina (Machado, 1995). A esposa é ao mesmo tempo parceira e instrumento de redenção, devendo colaborar para manter o homem longe da tentação.

No plano teológico, essa concepção está em sintonia com o que Connell (2003) define como masculinidade hegemônica: um modelo que enfatiza a racionalidade, o controle e a heterossexualidade compulsória, rejeitando quaisquer formas de desejo ou prazer que escapem a esse padrão. O ideal masculino construído na Lagoinha não é o do libertino ou do sedutor, mas do guerreiro espiritual que combate seus impulsos e protege sua família contra o caos sexual do mundo (Boyer-Araújo, 1995).

Acoplada à defesa da fidelidade conjugal, identifica-se também uma resistência à dissolução familiar. No culto Maximus que teve como tema a honra, o pastor Eduardo Queiroz encerrou sua pregação dizendo: “Eu falo pra homens que estão aqui, que são aconselhados no gabinete pastoral: não desista da sua família. ‘Ah pastor, mas tá tão difícil’. ‘Ah pastor, ela me deu um pé na bunda’. ‘Ah pastor, ela me rejeitou’. ‘Ah pastor, eu não tenho mais opção’. Não desista da sua família!” (Discurso do pastor Eduardo Queiroz, 18/09/2023). A desagregação familiar é desestimulada sob a prerrogativa de que o homem deve lutar pela restauração da sua família e a ela permanecer ligado.

Em síntese, a sexualidade e a conjugalidade são atravessadas, no discurso da Lagoinha, por uma lógica moralizante que combina repressão, sacralização e idealização. O desejo é tolerado apenas quando canalizado para o casamento heterossexual e realizado de modo a não confrontar os limites estabelecidos pela doutrina. A gramática sexual da igreja, portanto, não se limita à negação do prazer, mas busca constituir uma masculinidade moral, vigiada e obediente, forjada no campo da renúncia.

5.5 Organização familiar

Esta dimensão procurou dar conta de questões concernentes à chefia do lar, afazeres domésticos, relação marido-mulher e educação dos filhos. Primeiramente, a definição do papel do homem sob a alcunha de “sacerdote do lar” ainda é lugar comum no discurso religioso. A

referência a essa concepção surge na fala do pastor Davidson, durante o Curso de Homens, quando ele disse: “Irmão, você não foi chamado pra ser tolo. O que eu tô te incentivando aqui é pra você ser sacerdote da sua casa” (Discurso do pastor Davidson, 19/10/2023). O pastor Rodrigo Silva foi mais enfático quanto a isso quando afirmou:

Qual o papel do sacerdote? Ensinar, proteger, direcionar sua família. Seus filhos nunca vão ouvir o que você fala. Para de falar e pratica. Coerência. Há coerência quando as notas de um violão se encaixam. Não há coerência quando você fala e não faz, as notas não se encaixam. A proposta é que você tenha mais autoridade sendo coerente (Discurso do pastor Rodrigo Silva, 21/09/2023).

O governo doméstico é apresentado não como um contrato partilhado, mas como um imperativo existencial. A liderança masculina, nesse discurso, não é uma possibilidade entre outras, mas a própria condição de um homem íntegro, funcional e espiritualmente completo. Essa concepção se insere no que Maria das Dores Machado (2005) define como reatualização dos papéis tradicionais de gênero sob uma roupagem espiritualizada. A chefia masculina não é mais justificada apenas por atributos naturais, mas por mandatos religiosos. O homem que não lidera sua casa não apenas falha como esposo ou pai, ele falha como cristão. A vida familiar, nesse sentido, se torna um campo de aferição da masculinidade. Liderar a esposa e os filhos é prova de fé, disciplina espiritual e desempenho moral.

Atribuir ao homem o papel de “sacerdote” tem implicações profundas. O termo carrega um imaginário de mediação entre Deus e os demais membros da família, conferindo ao homem um status hierárquico sagrado. Isso implica que o homem deve orar pela família, prover sustento, tomar decisões, estabelecer limites e conduzir a casa conforme os preceitos bíblicos. Quando normas de gênero são apresentadas como revelações espirituais, tornam-se ainda mais resistentes à contestação. O sagrado age como barreira da norma, interditando o debate e silenciando experiências alternativas.

Em que pese a participação da mulher, a função dela seria a de auxiliar o marido na gestão familiar, porém, ocupando um lugar inferior nessa relação de poder. Conforme o pastor Alexandre Ferreira diz, no Curso de Homens:

Quem é a autoridade dentro da casa? O homem, numa autoridade baseada em Jesus. E quem é o líder da sua casa? Liderar tá ligado à habilidade de fazer algo. Às vezes, a sua esposa tem a habilidade de gerir as finanças da casa melhor que você, você é um zero à esquerda pra isso. Então, ela pode liderar a casa debaixo da sua autoridade. O que ela não pode fazer é administrar tudo e não te falar nada, comprar um guarda-roupa e de repente entregar na sua casa (Discurso do pastor Alexandre Ferreira, 14/09/2023).

As mulheres são tratadas como auxiliares do projeto masculino com o papel de inspirar, motivar, mas jamais tomar a frente. A relação conjugal é organizada a partir de um modelo complementar, no qual o homem lidera e a mulher apoia. Tal fato, na prática, mascara a desigualdade estrutural com a retórica da harmonia. Como já observou Machado (2005), a complementaridade funciona como um eufemismo para subordinação, atribuindo à mulher uma função indispensável, mas sempre secundária.

Esse mesmo posicionamento é defendido pelo pastor Alison Lopes. Durante sua aula sobre “Omissão e transferência de culpa”, no Curso de Homens, ele relatou que já fora muito omissivo no seu casamento, pois tinha dificuldades de se posicionar desde o começo do relacionamento, o que deixava a sua mulher insegura. Para ilustrar uma situação sobre esse tema, deu o seguinte exemplo: “A mulher quer pintar a casa e o homem deixa a mulher fazer as escolhas, não questiona, não quer confrontar, simplesmente deixa, achando que isso é amor” (Discurso do pastor Alison Lopes, 24/08/2023). Para ele, na tomada de decisão, o homem, como autoridade, deve assumir a dianteira e dar a voz de comando, não a mulher.

Outro aspecto importante e que surge como um ponto de inflexão na literatura é quanto à divisão de tarefas domésticas. Ainda que essa seja uma atribuição socialmente relegada às mulheres, o discurso religioso observado advoga pela maior participação dos homens nos afazeres, como poder ser apreendido na fala do pastor Alexandre Ferreira:

Às vezes, você só quer saber de trabalhar e não quer ajudar a cuidar dos filhos. Quer chegar em casa e acha que a mulher tem que estar na cama linda e cheirosa. Faz um teste, um dia que você estiver de folga, senta sua esposa no sofá, faz tudo que um lar precisa: lavar vasilha, lavar banheiro, colocar roupa pra lavar, cuidar de menino, ir no sacolão, fazer comida, e vê se, no final do dia, você dá conta (Discurso do pastor Alexandre Ferreira, 14/09/2023).

A liderança se propõe a conscientizar os homens acerca da necessidade de desenvolver mais empatia com as mulheres e a se colocar no lugar das esposas. Essa também foi a tônica presente no discurso do pastor Rodrigo Silva, no Curso de Homens. Na aula “Cumprindo o seu papel”, ele levou os alunos à seguinte reflexão:

Eu, estando no lugar dela, como eu estaria? Imagina você menstruado, imagina você cuidando de menino, cuidando de casa, você daria conta? As coisas importantes pra mulher não são as mesmas pra você. Tem alguém que deixa as coisas no banheiro e não leva pra lavanderia? Que deixa as coisas no sofá? Que deixa tudo desorganizado? Irmão, se você faz isso, a caixa do seu celular fica cheia de mensagens da mulher brigando porque você não fez isso, não fez aquilo, deixou assim (Discurso do pastor Rodrigo Silva, 21/09/2023).

As falas dos pastores Alexandre Ferreira e Rodrigo Silva sinalizam um deslocamento importante nos discursos sobre gênero no interior da Lagoinha: a tentativa de inserir os homens na rotina doméstica e no cuidado com os filhos. Através de metáforas do cotidiano e convites à empatia, os líderes religiosos promovem uma conscientização parcial da sobrecarga feminina, especialmente no que se refere à divisão desigual das tarefas domésticas, tradicionalmente atribuídas às mulheres. A frase “faz um teste” proferida por Ferreira propõe que os homens se coloquem no lugar das esposas, realizando sozinhos tudo aquilo que constitui o trabalho invisível de manter um lar (lavar, cuidar, organizar, alimentar). O objetivo é promover uma espécie de choque de realidade moral: ao experimentar o cotidiano feminino, o homem seria levado à valorização do trabalho da esposa.

Esse exercício de empatia, embora admirável em seus efeitos imediatos de conscientização, não rompe com o modelo patriarcal, apenas o suaviza com tonalidades emocionais. Como observa Raewyn Connell (2003), a masculinidade hegemônica é capaz de absorver elementos de outras formas de masculinidade, inclusive traços de cuidado e afeto, sem abrir mão de sua posição dominante. No caso analisado, o reconhecimento do esforço feminino não implica uma redistribuição de autoridade, mas apenas um convite moral à sensibilidade.

A fala de Rodrigo Silva aprofunda esse processo ao promover um deslocamento corporal imaginado: convida os homens a “se colocarem no lugar da mulher”, inclusive referindo-se à menstruação, aos cuidados infantis e à desordem do lar. Esse movimento dialoga com o que Judith Butler (2003) entende como tentativa de produção de empatia por meio de uma performance discursiva do gênero alheio. No entanto, mesmo essa performance permanece dentro de limites rígidos: não se trata de abrir espaço para que os homens se vejam de fato como agentes de cuidado em pé de igualdade, mas de reforçar que, ao compreenderem o esforço feminino, eles se tornem “melhores maridos”, mais eficazes como líderes de um lar funcional e harmônico.

Além disso, esse incentivo à maior participação masculina no lar não se resume apenas às tarefas domésticas, mas à presença dos pais na educação dos filhos. Durante pregação no culto Maximus, o pastor Eduardo Queiroz tocou nesse assunto, denunciando a ausência paterna no cuidado com a prole:

Quantos aqui nunca oraram com seus filhos, nunca tiveram um momento de comunhão, de oração? Sabe o que é que Deus tá chamando a gente? Pra voltar, sabe pra quê? Pra esse lugar aonde a gente tem que ser modelado. Sabe quem são os modelos das famílias hoje? As mães, são as mães que têm sido modelos. Meninos aí, filhinhos de vocês mesmo querem ser como a mamãe, eles não querem ser como você, sabe por quê? [Apontando para o papel de suas anotações, ele fala:] Falta conteúdo,

falta posição, falta coragem pra gente sair da zona de conforto” (Discurso do pastor Eduardo Queiroz, 15/05/2023).

Essa fala revela um movimento estratégico nos discursos da Lagoinha, que consiste em associar a masculinidade à presença afetiva e espiritual no lar, especialmente no cuidado com os filhos. Ao denunciar a ausência paterna, o pastor Eduardo Queiroz aciona uma retórica de responsabilidade moral e espiritual, apelando à ideia de que os homens precisam "voltar" ao lugar de modelo familiar, função atualmente exercida, segundo ele, pelas mães. Essa inversão simbólica em que os filhos querem ser como a mãe, e não como o pai é interpretada como sinal de uma crise da masculinidade cristã. A ausência de “conteúdo, posição e coragem” é apresentada como sintoma do esvaziamento da figura paterna, o que, paradoxalmente, reforça o apelo à restauração da autoridade masculina por meio de uma nova forma de presença: mais afetiva, participativa e espiritualizada. Trata-se de uma tentativa de recompor a centralidade do pai sem recorrer a modelos autoritários, mas sim à figura do pai como líder sensível e espiritual.

De igual modo, no Curso de Homens, o pastor Rodrigo Silva também chamou a atenção para o fato de que existem várias maneiras de educar e uma delas é usufruindo de tempo de qualidade com os filhos. Ele diz: “usar o tempo pra tomar café com eles, almoçar com eles, jantar, ter momento de mesa. Tem pai que tá perdendo os filhos porque não olha o filho no olho, não brinca com ele” (Discurso do pastor Rodrigo Silva, 21/09/2023). Esse despertar ao cuidado, não apenas com os filhos, mas no contexto familiar, de uma maneira geral, é apontado pelo pastor Flaviano Marques a partir da noção de sensibilidade:

Quantos homens a gente encontra, fala: “Pastor, eu não lembro a última vez que eu tirei férias”. Você não tá sangrando só você não, você tá matando seu casamento, você tá matando seus filhos. Às vezes não é o lugar, é a companhia, é o foco, é o celular de lado, é três dias numa roça, na casa de uma família, não sei. Às vezes, você não vai nem sair de casa, mas você vai ficar três dias assistindo filme com a sua esposa, não sei. Eu tô dizendo que Deus procura homens que conseguem agir sem precisar ver. (...) Você sair numa reunião como essa, tá lá sua esposa com os filhos, e você tá no meio do caminho e você sente: “Eu vou passar aqui na padaria, eu vou comprar isso, meus filhos gostam. Eu vou agradecer minha esposa. Não, vou levar isso”. Sabe, essa percepção que muda tudo” (Discurso do pastor Flaviano Marques, 17/04/2023).

A sensibilidade passa a ser a marca de um homem espiritualmente maduro. O pastor Flaviano Marques exemplifica isso ao propor gestos cotidianos (desligar o celular, tirar férias, comprar algo para a esposa ou os filhos) como expressões de uma masculinidade atenta e perceptiva. No entanto, essa sensibilidade é mobilizada não como ruptura com o modelo tradicional, mas como sua atualização. Como argumenta Kimmel (2005), a masculinidade contemporânea se reconfigura para atender às novas exigências culturais e relacionais, mas

preserva sua estrutura hierárquica. Nesse contexto, o cuidado se torna instrumento de reafirmação da liderança masculina: o pai amoroso, presente e sensível é, ainda assim, o que lidera, protege, toma a frente. O afeto não desconstrói a dominação, ele é incorporado como ferramenta de refinamento do poder patriarcal, o que Connell (2003) identifica como um processo de acomodação dentro da hegemonia.

Mais enfaticamente com relação à mulher, o pastor Alexandre Ferreira contou um caso pessoal em que sua esposa estava se maquiando e disse que seu batom tinha acabado. Então, ele tirou uma foto do rótulo, dirigiu-se à loja e comprou outro da mesma cor. Chegando em casa, presenteou a mulher, falando: “‘Tá aqui, amor, você disse que seu batom tinha acabado, eu comprei um pra você’. Irmãos, a minha noite foi garantida. Você tem que entender o que ela gosta, que cor ela gosta, o que ela veste” (Discurso do pastor Alexandre Ferreira, 14/09/2023). Há, desse modo, um apelo para que os homens participem das atividades de cuidado do lar, sejam mais presentes na vida dos filhos e desenvolvam atenção às necessidades das esposas.

Contudo, o desenvolvimento desses atributos tradicionalmente alocados ao gênero feminino é incentivado como uma extensão do papel de liderança. O homem deve ser atento, sensível e presente no lar, mas exercendo o controle doméstico. A intenção não é desconstruir o modelo hegemônico, mas reforçar um padrão de masculinidade terapêutica centrada no cuidado familiar e na empatia como instrumento de manutenção do poder patriarcal (Kimmel, 2005). Essa masculinidade sensível não consiste em uma ruptura, mas em uma adequação ao novo contexto social. O homem evangélico contemporâneo é aquele que ora, trabalha e ajuda no lar, mas lidera e decide.

Em síntese, o discurso religioso da Lagoinha aponta para uma masculinidade reformulada, mas não subvertida. Os homens são chamados à empatia, à participação doméstica e ao cuidado, mas essas práticas são compreendidas como atributos de um bom líder, e não como expressão de uma ética relacional ou partilha horizontal. A divisão sexual do trabalho é reconhecida, mas não problematizada em seus fundamentos históricos e estruturais. O convite à sensibilidade masculina funciona, nesse contexto, como um aperfeiçoamento da masculinidade hegemônica, e não como sua superação.

5.6 Concepções do feminino

Se as definições da masculinidade são elaboradas e reproduzidas a partir do conto de Adão e Eva no Jardim do Éden, com a feminilidade não é diferente. As citações referentes à

narrativa da criação no material analisado expressam a forma pela qual as mulheres são concebidas a partir do ponto de vista masculino. No culto do Dia dos Pais, por exemplo, o pastor Luciano Barreto afirmou que “o homem foi criado por Deus primeiro, a mulher foi criada do homem, inclusive, o homem que deu um nome pra mulher. Adão disse: ‘Ela será chamada mulher, porque saiu da minha costela’” (Discurso do pastor Luciano Barreto, 14/08/2022). Esse excerto é revelador da forma como a teologia da criação é instrumentalizada para fundamentar uma visão hierárquica das relações de gênero, na qual a mulher ocupa um lugar de origem derivada, e o homem, de autoridade primeira.

A ênfase na anterioridade do homem, conferida pelo texto bíblico, é usada para legitimar estruturas sociais patriarcais como se fossem expressão da vontade divina. Como argumenta Joan Scott (1995), o apelo à “natureza” ou à “origem” é um mecanismo clássico de construção da diferença e da desigualdade. Nesse caso, o texto religioso é mobilizado como fundamento incontestável para o ordenamento assimétrico das relações entre homens e mulheres. A subordinação feminina não é apresentada como construção histórica, mas como reflexo de um projeto divino. Ao mesmo tempo, esse discurso ofusca a agência das mulheres, que são representadas quase exclusivamente como ajudadoras, auxiliares, ou suporte moral do homem.

O pastor Eduardo Queiroz não hesitou em considerar que “a mulher foi feita como doadora, foi feita pra fora, a mulher veio pra servir. Então, a mulher já tem dentro do coração dela..., mas o homem foi feito primeiro, sozinho. Então tem esse desafio no coração do homem de conseguir colocar pra fora o amor” (Discurso do pastor Eduardo Queiroz, 19/06/2023). Por ter sido o elementar, o inaugural, o homem saberia o que é estar só e, por isso, possuiria uma suposta inaptidão para expressar sentimentos, uma indisposição natural em ser afetivo. A mulher, do contrário, originada em razão do outro, seria feita para servi-lo, para doar-se a ele, para amá-lo. A feminilidade, assim, é pensada como um recurso a serviço da masculinidade, produzida como diferença e subalternidade (Butler, 2003). Essa lógica funcionalista posiciona a mulher não como sujeito pleno, mas como instrumento do projeto masculino. Diz assim o pastor Luciano Barreto:

Deixa eu explicar uma coisa pras mulheres, vocês nascem querendo um homem. Qual o objetivo da mulher? Casar. Por que novela termina com quatro casamentos no último episódio? Por causa que é a mulher que assiste. Homem não tem esse sonho, homem não é assim. (...) Deus falou lá no Éden com Eva: “O seu desejo será para o seu marido”. Deus não disse: “Adão, você vai viver um eterno desejo por ela”, mas, Deus disse: “Eva, você vai gravitar em torno do seu homem. Você vai pensar nele, falar nele, fazer comida pra ele, tudo é ele” (Discurso do pastor Luciano Barreto, 14/08/2022).

A fala do pastor Luciano Barreto expressa com clareza a forma como os discursos religiosos conservadores tendem a naturalizar os papéis de gênero a partir de uma leitura essencialista das Escrituras. Ao afirmar que “as mulheres nascem querendo um homem” e que “o objetivo da mulher é casar”, o pastor opera uma generalização que reduz a subjetividade feminina ao desejo conjugal e à dependência emocional do homem. Essa construção do feminino como sujeito relacional, cujo sentido de existência orbita em torno da figura masculina, reforça uma hierarquia simbólica em que o homem é o centro da narrativa da mulher. O uso da novela como exemplo não é trivial: ele associa o universo feminino ao sentimentalismo, à passividade e ao casamento como destino final, enquanto deslegitima outros projetos de vida para as mulheres. Trata-se de um dispositivo discursivo que, como aponta Joan Scott (1995), recorre à “diferença natural” para legitimar desigualdades históricas.

Ao invocar o relato do Gênesis para justificar essa subordinação, o pastor reitera uma interpretação religiosa que transforma uma passagem bíblica em mandamento existencial. A leitura de que “Eva vai gravitar em torno do seu homem” mobiliza uma interpretação teológica que transforma o desejo feminino por vínculo afetivo em um destino inevitável, enquanto exime o homem dessa reciprocidade. Como analisa Judith Butler (2003), esse tipo de enunciado participa da performatividade de gênero ao impor, como naturais, papéis construídos historicamente. A mulher é descrita como essencialmente voltada para o outro, como sujeito de cuidado e dedicação, enquanto o homem permanece livre do desejo amoroso, posicionado como objeto de serviço e centralidade. Tal configuração contribui para a manutenção de uma feminilidade submissa, fundamental para a consolidação da masculinidade hegemônica e para a reprodução de um modelo familiar patriarcal espiritualizado.

Identificou-se também uma tendência à naturalização da mulher como aquela que, por possuir muitos encargos, consegue dar conta de várias tarefas ao mesmo tempo, como se isso fosse uma aptidão inerente. Expressando as diferenças entre homem e mulher no cotidiano, o Pastor Luciano Barreto enfatizou:

Mulher, ela tá na cozinha, cozinhando aqui assim, ó, ela sabe o que o outro tá falando no celular lá longe, ela sabe com quem que o outro tá jogando lá, ela sabe... O homem, ele faz uma coisa e não sabe o que essa uma coisa é. Outro dia, eu tava assinando um livro, a pessoa falou comigo: “Ei, pastor Lucinho, não sei o que...”, Eu falei: “Eu tô assinando o livro, eu não consigo processar. Ou você conversa comigo, ou eu escrevo no seu livro” [risos da igreja]. É um cérebro limitado (...), mulher já é multitarefa (Discurso do pastor Luciano Barreto, 14/08/2022).

O fragmento acima revela uma representação amplamente difundida nos discursos tradicionais de gênero: a ideia de que as mulheres são, por natureza, “multitarefa”. Essa

concepção opera uma naturalização da sobrecarga feminina, atribuindo à mulher uma capacidade quase inata de realizar múltiplas tarefas simultaneamente, como se fosse uma habilidade biológica e não uma construção social derivada da histórica divisão sexual do trabalho (Scott, 1995). Ao atribuir essa característica como “dada” às mulheres, o pastor reforça um lugar de desempenho para elas, no qual a acumulação de funções (domésticas, afetivas, parentais) deixa de ser percebida como sobrecarga injusta e passa a ser romantizada como competência feminina. Trata-se de um movimento discursivo que transfere para a mulher a responsabilidade por suportar o acúmulo de tarefas, ao mesmo tempo em que isenta o homem da partilha equitativa desses encargos.

Ao se colocar em contraste com a mulher, apresentando-se como alguém com “cérebro limitado” e incapaz de fazer mais de uma coisa por vez, o pastor utiliza o humor como estratégia retórica que suaviza a assimetria de gênero. Os risos da igreja indicam uma recepção conivente com esse modelo, que naturaliza a inabilidade masculina para os cuidados cotidianos e os deveres domésticos, preservando, assim, a estrutura tradicional de gênero. Atribuir à mulher a capacidade de “prestar atenção em tudo”, enquanto o homem mal consegue “assinar um livro e conversar ao mesmo tempo”, é uma forma de escamotear a desigualdade real com uma suposta complementaridade. Como alerta Judith Butler (2003), essas performances discursivas reiteram a matriz de inteligibilidade de gênero, onde mulheres são reconhecíveis apenas na medida em que se ajustam às expectativas que lhes são atribuídas. Nesse caso, o elogio à “multitarefaabilidade” feminina funciona menos como reconhecimento e mais como conformação a um papel de subserviência disfarçado de virtude.

Se ao homem compete dar proteção, à mulher lhe cabe recebê-la, ser cuidada por ele. Em um dos cultos Maximus, enquanto falava sobre como seu sogro era um grande exemplo de homem de Deus, que cuidava da casa e estava atento às necessidades da família, o pastor Eduardo Queiroz declarou:

Eu queria que você, homem, tomasse uma posição diante desse desafio: você tem um ambiente pra cuidar. Seja no seu trabalho, se você não é casado, seja na sua família, você pode cuidar da sua família, você pode se levantar pelos seus familiares. Você pode cuidar da sua mãe, você pode cuidar da sua irmã, daquela que foi abandonada pelo marido, você pode estender a sua mão e sair da sua zona de conforto. Você pode! Deus quer que você faça isso (Discurso do pastor Eduardo Queiroz, 18/09/2023).

A mulher aparece nos discursos como aquela que deve ser cuidada, protegida, honrada, mas nunca liderar, confrontar ou assumir o protagonismo da decisão. A concepção de feminilidade promovida pela Lagoinha é moldada por uma ética de docilidade, sensibilidade e

abnegação. Como aponta Judith Butler (2003), tais qualidades são performadas e reiteradas como essência do feminino, mas na verdade são efeitos de normas reguladoras que delimitam o que uma mulher pode ou não ser, desejar e fazer. A santificação dessas qualidades reforça o ideal da “mulher virtuosa” (obediente, recatada e servidora) como modelo universal e inquestionável.

A figura da esposa ideal, nos moldes apresentados, é aquela que compreende e respeita a liderança do marido, cuida dos filhos, mantém o lar organizado e exerce sua influência de modo indireto, através da inspiração e do afeto. Como evidenciado em outras seções deste capítulo, essa mulher é elogiada quando “motiva”, mas criticada se “confronta”; é admirada quando coopera, mas silenciada se questiona. Trata-se de uma feminilidade cuidadosamente desenhada para não ameaçar a autoridade masculina, sendo assim fundamental para a manutenção da masculinidade hegemônica.

Não obstante, há também um reconhecimento da atuação delas como força motriz da religião. Esta foi uma ideia destacada por diversos pastores, como Flaviano Marques, por exemplo, que considerou o seguinte:

No âmbito eclesiástico, e eu posso somar dizendo que não só no contexto igreja, mas no contexto espiritual, as mulheres são muito mais intensas, elas são muito mais envolvidas, elas são mais parte da vida da igreja, até mesmo pela sua quantidade, existem mais mulheres do que homens. Mas, ainda assim, se você pega a mesma quantidade de mulheres e de homens, e você vê a entrega delas, você vê o envolvimento delas, a percepção delas, o discernimento delas, é comprovadamente... Se eu hoje, como pastor, tenho uma realidade de uma visita, de alguma coisa, sim, quando o homem ele se entrega, ele se entrega de verdade, reconheço isso. Mas quando nós olhamos para as mulheres, é impressionante o quanto elas são dedicadas à obra do Senhor. É um fato (Discurso do pastor Flaviano Marques, 17/04/2023).

Essa fala destaca um aspecto ambíguo no discurso religioso sobre as mulheres: por um lado, há o reconhecimento de sua centralidade prática na vida eclesial, mas por outro, essa presença não se converte em valorização institucional ou em redistribuição do poder religioso. O pastor aponta que as mulheres são “mais intensas”, “mais envolvidas” e “mais perceptivas” no contexto espiritual, atribuindo-lhes uma superioridade relacional e emocional dentro da igreja. No entanto, essas qualidades, embora louvadas, continuam vinculadas a uma lógica de gênero que as associa à abnegação, à sensibilidade e à dedicação, atributos historicamente codificados como femininos e subordinados. Como analisa Maria das Dores Machado (2005), mesmo quando a participação feminina é reconhecida, ela é reinterpretada à luz de papéis tradicionais que reforçam a dicotomia entre a liderança masculina e o serviço feminino.

O reconhecimento da “entrega” e do “discernimento” das mulheres não implica necessariamente em sua maior agência ou autonomia dentro das estruturas da igreja. Trata-se de um elogio que, embora positivo em aparência, reforça um lugar simbólico de subalternidade: a mulher é exaltada por sua devoção e intensidade, mas não por sua autoridade teológica ou liderança formal. A retórica da dedicação feminina funciona como dispositivo de manutenção da hierarquia de gênero, pois celebra a presença ativa das mulheres sem alterar a lógica que as mantém à margem do poder. Os sistemas simbólicos de gênero são capazes de integrar elogios às mulheres desde que esses elogios reforcem a masculinidade dominante como centro do comando (Connell, 2003). Nesse sentido, o discurso do pastor Flaviano representa uma forma de dominação simbólica, em que a valorização das mulheres como “colaboradoras da fé” preserva intacta a estrutura patriarcal que rege a organização eclesial.

De igual modo, o pastor Luciano Barreto pontuou que, nos últimos anos, muito se tem pregado sobre e para mulheres. Nesse momento, ele contou que foi convidado para falar em uma igreja em São Paulo, e dois terços ou mais dos fiéis correspondiam a mulheres, levando-o a afirmar que “as mulheres respondem ao evangelho muito mais facilmente que os homens” (Discurso do pastor Luciano Barreto, 14/08/2022). Ainda sobre o assunto, ele explicou que é muito questionado pela audiência feminina a respeito do porquê Jesus não chamou mulheres para serem apóstolas no seu ministério. Sua resposta foi: “É porque as mulheres [Jesus] não precisou chamar, elas vieram sozinhas. As mulheres já vieram e não eram doze, não, tinha muita mulher no ministério de Jesus. Os homens, se não fossem chamados, tavam lá esperando até hoje” (Discurso do pastor Luciano Barreto, 14/08/2022).

Em suma, os discursos da Lagoinha constroem uma visão de feminilidade que é complementar à masculinidade, mas que permanece estruturalmente subordinada a ela. A mulher é valorizada enquanto esposa, mãe, ajudadora, desde que respeite os limites estabelecidos pela teologia da autoridade masculina. A tradição bíblica é mobilizada não apenas como inspiração espiritual, mas como aparato doutrinário para legitimar a desigualdade de gênero sob a forma de amor, honra e propósito divino. A feminilidade evangélica, nesse contexto, opera como um projeto disciplinar, cuja função é sustentar e reproduzir a ordem patriarcal sob o signo da harmonia conjugal e da devoção religiosa.

5.7 Guerra cultural

Sob essa categoria, foram reunidos os conflitos com a esfera secular. Um primeiro aspecto a ser mencionado é justamente a tônica numa postura combativa, de guerra, caracterizada por um conservadorismo em relação aos valores do mundo. Nesse sentido, há no imaginário religioso uma ideia corrente de que os homens estão em guerra e, por isso, têm que lutar por suas famílias, pela igreja, pela sociedade. Para Bartkowski (2004), os homens evangélicos atuam como soldados culturais, tentando resgatar a autoridade moral do lar e da nação. No culto Maximus que falava sobre “O preço da obediência”, o pastor Eduardo Queiroz enfatizou:

Deus quer que a gente se posicione como aqueles que vão levar a igreja pra frente, que vão cuidar dos nossos filhos, que vão apresentar pra eles um modelo saudável, não perfeito, mas saudável de homem. Sabe o que é que eles precisam? Olhar pra você e falar assim: “Não, o papai sentou comigo e me contou isso, eu vou acreditar no meu pai e não nas mentiras que eles tão contando lá na escola”. Que tem uma ideologia ali pregando muitas coisas, que entram na sua casa muito mais vezes do que você gasta com seus filhos. Eles são expostos a uma mídia desconstrutiva, eles são expostos a uma escola desconstrutiva, e você tá aí: “Não, eu vou levar meu filho domingo na igreja e tá tudo bem”. Então, Deus tá nos chamando pra um posicionamento, nós estamos em guerra. Fale assim: “Eu estou em guerra! [declarou com a mão levantada e a igreja repetiu]. Eu não vou baixar o meu escudo! Eu não vou baixar a minha espada! Eu me coloco na frente dessa guerra! Não pela minha vida, mas é pela minha família, por aqueles que eu amo, por aqueles que Deus delegou debaixo de mim, como meu cuidado!” Você e eu somos esses (Discurso do pastor Eduardo Queiroz, 20/03/2023).

Nessa retórica bélica, a masculinidade é mobilizada como força de resistência a ameaças externas percebidas como desestabilizadoras da ordem divina. A masculinidade cristã, assim, é performada como força moral militante, cuja missão é proteger os valores “verdadeiros” contra as influências seculares, entendidas como perigosas, corrompidas e antinaturais. Trata-se de um combate simbólico, mas com implicações reais sobre os modos de subjetivação e sobre o engajamento político dos fiéis. Tal qual o fragmento acima, o avanço de “ideologias desconstrutivas” é visto como uma ameaça às instituições tradicionais, como a família e a igreja, corrompendo os “bons costumes”. Como destacou Kimmel (2005), os homens costumam apresentar sentimentos de instabilidade diante de um cenário de perdas de privilégios, de forma que as masculinidades religiosas colocam-se como a resposta para o equilíbrio moral da sociedade. Assim posto, um segundo aspecto que surge como corolário deste é um pensamento antifeminista, porque se atribui ao feminismo a promoção dessa ideologia.

No culto Maximus sobre “O homem do século XXI”, um homem retirou uma carteira de identidade da mochila e, ao ser questionado sobre o porquê de ele achar que o homem atual estava com crise de identidade, ele respondeu: “O homem tem perdido a identidade por causa

do feminismo, e aí vai. As mulheres querem se impor e o homem se diminui ao invés dele se colocar como autoridade, certo?”. (...) (...) O pastor Richarde Guerra acrescentou: “Então, o que acontece é que tá havendo uma desconstrução do papel do homem, e ele não tá sabendo mais onde se situar, onde se colocar” (Discurso do pastor Richarde Guerra, 21/08/2023). O movimento feminista, por questionar os padrões de gênero, é visto, assim, como a causa do declínio da autoridade patriarcal e da crise da identidade masculina.

Na segunda lição do Curso de Homens, o pastor Raimundo afirmou que “os homens não sabem mais identificar seu papel, assistindo a figurinha feminina liderar, o empoderamento feminino” (Discurso do pastor Raimundo, 17/08/2023). Já o pastor Alison Lopes, atribuiu a ascensão social das mulheres a um erro dos próprios homens, considerando que:

Nós estamos vivendo numa sociedade em que tudo está tenso, tudo está embolado: financeiro, político, todos os setores, e ela está nessa situação por causa de nós homens. Durante muito tempo, nós fomos a sociedade patriarcal, mandávamos e desmandávamos, mas já éramos omissos desde esse tempo. O feminismo que estamos vendo prevalecer no mundo é culpa nossa, daquilo que fizemos no passado. Nós tínhamos esse problema da forma de lidar com a nossa família, casa, filhos. A forma como o homem lidava com isso diminuía a mulher, diminuía o filho, era uma falha de omissão. A gente não cultivava o coração da esposa, dos filhos, a gente não guardava, não cuidava, e a gente achava que tava no controle. O feminismo é um band-aid que o diabo criou para curar um câncer da sociedade. (...) (...) A sociedade se tornou matriarcal, onde quem manda é a mulher (Discurso do pastor Alison Lopes, 24/08/2023).

Essas falas revelam uma lógica polarizante que estrutura os discursos de guerra cultural na Lagoinha. A organização da realidade por meio de binarismos: Deus versus mundo, pureza versus pecado, verdade versus ideologia, não apenas simplifica a complexidade das transformações sociais contemporâneas, como também estabelece um campo moral rígido, no qual as identidades são hierarquizadas e fixadas. A masculinidade cristã, nesse contexto, emerge como uma identidade de resistência, construída e fortalecida não em diálogo com a pluralidade, mas na negação e combate às formas dissidentes de ser, crer e viver. A masculinidade “bíblica” é afirmada como a forma legítima e original, ao passo que as demais associadas a feminismos, à diversidade sexual ou ao secularismo são classificadas como distorções modernas. Esse discurso atua como um dispositivo no qual o “outro” (mulher empoderada, pessoa LGBTQIA+, intelectual secularizado) torna-se a figura da ameaça a ser combatida (Vital; Lopes, 2013).

A análise proposta por Judith Butler (2003) é especialmente útil para compreender esse processo. Ao serem convocadas como fronteiras simbólicas, as identidades de gênero e sexualidade tornam-se lugares de disputa moral e política. A chamada “ideologia de gênero”,

mesmo quando não nomeada explicitamente, funciona como signo agregador de tudo aquilo que os discursos conservadores classificam como desvio, desordem ou rebelião contra a “ordem natural” estabelecida por Deus. Assim, a masculinidade evangélica proposta pela Lagoinha é menos um retorno à tradição do que uma resposta reativa às transformações culturais que ameaçam o monopólio da heteronormatividade e da autoridade masculina. A recusa da fluidez identitária e a exaltação da heterossexualidade compulsória não são apenas dogmas teológicos: são, sobretudo, estratégias políticas de fixação de identidade, que articulam masculinidade, religião e poder em um projeto comum de controle social e moral.

Quanto a isso, é interessante também notar a opinião dos homens que frequentam o curso. Em outra ocasião, durante a reunião dos pequenos grupos, o livro de estudos questionava se os homens se sentiam ameaçados pelo crescimento e envolvimento das mulheres em cargos de liderança. Enquanto meu grupo papeava, não pude deixar de atentar às respostas dos homens que estavam na roda ao lado, eram quatro homens. Em resposta à questão, um deles disse que “as mulheres são assim, determinadas e conquistando cargos de destaque porque elas pegaram isso de nós. Eu penso assim”. Outro homem falou: “Eu fui me acostumando, eu nunca vi como uma ameaça. Nunca me senti ameaçado, sempre vi isso muito bem”. O terceiro respondeu: “Tem muita mulher competente. A mulher não vai pela emoção, ela vai pela razão dela, elas têm garra. Tem homem que fica passivo, fraco, tem mulher que gosta de assumir mesmo. Deu 10 minutos e o homem não fez, ela vai lá e faz”. O quarto homem declarou: “Deus deu o poder para o homem, estamos nesse curso pra resgatar a nossa hombridade, aquilo que Deus nos deu por herança, que é a nossa autoridade, e a mulher é a nossa auxiliadora” (caderno de campo, 21/09/2023).

Um terceiro aspecto a ser discutido é que, juntamente com o pensamento antifeminista, identifica-se um posicionamento antigênero. Essa perspectiva pode ser mais bem observada na palestra “Homossexualidade infantil? Compreendendo a formação e desenvolvimento da sexualidade da criança e adolescente”, do psicólogo Mizael Silva, no *workshop* “Proteja Sua Família”. Em sua exposição, ele criticou estudiosos do gênero, como Kingsley Davis, Adrienne Germain, Shulamith Firestone e Judith Butler, afirmando que tais teóricos são agenciados por institutos de pesquisa, como *Rockefeller* e *Ford*, que pertencem a famílias poderosas, que financiam feministas e grupos negros com uma agenda contrária aos valores morais cristãos.

Mizael Silva argumentou que Davis é um demógrafo defensor do controle populacional por meio do aborto e do condicionamento clássico operante: famílias menores. Ressaltou ainda que o feminismo advoga pela igualdade de gênero, desvalorizando a maternidade, por isso,

Germain é a favor da dissolução da família. Nesse sentido, criticou a teórica, enfatizando que a mulher em casa é um estabilizador emocional na formação da criança e não simplesmente uma dona de casa. Quanto a Firestone, salientou que a pensadora é adepta da ideia de reengenharia social e a criticou, declarando que a base da ideologia do gênero é o discurso que desconstrói os conceitos-base da sociedade. Com relação à Butler, o psicólogo disse que ela propõe a concepção de mulher como uma construção social. Ele apresentou uma fala da estudiosa na qual ela afirma que é preciso “libertar a mulher da mulher”. Argumentou ainda que a fala possui uma contradição, pois se a mulher de fato não existe, mas consiste em uma construção, então, se retirar a mulher da mulher, no final, não sobra nada. De acordo com ele, a definição de Butler exclui as diferenças entre homens e mulheres, tomando ambos como iguais.

É importante atentar como a família, a maternidade e as definições heteronormativas de gênero são centrais no discurso de Mizael Silva. Ele defende que a teoria de gênero ou a chamada “ideologia de gênero” põe em risco a permanência de instituições tradicionais ao contestar ou mesmo desconstruir os padrões sociais. Para ele:

A ideologia de gênero, ou melhor dizendo, a ideologia da ausência de sexo é uma crença segundo a qual os dois sexos, masculino e feminino, são considerados construções culturais e sociais. Para a teoria de gênero, você não nasce nada, logo, pode ser tudo? A biologia não determina nada, mas sim seus afetos. No momento atual, a ideologia de gênero não é mais nem sobre sentir, agora é sobre obrigar você a reconhecer. O crime está em discordar (Discurso de Mizael Silva, 13/05/2023).

A exposição do psicólogo Mizael Silva expressa como os discursos antigênero articulados no campo religioso evangélico brasileiro operam uma reconfiguração moral e política do debate sobre sexualidade, família e corpo. Suas falas exemplificam o modo como parte do evangelicalismo conservador transforma a teoria de gênero em inimigo simbólico e epistemológico, apontando-a como uma ameaça à ordem social, à heterossexualidade normativa e à autoridade da família nuclear. Essa retórica tem ganhado força nos últimos anos, onde a sexualidade é tematizada como território de guerra cultural.

Do ponto de vista analítico, é possível observar que o discurso de Silva mobiliza uma narrativa de deslegitimação epistêmica. Ao associar pensadores como Kingsley Davis, Adrienne Germain, Shulamith Firestone e Judith Butler a instituições internacionais como as fundações Rockefeller e Ford, o palestrante reforça a ideia de que os estudos de gênero e os movimentos feministas e antirracistas seriam parte de uma conspiração global. Essa estratégia consiste em reinterpretar a produção acadêmica crítica como instrumento de manipulação política e cultural, apresentando a teoria de gênero como ideologia maliciosa e perversa

(Miskolci, 2013). A crítica à “construção social da mulher” proposta por Butler é reduzida a uma alegada negação da existência do feminino, o que revela um profundo equívoco, que transforma uma crítica à essencialização da categoria “mulher” em um ataque à própria mulher.

Judith Butler, ao afirmar que “a mulher é uma construção”, está, na verdade, apontando para os processos sociais, discursivos e institucionais que definem o que é ser mulher em uma determinada cultura, tempo e linguagem. A frase “libertar a mulher da mulher” sintetiza o gesto crítico de desconstruir os dispositivos de poder que aprisionam os sujeitos a normas de gênero fixas. A leitura feita por Silva, contudo, ignora essa complexidade teórica e realiza um movimento que transforma a crítica à normatividade em apagamento da identidade. Joan Scott (1995) já alertava para como o uso do termo “gênero” pode se tornar campo de disputa: sua aceitação ou rejeição não se dá apenas por critérios epistêmicos, mas envolve lutas simbólicas por significados, pertencimentos e legitimidades.

É possível identificar na fala de Silva uma espécie de “teologia antigênero”, na qual categorias como natureza, biologia e vontade divina são mobilizadas para interditar a agência sexual e identitária dos sujeitos. Como mostram Vital e Lopes (2013), a ascensão de discursos evangélicos no debate público brasileiro tem implicado uma articulação cada vez mais sofisticada entre moral religiosa, cultura política e estratégias de mobilização social. A denúncia da “ideologia de gênero” torna-se, assim, não apenas um manifesto teológico, mas uma ferramenta de ação política, mobilização eleitoral e disciplinamento subjetivo.

Ao afirmar que “o crime está em discordar”, Mizael Silva se posiciona como representante de uma liberdade ameaçada, invertendo o eixo da opressão: não seriam os corpos dissidentes os marginalizados, mas sim os cristãos conservadores, supostamente impedidos de expressar suas crenças. Essa inversão discursiva é uma das estratégias centrais dos movimentos antigênero globais: reposicionar o privilégio como perseguição, o domínio como censura (Miskolci; Campana, 2017). O que está em disputa, nesse campo, é menos o direito à existência de identidades de gênero diversas, e mais o controle do aparato discursivo e normativo que define quem pode existir, sob quais condições e com que formas de reconhecimento.

Prosseguindo com sua exposição, Mizael Silva, na intenção de exemplificar problemas de transtorno de identidade corporal, descreveu casos de pessoas que queriam viver com deficiência para atender seus afetos. Relatou o caso de uma jovem que já havia tentado sofrer vários acidentes propositalmente a fim de ficar parálitica e andar de cadeira de rodas, pois “sentia” que seria melhor viver assim. Citou o caso de outra jovem, que queria retirar o próprio

braço porque “sentia” que seria uma pessoa melhor sem o membro do corpo. Com os exemplos, ele pretendia mostrar que:

Quem quer amputar uma parte do corpo tem transtorno e, portanto, deve ser tratado, mas quem quer fazer transição tem disforia de gênero. Quer retirar os seios, retirar o pênis, “Ah não, você não tem transtorno, você tem disforia”, e por conta disso, não pode ser medicado. Afinal, é o que você sente, e sentimento não pode ser invalidado, você sente, e ele é verdadeiro pra você. O problema é o sistema de saúde, o legislativo, o social ser regido pelo seu sentir (Discurso de Mizael Silva, 13/05/2023).

O discurso acima expressa uma estratégia de equivalência entre experiências trans e transtornos mentais graves, como o desejo de amputação de membros saudáveis. Ao colocar a disforia de gênero no mesmo plano do que chama de “transtorno de identidade corporal”, Silva patologiza as experiências trans, recusa sua legitimidade subjetiva e reforça uma concepção binária do corpo. Essa narrativa consiste em um dispositivo de controle sobre a diversidade sexual operado por atores religiosos que, embora travem suas batalhas no campo moral, também tentam reconstituir parâmetros biomédicos e legais. O que está em jogo não é apenas o reconhecimento de identidades, mas o poder de definir o que é “normal”, “tratável” ou “aceitável”.

Portanto, o discurso de Mizael Silva integra uma tendência do conservadorismo religioso brasileiro que reage aos avanços dos direitos sexuais e reprodutivos através da deslegitimação da produção teórica e da patologização das dissidências. A masculinidade evangélica, neste contexto, é forjada na trincheira de uma guerra cultural onde o inimigo é a fluidez, a crítica e o pluralismo, e onde a estabilidade da família, do gênero e da autoridade masculina deve ser restaurada com rigor, controle e combate moral.

Para além das questões de gênero, um quarto aspecto a ser salientando refere-se a um conservadorismo político, alinhado a uma agenda de direita. Em sua pregação sobre “A jornada da masculinidade”, o pastor Luciano Barreto destacou as diferentes fases da vida de um homem e, enquanto falava da “fase do guerreiro” (que consistiria no momento em que o jovem começa a planejar seu futuro e a se engajar politicamente), ele acentuou:

Esse ano tem copa do mundo, gente, tem que surgir um guerreiro dentro de você. E esse ano tem eleição, a eleição mais importante da história do Brasil. Vocês tão ouvindo o que eu tô falando? Se nós não formos guerreiros, nós vamos ver o nosso país cair na mão de gente maldita. Sabe o que tem que levantar? Homem! Homem que não tem medo de nada, guerreiro.(...) “Pai, tô indo”. “Aonde você tá indo, meu filho?”. “Vai ter uma mobilização da marcha contra o aborto e eu tô indo lá pra marcha”. “Vai” (Discurso do pastor Luciano Barreto, 14/08/2022).

Percebe-se, então, uma articulação entre masculinidade evangélica e conservadorismo político, revelando como a construção do “homem cristão” está relacionada ao engajamento político à direita. Ao associar a “fase do guerreiro” à necessidade de mobilização durante a eleição e contra o aborto, Barreto convoca os homens jovens a assumirem uma postura de militância combativa, em nome da defesa de valores considerados sagrados (a pátria, a família, a vida). Essa convocação moral à ação política não apenas reforça a ideia do homem como agente histórico e guardião dos valores da nação, como também naturaliza a associação entre masculinidade e enfrentamento. O uso da expressão “gente maldita” para se referir aos adversários políticos revela o tom demonizador do discurso, no qual o outro político é transformado em inimigo espiritual e moral, legitimando um cenário de guerra cultural total.

A mobilização contra o aborto, apresentada como causa nobre e inquestionável, funciona como dispositivo retórico central para galvanizar a masculinidade evangélica em torno de pautas políticas conservadoras. Como mostram Vital e Lopes (2013), esse tipo de discurso constrói uma ponte entre a vivência religiosa e a arena pública, transformando fiéis em militantes e fé em plataforma política. O jovem idealizado pelo pastor é aquele que não apenas vai à igreja, mas que “marcha” pelas causas da fé, reforçando um modelo de homem ativo, viril e politicamente engajado. Trata-se de um projeto de subjetivação masculina que combina moralidade religiosa, belicismo simbólico e conservadorismo ideológico, orientado não pela pluralidade democrática, mas por uma visão dicotômica e apocalíptica da sociedade, na qual a masculinidade cristã se torna a resposta contra o colapso moral da nação.

Em síntese, a “guerra cultural” operada nos discursos da Lagoinha é um dispositivo de consolidação da masculinidade evangélica como identidade moral e política. Ela organiza emoções, define inimigos e institui deveres. Mais do que uma metáfora, trata-se de um regime do combate, por meio do qual o homem cristão é projetado como defensor da ordem divina diante de um mundo percebido como em ruínas.

Não se trata, portanto, apenas de uma batalha espiritual interna, mas de uma mobilização simbólica ampla, que articula moralidade, política e identidade de gênero. A masculinidade aqui construída é, antes de tudo, uma identidade de fronteira: ela existe para vigiar, resistir, proteger e combater. Essa forma de subjetivação masculina é funcional para a manutenção de um patriarcado cristão contemporâneo, pois oferece aos homens um sentido existencial forte, o de guerreiros numa cultura hostil, ao mesmo tempo em que reforça sua posição de liderança nas esferas doméstica, religiosa e social.

A análise empreendida neste capítulo revelou como o discurso oficial da Lagoinha Global atua na constituição de modelos normativos de masculinidade. A partir da etnografia dos cultos, cursos e eventos voltados ao público masculino, foi possível identificar um conjunto articulado de prescrições teológicas, morais e comportamentais que moldam a subjetividade dos fiéis. Esses dispositivos discursivos conferem ao homem evangélico um papel de liderança, sacrifício e autoridade, ancorado em interpretações essencializadas da Bíblia e sustentado por uma lógica patriarcal que, embora atualizada pela linguagem da afetividade e da espiritualidade, mantém-se fortemente hierárquica e excludente.

Constatou-se que a masculinidade veiculada nos púlpitos da Lagoinha se organiza em torno de categorias como o provedor, o guerreiro, o líder espiritual e o modelo moral. Ainda que haja apelos à sensibilidade, ao autocuidado e à participação no cotidiano familiar, essas dimensões estão submetidas a uma matriz de valores que reforça a virilidade como resistência, o poder como atributo masculino e a diferença sexual como fundamento da ordem social. A retórica da guerra cultural, o combate à "ideologia de gênero" e a vinculação entre masculinidade e conservadorismo político também desempenham papel central na produção de uma identidade masculina engajada na defesa de valores morais e doutrinários.

O discurso oficial, entretanto, não atua sobre sujeitos passivos. A forma como os fiéis respondem, aderem, negociam ou resistem a essas normas constitui uma dimensão fundamental para a compreensão do fenômeno. Assim, o capítulo seguinte parte das entrevistas realizadas com homens evangélicos frequentadores da Lagoinha para explorar os modos pelos quais eles constroem suas masculinidades em meio às tensões, exigências e contradições desse imaginário religioso. Ao deslocar o foco para as experiências vividas, busca-se compreender como os sujeitos religiosamente interpelados narram a si mesmos, reelaboram sentidos e reconfiguram práticas no cotidiano de sua fé.

6 PERFORMANCE, PODER E SUBJETIVAÇÃO DA MASCULINIDADE NA IGREJA DA LAGOINHA

Como apresentado até aqui, a construção da masculinidade é um processo complexo, atravessado por dinâmicas institucionais e discursivas, nas quais a religião ocupa posição de destaque. No caso brasileiro, as igrejas evangélicas despontam com grande relevância, constituindo-se em um campo expressivo de configuração das identidades de gênero. Baseado nisso, este capítulo realiza uma análise das vivências da masculinidade a partir de entrevistas com homens evangélicos, visando compreender como a prática religiosa e os valores dela advindos influenciam na criação de papéis relacionados ao ser homem. Busca-se, assim, refletir sobre as tensões, consensos e dissensos entre o discurso oficial e o discurso dos fiéis, articulando-os a debates contemporâneos sobre gênero, sexualidade e religião. Ao dar voz aos próprios sujeitos, busca-se desmistificar as interações cotidianas entre religião e gênero, evidenciando os recursos por eles empregados tanto na reprodução quanto na reconstrução de masculinidades no meio evangélico.

A partir de uma amostra intencional, foram realizadas 10 entrevistas com os fiéis que frequentaram o curso de homens da Lagoinha e que se dispuseram a participar dessa etapa da pesquisa quando feito o convite. O recrutamento, desse modo, foi feito por conveniência. O roteiro de perguntas semiestruturadas explorou diversas questões, desde a trajetória familiar, educacional e profissional até as experiências religiosas e os valores. O documento encontra-se disponibilizado no apêndice, assim como o TCLE apresentado aos participantes antes do início das entrevistas e o *codebook* elaborado para subsidiar a análise do material empírico. Em respeito às diretrizes éticas de uma pesquisa científica, todos os participantes receberam nomes fictícios de personagens bíblicos.

Os entrevistados situam-se em uma faixa etária que varia entre 29 e 46 anos, concentrando-se majoritariamente na casa dos trinta. Trata-se, portanto, de homens adultos jovens, com trajetórias já consolidadas em termos profissionais e familiares, mas ainda marcadas por aspirações de ascensão social e transformação de condições de vida. Essa fase da vida, entre a juventude e a maturidade plena, carrega uma sobreposição de exigências típicas da masculinidade hegemônica: estabilidade financeira, liderança familiar, autoridade espiritual, e a busca de reinvenção pessoal.

A maioria dos participantes se autodeclara negra, enquanto uma minoria se reconhece como branca. Essa marca racial não é irrelevante: ela estrutura as experiências desses sujeitos no mundo do trabalho, na educação e, frequentemente, na forma como vivenciam o pertencimento religioso e os imperativos morais da masculinidade evangélica. Embora a

racialidade nem sempre tenha sido verbalizada diretamente pelos entrevistados, ela se inscreve de maneira indireta nas falas sobre precariedade, sobrecarga e esforço contínuo.

No que se refere à escolaridade, o grupo é heterogêneo. Há sujeitos com formação apenas no ensino fundamental, mas também há aqueles com ensino superior e pós-graduação. Ainda assim, todos compartilham a experiência de terem cursado a maior parte, senão a totalidade, de sua trajetória escolar em instituições públicas. O investimento educacional aparece, em diversas entrevistas, como uma estratégia de superação dos limites impostos pela origem social e de legitimação de uma masculinidade orientada à responsabilidade e ao esforço. A escola, nesse contexto, não é apenas um espaço de aprendizado, mas um instrumento de distinção e uma promessa de deslocamento de classe. As falas dos entrevistados evidenciam esse imaginário: “[...] consegui fazer uma faculdade de Ciências Contábeis” (Jacó, excerto de entrevista, outubro de 2023), “[...] fiz canto, aulas no Palácio das Artes” (Josué, excerto de entrevista, março de 2024).

A trajetória profissional desses homens é atravessada por um ingresso precoce no mundo do trabalho, ainda na adolescência. Muitos relataram terem começado a trabalhar entre os 12 e 17 anos, em geral motivados por dificuldades financeiras familiares. A entrada antecipada no mercado é narrada não como escolha, mas como necessidade, muitas vezes com uma carga de naturalização: “Não foi porque quis, é a necessidade mesmo, né?” (Isaque, excerto de entrevista, outubro de 2023). Essa experiência revela o peso da responsabilização masculina desde cedo, conectando-se a uma concepção de gênero que atribui ao homem o papel de provedor, mesmo quando este ainda é um adolescente.

No momento da pesquisa, os participantes apontaram atuar em distintas ocupações, que variam entre setores formais e informais. Há motoristas de aplicativo, advogados, desenvolvedores de sistemas, corretores, representantes comerciais, profissionais de manutenção predial e trabalhadores do marketing digital. Essa variedade revela um padrão de mobilidade horizontal, com pouca estabilidade, ainda que com tentativas de empreender ou consolidar carreiras autônomas. A despeito da heterogeneidade, prevalece um ethos de trabalho intenso, disciplinado e marcado pela tentativa de prover a família e manter uma reputação de esforço contínuo. Tal ethos é congruente com o ideal evangélico de masculinidade produtiva, disciplinada e voltada ao autossacrifício.

Os entrevistados apresentam experiências familiares marcadas por instabilidade, traumas e ausências. Em vários casos, a figura paterna esteve ausente, seja por morte precoce, seja por abandono ou divórcio. Para alguns, essa ausência se traduziu em dificuldades

emocionais e escolares, como narra Davi: “Repeti de ano no quinto ano. Eu acho que foi em razão de eu estar vivendo um conflito familiar na época, meus pais se divorciaram” (excerto de entrevista, abril de 2024). Além disso, situações de violência doméstica, vícios e pobreza extrema foram recorrentes nos relatos, conformando um pano de fundo de vulnerabilidade familiar que atravessa suas infâncias e juventudes.

A despeito dessas experiências traumáticas, muitos dos homens buscaram construir modelos familiares distintos daqueles em que cresceram. Casamentos estáveis, dedicação aos filhos e investimentos emocionais nas relações conjugais surgem como contraponto ao passado vivido, funcionando como uma tentativa de reparação e reinvenção. Em alguns casos, a dor da infância é compensada pela construção de uma paternidade mais presente e de uma conjugalidade baseada na fé: “A minha mãe apanhou muito do meu pai. [...] A minha mãe desenvolveu um alcoolismo” (Josué, excerto de entrevista, março de 2024); “A minha mãe biológica, como ela bebia muito [...], resolveu me doar pra alguém” (Samuel, excerto de entrevista, março de 2024). As trajetórias familiares, portanto, alimentam tanto o desejo de transformação quanto a adesão a modelos conservadores de masculinidade que prometem ordem, proteção e estabilidade.

A maioria dos entrevistados provém de lares católicos, mas migrou para o campo evangélico em contextos de crise pessoal, emocional ou familiar. As razões da conversão são diversas, mas convergem para um sentido comum: a busca por ordem, sentido e superação de vícios ou sofrimentos. As motivações incluem o envolvimento com drogas, o sentimento de vazio, quadros de depressão e tentativas de suicídio. A conversão, nesses termos, adquire um caráter terapêutico, funcionando como rito de passagem que reconstrói a identidade masculina fragilizada. “Tive uma depressão ferrenha. [...] Foi um período duro para mim” (Josué, excerto de entrevista, março de 2024); “Bebida, festa, cigarro, e minha vida era essa” (Isaque, excerto de entrevista, outubro de 2023).

Um aspecto notável na trajetória de conversão desses homens é o papel das mulheres, em geral esposas ou namoradas, como mediadoras do processo. As mulheres aparecem como aquelas que interpelam, convidam, insistem. Esse dado revela tanto a centralidade das mulheres na socialização religiosa quanto a persistência de uma lógica em que o homem é conduzido à fé por meio do vínculo afetivo. A entrada na igreja, nesse sentido, não apenas transforma a vida moral, mas reconfigura a masculinidade ao incorporar elementos de sensibilidade, autocuidado e disciplina espiritual.

Para esses homens, a religião evangélica funciona como espaço de acolhimento e de reconstrução subjetiva. A experiência de conversão é narrada como marco fundador de uma nova identidade, dotada de valores e práticas que orientam a vida cotidiana. O discurso da mudança de vida está presente em todos os relatos, reafirmando a igreja como dispositivo de transformação moral e emocional: “Deus pegou e tirou, que era vícios [...] tristeza” (Isaque, excerto de entrevista, outubro de 2023); “A minha vida mudou por completo desde então” (Josué, excerto de entrevista, março de 2024). Tais narrativas reforçam uma masculinidade transformada, em que a força espiritual substitui a virilidade violenta e descontrolada.

Em suma, as trajetórias desses homens são marcadas por perdas, fracassos e superações que, em grande medida, desafiam os modelos normativos de masculinidade hegemônica. No entanto, ao aderirem à igreja, muitos reencontram um roteiro de masculinidade possível, que valoriza o controle de si, o provimento familiar e o compromisso moral, sem abrir mão de afetos e de uma espiritualidade sensível. Esses homens constroem suas masculinidades em um terreno ambíguo, no qual a conversão representa tanto uma ruptura com o passado quanto uma adesão a um novo ideal normativo. A religião fornece ferramentas simbólicas e práticas para reorganizar suas vidas e seus corpos, mas também impõe um conjunto de expectativas que podem gerar sofrimento, culpa ou inadequação. O que emerge, portanto, é uma masculinidade evangélica tensionada, que oscila entre a rigidez moral e a busca por reconhecimento e sentido.

Tomando esse cenário como referência, parte-se para a análise das categorias temáticas extraídas das entrevistas, orientando-se nos mesmos contornos teórico-metodológicos do capítulo anterior. Desta forma, pretende-se alcançar o objetivo de compreender como os homens evangélicos constroem um repertório simbólico em torno do ser homem, atribuindo sentido à masculinidade.

6.1 O ser homem

Quando questionados sobre o que significa ser homem, os fiéis apresentaram hesitação nas respostas, o que demonstra que tal categoria não se encontra entre eles essencializada, mas construída constantemente. Desse modo, a noção de masculinidade pode ser tipologizada em vista das diferentes declarações, que podem ser agrupadas a partir do sentido comum que carregam. O primeiro deles se refere às definições biológicas, que procuram designar o ser homem apelando para características físicas que diferenciam homens e mulheres. Aqui cabe afirmações como: “O homem é aquele que, tipo assim, é heterossexual. Não sei se eu posso

falar isso porque é bem complexo essa parte pra mim ainda, até socialmente falando (longa pausa). Parte biológica... É aquele que reproduz no lar” (Abraão, excerto de entrevista, setembro de 2023). Ou ainda:

Ah, pergunta bem difícil, vou tentar explicar. Significado de homem pra mim tem a ver com a questão de natureza, né? Masculina mesmo, por eu ter nascido homem, tem a questão genética. Isso, homem pra mim é natureza, é cuidado, as questões biológicas, naturais, que Cristo criou homem, criou mulher, né? (Davi, excerto de entrevista, abril de 2024).

A hesitação inicial dos entrevistados: “pergunta bem difícil”, “não sei se eu posso falar isso”, “é bem complexo essa parte pra mim”, é muito significativa. Ela revela que a masculinidade, em vez de ser um dado natural ou autoevidente, aparece como uma posição instável, regulada e disputada. Esse deslocamento pode ser lido a partir de Judith Butler (2003), para quem o gênero não é um atributo essencial do sujeito, mas um efeito de atos performativos reiterados. A dificuldade em nomear “o que é ser homem” sugere a precariedade da identidade masculina e a consciência difusa de que o masculino é um lugar de cobrança, normatividade e exposição pública. Conforme Butler, não se trata de uma identidade preexistente, mas de um conjunto de performances que precisam ser constantemente atualizadas para manter a aparência da coerência de gênero.

Ao buscar apoio na biologia, os entrevistados recorrem a uma narrativa que aparenta estabilidade: “tem a ver com a questão de natureza”, “por eu ter nascido homem”, “tem a questão genética”, “Cristo criou homem, criou mulher”. Aqui, opera-se o que Joan Scott (1995, p. 86) identificou como o uso do gênero como “elemento constitutivo das relações de poder”. O apelo ao “natural” ou “biológico” legitima uma estrutura hierárquica, conferindo autoridade a um modelo de masculinidade compatível com a ordem divina. É o que Butler (2003) também critica como a “matriz heterossexual”, uma lógica que articula sexo, gênero e desejo numa sequência tida como natural. Quando Abraão diz “O homem é aquele que, tipo assim, é heterossexual”, ele está sob o efeito da vigilância normativa da heterossexualidade como marca fundante da masculinidade, uma vigilância que Eve Sedgwick (1990) aponta como fundacional do armário heterossexual.

Davi menciona: “Cristo criou homem, criou mulher”, conectando diretamente o discurso biológico a uma cosmologia cristã. Isso corresponde ao que Gayle Rubin (1975) chamou de “sistema sexo-gênero”, no qual a cultura organiza biologicamente os corpos para ocuparem posições específicas. Neste ponto, legitima-se o masculino como líder e produtor dentro do lar. Ao invocar a criação divina, Davi reitera a masculinidade como natural e sagrada,

o que também aparece na retórica da “ideologia de gênero” descrita por Rosado-Nunes (2015) e por Miskolci e Campana (2017), onde a masculinidade normativa é vista como ameaçada por discursos “modernos”, sendo então reforçada nos espaços religiosos como um fundamento da ordem social.

A longa pausa e o desconforto expressos por Abraão: “não sei se eu posso falar isso...”, “longa pausa”, revelam o que Foucault (1987) identifica como o efeito disciplinar do discurso sobre o sujeito. Há aqui o temor de transgredir uma norma discursiva sobre o que se pode dizer do ser homem, principalmente em contextos onde a homofobia estrutural (Kimmel, 1994) torna certos enunciados arriscados para a integridade simbólica do falante. Como afirma Sedgwick (1990), esse medo de dizer “algo errado” não diz respeito apenas à homossexualidade em si, mas à ameaça que ela representa para a coerência do sujeito masculino. É uma homofobia regulatória, que atua por antecipação.

A ideia de que “o homem é aquele que reproduz no lar” conecta diretamente a masculinidade à função patriarcal. Essa expectativa de reprodução (não apenas biológica, mas espiritual e moral) ressoa com Connell (2003), que descreve como a masculinidade hegemônica é sustentada por práticas cotidianas e instituições que reforçam o papel do homem como provedor e guia. Na Lagoinha, isso é sacralizado e teatralizado como “papel divino”, mobilizando o que Bourdieu (2009) chama de *habitus* religioso: um conjunto de disposições internalizadas que tornam natural aquilo que é socialmente construído.

O segundo grupo é o das definições religiosas, que só se aproxima do discurso oficial da igreja em um ponto, quais sejam, as noções de cultivar e guardar: “Eu acredito que essas duas palavras que o curso me trouxe, me deixaram muito claras a posição do homem de cultivar aquilo que Deus entregou para ele cultivar, e guardar aquilo que Deus entregou para ele guardar” (Josué, excerto de entrevista, março de 2024). Os demais fiéis ressaltaram outros atributos como: “Descobrir sua identidade em Deus” (Elias, excerto de entrevista, abril de 2024). “Pra mim, hoje, ser homem é primeiramente temer a Deus” (Isaque, excerto de entrevista, outubro de 2023). “Ser homem pra mim é ser como Jesus e servir como homem, como Ele serviu” (Daniel, excerto de entrevista, junho de 2024).

Esse segundo conjunto pode ser relacionado ao que John Bartkowski (2004) considerou sobre a masculinidade evangélica. Em sua observação, ele aponta que os homens se veem possuindo um chamado para serem autoridade moral e espiritual nos lares, mas com uma carapaça de cuidado e renúncia. O poder masculino, nesse sentido, é ressignificado, mas permanece hierárquico, tal como representado na “liderança servidora”. Ser como Jesus e servir

seria uma estratégia para promover uma masculinidade idealizada, que conjuga doçura e controle. Tal como Woodhead e Heelas (2000) argumentaram, o evangelicalismo contemporâneo é capaz de administrar essas duas dimensões: o foco na manutenção da ordem patriarcal por via do apelo emocional.

O terceiro grupo versa, então, sobre as definições sociais, que se desdobram, de um lado, na família: “Pra mim, enquanto homem, de novo, esse papel de cuidar mesmo, de zelar pelo que o Senhor tem me dado. Da minha família, de cuidar da minha família, cuidar da minha esposa, dos meus filhos, de não deixar faltar nada pra eles” (Jacó, excerto de entrevista, outubro de 2023). E de outro, na responsabilidade social: “Nós fomos criados pra ser humanos e, infelizmente muita gente deixa de lado essa questão do humanismo, o amor ao próximo, o respeito, o compromisso, o valor da pessoa, eu acho que o homem precisa ser assim” (Moisés, excerto de entrevista, novembro de 2023).

A fala de Jacó: “esse papel de cuidar mesmo, de zelar... não deixar faltar nada”, traz à tona um modelo de masculinidade moralizada e vinculado ao papel de provedor e sacerdote do lar. Isso remete diretamente à noção de masculinidade hegemônica de Raewyn Connell (2003), que pressupõe o homem como protetor, chefe da família e responsável pelo bem-estar material e espiritual do grupo doméstico. No entanto, o termo “cuidar”, recorrente aqui, pode ser interpretado como uma reconfiguração parcial desse modelo. O cuidado, historicamente feminizado, aparece aqui incorporado ao ideal de masculinidade cristã, mas sem romper com a assimetria de gênero: o cuidado é atribuído ao homem como parte de sua liderança espiritual, reforçando o papel hierárquico e não uma divisão equitativa.

A centralidade da família como espaço de realização da masculinidade é uma constante nas igrejas evangélicas, especialmente nos discursos pentecostais e neopentecostais. Como aponta Linda Woodhead (2013), a família é o locus onde as narrativas religiosas são traduzidas em práticas cotidianas, e a masculinidade cristã se realiza através do cumprimento de papéis definidos pelo imaginário patriarcal. A fala de Jacó traduz isso em termos religiosos (“zelar pelo que o Senhor me deu”), sacralizando a responsabilidade masculina. Bourdieu (2009), nesse ponto, nos ajuda a ver como o habitus religioso opera naturalizando papéis sociais como vocações espirituais, de forma que “ser homem” equivale a “ser líder espiritual e material da família”.

A fala de Moisés, por outro lado: “a questão do humanismo, o amor ao próximo, o respeito, o compromisso...”, amplia o horizonte da masculinidade para além do núcleo familiar e introduz uma dimensão ética e comunitária. Aqui, percebe-se um discurso que se afasta da

dominação e se aproxima do que Michael Kimmel (2005) tratou como masculinidades alternativas, aquelas que se constroem em oposição aos modelos hierárquicos e violentos, apostando em valores como empatia, justiça e cuidado com o outro. Contudo, como a fala ainda afirma “o homem precisa ser assim”, permanece a ideia de uma normatividade do gênero, mesmo que esta seja reformulada em termos positivos. Judith Butler (2021), ao discutir a “ética da não violência” e da “responsabilidade pelo outro”, sugere que há aqui uma abertura para pensar masculinidades que não operem mais segundo o eixo da dominação, mas sim da vulnerabilidade e da responsabilidade recíproca.

O discurso de Moisés também ecoa o ethos evangélico da responsabilidade moral como sinal de conversão e regeneração. Cecília Mariz e Maria das Dores Machado (1996) mostram como, no contexto evangélico, valores como respeito, compromisso e honestidade são entendidos como expressões visíveis da masculinidade transformada, ou seja, do “novo homem” que emerge após o encontro com Deus. Moisés parece operar dentro dessa moldura: “o homem precisa ser assim” porque foi “criado pra ser humano”, ou seja, digno, ético, responsável.

No que diz respeito às expectativas percebidas sobre o ser homem, essas também podem ser organizadas em três grupos. Em primeiro lugar, as expectativas próprias, que constituem as autocobranças dos homens em atingir padrões de masculinidade: “Cada dia eu tenho que ser melhor, entendeu? Essa é a expectativa. Eu tenho que ser melhor, eu tenho que destacar, eu tenho que buscar” (Isaque, excerto de entrevista, outubro de 2023). “Eu me cobrava muito na questão financeira. Era um negócio que me incomodava muito. (...) De ter mais recursos, de ter carro, entendeu? Essas coisas assim” (Isaías, excerto de entrevista, abril de 2024). “Eu também me colocava na pressão. Eu queria crescer, queria desenvolver, eu queria ser respeitado, eu queria ter poder” (Abraão, excerto de entrevista, setembro de 2023).

As falas: “eu tenho que ser melhor”, “eu queria crescer”, “eu queria ser respeitado, queria ter poder”, revelam uma subjetividade marcada pela lógica do desempenho, da produtividade e da ascensão individual. Essa forma de autocobrança é profundamente atravessada por uma racionalidade neoliberal, na qual o sujeito é responsabilizado por seu sucesso ou fracasso. Judith Butler (2003) argumenta que os sujeitos são constituídos por normas que os antecedem, mas que também são incorporadas e reiteradas performativamente. Aqui, as normas da masculinidade não são apenas impostas externamente; elas se tornam uma vigilância interiorizada, um mecanismo de poder que Michel Foucault (1987) associa ao governo de si. O homem evangélico se transforma em seu próprio supervisor, ajustando sua conduta aos ideais

de sucesso, respeito e poder. Essa dinâmica se articula com o que Richard Miskolci (2013) identifica como a subjetivação moderna: marcada por uma constante insatisfação consigo mesmo e por um projeto de aperfeiçoamento contínuo.

As expectativas expressas por Isaque e Abraão (“destacar”, “crescer”, “ser respeitado”, “ter poder”) evocam a masculinidade hegemônica descrita por Connell (2003), que associa o ser homem ao sucesso econômico, à autoridade simbólica e ao domínio do espaço público. Isso permite compreender que, mesmo em contextos religiosos, a masculinidade ideal não é simplesmente espiritual, ela é performada a partir de signos externos de êxito: carro, status, poder.

O discurso de Isaías, por exemplo: “me cobrava muito na questão financeira”, mostra como o consumo e a posse funcionam como validadores do “ser homem”. Trata-se de uma masculinidade que, embora operando sob a cobertura da moral cristã, continua sendo profundamente atravessada por lógicas de classe e mercado. Como analisa Pierre Bourdieu (2009), o capital simbólico (respeito, prestígio, poder) é uma moeda fundamental na construção das identidades masculinas e, nesse caso, o capital econômico funciona como meio e fim da legitimação masculina.

No contexto da Lagoinha Global, onde prosperidade, autoridade e visibilidade são frequentemente interpretadas como sinais da bênção divina, essas autocobranças adquirem ainda uma dimensão teológica. Diana Lima (2010) mostra como o universo evangélico reconfigura o ideal de sucesso em termos espirituais, criando o tipo do “homem de Deus bem-sucedido”, aquele que prospera não apesar da fé, mas por causa dela. Nesse sentido, as falas dos entrevistados se inserem num ethos pentecostal onde ser abençoado significa também ser reconhecido socialmente. A masculinidade cristã, então, se performa como liderança espiritual e como competência mundana. A cobrança pessoal é, ao mesmo tempo, religiosa (de corresponder ao chamado de Deus) e secular (de corresponder ao ideal meritocrático).

Em segundo lugar, surgem as expectativas familiares, que transmitem as cobranças da família sobre o comportamento dos homens e os encargos a eles pertencentes: “Cara, a minha família sempre foi um negócio muito de comparação, desde a infância: ‘Ah não, seu primo tá fazendo isso, seu primo fez aquilo’. (...) ‘Seu primo já tá namorando, você não tá’. (...) ‘Seu primo comprou um carro, você não tem’” (Abraão, excerto de entrevista, setembro de 2023). “O meu pai pressionava muito né, antes na minha adolescência pressionava muito. Que eu tinha que correr atrás daquilo que eu queria fazer, e eu tinha que arrumar filho, e eu tinha que casar, e eu tinha que fazer essas coisas (...)” (Isaque, excerto de entrevista, outubro de 2023).

As falas de Abraão e Isaque revelam a família como um dispositivo normativo central na construção das masculinidades. As cobranças intergeracionais, especialmente vindas do pai, e os sistemas de comparação entre homens próximos (como primos ou irmãos) operam como tecnologias de gênero que produzem vigilância constante sobre o comportamento masculino (Foucault, 1987). A masculinidade aparece, assim, como uma performance que precisa ser continuamente comprovada, seja por meio do consumo, do casamento, da paternidade ou da ascensão social. Esse regime de cobrança produz sofrimento, insegurança e autocensura, como mostram as falas que expressam frustração diante das expectativas familiares. Como aponta hooks (2022), a masculinidade normativa exige dos homens a negação de suas fragilidades e a busca incessante por reconhecimento, gerando subjetividades atravessadas por tensões afetivas e sociais. No campo religioso, essas cobranças familiares se articulam aos ideais de “homem de Deus” e “sacerdote do lar”, reforçando o entrelaçamento entre moralidade cristã, patriarcalismo e meritocracia.

Em terceiro lugar, manifestam-se as expectativas sociais, referentes às normas e padrões da sociedade sobre o ser homem: “Às vezes, as pessoas esperam de nós, seja dentro de casa, mas trazendo talvez ali pro ministério, esperam de nós que nós cumpramos um papel que, às vezes, a gente nem aprendeu a cumprir ainda” (Daniel, excerto de entrevista, junho de 2024). “De certo modo, eu acredito que a sociedade espera muito de nós. (...) De alguma maneira, nós temos sim alguma pressão, dizer que não seria proselitismo da minha parte. A gente realmente sente sim alguma pressão, muitas vezes uma cobrança” (Josué, excerto de entrevista, março de 2024).

A fala de Daniel: “esperam de nós que cumpramos um papel que... a gente nem aprendeu a cumprir ainda”, explicita a fragilidade da identidade masculina frente às expectativas sociais. A masculinidade, nesse caso, aparece não como algo conquistado de forma definitiva, mas como um papel que deve ser aprendido e representado continuamente, sob o olhar vigilante dos outros. Essa perspectiva ressoa diretamente com Judith Butler (2003), para quem o gênero é uma ficção regulada, sustentada por atos reiterativos que visam corresponder a uma norma idealizada. O sujeito masculino, aqui, é convocado a performar papéis que o excedem, e o faz sob o peso da possibilidade do fracasso, o que gera ansiedade, frustração e deslocamento.

As falas apontam para a experiência da pressão social como uma forma difusa, mas efetiva, de regulação. Quando Josué afirma que “seria proselitismo da minha parte dizer que não há pressão”, ele reconhece o quanto essa expectativa atua mesmo sobre aqueles que tentam racionalizá-la ou negá-la. Trata-se do que Foucault (1999) expressou acerca da natureza do

poder. A normatividade de gênero não se impõe apenas de cima para baixo, mas circula nos discursos, nas interações cotidianas, nas práticas institucionais, inclusive no ministério religioso, como menciona Daniel. No universo evangélico, essas pressões sociais podem assumir formas particularmente intensas, pois a masculinidade cristã é duplamente normatizada: pelos códigos da sociedade e pelos mandamentos da fé. O homem evangélico é, assim, convocado a ser produtivo, racional, líder, provedor e também espiritual, manso, servo. Essa dupla demanda é muitas vezes contraditória e difícil de sustentar.

Ambas as falas revelam uma concepção da masculinidade como algo inacabado, ou mesmo inalcançável (Butler, 2003). Daniel diz que é cobrado por um papel que “nem aprendeu a cumprir ainda”; Josué afirma que a sociedade “espera muito de nós”. Esse sentimento de insuficiência relaciona-se ao caráter complexo e contraditório do gênero a que se refere Connell (2015), no qual a masculinidade assume o lugar de um projeto sempre incompleto, sob constante vigilância e passível de falha.

Por fim, há ainda os que declararam não sentir nenhum tipo de pressão para cumprir expectativas: “Como eu já sigo os meus valores, eu nem me sinto pressionado. Porque eu já cumpro o papel, justamente, que Deus quer de mim, né? E sempre foi, eu tive essa essência, né? Aí eu não me sinto pressionado” (Samuel, excerto de entrevista, março de 2024). “Pressionado não, da forma que eu vivo eu tento sempre acertar, sabe? (...) Eu sei que eu posso melhorar a cada dia, mas não sinto pressão nenhuma. Eu sei que eu tenho que melhorar, mas como homem, como pai, como esposo, até a volta de Jesus” (Moisés, excerto de entrevista, novembro de 2023). Em comparação aos demais, Davi chega a ser bem incisivo quanto a isso:

Então, eu não me sinto pressionado por ser homem. Não deixo que a sociedade ou as pessoas ditem o que eu tenho que fazer, como é que eu tenho que comportar. Eu sou bem tranquilo quanto a isso. Eu nunca senti pressão, nunca me senti acuado, nem fiz algo só porque é por homem. Não. Tudo que eu faço é com amor, é com prazer e tenho conhecimento daquilo que eu faço e discernimento também (excerto de entrevista, abril de 2024).

De uma forma ou de outra, há um reconhecimento de que existem pressões, independentemente de onde venham, e há estratégias para lidar com elas, que consistem, por si só, em um indicativo do quanto a estrutura patriarcal é prejudicial não apenas às mulheres, mas aos homens também. Afinal, eles precisam ser fortes, corajosos, trabalhadores, bem-sucedidos, provedores, protetores, líderes em casa, na igreja e na sociedade, entre tantos outros atributos. A própria autocobrança dos sujeitos para serem melhores reflete a constante tensão entre o

alcance de modelos hegemônicos de masculinidade e as demandas emocionais da vida cotidiana (Messner, 1997).

6.2 Modelos de masculinidade

Conforme o capítulo anterior mostrou, um ponto importante identificado no discurso das lideranças religiosas foi um incentivo para que os homens seguissem modelos de masculinidade. Ou seja, há a ideia de que o ser homem demanda a reprodução de comportamentos, disposições mentais e assimilação de valores, tendo como referência outros homens que lhes possam servir de exemplo. Nesse sentido, a principal concepção defendida pelos líderes pastorais é a de que a masculinidade é desenvolvida entre os pares, em outros termos, “de homem para homem”. Essa noção também foi apreendida no discurso dos fiéis, por exemplo, na fala de Josué, quando ele expressa o motivo de ter participado do curso de homens:

Eu entendi que eu precisava de ferramentas para ser um homem segundo os preceitos bíblicos, sabe? Eu sei que os cultos alimentavam, eu sei que isso tem dentro do GC [grupo de comunhão], mas estar num espaço com vários homens que partilham das mesmas dores, ali nós temos homens que são casados, solteiros, mais jovens. Então, entender que quando a gente está ali em comunhão com outros homens que têm as mesmas dores, que estão na mesma ânsia de buscar serem homens segundo o coração de Deus, eu acredito que nós conseguimos nos desenvolver mais. E essa foi a minha... Foi o grande ápice pra que eu pudesse participar. Eu falei assim: “Bom, acho que é um espaço importante, é um espaço onde a gente vai aprender, vai ser confrontado”. É um espaço que eu precisava até pra ser um pai melhor, um marido melhor, me posicionar melhor como filho. Eu vejo que o curso tem sido muito proveitoso, assim, nesse sentido (excerto de entrevista, março de 2024).

No trecho acima, percebe-se a defesa de que a masculinidade é desenvolvida em comunidade, em comunhão e em apoio mútuo entre homens que vivenciam os mesmos processos, têm as mesmas dificuldades e enfrentam os mesmos desafios. O entendimento de Josué de que ele não possui o que é necessário para ser um homem conforme os ensinamentos bíblicos e que o curso da Lagoinha é um espaço que possibilita a aquisição das ferramentas para alcançar esse *status*, consiste no reconhecimento de que o ser homem não é um dado biológico, natural, como tanto se advoga. Ao valorizar esse espaço como um meio de troca de experiências entre homens diversos e ter a consciência de sua incompletude como pai, marido e filho, o entrevistado reforça cada vez mais a construção social da identidade de gênero, como Butler (2003) havia chamado a atenção.

Percebe-se, então, o ser homem como uma dimensão complexa e inacabada, que se constrói na trajetória de vida do indivíduo, na medida em que este busca, na identificação com

seus pares e nos ensinamentos do curso, elementos para se tornar um homem melhor. O gênero, nesse sentido, está posto não como essência, mas como atos estilizados que, pela repetição, constroem a imaginação de uma identidade estável (Butler, 2003). No entanto, cabe ressaltar que o desejo expresso de se tornar um “homem melhor” não implica em uma cisão com o paradigma patriarcal, mas em sua reformulação.

A expressão da masculinidade como uma construção social também foi esboçada por Davi ao destacar a importância da família na sua criação. Ele diz:

Minha mãe sempre me ensinou, meu pai, minha família sempre me ensinou a ser homem e também dividir obrigação, responsabilidade. (...) Aí meu pai e minha mãe sempre falavam assim: "Olha, menino brinca com isso. Homem faz isso. Homem tem mais energia, tem mais gasto, faz essas coisas; mas também não impede dele ser mais amoroso, mais sensível, mais carinhoso". Porque as pessoas confundem masculinidade com brutalidade. O homem pode ser másculo, mas ele também pode ser sensível também. Sensível ao amor de Deus, ao falar de Deus. Sensível ao seu cônjuge, à sua família, ao seu filho. E eu ser homem não me legitima a falar mais alto, a bater na mesa, a gritar com as pessoas. Então foi isso que os meus pais me ensinaram. Por mais que eu seja homem, eu tenho que ser o primeiro a ter respeito, a falar mais ponderado, a ter mais mansidão, mais paz, para poder conduzir todas as áreas da minha vida. Seja no trabalho, seja na família, seja eclesialmente falando, seja na sociedade em si. Primeiro a dar exemplo. Então, essas coisas que foi me ensinado (excerto de entrevista, abril de 2024).

Embora tenha a intenção de ressaltar a contribuição de sua família na formação de seu caráter como homem, inclusive, sendo instigado a desenvolver atributos que se distanciam de estereótipos da masculinidade, sua fala não nega o processo educativo que envolve o ser homem. Nesse ponto, vale destacar especialmente trechos como: “minha família sempre me ensinou a ser homem”, “menino brinca com isso”, “homem faz isso”. Portanto, se a masculinidade precisa ser aprendida, se há a necessidade de ensinar os homens a serem homens, a se comportarem e a se sentirem como tal, mais uma vez se está diante da evidência do caráter social do gênero. Caso contrário, por que as famílias deveriam se preocupar em estabelecer aos seus filhos as coisas que o homem faz ou os brinquedos adequados ao seu gênero? Ou ainda, por que as igrejas deveriam promover cursos voltados ao público masculino se o ser homem fosse uma mera determinação biológica e divina? É por que a masculinidade e os atributos a ela associados precisam ser construídos. Não se nasce “homem segundo o coração de Deus”, torna-se “homem segundo o coração de Deus”.

A participação da família no desenvolvimento da masculinidade, com destaque para a atuação do pai, foi outro aspecto muito defendido pela liderança, em especial o pastor Luciano Barreto. De igual modo, quando interrogados sobre quais modelos de masculinidade procuravam adotar, os homens evangélicos, em sua grande maioria, apontaram a figura paterna

como referencial, assim como nas palavras de Moisés: “Meu pai, ele foi o maior exemplo. Se eu tenho o caráter que eu tenho hoje, foi o meu pai que me lapidou, ele que me ensinou antes de eu ser cristão, antes de eu ser crente” (excerto de entrevista, novembro de 2023). Nos casos de ausência paterna, outras figuras masculinas da família também foram apontadas, em menor grau, como o avô: “Pelo fato de ser criado na casa da minha avó, eu olhava muito pro meu avô, tanto por parte de pai quanto por parte de mãe, porque o meu pai já tinha falecido. E tentava me espelhar um pouco neles” (Isaías, excerto de entrevista, abril de 2024). Ou ainda o tio: “O meu pai, a gente não era tão próximo, porque o meu pai sempre viajava depois que ele aposentou. (...) E nisso fui me aproximando muito, assim, do meu tio, que morava junto com a minha avó, né? Aí eu sigo a referência, assim, dele, né?” (Samuel, excerto de entrevista, março de 2024).

Ao lado do modelo paterno, outras referências de grande recorrência vieram da esfera religiosa, traduzindo o quanto líderes da igreja e personagens bíblicos influenciam a trajetória desses homens. O nome mais citado entre eles foi o do pastor Flaviano Marques: “Eu costumo me inspirar em pastores, sabe? Pastores que têm a vida no altar, em pastores que têm uma família... Vou te dar um exemplo do Pastor Flávio, né?” (Elias, excerto de entrevista, abril de 2024). Davi concorda com Elias e apresenta a seguinte justificativa: “Eu sempre vejo nele grandes homens, grandes maridos, grandes líderes. Eu olho pra eles e falo assim, tenho como referência pelo testemunho que a gente escuta falar dos filhos, da família, então eu me inspiro neles” (Davi, excerto de entrevista, abril de 2024). Do mundo bíblico, Moisés foi mais enfático: “Cara, baseado nesse momento que eu tô vivendo, um exemplo de homem pra mim, só dois: o primeiro é Jesus e todos aqueles que o imitaram, como Paulo falou, que imitaram Jesus” (Moisés, excerto de entrevista, novembro de 2023).

O conjunto dessas falas revela o caráter masculinizado da transmissão de valores e modelos identitários no universo evangélico, tanto no espaço doméstico quanto no religioso e simbólico. O que está em evidência é um sistema de referências exclusivamente masculinas que reafirma uma masculinidade autorreferencial, onde homens formam homens, constroem caráter e oferecem os exemplos a serem seguidos. A ausência total de figuras femininas nesse processo é tanto sintoma quanto efeito de um regime de gênero que centraliza os homens como detentores da autoridade moral, espiritual e familiar.

As falas dos entrevistados enfatizam repetidamente que o caráter, os valores e a própria identidade masculina foram “lapidados”, “ensinados” e “espelhados” por figuras como o pai, o avô, o tio, o pastor ou personagens bíblicos. Moisés afirma que “se eu tenho o caráter que tenho hoje, foi o meu pai que me lapidou”; Isaías buscou no avô a imagem do homem a ser seguido;

Samuel, diante da ausência do pai, se voltou ao tio como referência. Essa construção reitera a lógica de que o homem só pode ser formado por outro homem, como defendido pelos pastores da Lagoinha. Tal ideia está profundamente enraizada nas concepções tradicionais de masculinidade hegemônica, descritas por Connell (2003). A transmissão intergeracional da masculinidade aparece como monopólio masculino, sugerindo que a autoridade sobre a formação do caráter, da conduta e dos afetos pertence exclusivamente aos homens.

A ausência de referências femininas nos relatos, mesmo quando os entrevistados são criados por avós ou mães, revela o silenciamento das mulheres como agentes formadores. Mesmo que Samuel diga que morava com a avó, o modelo de homem foi o tio; Isaías, criado pela avó, “olhava muito pro avô”. O feminino aparece como pano de fundo, cenário doméstico ou presença residual, mas não como sujeito central. Essa exclusão discursiva pode ser compreendida a partir de Joan Scott (1995), que aponta que o gênero opera como uma organização simbólica das relações de poder, neste caso, determinando quem tem legitimidade para ensinar, guiar e servir de referência. As mulheres são desautorizadas como fontes legítimas de formação do caráter masculino, reforçando uma divisão sexual do saber e da autoridade moral.

No espaço religioso, o pastor Flávio surge como modelo recorrente: “vida no altar”, “grandes líderes”, “testemunho da família”. Isso ilustra o que Maria das Dores Machado (2005) descreve como a formação de figuras masculinas idealizadas nas igrejas evangélicas, homens que concentram liderança espiritual, poder simbólico e autoridade doméstica. A fala de Moisés: “um exemplo de homem pra mim, só dois: Jesus e todos aqueles que o imitaram”, reforça o fechamento desse sistema. Até mesmo no campo simbólico, os homens só podem ser homens olhando para outros homens. Nem mesmo figuras bíblicas femininas são mencionadas como inspiradoras de virtudes ou condutas.

Outras referências mencionadas surgiram do ramo financeiro, a partir de ideias e estilos de vida promovidos por coaches e empresários: “Me espelhei muito no Paulo Vieira. (...) Eu até percebi que o meu jeito de ministrar, o meu jeito de falar é igual do Paulo Vieira, de tanto vídeo que eu vi dele” (Abraão, excerto de entrevista, setembro de 2023). Referências da mídia também foram citadas para designar os modelos de homens divulgados em filmes, séries e programas de televisão:

Eu gostava muito de série, então eu ia me espelhando em personagem de série, o jeito de falar, em palestrantes, em empresários. Então eu ia moldando meu comportamento em algumas pessoas, então eu criei alguns padrões. (...) Eu pegava esses caras, assim, que eu achava que eram os melhores, que eu mais admirava, que tinha mais resultado

e tentava me espelhar. (...) Pegava, assim, um padrão de comportamento dos caras e tentava me modelar, até mudava o jeito de falar, me olhando no espelho como exercício, e tal. (...) Me espelhei também, por exemplo, no Luciano Huck. Luciano Huck é mestre em oratória, só não consegui chegar nos 10% dele, nem treinando em casa sozinho, sabe? Faustão, até o jeitão dele, o Galvão Bueno, tem uns caras famosos também que são mestres em oratória (Abraão, excerto de entrevista, setembro de 2023).

Conforme o fragmento acima, não se trata apenas de ter um ideal de masculinidade no qual se basear. Ao admirar o modelo, o sujeito almeja ser, agir e sentir como ele. A assimilação do comportamento envolve, então, submeter o corpo e a mente a treinamento. É preciso incorporar o vocabulário, pronunciar as palavras no mesmo tom, imitar a postura corporal em frente ao espelho, desenvolver a mesma mentalidade e reproduzir os mesmos valores. Ao fazê-lo, o sujeito está performando masculinidade dentro de um escopo de normatividade religiosa que estabelece o modelo de homem aceitável. Dito de outra maneira, uma masculinidade treinada e corporificada, para lembrar Connell.

Conforme a socióloga, não é possível refutar as experiências corporais da teorização de gênero. As masculinidades, nesse sentido, são também vivenciadas “(em parte) como certas tensões musculares, posturas, habilidades físicas, formas de nos movimentar, e assim por diante” (Connell, 2003, p. 189). A corporificação da masculinidade consiste, então, em um “processo histórico no qual a sociedade é corporificada e os corpos arrastados para a história” (Connell, 2015, p.112)”. A compreensão do gênero passa, assim, pela percepção de que os processos sociais e corporais se interrelacionam. As capacidades corporais e as práticas sociais constituem um campo conhecido como arena reprodutiva, na qual as categorias homem e mulher são engendradas.

De todos os entrevistados, apenas um relatou não possuir nenhum modelo de masculinidade. Cabe ressaltar ainda que, assim como no discurso oficial, a imagem de Jesus como símbolo de perfeição do ser homem também apareceu entre os entrevistados, mas como uma crítica a se cultivar uma personalidade.

Eu acho que não tem um padrão perfeito, que todos nós não somos perfeitos. Então, assim, se pegar um padrão e espelhar, o nosso espelho é Jesus, o meu espelho é Jesus. Mas homens aqui, pecadores... Eu vejo que o pessoal começa a endeusar um pastor, ou algum pop, não sei não. Eu não não vejo porque eles são falhos e quando você começa a olhar pro homem, muitas vezes você pode se decepcionar. Então eu olho pro Senhor e tenho buscado... Até essas pessoas da Bíblia eles foram falhos. Por exemplo, Davi foi um homem segundo o coração de Deus, mas foi falho. Então ele teve muitos acertos, mas teve falhas também, então é o Senhor que é perfeito (Jacó, excerto de entrevista, outubro de 2023).

Nota-se que o entrevistado procurou questionar a atitude de superestimar líderes e até mesmo ícones da narrativa bíblica, sob a prerrogativa de que todos cometem erros, são pecadores, e apenas Jesus é o exemplo máximo de perfeição para o homem se espelhar. Seu pensamento pode ser entendido como uma atitude de resistência simbólica, na medida em que evita a total identificação com modelos considerados imperfeitos. Como Foucault (1999) argumentou, os discursos de verdade, entre eles os religiosos, produzem os sujeitos, mas dão brechas para contestação a partir das margens do próprio sistema.

Como último acréscimo, identificou-se ainda o reconhecimento de alguns desafios na construção da masculinidade entre os evangélicos: “Então, às vezes, negar-se a si mesmo é o maior desafio, sobretudo, do homem. (...) Tem que ter a capacidade de ouvir, tem que ter a capacidade de não ser orgulhoso, tem que ser o que mais serve. Então acho que tá faltando isso pra nós homens, de modo geral” (Josué, excerto de entrevista, março de 2024). Dessa forma, a fala em questão evidencia as dificuldades encontradas pelos homens para lidar com as expectativas e conflitos internos, apontando áreas de desenvolvimento pessoal e espiritual.

A fala de Josué introduz uma perspectiva crítica nas narrativas de masculinidade, ao reconhecer explicitamente os desafios éticos e espirituais que atravessam o ser homem. Ao afirmar que “negar-se a si mesmo é o maior desafio” e que “tá faltando isso pra nós homens”, o entrevistado denuncia os limites da masculinidade tradicional (marcada pelo orgulho, pela resistência à escuta e pela busca de domínio) e aponta para uma ética cristã de serviço, humildade e vulnerabilidade. Trata-se de uma tentativa de reconstrução da masculinidade, que se aproxima do que bell hooks (2022) apresenta como masculinidades críticas, capazes de romper com os imperativos patriarcais e abrir espaço para o afeto, a escuta e o cuidado. No campo religioso evangélico, tais questões adquirem importância simbólica, pois traduzem princípios espirituais em práticas de gênero, sugerindo que a reconstrução não se limita à alma, mas deve alcançar também os modos de ser homem. O reconhecimento do conflito interno, da incompletude e da necessidade de mudança pode, assim, funcionar como um ponto de virada na perspectiva subjetiva, onde a masculinidade deixa de ser um lugar de dominação e passa a ser um projeto de autoconstrução relacional (Connell, 2003; Butler, 2021).

6.3 Autoridade e liderança

O primeiro fato a se mencionar sobre autoridade e liderança é a recorrência de uma base bíblica na defesa da autoridade masculina. “Pelo que eu aprendi, a autoridade é dada por Deus

ao homem, né?” (Isaque, excerto de entrevista, outubro de 2023). “Autoridade, eu entendo que, por eu ser cristão, eu não fujo da nossa lei, da nossa legislação, que é a Bíblia. E a Bíblia diz que a autoridade foi delegada ao marido, a um homem” (Davi, excerto de entrevista, abril de 2024). A autoridade, segundo essa concepção, consiste em uma atribuição divina ao homem e, portanto, sem espaço para contestação. Ao conferir à autoridade o caráter de determinação divina, os homens ignoram totalmente o fato de que ela é uma dimensão política, socialmente disputada e historicamente construída. Como bem mostrou Foucault (1999), o poder não é uma propriedade de algo ou alguém, mas circula através de práticas e relações sociais.

Ao afirmar que “a autoridade é dada por Deus ao homem” e que “a legislação é a Bíblia”, os entrevistados reiteram um modelo patriarcal sacralizado, no qual o gênero masculino é indissociável do exercício do poder. Trata-se de uma concepção essencialista da autoridade que desconsidera sua dimensão política, histórica e relacional, convertendo-a em ordenança divina. A performatividade dessa autoridade se ancora em uma matriz de gênero que associa a liderança ao masculino, reforçando as hierarquias de gênero tanto no lar quanto na igreja (Butler, 2003). Ao não reconhecer a autoridade como construção social, os homens reproduzem um regime de verdade que legitima a exclusão das mulheres da liderança espiritual, ao mesmo tempo em que engessa possibilidades de reconfiguração dos papéis de gênero dentro do campo religioso.

Essa base bíblica fundamenta várias concepções da autoridade masculina. A primeira delas é a frequente ideia de sacerdote do lar para designar o papel do homem de comandar espiritualmente o lar: “Ser homem para mim é ser, no meu caso, como eu sou casado e pai de duas meninas, é ser o sacerdote do lar” (Isaiás, excerto de entrevista, abril de 2024). Como se percebe, aqui a noção de sacerdote do lar informa que a autoridade e a liderança é um atributo do ser homem. Como corolário dessa concepção surge a ideia de cabeça do lar: “A autoridade, ela é dada por Deus. E segundo a Bíblia, o cabeça da esposa é o marido e o cabeça do marido é Cristo” (Daniel, excerto de entrevista, junho de 2024). Nesse sentido, tal expressão confere ao homem o domínio do núcleo familiar, nesse caso, sobre todos aqueles que dele fazem parte.

A expressão “sacerdote do lar”, recorrente no discurso da liderança e acionado aqui também, sintetiza o modelo de masculinidade cristã como liderança espiritual exclusiva do homem. Isaiás diz: “ser homem é ser o sacerdote do lar”, e com isso atribui ao gênero masculino uma função que transcende a organização social. Trata-se de uma investidura sagrada, um papel sacramental que outorga ao homem o comando moral e espiritual da família. Esse discurso é performado como verdade, mas, como mostra Butler (2003), consiste em uma norma reiterada

que se impõe por meio de práticas discursivas e corporais. O homem não “é” sacerdote por essência, ele é interpelado a desempenhar esse papel.

A fala de Daniel: “o cabeça da esposa é o marido e o cabeça do marido é Cristo”, remete diretamente à interpretação literal de Efésios 5:23, frequentemente mobilizada nas igrejas para justificar a submissão feminina e a liderança masculina. Essa cadeia hierárquica (Cristo → marido → esposa → filhos) é apresentada como ordem divina, mas funciona como uma estrutura patriarcal sacralizada, onde o homem ocupa a mediação entre Deus e a família. Essa concentração de autoridade encarna o que Bourdieu (2009) chama de violência simbólica: formas de dominação naturalizadas, percebidas como legítimas ou até amorosas, que impedem sua própria problematização. O homem que se apresenta como “sacerdote” também é quem toma decisões, dita normas e exige obediência; não por imposição direta, mas por uma suposta “responsabilidade espiritual”.

Outros sentidos também aparecem no discurso dos entrevistados. Posicionamento é um deles: “Bom, eu acho que a autoridade é uma questão de posicionamento” (Josué, excerto de entrevista, março de 2024). Outra noção é servir: “Eu penso que eu tenho autoridade dentro de casa porque, né? Primeiro a gente tem que servir, né? A gente tem que servir, para justamente a autoridade vir sobre a gente” (Samuel, excerto de entrevista, março de 2024). Assim como ser a pessoa que confere as diretrizes: “Mas o líder, aquele que dá a direção, aquele que guia, aquele que decide as coisas, é o homem” (Daniel, excerto de entrevista, junho de 2024). Acrescenta-se ainda, pensar: “O meu conceito de autoridade é isso, é a pessoa que pensa para toda a base, todo mundo executar” (Davi, excerto de entrevista, junho de 2024).

As falas acima ampliam os sentidos atribuídos à autoridade masculina, articulando-a a ideias como posicionamento, serviço, pensamento estratégico e direção. Essa pluralização discursiva aponta para uma complexificação do modelo de liderança masculina evangélica, que se apresenta ora como serviço espiritual, ora como racionalidade organizadora, ora como prática moral de responsabilidade. No entanto, apesar dessa diversidade semântica, o que se mantém constante é a centralidade do homem como figura de comando e referência. A autoridade continua sendo exercida por e através do masculino, mesmo quando revestida de humildade ou colaboração. Trata-se, portanto, de uma reorganização simbólica do patriarcado, que se torna mais flexível e menos autoritário em sua aparência, mas mantém inalterada sua estrutura hierárquica de gênero (Connell, 2003). Essa sofisticação do discurso de autoridade evidencia o

quanto o poder circula por vias simbólicas, naturalizando o comando masculino como prática de cuidado, pensamento ou espiritualidade (Foucault, 1999).

Para além dessas diferentes representações e da reivindicação da posição de liderança, outro aspecto recorrente chamou a atenção na fala dos entrevistados. Sempre que procuraram expressar suas opiniões, notou-se um esforço de mostrar que a tomada de decisões é feita a partir de consensos: “O homem, o Senhor colocou como cabeça, não o que manda. Vai trazer a direção e sempre no consenso, no bate-papo e o que é o melhor pra casa” (Jacó, excerto de entrevista, outubro de 2023). “As ideias, elas são discutidas em conjunto para ela participar também, porque senão fica autoritarismo, né? (...) A gente discute junto, mas eu que tomo a decisão.” (Davi, excerto de entrevista, abril de 2024). Conforme este último excerto, percebe-se igualmente a tentativa de distinção entre autoridade e autoritarismo.

Essa distinção entre discussão e decisão incide sobre a persistência de um modelo chamado por Woodhead (2004) de “neotradicional”, cuja posição de comando continua a ser do homem, mas atravessado por disposições emocionais. Connell (2003) referiu-se a esse tipo de fenômeno como masculinidade hegemônica cristã, na medida em que a autoridade masculina se apresenta como moral e protetora, mas funciona em uma lógica de dominação, endossada pelo discurso religioso e concretizada nas práticas cotidianas. Não por acaso, o campo evangélico tem se cristalizado como um espaço de manutenção das hierarquias, ainda que escamoteada por narrativas sentimentais (Machado, 2005). A conversão religiosa, portanto, disponibiliza aos sujeitos um novo repertório para reestruturar as relações familiares e afetivas, no qual o homem, na forma de líder, coloca-se como pedra angular (Mariz, 1994).

6.4 Sexualidade e conjugalidade

No que diz respeito a esta categoria, a maior incidência de respostas se deu sobre as identidades dissidentes. De um lado, houve os que se posicionaram claramente contra a homossexualidade e a transexualidade: “Então, assim, a questão... A prática a gente não pode apoiar, os requisitos, eu creio que não pode apoiar” (Isaque, excerto de entrevista, outubro de 2023). “Tudo é imoralidade sexual, tudo contra a palavra de Deus. Eu também sou contra” (Elias, excerto de entrevista, abril de 2024). De outro, houve os que se mantiveram indiferentes: “Então, assim, se você me perguntar no contexto religioso, eu não tenho opinião formada. No contexto social, eu tô cagando. É a vida da pessoa, você não tem que achar ruim ou bom” (Abraão, excerto de entrevista, setembro de 2023). Entre uns e outros, houve ainda os que se basearam nas liberdades individuais: “Acredito que nós, do ponto de vista social, temos que

garantir o direito dessas pessoas de fazerem essa escolha, de serem o que elas quiserem ser aqui” (Josué, excerto de entrevista, março de 2024).

O espectro de posicionamentos nas falas varia da condenação religiosa explícita à tolerância com base nos direitos individuais. No entanto, mesmo nos discursos mais liberais ou neutros, nota-se que o reconhecimento da diversidade sexual e de gênero é sempre exterior ao modelo de masculinidade validado religiosamente, ou seja, não há espaço para considerar que dissidência de gênero ou sexualidade possa coexistir com a masculinidade cristã normativa. As falas de Isaque e Elias: “a prática não se pode apoiar”, “é imoralidade sexual, contra a palavra de Deus”, reproduzem de forma direta a lógica da heteronormatividade religiosa, que posiciona as identidades dissidentes como ameaças à ordem divina e à moralidade evangélica. A homossexualidade e a transexualidade não são vistas como variações legítimas da experiência humana, mas como pecados, desvios ou transgressões.

Essa posição é coerente com a matriz heterossexual compulsória, descrita por Butler (2003), que sustenta que os sujeitos de gênero são inteligíveis apenas se corresponderem à norma binária (homem/mulher) e heterossexual. Ao condenar a “prática”, os entrevistados não atacam apenas a sexualidade, mas reafirmam sua própria identidade masculina como compatível com a autoridade bíblica, uma performance de virilidade moral.

A fala de Abraão: “no contexto social, tô cagando”, pode soar como descompromisso com os valores conservadores, mas ela revela um tipo de indiferença que também é normatizadora. Ao tratar a diversidade sexual como irrelevante, ele a empurra para a esfera do “outro”, algo que não o afeta, não o interroga, não mobiliza reflexão ética ou afetiva. A neutralidade ou indiferença diante das dissidências também é uma forma de manutenção do regime heteronormativo, pois evita o enfrentamento das normas sociais que produzem exclusão e violência (Miskolci, 2013). O sujeito masculino permanece blindado, sem precisar reposicionar-se, reafirmando o lugar da dissidência como algo alheio ao seu mundo e sua identidade.

A fala de Josué: “temos que garantir o direito dessas pessoas de fazerem essa escolha”, já opera em uma chave liberal, reconhecendo o direito à diferença com base na liberdade individual. No entanto, essa posição expressa um modelo de convivência baseado na coexistência pacífica de diferenças, mas que não confronta as hierarquias simbólicas que sustentam o privilégio da norma. Embora Josué reconheça o direito das pessoas “de serem o que quiserem ser”, ele não integra essa possibilidade à lógica da masculinidade cristã. A

dissidência sexual e de gênero continua como exterior à experiência do “homem de Deus”, algo que deve ser respeitado, mas que não desestabiliza a sua posição.

Portanto, o dado mais expressivo dessas falas é que nenhum dos entrevistados considera a possibilidade de masculinidades não normativas como legítimas dentro do universo religioso. A homossexualidade e a transexualidade são tratadas como alteridades absolutas, seja para condenar, ignorar ou tolerar. Isso reflete o que Eve Sedgwick (1990) chamou de regime do armário: um sistema em que a heterossexualidade é presumida, e qualquer variação precisa ser nomeada, justificada ou silenciada. O silêncio sobre a possibilidade de dissidência interna à igreja é, portanto, também um gesto performativo. Ele reafirma os limites do aceitável e do possível dentro da masculinidade cristã.

Nesse sentido, independentemente do posicionamento tomado, foi possível identificar também, nos discursos, expressões que advogavam por uma posição de respeito, na maioria das vezes chanceladas por relações pessoais. “Eu não julgo ninguém que é homossexual. Inclusive, eu tenho um primo meu que é homossexual. A gente se dá super bem, a gente conversa bacana, me respeita e tudo” (Samuel, excerto de entrevista, março de 2024). “Eu acho que eles precisam de respeito, de cuidado também, não pode ser desprezado, de forma alguma” (Moisés, excerto de entrevista, novembro de 2023). “Eu amo, relaciono, tenho amigos, tenho parentes, relaciono muito bem” (Jacó, excerto de entrevista, outubro de 2023).

Ainda que a heteronormatividade permaneça dominante nos discursos dos entrevistados, observa-se a emergência de expressões de respeito e cuidado, frequentemente motivadas por vínculos familiares e afetivos. As falas de Samuel, Moisés e Jacó revelam que a convivência interpessoal com pessoas LGBTQIA+ pode funcionar como um moderador, produzindo brechas empáticas dentro de uma lógica teológica excludente. Nesse contexto, o respeito não significa necessariamente uma revisão do modelo de masculinidade cristã, mas sim a suspensão pontual da rejeição, mediada pelo afeto. Tais inflexões revelam uma ética da coabitação possível mesmo em regimes normativos restritivos (Butler, 2021). No entanto, esse respeito é quase sempre condicional e seletivo, aplicando-se a sujeitos conhecidos e não à diversidade. A masculinidade cristã, assim, se mantém no lugar da autoridade moral, mesmo quando pratica o cuidado e a tolerância, perpetuando a lógica hierárquica que autoriza o homem a decidir quem pode ser acolhido ou não (Miskolci, 2017).

O fato é que é quase lugar comum na fala dos entrevistados um embasamento bíblico para expressar um comportamento sexual compatível com o “plano original” de Deus, a saber, a cisheteronormatividade: “A palavra fala: ‘Deus fez homem e mulher’, é sexo masculino e

feminino” (Daniel, excerto de entrevista, junho de 2024). “Deus criou homem e mulher pra ter relação com homem e mulher. Não foi homem com homem, nem mulher com mulher” (Elias, excerto de entrevista, abril de 2024). Nisso consiste, então, o principal motivo pelo qual os entrevistados criticam as relações homoafetivas e rejeitam a transexualidade, porque elas seriam uma afronta à ordem divina, contrariando o padrão estabelecido por Deus:

Trans, aí já é mudança, né? Aí eu penso... Por exemplo, eu tenho a orelhinha grande, eu posso fazer uma correção pra tirar ela de abano e voltar. Posso mexer no nariz. A mulher que tem pouco seio aumenta o seio. Mas quando transforma, transforma o que... Por exemplo, Deus me fez homem, eu vou me transformar em mulher, eu não tô concordando com o que ele fez, eu tô falando que o que ele fez ele errou, entendeu? E Deus é perfeito: “Ele errou, eu não sou homem, eu sou mulher, então, ele me fez errado e eu tô fazendo essa correção”. Então eu acho que isso aí já é uma agressão, sabe? Ao corpo, ao que é sagrado (Jacó, excerto de entrevista, outubro de 2023).

Como se pode perceber, não se trata apenas de fazer intervenções no corpo, no sentido de melhorá-lo esteticamente, mas de alterar substancialmente o que Deus fez. Na interpretação desses homens, a transição de gênero implica uma modificação do corpo, na qual a pessoa trans está discordando da vontade de Deus e “afirmando” que Ele errou. O que consiste em uma afronta, na percepção dos entrevistados. A sexualidade, para esses homens, está imersa em uma moral sexual normativa, alicerçada em princípios bíblicos que admite apenas a heterossexualidade como forma de relação. As sexualidades dissidentes, neste caso, são concebidas como estigma e pecado, mesmo que referendadas por sentimentos de respeito (Goffman, 1963).

Nesse sentido, a religião atua como um dispositivo de saber-poder, ao produzir discursos que naturalizam a cisheteronormatividade e excluem outras experiências identitárias (Foucault, 1999). A sexualidade, então, consiste em uma invenção social, na medida em que se constitui perante inúmeros discursos sobre o sexo que visam normalizar, regular a conduta dos sujeitos (Foucault, 1988). Conforme Butler (2002), o sexo é uma tipificação ideal que se impõe mediante práticas regulatórias. A necessidade do sucessivo reforço das normas, implica afirmar que tal fenômeno é um indício de que os corpos não se submetem completamente a essa imposição.

Outro aspecto importante a ser mencionado é que, para os pesquisados, essas identidades de gêneros e orientações sexuais têm algumas raízes. Daniel, por exemplo, aposta no afrouxamento dos laços parentais, no qual os filhos cresceram sem referência paterna de masculinidade: “E aí eles acabaram buscando muitas referências fora do lar e também dentro do lar. Às vezes, só com a mãe, foi criado muito pela mãe e pela avó. Então não teve referência

paterna, referência de homem e acabaram tendo só exemplos femininos” (Daniel, excerto de entrevista, junho de 2024). Ou seja, para ele, a falta de figuras masculinas na família e a exposição a companhias femininas, influenciam a orientação homossexual dos indivíduos. Em uma outra perspectiva, para Abraão, essa é uma questão de construção social: “Todos os primeiros registros da história já tratam homossexualidade como uma coisa normal. (...) Igual o Freud fala, a sexualidade é aprendida” (excerto de entrevista, setembro de 2023).

A fala de Daniel associa a homossexualidade à falta de uma “referência de homem”, argumentando que a criação por mulheres (mãe, avó) e a ausência paterna geram uma formação deficiente da identidade masculina. Essa ideia se ancora em um imaginário patriarcal amplamente difundido nos discursos evangélicos contemporâneos, onde o pai é visto como o responsável pela “transmissão da masculinidade”. Essa narrativa está ligada à construção de uma masculinidade padrão que pressupõe uma cadeia de reprodução da virilidade entre homens, qualquer interrupção nesse fluxo (como a ausência do pai) seria então interpretada como disfuncional. É o que Butler (2003) chama de estrutura normativa da inteligibilidade de gênero: há um modo “correto” de se tornar homem, e ele exige presença paterna, heterossexualidade e identificação com modelos masculinos de autoridade.

Além da ausência do pai, Daniel insinua que a convivência com mulheres (mãe, avó) contribui para a homossexualidade, ou seja, o feminino aparece como um fator contaminante na formação do sujeito masculino. Isso reproduz uma lógica sexista e misógina, onde o feminino é visto como frágil, desviante ou sedutor, incompatível com a virilidade. Essa lógica de proteção contra a feminização está no cerne do que Welzer-Lang (2001) apontou como um estado permanente de vigilância para não “se parecer com mulher” ou “ser confundido com gay”. O que Daniel verbaliza é uma forma de pânico moral em torno da dissolução das fronteiras de gênero.

A fala de Abraão representa uma posição aparentemente mais aberta: “igual o Freud fala, a sexualidade é aprendida”, mas, na verdade, desloca a dissidência para o campo da construção histórica como forma de esvaziar sua legitimidade. Ainda que ele cite a história e a psicanálise para afirmar que “a homossexualidade sempre existiu”, esse reconhecimento vem acompanhado da suposição de que ela é fruto de influências culturais desviantes. Trata-se de um uso seletivo da ideia de “construção social”, que despolariza a existência da dissidência ao tratá-la como modismo, contingência ou resultado de desvio histórico.

Atrelado a essas possíveis causas das identidades dissidentes, observa-se também uma preocupação dos evangélicos entrevistados com suas implicações sociais. Uma delas é o

desmantelamento da família: “Não vai dar certo, cara. Vai contradizer muitas coisas, família, né? Corre o risco de desestruturar muitas famílias” (Isaque, excerto de entrevista, outubro de 2023). Ou, ainda, caos social: “Eu acho que se metade dos homens virarem viado, aí fodeu (risos). Noh, velho! Porque, tipo assim, a sociedade vira um caos, mano, natalidade cai, a sociedade não vai progredir. Até, por outro lado, se metade das mulheres virarem lésbicas, a sociedade não vai progredir” (Abraão, excerto de entrevista, setembro de 2023). No caso da transexualidade, ela geraria traumas físicos e emocionais: “O nosso próprio corpo mesmo já não aceita. Às vezes, tem muitas pessoas que fazem essa mudança e não vivem mais igual viviam. (...) Já vi relatos de muitas pessoas com depressão, suicida, por causa dessa transição de sexo” (Isaque, excerto de entrevista, outubro de 2023).

Essa inquietação dos entrevistados aprofunda e evidencia o funcionamento do regime heteronormativo e cisgênero no campo evangélico, onde as identidades dissidentes são não apenas deslegitimadas, mas associadas a ameaças coletivas. As identidades alternativas aparecem, assim, como figuras do caos, da patologia e da ruína da civilização. Essa lógica discursiva opera por meio de estratégias de pânico moral, amplamente utilizadas por discursos religiosos conservadores para reafirmar a masculinidade como expressão da ordem (Miskolci; Campana, 2017).

A fala de Isaque: “corre o risco de desestruturar muitas famílias”, traduz a homossexualidade como um vetor de dissolução daquilo que é considerado o núcleo da sociedade cristã: a família nuclear heterossexual. Essa concepção é sustentada por uma visão sacramental da família, na qual homem e mulher ocupam papéis complementares e fixos. Subverter essa estrutura equivale, para os entrevistados, a atentar contra a própria criação divina. A fala de Abraão: “se metade dos homens virarem viado, aí fodeu... sociedade vira um caos, natalidade cai...”, é um exemplo de pânico heterossexual: o medo difuso de que a masculinidade perca sua centralidade social, simbólica e biológica (Sedgwick, 1990). Nesse tipo de discurso, o “homem de verdade” não é apenas uma identidade, mas uma função civilizatória: ele garante a reprodução, a continuidade da sociedade, o progresso. A homossexualidade, por sua vez, é representada como uma disfunção reprodutiva e afetiva, que compromete a ordem e o futuro. Esse tipo de construção retórica é típico do discurso do pânico moral, no qual determinados grupos (aqui, os LGBTQIA+) são convertidos em símbolos do colapso da moralidade e da ordem social (Miskolci; Campana, 2017; Vital; Lopes, 2013).

A fala de Isaque sobre pessoas trans: “o corpo mesmo já não aceita... relatos de depressão, suicídio”, associa a transição de gênero ao sofrimento. Esse discurso medicaliza e

patologiza as identidades trans, ignorando os fatores sociais, como exclusão, violência e discriminação, que de fato contribuem para o sofrimento de pessoas trans. Essa afirmação traduz uma concepção essencialista do corpo, como se ele tivesse um sentido autônomo, pré-discursivo. Trata-se de um discurso naturalizante, que esvazia o corpo de sua plasticidade e historicidade, apagando o fato de que todos os corpos são construídos socialmente, como argumenta Foucault (1987). A identidade de gênero, assim como o sexo, não está no corpo, mas nas tecnologias de saber-poder que o constituem.

Além desses fatores, outra propriedade muito frequente no discurso dos entrevistados foi a distinção entre o indivíduo e a prática, ou seja, a ideia de que a ação do sujeito pode ser desvinculada de sua identidade. Conforme Davi: “Eu acho que a gente tem que separar o pecado homossexual do ser humano que é homossexual” (excerto de entrevista, abril de 2024). Moisés considera que: “Deus abomina isso aí, Deus abomina a homossexualidade. Ele ama o homossexual como você, como me ama, mas ele abomina o que eles fazem” (excerto de entrevista, novembro de 2023). Portanto, essas afirmações expressam claramente uma noção corrente no campo segundo a qual, na prática religiosa, é preciso “odiar o pecado, mas amar o pecador”. E é justamente esse acolhimento e amor que é mencionado por Josué ao se referir à tratativa que a igreja deve ter com a população LGBTQIA+:

Então, acredito que enquanto nós estivermos nessa terra, a gente tem que praticar os dois mandamentos, amar a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a gente mesmo. Então, eu procuro amar os homossexuais, orar pela vida deles e pedir a Deus que os proteja. Eu não acho que nós fazemos certo quando a gente cria uma barreira com eles ou hostiliza. Eu acho que isso piora a situação. Não é de bom tom e não vejo que isso é uma representação cristã do que a gente deveria fazer. Eu vejo que o acolhimento é necessário, que receber essas pessoas é necessário porque essas pessoas muitas vezes elas têm mais buracos emocionais e espirituais do que a gente imagina (excerto de entrevista, março de 2024).

Esse amor cristão é estendido também a um exercício de empatia e compreensão. Conforme Davi, faz-se necessário “separar cada um, cada atitude, cada pecado, cada forma de viver e escutar mais do que apontar: ‘Ah, você tá errado! Você vai pro inferno! Você é gay!’”. Então, acho que a gente precisa tentar ouvi-los antes de dar qualquer direcionamento” (excerto de entrevista, abril de 2024). A partir dessas falas, percebe-se uma crítica à própria moralidade cristã, que condena a homossexualidade e a transexualidade como pecado, mas não trata com a mesma intensidade outras ações dos fiéis. Nas palavras de Isaque: “Eu vejo que não tem muita diferença de pecado da prática homossexual com outro que fala do irmão, com outro que rouba, não tem” (excerto de entrevista, outubro de 2023). Ou ainda, de acordo com Davi: “Eu acho

que hoje em dia a gente vive numa... Como eu falei, perpetuando preconceito. (...) A igreja tem tanto amor com outras pessoas que vivem outras práticas e com homossexuais não, por exemplo” (excerto de entrevista, abril de 2024).

A lógica “odiar o pecado, amar o pecador”, expressa por Davi e Moisés, é uma estratégia teológica muito presente nas igrejas evangélicas atuais. Ela opera como um dispositivo de contenção moral, permitindo que os fiéis mantenham sua fidelidade à doutrina bíblica (que condena a prática) e, ao mesmo tempo, cultivem relações interpessoais minimamente acolhedoras. Essa separação é, porém, problemática. Como argumenta Butler (2003), as identidades sexuais não são apenas práticas isoladas ou comportamentos optativos, são modos de existência e expressão subjetiva. Quando se separa o “ato” do “sujeito”, o reconhecimento pleno da pessoa como legítima é sempre parcial e condicional: a identidade continua sendo patologizada, mesmo que o indivíduo seja acolhido.

Josué, por exemplo, diz que “o acolhimento é necessário” e que “essas pessoas têm buracos emocionais e espirituais”. Embora sua fala busque expressar empatia, ela continua ancorada em uma hierarquia espiritual, na qual o fiel heterossexual e cisgênero está em posição superior e oferece amor, oração e ajuda àquele que está supostamente em sofrimento moral. Esse tipo de acolhimento funciona como uma forma de caridade assimétrica, que reforça a cisheteronormatividade como norma e posiciona a dissidência como falta, carência ou ferida a ser curada.

Davi introduz um elemento novo e relevante: “escutar mais do que apontar”, “ouvi-los antes de dar qualquer direcionamento”. Aqui, surge uma possibilidade de deslocamento da lógica doutrinária para uma ética do cuidado e da escuta. Essa mudança de postura é relevante porque quebra a automatização da condenação e reposiciona o fiel evangélico não como juiz, mas como interlocutor. Essa inflexão pode ser lida por meio da noção de ética da coabitação, segundo a qual o reconhecimento do outro passa pelo compromisso de escutá-lo em sua alteridade, sem antecipar julgamento ou correção (Butler, 2021). Trata-se de uma abertura potencial, mesmo que ainda situada dentro de um enquadramento normativo tradicional.

Quanto às práticas de intimidade, mais especificamente, quase não aparecem nos discursos, a não ser como sinônimo de pecado, assim como a homossexualidade: “Esse envolvimento no pecado vai trazendo cada vez mais falta de identidade, imoralidade sexual, relacionamentos com animais, com crianças, com pessoas do mesmo sexo, que é o que a gente já vive hoje” (Daniel, excerto de entrevista, junho de 2024). O entrevistado nivela a homossexualidade à práticas de pederastia e zoofilia, como sinônimo de imoralidade sexual

enquanto pecado. Esse pânico moral em torno dos desvios sexuais só mostra o quanto a norma é inconsistente, pois, como dito linhas acima, se a sexualidade fosse fixa, não haveria necessidade de constante regulação (Butler, 2002).

A menção à pornografia aparece na fala de Davi como um indicativo de que os homens evangélicos também consomem esse tipo de conteúdo, mas é tratado com indiferença pela igreja: “Dentro da igreja tem gente que vive em adultério, vive em promiscuidade, vive em vício de pornografia, bate na mulher, e a igreja tampa os olhos. Aí, quando é homossexual, ela já aponta o dedo, ataca” (excerto de entrevista, abril de 2024). Sobre conjugalidade, a única referência incidiu sobre divórcio e foi apontada por Abraão para expressar discordância do ensinamento que foi repassado em outra igreja: ““Ah, você traiu sua esposa? Velho, você não vai falar pra ela não que ela não vai aguentar, vai separar. Arrepende, fala com pastor e pronto”” (excerto de entrevista, setembro de 2023).

As práticas de intimidade são majoritariamente silenciadas ou enquadradas como pecado nos discursos dos entrevistados, evidenciando o quanto a sexualidade e o afeto são regulados por um regime normativo que privilegia a heterossexualidade conjugal e monogâmica. Quando a sexualidade aparece, é associada a práticas transgressoras como a homossexualidade, a pornografia e a traição, elementos que, embora presentes no cotidiano, são marcados por culpa, vergonha ou condenação seletiva. A fala de Daniel, ao equiparar homossexualidade, pedofilia e zoofilia, revela a operação do pânico moral que transforma o desejo dissidente em ameaça civilizacional (Butler, 2021). Já a crítica de Davi à indiferença da igreja em relação à pornografia e à violência doméstica evidencia o quanto a normatividade sexual evangélica é generificada e seletiva, protegendo práticas masculinas desviantes enquanto condena duramente as identidades dissidentes. O silêncio sobre o afeto e o erotismo, bem como a ocultação de conflitos conjugais, como no caso do divórcio, apontam para uma ética relacional pautada mais pela manutenção da aparência moral do que pelo cuidado mútuo e pelo reconhecimento das vulnerabilidades nas relações.

6.5 Organização familiar

Nesta categoria, o primeiro dado que chama a atenção é a dimensão prioritária que a família assume para os homens evangélicos, em detrimento de outras atividades como o trabalho e até mesmo a atuação na igreja. Quando questionado se frequentava o culto Maximus,

Daniel disse que ainda não havia comparecido a nenhum por conta de uma dinâmica familiar de frequência à igreja, que tem por base um momento específico de sua vida. Ele declara:

Eu e minha esposa combinamos que final de semana nós vamos em um culto e durante a semana eu vou servir um dia dentro de um ministério. E aí todas as vezes que tem o Culto Maximus, na segunda-feira, parece que é um peso, assim, e fica um negócio... Aí eu tenho que ir na segunda, aí eu tenho que ir na quinta, e eu tenho que ir no domingo. Então, traz à nossa memória uma época na nossa vida que nós passávamos quatro dias da semana na igreja e três dias em casa. E aí a gente resolveu inverter isso, falar: “Não, nós vamos servir, mas nós vamos ficar mais dentro da nossa casa com a nossa família”. Até por causa da demanda dos nossos três filhos, que são novos, do que realmente só ficar indo, indo, indo na igreja. Porque lá, qualquer igreja, se você levantar a mão e falar: "Eis-me aqui", cê vai lá de segunda à segunda. Eles vão te pegar. E a minha decisão foi realmente: “Vou dedicar um dia da semana pra servir no ministério e um dia pra estar no culto” (Daniel, excerto de entrevista, junho de 2024).

Jacó também concorda com Daniel e compartilha do mesmo entendimento quanto à organização de suas atividades (sobretudo religiosas) e o cuidado familiar. Explicando sobre sua participação nos ministérios da Lagoinha, em acordo com a sua esposa, ele revela:

A gente entende que não dá pra fazer muitas coisas. Tem muita coisa pra fazer, mas não dá pra fazer muitas coisas ao mesmo tempo, porque hoje o trabalho suga muito. Então, acaba que, assim, a gente têm a disponibilidade pro final de semana, e aí tem a questão de investir na família. Então, hoje, a nossa base é o quê, é estar em uma célula, participar de um culto, é a visão da igreja, participar de um culto, estar em um ministério, e aí cuidando da família, e ter uma base de uma família muito sólida. Tanto é que quando eu saí desse último emprego que eu estava, foi justamente por isso, porque eu tava viajando demais, chegava sexta-feira muito cansado e não tinha muito pique pra cuidar das crianças, né, dar atenção à minha esposa, participar de uma célula, não tava dando, às vezes em viagem, sabe? Aquela loucura, não dava, então aí por isso que a gente voltou. Aí, hoje, o nosso foco é cuidar bem da família, tá presente, participar de uma célula, ministério, participar de um culto, no mínimo um culto por semana. Essa é a base (excerto de entrevista, outubro de 2023).

As falas de Daniel e Jacó deixam claro que a família ocupa o centro do projeto de vida desses homens. Ambos reorganizam suas práticas religiosas e profissionais em função das demandas familiares, não como gesto de abdicação, mas como cumprimento da masculinidade cristã. A presença na igreja, antes marcada por uma lógica de hiperengajamento, passa a ser equilibrada com a presença doméstica, o que revela uma tentativa de alinhar fé e cotidiano. Essa reorganização reflete o que Maria das Dores Machado (1996) identifica como uma reconfiguração da masculinidade evangélica, na qual o homem é convocado a exercer sua liderança sobretudo no âmbito da família, como pastor do lar, gestor emocional e agente da estabilidade. Isso não significa um abandono da autoridade masculina, mas uma redistribuição estratégica de sua centralidade para o espaço privado.

Daniel, ao justificar por que não vai ao culto Maximus, aponta para uma lógica de administração do tempo. O homem evangélico não deve apenas estar presente na igreja, mas também deve saber equilibrar sua atuação para não sacrificar o cuidado com a esposa e os filhos. Isso introduz um novo regime de masculinidade baseado na moderação, responsabilidade emocional e presença doméstica. Essa prática está alinhada com o que Connell (2003) e Kimmel (1998) chamam de masculinidades subordinadas à hegemonia, mas ainda dentro dela, ou seja, modelos alternativos que não rompem com o poder estrutural masculino, mas apenas deslocam sua expressão. A masculinidade aqui se torna piedosa, responsável e domesticada, mas permanece como guia e base.

Jacó declara: “o nosso foco é cuidar bem da família, tá presente”, mas o cuidado ainda aparece como prolongamento da autoridade masculina. Ele deixa o emprego que exige viagens para poder exercer melhor seu papel de marido e pai, o que revela uma ética do cuidado enraizada na autossacralização da função masculina. Como aponta hooks (2022), o cuidado pode ser uma forma potente de romper com o patriarcado, mas, no contexto em que ele é mobilizado sem redistribuição do poder simbólico e das responsabilidades afetivas, ele se transforma em mais uma faceta da masculinidade normativa.

No que diz respeito às tarefas domésticas, as mulheres seguem sendo as principais responsáveis pelo cuidado do lar, desempenhando serviços de limpeza e organização da casa. Quando perguntados sobre o assunto, a maioria dos homens deu a mesma resposta: “Então, é mais a minha esposa, né? Como eu falei, eu trabalho fora e ela estuda na parte da manhã. E na parte da tarde, mais ela que fica responsável pelas coisas de casa” (Davi, excerto de entrevista, abril de 2024). “Mais a minha esposa, mais é ela” (Moisés, excerto de entrevista, novembro de 2023). “Pois é, hoje, no caso, a minha esposa tá em casa, aí ela faz tudo” (Jacó, excerto de entrevista, outubro de 2023). Apesar de reconhecerem as esposas como as principais cuidadoras do lar, os homens procuram enfatizar sua participação nos afazeres domésticos, embora muito abaixo do esperado: “Sim, nos dias que eu tô em casa, que eu tô de folga, eu lavo a vasilha, se precisar limpar a casa, eu limpo, lavar uma área. Sempre que eu tô disponível em casa, eu participo sim, mas a maior parte é dela” (Elias, excerto de entrevista, abril de 2024).

Lavo um vasilha quando tem necessidade, quando eu vejo que ela tá muito agarrada ali. Hoje, por exemplo, eu fiquei na parte da manhã na minha casa, vamos dizer que é coisa de homem fazer, mas faz parte da atividade doméstica, eu pendurei quadro, pendurei prateleira, furei parede, ajudei ela a fazer essas coisas. E também ajudo muito na criação dos meus filhos, de ficar com eles 100% quando eu tô em casa, de ajudar, de instruir, de brincar muito com eles. E aí, eu tô lá sempre. Agora, limpeza, 100% é ela que faz. Até porque ela não gosta que eu faça. Ela fala que eu faço mal-feito. Mas,

lavar vasilha e ficar com as crianças, eu faço bastante; essa é a maior parte doméstica que eu faço (Daniel, excerto de entrevista, junho de 2024).

Observa-se como as mulheres continuam a ser as agentes que orquestram o lar, garantindo o funcionamento harmonioso. Desde os afazeres domésticos, passando pelos cuidados com as crianças e com os maridos, tudo gira em torno delas. E até quando os homens procuram ter alguma participação na vida do lar, geralmente, essa participação se dá de acordo com suas possibilidades, em “coisas de homem fazer”, como disse o entrevistado (Daniel, junho de 2024), para se referir a serviços de manutenção. No entanto, há também a consciência de que a adequação de papéis no casamento, com a distribuição das responsabilidades e equilíbrio das funções, consiste em uma dinâmica própria de cada família, tendo em vista a convivência das partes.

Eu acho que encaixa no padrão de cada família, do que eles pensam e se existe harmonia, e não é inversão de papéis. Tem homens que cuidam bem de casa e fica em casa, e a mulher tem aquela veia de trabalhar fora. Se existe consciência que existe paz e não vai haver divisão, eu não vejo porquê. Eu sou bem tranquilo quanto a isso, não tenho problema. Tem casais em que o homem adora cozinhar e a mulher não gosta de cozinhar. “Ah, mas foi imposto?”. Acho que não. Tem consenso? No meu caso, eu trabalho a semana toda, e aí, eu e a minha esposa, a gente escolheu, não que eu sou machista, ela sentou: “Eu não gosto de trabalhar fora, eu gosto de cuidar da minha casa, eu gosto de cuidar de você, dos meus filhos”. Houve o entendimento, e hoje ela tá em casa e eu trabalho (Jacó, excerto de entrevista, outubro de 2023).

Essas falas demonstram que, em termos de organização do lar, as mulheres continuam a exercer a maior parte do trabalho reprodutivo, inclusive quando trabalham ou estudam fora. O reconhecimento por parte dos homens da responsabilidade quase exclusiva das esposas sobre o cuidado doméstico e dos filhos confirma a persistência de uma divisão sexual do trabalho tradicional, que associa o feminino ao privado e ao cuidado, e o masculino ao público e à provisão econômica.

As contribuições dos homens ao cuidado do lar são descritas como esporádicas, condicionadas à disponibilidade, e revestidas de valor simbólico elevado como se “lavar uma vasilha” ou “ficar com as crianças” fosse uma oferta excepcional, quase meritória. A fala de Daniel é emblemática, ele ressalta que ajudou a pendurar prateleiras, furar parede, e que lava louça “quando vê que a esposa está muito agarrada”. Aqui, as tarefas são seletivamente realizadas e ainda filtradas pela categoria de “coisas de homem fazer”, demarcando fronteiras simbólicas dentro do próprio espaço doméstico. Essa seletividade reverbera em um padrão de masculinidade hegemônica adaptada: o homem cristão do século XXI já não pode se mostrar

completamente alheio ao cuidado do lar, mas participa de maneira condicional e autojustificada, mantendo-se como sujeito autônomo e não subordinado (Connell, 2003).

A fala de Jacó, ao justificar que a esposa prefere cuidar da casa e que “houve entendimento”, mobiliza a ideia de que a divisão sexual do trabalho decorre de escolhas individuais e harmônicas, e não de normas estruturais. O discurso do “consenso” funciona, nesse caso, como uma tática de neutralização do patriarcado, pois encobre a desigualdade com a linguagem da paz conjugal. Como mostra Scott (1995), esse tipo de acordo raramente é isento de pressões sociais e simbólicas. Muitas mulheres internalizam expectativas religiosas e culturais de que devem ser cuidadoras, e muitos homens se sentem ameaçados pela inversão de papéis. O que se apresenta como “escolha mútua” é, muitas vezes, a naturalização da assimetria de gênero.

Embora os homens reconheçam que a casa “é mais dela”, como dizem vários entrevistados, essa delimitação não implica uma redistribuição do poder doméstico. O homem se mantém como autoridade espiritual e emocional do lar, ele decide quando e como participar. Quando Daniel diz que a esposa “não gosta que ele limpe, porque ele faz mal-feito”, isso também pode ser interpretado como uma desresponsabilização estratégica. O cuidado do lar continua a ser tarefa da mulher, ainda que com a aparência de consentimento ou preferência pessoal.

Há também os casados que apontam uma divisão equitativa das tarefas doméstica, em razão da jornada profissional em *home office*, que favorece a permanência dos maridos em casa por mais tempo:

As atividades domésticas a gente divide bem. Eu divido bastante com a minha esposa. A atividade predominante dela é cozinhar. Ela cozinha muito bem, então, essa parte da cozinha é com ela. Vez por outra eu vou lá, eu arrisco alguma coisa. O básico dá pra fazer, mas ela cozinha muito bem. E as atividades de casa a gente divide. Mas geralmente, lá na cozinha, ela cozinha, eu lavo as vasilhas, a gente divide a lavagem de roupa, a arrumação da casa, tudo é muito dividido assim. A gente consegue equilibrar (Josué, excerto de entrevista, março de 2024).

Eu e minha esposa. Nós dois assim sempre dividimos, né? Nunca fica sobrecarregado um e outro, a gente sempre divide. Assim, como é dia de semana, aí eu fico mais responsável, assim, porque como ela trabalha fora, né? Aí, como eu tô dentro de casa, eu vou e faço essas atividades aqui de casa, né? Final de semana, aí, ela faz um pouco mais, né? Mesmo assim, eu ajudo ela também, sabe, tudo é unido, né? (Samuel, excerto de entrevista, março de 2024).

Ainda que a maior parte dos entrevistados reproduza uma divisão tradicional das tarefas domésticas, marcada pela centralidade feminina, as falas de Josué e Samuel revelam experiências de maior equilíbrio na organização do lar. Ambas são condicionadas por fatores

estruturais, como o trabalho remoto, mas também expressam uma ética de parceria, cuidado mútuo e corresponsabilidade. Ao se envolverem de forma mais regular e efetiva nas tarefas cotidianas, esses homens atualizam suas práticas em direção a uma masculinidade mais relacional e cooperativa, mesmo que ainda perpassada por referências normativas de gênero (Connell, 2003; Hooks, 2022). Esses arranjos mais equitativos não representam uma ruptura com o modelo hegemônico, mas constituem brechas que apontam para novas possibilidades de vivência do masculino no campo evangélico.

E ainda, mesmo que em menor proporção, há os solteiros que se consideram os principais responsáveis pelas tarefas domésticas, pois moram sozinhos: “Agora é eu mesmo, né, que eu moro sozinho: comida, roupa. Roupa é máquina, né? Hoje em dia tá tranquilo, né? Mas o restante é eu mesmo” (Isaque, excerto de entrevista, outubro de 2023). “Eu. Moro sozinho, eu faço tudo” (Abraão, excerto de entrevista, setembro de 2023). Quanto às estratégias utilizadas para lidar com os conflitos, a totalidade das respostas tiveram o mesmo sentido, como diálogo aberto, respeito mútuo e busca espiritual: “Cara, eu tento administrar de uma forma mais no diálogo, mais no ouvir e tudo mais. E buscar enxergar onde tenho errado para poder corrigir e acertar” (Davi, excerto de entrevista, abril de 2024). “Debaixo de oração, que agora a gente está aprendendo a administrar esse conflito com muita conversa, entre eu e ela. É conversando e orando que a gente resolve tudo” (Elias, excerto de entrevista, abril de 2024).

Práticas como o diálogo aberto e a oração são mobilizadas como formas legítimas de mediação emocional, configurando uma gramática afetivo-espiritual que reforça o papel do homem como líder sensível e responsável. Essa performance se distancia do modelo tradicional de virilidade autoritária, mas mantém a centralidade masculina na gestão da harmonia conjugal (Connell, 2003). Ao tratar os conflitos como questões de convivência e não de estrutura, os discursos evitam qualquer crítica às desigualdades de gênero, produzindo um modelo de masculinidade pacificada, mas ainda ancorada em prerrogativas morais e simbólicas que permanecem intactas.

Sobre a participação dos pais na criação dos filhos, essa contribuição se dá em distintas direções. Davi, como tem uma filha pequena, procura ajudar a “preparar um banho, uma mamadeira, trocando uma fralda, cuidando dela, brincando. Estar junto com ela, tudo mais” (excerto de entrevista, abril de 2024). A transmissão de valores também foi mencionada como um aspecto importante na relação com os filhos: “Ensinando, conforme a palavra de Deus, como se viver, como se tornar um homem, uma mulher. Os princípios bíblicos, eu sempre estou repassando pra eles” (Elias, excerto de entrevista, abril de 2024). “Sempre procuro orientar,

apresentar o certo. O exemplo que eu tive eu procuro passar pra eles também” (Moisés, excerto de entrevista, novembro de 2023). Por fim, a educação escolar foi o ponto mais frágil da atuação dos pais: “Na escola, eu só vou em reunião, quem ensina o ‘para casa’ é a minha esposa. Eu só dou conselhos, só isso” (Elias, excerto de entrevista, abril de 2024). “Eu não tenho acompanhado muito e eu queria estar fazendo isso. É um erro meu não estar fazendo isso, acompanhar a matéria, acompanhar caderno” (Abraão, excerto de entrevista, setembro de 2023).

A fala de Davi destaca práticas como trocar fraldas, dar banho, brincar e preparar mamadeira. Essas ações marcam um movimento de ressignificação da paternidade, que se aproxima do que autores como Michael Kimmel (2005) e Raewyn Connell (2003) identificam como masculinidades alternativas: modelos de homem que rompem com a rigidez afetiva e assumem responsabilidades antes atribuídas exclusivamente às mulheres. No entanto, essa transformação é parcial. A paternidade participativa ainda é vista como exceção elogiável, como "ajuda" ou "cuidado", e não como corresponsabilidade integral. Além disso, ela tende a ser mais visível em fases da infância em que o afeto é mais direto e visualmente reconhecível.

Elias e Moisés apontam para uma dimensão fortemente presente no discurso evangélico: a do pai como transmissor de princípios bíblicos, de valores cristãos e da moralidade de gênero. Nessa perspectiva, a função paterna se ancora na formação ética e espiritual, que está diretamente conectada à ideia de liderança masculina no lar. Ensinar “como se tornar um homem ou uma mulher” revela uma intenção normatizadora, em que o pai atua como modelo de gênero e autoridade moral.

O ponto mais frágil da paternidade relatada está no acompanhamento da vida escolar dos filhos. Elias delega essa tarefa à esposa, enquanto Abraão reconhece que “não tem acompanhado muito” e assume isso como um “erro”. Essa ausência não é apenas circunstancial, ela revela uma cisão entre o cuidado emocional/espiritual e o cuidado pedagógico, como se a responsabilidade pela educação formal não fosse igualmente parte do exercício paterno. Essa lacuna sinaliza como o capital cultural é mobilizado de maneira desigual dentro das famílias (Bourdieu, 2009). No caso dos entrevistados, a desresponsabilização masculina pela educação escolar reforça a divisão tradicional do cuidado, relegando à mãe a função de “pedagoga doméstica”, enquanto o pai atua como conselheiro moral e orientador geral.

6.6 Concepções do feminino

Assim como no discurso oficial a narrativa bíblica da criação ainda permeia o imaginário evangélico sobre a mulher, entre os fiéis as concepções do feminino não são diferentes. Quando questionados sobre sua opinião acerca do empoderamento feminino, alguns entrevistados fizeram menção a essa história bíblica para retratar a mulher:

Até dentro da palavra de Deus tem gente que comenta, né, por que que a mulher foi tirada da costela? Porque tá do lado do coração ali, ela é... Nunca teve pra mim... Eu entendo assim, num lar cristão nunca foi inferior e nem nunca foi superior ao marido, ela é uma auxiliadora que a Bíblia fala, ajudadora (Moisés, excerto de entrevista, novembro de 2023).

A fala de Moisés revela a centralidade da narrativa bíblica da criação como matriz simbólica de definição do feminino no imaginário evangélico. Ao mencionar que a mulher foi retirada da costela do homem, e que, por isso, “nunca foi inferior nem superior, mas ajudadora”, o entrevistado expressa uma visão relacional da mulher como figura de apoio e cuidado. Essa concepção está alinhada à retórica da complementaridade, amplamente difundida no meio evangélico, que mantém a hierarquia de gênero sob uma aparência de equilíbrio e harmonia (Woodhead, 2013; Machado, 2005). Como aponta Butler (2003), essa linguagem naturaliza relações de poder ao escamotear sua assimetria por meio de figuras afetivas e espirituais. Ao reafirmar a mulher como “ajudadora”, o discurso preserva o protagonismo masculino na família e na fé, reiterando uma masculinidade que se legitima não pela imposição, mas pela simbólica do cuidado e da liderança moral.

Essa concepção da origem da mulher, de que ela foi feita da costela do homem, está amalgamada a uma segunda imagem recorrente sobre ela, legitimando seu papel social como auxiliadora. Conforme outro entrevistado: “O homem foi criado por Deus e a mulher foi criada para auxiliar o homem, né? Do lado, saiu da costela de Adão. E a mulher foi feita para estar lá” (Isaias, excerto de entrevista, abril de 2024). A mulher assume, então, posição secundária em relação ao homem, posição essa romantizada sob a ideia de que ela foi criada a partir da costela, porque está próxima ao coração. Portanto, seu lugar é ao lado do marido e vivendo em função dele, como enfatizou o pastor Luciano Barreto em sua pregação. Ao relatar um episódio específico de sua vida conjugal, Jacó conta como sua mulher exerceu o papel de auxiliadora. Ele diz:

Então, eu não tava trabalhando, eu estava desempregado, ela chegava, aí ela cumpriu o papel de auxiliadora, não por imposição: “Olha, amor já dizimei...”, que ela fazia o depósito na conta da igreja “...e aqui tá o dinheiro pra você administrar”. Então, eu me sentia muito honrado com isso: “Nossa, eu não tô trabalhando, eu tô em casa...”, depois voltei a trabalhar (excerto de entrevista, outubro de 2023).

A construção simbólica da mulher entre os fiéis evangélicos entrevistados ancora-se em dois pilares complementares: a narrativa da criação a partir da costela de Adão e a ideia da mulher como ajudadora do homem. Tais imagens operam como dispositivos teológicos de fixação da identidade feminina em um lugar relacional, subalterno e funcional, ainda que coberto por uma retórica de amor e honra (Woodhead, 2004). A fala de Jacó é muito contundente, pois mesmo em situação de desemprego, ele é reconhecido como gestor dos recursos familiares, reafirmando sua autoridade simbólica por meio do gesto reverente da esposa. Trata-se de uma estética afetiva da subordinação, na qual o cuidado, a entrega e a espiritualidade feminina operam como pilares do protagonismo masculino no lar e na fé (Machado, 1996).

A posição de auxiliadora, de ajudadora, reverbera ainda nas relações de poder entre homens e mulheres, aspecto salientado por Daniel ao opinar sobre autoridade dentro de casa: “Então, acredito que a autoridade dentro do lar, ela foi instruída por Deus para o homem estar na liderança e a mulher estar ao lado do homem. Não é na frente, nem atrás, é ao lado” (excerto de entrevista, junho de 2024). Segundo esse pensamento, o exercício da autoridade é sempre uma função do homem, essa é uma atribuição divina dada a ele. A mulher nunca pode estar à frente, mas muito menos atrás. Como uma costela, seu lugar é ao lado. Tal fato, traduz ainda outra realidade ligada à mulher, a submissão feminina. Igualmente falando de autoridade no lar, outro entrevistado foi mais enfático sobre o assunto, destacando essa condição da mulher: “A minha esposa está sob uma submissão, que no caso seria abaixo da minha missão. Não é que ela não decida as coisas, mas tudo parte de um consenso. Mas nas questões de resolver alguma coisa, sempre sou eu” (Isaiás, excerto de entrevista, abril de 2024). Essa ideia de que submissão não significa desvalorização, ser inferior ao homem, mas ter uma missão secundária, também foi desenvolvida por Abraão ao falar sobre um seminário que participou:

A mulher falou assim: “Olha”, falou pras mulheres solteiras que estavam lá no dia, “você vai casar com um homem, mas você vai ser submissa do cara. Agora tem que escolher bem pra você saber ao que você vai ser submissa. O cara tem uma missão de vida? Um propósito? Que tipo de cara que... , por exemplo, que tipo de tratamento que você vai ter?” (...) O homem tem uma missão de vida, um propósito de vida e a mulher vai ser auxiliar naquilo ali. Submissão vem disso, né? De sub-missão, e não simplesmente: “Ah não, você não vai casar pra ser uma dona de casa”, sabe? (Abraão, excerto de entrevista, setembro de 2023).

Este conjunto de falas revela com nitidez a operação de uma resignificação teológica da submissão feminina, que, embora rejeite a ideia de inferioridade, mantém intactas as

hierarquias de gênero sob uma nova roupagem simbólica. A ideia de que submissão feminina significa “estar sob a missão do homem”, expressa por Isaías e amplificada por Abraão, revela uma tentativa contemporânea de impulsionar o patriarcado dentro de uma linguagem aceitável, especialmente para os públicos mais jovens e escolarizados. O que antes era imposto como obediência e hierarquia direta, hoje é apresentado como missão compartilhada, complementaridade harmônica e escolha espiritual consciente. Essa forma de religiosidade moderna tenta acomodar valores contemporâneos (como liberdade, parceria e respeito) sem renunciar à estrutura tradicional da autoridade masculina (Woodhead, 2013). É uma forma de patriarcado reformulado, que se apresenta não mais como opressão, mas como “designação divina”, “ordem espiritual” e “sabedoria conjugal”.

A fala de Daniel: “não é na frente, nem atrás, é ao lado”, reitera a simbologia da costela como uma forma de atenuar a assimetria entre os gêneros. Essa estética horizontal, porém, oculta a verticalidade do poder. Estar “ao lado” não significa igualdade, sobretudo quando se afirma que “a autoridade foi instruída por Deus para o homem” e que “é ele quem resolve as coisas”. O termo “ao lado”, nesse contexto, funciona como uma metáfora conciliatória, que disfarça a subordinação como companheirismo. Segundo Butler (2003), esse tipo de inversão discursiva, em que a dominação se torna cuidado e a obediência se torna virtude, é típica de regimes normativos que precisam adaptar-se a contextos de crítica e contestação sem perder o controle simbólico.

A fala de Abraão remete à noção de que a mulher deve “escolher bem” a quem será submissa. Isso transforma a submissão em ato de discernimento e agência espiritual feminina. Não se nega a hierarquia, mas ela é voluntariamente aceita, desde que o homem demonstre ter “missão”, “propósito” e capacidade de condução moral. A submissão, nesse modelo, não é mais imposta, mas eleita como destino nobre, sobretudo se o homem for digno de liderar. Assim, a opressão se transforma em serviço espiritual, esvaziando seu potencial de questionamento.

Outro ponto que merece ser destacado em relação às mulheres é a sua determinação ao âmbito doméstico e, conseqüentemente, a questão da maternidade. Com intenção de fazer um relato histórico das relações de gênero, um dos entrevistados expressa o seguinte:

A mulher, antigamente, ela tinha que ficar em casa porque qualquer sexo era filho. Então, a mulher que ficava em grupo, preparando alimento, cuidando dos filhos, da prole, e tal. (...) A mulher tava muito preocupada com esse lado de ser mãe, porque transar, engravidou, entende? Então, já ficou muito presa nisso (Abraão, excerto de entrevista, setembro de 2023).

A fala de Abraão busca conferir uma justificativa evolucionista ou histórica para o confinamento da mulher ao espaço privado, alegando que, em tempos passados, “qualquer sexo era filho” e, portanto, “a mulher já ficava presa nisso”. Esse raciocínio biologizante sugere que o destino da mulher ao lar seria uma resposta à sua capacidade reprodutiva, o que reforça uma visão essencialista da diferença sexual. Segundo Butler (2003), esse tipo de discurso representa um modo de fixar o gênero à natureza, apagando as mediações culturais, políticas e discursivas que estruturam o feminino. A “prisão” da mulher ao lar é apresentada como natural e inevitável, quando, na verdade, é produto de uma longa história de regulação dos corpos e dos desejos. Essa reprodução foi mais enfatizada por Jacó, ao valorizar a maternidade em crítica ao empoderamento feminino:

Mulheres, hoje, que não querem ser mãe, eu acho que isso é um privilégio da mulher, isso é um privilégio, é assim uma dádiva. O homem não pode ser, não pode gerar, a mulher pode. Então, isso é um privilégio da mulher, gerar, de ter esse contato, nove meses com a criança, muito íntimo, que o pai não pode né, então a mulher é especial, eu vejo isso (excerto de entrevista, setembro de 2023).

A fala de Jacó explicita a idealização da maternidade como privilégio divino, ao afirmar que “mulheres que não querem ser mães” estão rejeitando uma dádiva. Nesse modelo, o valor da mulher está diretamente relacionado à experiência da gestação, ao vínculo afetivo gestacional, e à sua função de cuidadora. Essa lógica, ainda que aparentemente positiva, reduz a identidade feminina à sua capacidade biológica de gerar e nutrir, anulando outras formas de realização pessoal ou vocacional. Como já advertiu Chodorow (1978), o discurso que enaltece a maternidade enquanto “dom exclusivo da mulher” opera como uma forma de controle simbólico, pois retira da mulher a possibilidade de ser reconhecida para além da função reprodutiva.

Ao afirmar que não querer ser mãe é um erro, Jacó não apenas idealiza a maternidade, mas critica diretamente o empoderamento feminino, entendido como a rejeição de papéis tradicionalmente femininos. Esse raciocínio recorre a uma oposição implícita entre feminismo e “essência feminina”, na qual mulheres que recusam a maternidade são lidas como desviantes, ingratas ou equivocadas. Essa retórica é típica do que Vital e Lopes (2013) identificam como uma reação moralizante à emancipação feminina no meio religioso. Diante do avanço dos discursos igualitários, setores conservadores reagem sacralizando as funções biológicas femininas como missão divina, reforçando uma ideologia de gênero sob disfarce espiritual e afetivo.

O interessante é notar como os homens reforçam o espaço doméstico como âmbito de atuação e domínio do feminino, mas lhe retiram o direito de legislar sobre ele e sobre seus próprios corpos. Entende-se que a mulher tem que lavar, passar, cozinhar e, mesmo que seja a única a manter financeiramente o lar, como no exemplo anteriormente citado, o poder de decisão cabe ao homem como autoridade constituída por Deus. Nas palavras dos próprios sujeitos: “Ela não pode ter o homem e a casa totalmente debaixo da autoridade dela. O homem tem que ser autoridade, respeitando os parâmetros bíblicos” (Elias, excerto de entrevista, abril de 2024). “Eu concordo dessa questão das mulheres sempre estarem adquirindo ali sua independência e tudo, mas nunca esquecer ali do cabeça da igreja, que é o homem, né? A cabeça da igreja, a cabeça, assim, do lar, é um homem, e tudo” (Samuel, excerto de entrevista, março de 2024).

Outras referências à mulher, porém, com menor expressão, também apareceram. Uma delas foi a ideia de fragilidade feminina, associando as mulheres à delicadeza e à sensibilidade. Em crítica ao empoderamento feminino, um dos entrevistados considera que atualmente as mulheres não estão tendo mais liberdade, na verdade, o que se observa é um cuidado que a sociedade passou a ter com elas: “A mulher é um ser frágil, ela precisa de cuidado, precisa de zelo. E, infelizmente, não acontecia e, hoje em dia, tá tendo que acontecer, tá tendo que ter esse cuidado a mais com as mulheres” (Moisés, excerto de entrevista, novembro de 2023). Da mesma forma, Jacó procurou reforçar essa visão, a partir da dicotomia razão/emoção: “E a gente vê que a mulher, muitas vezes, a gente pensa com a cabeça do homem, mas o pensamento da mulher é totalmente diferente. Eu vejo que o homem é muito razão, a mulher, mais emoção. A mulher é um turbilhão de emoções” (excerto de entrevista, outubro de 2023). Então, verifica-se, ainda, um reforço às diferenças entre homem e mulher a partir de dicotomias como força/fragilidade e razão/emoção.

A valorização da gestação, da delicadeza e da emocionalidade como atributos essenciais do feminino, atua como um dispositivo discurso de gênero que delimita a presença das mulheres nos espaços doméstico e eclesial. Como apontado por Butler (2003), a naturalização das normas de gênero esconde a sua função como instrumento de regulação social. Portanto, propriedades como ser mãe, fragilidade e inclinação à ajuda, como indicadas pelos entrevistados, reforçam padrões de feminilidade que demarcam onde as mulheres podem estar e como podem atuar.

6.7 Guerra cultural

Esta categoria buscou dar conta dos conflitos entre as esferas religiosa e secular. Se o discurso oficial fundamentou-se em uma postura combativa e belicosa entre os fiéis não foi possível identificar a mesma tônica, pelo menos não de maneira tão incisiva. Apesar disso, houve alguns pontos de consenso. O primeiro deles foi a ideia de “caos social”, no qual a coesão da sociedade encontra-se ameaçada pela perda de valores morais e religiosos. Falando sobre as expectativas sociais sobre o ser homem, Josué considera que: “Nós vivemos um tempo estranho, para não dizer outra coisa” (excerto de entrevista, março de 2024). Da mesma forma, ao falar sobre o curso de homens da Lagoinha, Isaque pontua: “Tem sido importante pra mim, porque tá me ensinando também a viver na sociedade, que tá meio atribulada aí, né?” (excerto de entrevista, outubro de 2023). Samuel, por sua vez, chega a ser mais enfático, expressando que:

Hoje, os valores de um homem se perderam muito, com os anos, os valores foram se perdendo. (...) A questão dos pais não ensinar os filhos, não falar dos princípios da Bíblia, dos valores que tem, qual que é o propósito dela e nisso foi se perdendo. Hoje em dia... Você pode ver as crianças hoje em dia com seis, sete anos, tudo lá com o celular na mão, a mania hoje é virar TikTok. Isso que é o ensinamento dos pais para os filhos hoje em dia. Não é nem mais falar: "Qual que é o primeiro livro da Bíblia? Qual que é o último livro da Bíblia? Quantos livros...?", não é. Não é ensinamento em questão de ter ali um fundamento bíblico. Hoje é entregar o telefone na mão da criança, pra justamente ter tempo pra fazer qualquer outra coisa e não ter a responsabilidade. Aí, foi através disso que os valores foram se perdendo (excerto de entrevista, março de 2024).

Enquanto o discurso institucional da Lagoinha articula uma guerra espiritual contra o “sistema do mundo”, os fiéis tendem a expressar uma postura mais pastoral e diagnóstica, como mostra a fala de Samuel. Ele não propõe o embate, mas lamenta a dissolução de um referencial moral ancorado na Bíblia, atribuindo às famílias (e, em especial, à negligência dos pais) a responsabilidade pela crise. Essa diferença de tom pode ser compreendida a partir de Michel Foucault (1999), que discute como o poder não se exerce apenas por meio da repressão, mas também pela produção de discursos de verdade sobre o presente. Nesse caso, os homens entrevistados constroem narrativas sobre o contexto social, localizando-se como vítimas de uma sociedade “atribulada” ou “estranha”, como apontam Isaque e Josué.

Ao dizer que os “valores de um homem se perderam”, Samuel revela não apenas uma crítica moralista à sociedade, mas também uma sensação de desorientação identitária, na qual os antigos referenciais de masculinidade, religiosidade e autoridade se tornaram frágeis ou marginalizados. A imagem das crianças com celular nas mãos simboliza esse deslocamento: a ausência de transmissão bíblica entre as gerações é percebida como falência paterna e cultural.

Essa percepção de crise é característica do que Raewyn Connell (2003) chama de crise das masculinidades, em que os homens se veem simultaneamente pressionados por normas contraditórias e ressentidos por perderem a centralidade que ocupavam em ordens sociais mais rígidas. A lembrança do “tempo em que se ensinava a Bíblia” revela o desejo de restaurar uma masculinidade normativa e religiosa, que lhes fornecia um lugar seguro.

Diferente da postura frontal de líderes religiosos que denunciam o “sistema do mundo”, os fiéis aqui entrevistados não identificam inimigos específicos, mas símbolos difusos da secularização: redes sociais, celulares, perda de autoridade parental, ausência de leitura bíblica. O “caos social” descrito é menos uma construção ideológica e mais uma experiência vivida de desencaixe, uma sensação de que os alicerces da vida cotidiana, valores, fé e autoridade estão sendo corroídos. Essa sensação é mobilizada para reafirmar a importância de espaços como o curso de homens da Lagoinha, mencionado por Isaque, que funciona como espaço de reconexão normativa, em que os fiéis são chamados a reordenar suas vidas e reafirmar sua masculinidade sob orientação espiritual.

O segundo ponto que cabe ser mencionado é a crítica ao empoderamento feminino. Em primeiro lugar, os entrevistados colocaram as causas do empoderamento na própria conta dos homens, como nas palavras de Davi: “Eu acho que durante muito tempo os homens foram machistas, egoístas e não souberam cuidar das mulheres da forma que elas mereciam” (excerto de entrevista, abril de 2024). Ou ainda como explicitou abertamente Daniel:

Eu penso que esse empoderamento ele veio principalmente porque o homem não sabe cumprir o seu papel de forma bíblica. E aí ele quer cumprir o seu papel da forma que ele acha que tem que ser. E aí, ele acha que a autoridade é mandar, ele acha que a autoridade é pisar, é falar mais alto, e aí, ele não entendeu. E aí as mulheres se empoderaram para assumir papéis que os homens deveriam assumir. Então, o empoderamento veio por causa disso, porque o homem falhou. O homem não está sabendo cumprir o seu papel, aí, a mulher empodera para cumprir esse papel (excerto de entrevista, junho de 2024).

As falas de Davi e Daniel expressam uma crítica ao empoderamento feminino que, embora não seja abertamente hostil, reforça a lógica patriarcal ao reinterpretar esse processo como reação à falência do homem em cumprir seu papel bíblico. Nessa perspectiva, a mulher se empodera não por desejo de autonomia, mas para ocupar provisoriamente um espaço deixado pelo homem ausente, autoritário ou egoísta. Essa leitura desloca o problema da desigualdade de gênero para a conduta dos homens, sem questionar as estruturas que sustentam a hierarquia (Butler, 2003; Connell, 2003). Ao mesmo tempo, funciona como estratégia de readequação da masculinidade: ao reconhecer seus erros, o homem reafirma sua missão de liderança espiritual

e moral, agora em uma versão sensível e reformulada. O empoderamento, nesse modelo, não é celebrado, mas tolerado enquanto sintoma de um desvio que precisa ser corrigido por meio da restauração da ordem divina do lar.

Todos os entrevistados, em maior ou menor medida, demonstraram reconhecer os avanços das mulheres na conquista de direitos sociais. Segundo Elias: “Eu entendo que as mulheres, anos atrás, não tinham muita liberdade de poder trabalhar, de ter algumas profissões. Eu respeito muito as mulheres que hoje têm as suas profissões, gostam de ter suas vidas independente do homem” (excerto de entrevista, abril de 2024). Ou ainda, na opinião de Josué: “Eu vejo o empoderamento feminino, essa palavra, esse termo empoderamento feminino, como positivo. Eu vejo que há, sim, uma busca de reconhecimento que é merecida. Hoje, a mulher ocupa vários papéis na sociedade com muita competência” (excerto de entrevista, março de 2024).

Contudo, os homens não deixaram de manifestar suas inquietações sobre o assunto. Quando questionado sobre sua opinião, Isaque foi preciso: “Ah não, isso não é muito bom, não” (excerto de entrevista, outubro de 2023). Isaías, fazendo referência à sua esposa, declara que esta, assim como ele, são contra o empoderamento: “Ela também vem de um lar evangélico, e ela entende o que é o empoderamento feminino. E, assim, tem a parte que é legítima desse movimento e tem a parte que é meio complicada, né? Os direitos iguais? Tá. Tudo beleza, ok. Mas fugiu disso, ela já não...” (excerto de entrevista, abril de 2024).

Os excertos acima evidenciam de forma explícita as ambivalências e tensões que atravessam o imaginário masculino evangélico em relação ao empoderamento feminino. De um lado, há o reconhecimento dos avanços das mulheres na esfera pública, incluindo o trabalho, a autonomia financeira e a ocupação de novos papéis sociais. De outro, permanece um sentimento difuso de ameaça ou desconforto diante da possibilidade de que tais transformações ultrapassem o “lugar legítimo” da igualdade formal e passem a interferir na ordem das relações de gênero, especialmente dentro da família e da igreja. Trata-se, portanto, de uma aceitação condicional e controlada do empoderamento, que o legitima desde que não desestabilize a hierarquia relacional entre homem e mulher.

Algumas razões foram apontadas como fundamento dessas críticas. A primeira delas é a ideia de igualdade entre homens e mulheres segundo a Bíblia. “Muitas mulheres que hoje se colocam nessa posição de querer igualdade, na realidade igualdade já existe. Segundo a palavra de Deus, nós somos iguais, ninguém é mais importante que ninguém” (Daniel, excerto de entrevista, junho de 2024). “Eu acho que o pessoal entende errado. Fala que a Bíblia é machista,

que a Bíblia precisa ser atualizada, mas a Bíblia é muito igual, não tem desigualdade” (Davi, excerto de entrevista, abril de 2024). A segunda razão seria a discordância ao ativismo, por considerarem que os movimentos sociais que lutam pela transformação das estruturas de gênero da sociedade vão contra os valores cristãos. “Então essa questão do feminismo levando uma bandeira também, meu corpo, minha minhas regras: “Não, não quero. Nove meses...”. Mas, nossa, gerar é um privilégio que você tem, sabe?” (Jacó, excerto de entrevista, outubro de 2023).

As falas de Daniel e Davi manifestam uma visão segundo a qual homens e mulheres já são iguais “em valor” diante de Deus, e, portanto, qualquer reivindicação por mais igualdade seria infundada. Essa noção de igualdade espiritual atua como uma forma de neutralização da desigualdade concreta, especialmente no campo dos papéis sociais e das hierarquias domésticas e eclesiais. Esse tipo de discurso desloca a discussão do campo político para o campo espiritual, anulando a dimensão material da opressão e da assimetria de poder (Butler, 2003). A Bíblia é mobilizada não apenas como guia ético, mas como autoridade normativa que impede a crítica social e estabiliza as estruturas patriarcais sob a aparência de harmonia espiritual.

A fala de Jacó, ao criticar slogans como “meu corpo, minhas regras”, denuncia o feminismo como ameaça simbólica à moralidade evangélica, particularmente por afrontar a lógica da maternidade como dádiva divina. Aqui, o corpo feminino deixa de ser território de autonomia e passa a ser espaço de sacralização religiosa, o que inverte a crítica feminista da biopolítica (Vital; Lopes, 2013). Não é o controle do Estado sobre o corpo que está em questão, mas a recusa feminina em cumprir sua “missão natural” que é condenada.

Mas a crítica ao ativismo não se resume apenas ao feminismo. Referindo-se ao movimento LGBTQIA+, outro entrevistado expõe seu posicionamento:

Eu acho errado, totalmente, o movimento. Não concordo com o movimento em si que, no caso, é o ativismo. O ativismo é totalmente maléfico. Não concordo. Porque eles tentam trazer isso como uma coisa natural, como que as pessoas, elas têm que aceitar. No caso, eu não digo nem as pessoas, eu falo da questão da igreja, que tem que descer pela goela abaixo as práticas que a Bíblia condena (Isaías, excerto de entrevista, abril de 2024).

A crítica ao ativismo LGBTQIA+ presente na fala de Isaías amplia a rejeição às identidades dissidentes para o campo da disputa política e simbólica. O que está em discussão não é apenas o juízo moral sobre a homossexualidade ou a transexualidade, mas a recusa da agência política dessas identidades e da legitimação de seus discursos na esfera pública (Vital; Lopes, 2013). Ao afirmar que “a igreja tem que descer pela goela abaixo” tais práticas, Isaías denuncia o ativismo como forma de coerção, invertendo a posição histórica da igreja como

reguladora da norma e apresentando-a como vítima cultural. Essa retórica de ameaça e deslocamento revela, como mostra Foucault (1999), o incômodo das instituições religiosas diante da perda de seu monopólio na produção da verdade. O ativismo, nesse contexto, é visto como desestabilizador da moralidade e do “natural”, justamente porque reivindica visibilidade e reconhecimento para modos de vida que antes eram silenciados ou patologizados (Butler, 2003; Miskolci; Campana, 2017).

Um último ponto a ser discutido sobre o empoderamento é quanto aos impactos gerados na vida das mulheres e as mudanças sociais percebidas pelos homens. Na concepção deles, esse fenômeno provoca a autossuficiência feminina: “Esse empoderamento vai complicando pro lado da família e do homem, porque gera uma questão assim: ‘Se eu posso fazer sozinha, por que eu vou arrumar outra pessoa, né?’” (Isaque, excerto de entrevista, outubro de 2023). Acarreta também o adoecimento: “Muitas delas acabam se arrependendo ou acabam ficando doentes, ou fisicamente ou emocionalmente, com o passar do tempo. (...) Além de cumprir a função dela, ela tem que cumprir a função do homem, ela acaba num esgotamento, infelizmente” (Daniel, excerto de entrevista, junho de 2024). Assim como desafios nas relações: “Mulheres que não querem casar porque não veem homens à altura. Hoje você olha, assim, grandes mulheres de liderança que você vai bater um papo, elas têm dificuldade de se relacionar, porque vários homens ficam com medo de se aproximar” (Jacó, excerto de entrevista, outubro de 2023).

Não obstante, aspectos positivos também foram apontados, reconhecendo-se, inclusive, ganhos para os homens também: “Eu sou totalmente a favor disso aí. Ela ter a liberdade dela, as mulheres terem a liberdade delas, que, querendo ou não, ajuda o homem também. Ajuda o homem financeiramente dentro de casa” (Elias, excerto de entrevista, abril de 2024). Josué é um pouco mais crítico e faz até uma avaliação da omissão masculina diante do empoderamento:

Isso se deu dentro de um efeito de incompreensão do homem sobre como lidar com uma mulher que é capaz de fazer o que ela tem vontade de fazer na sociedade. E há que se buscar um equilíbrio nisso. Não é uma questão de você tomar o espaço da mulher de volta. É uma questão de você se posicionar onde você deve estar posicionado, até pra mulher ter essa tranquilidade. Por que como uma mulher vai poder estudar, e ser mãe, e trabalhar ao mesmo tempo, se ela não tiver alguém ali que auxilie? Alguém que seja uma rede de apoio, um marido posicionado? Não vai dar certo. Então, eu vejo como positivo e vejo que nós ainda precisamos trabalhar muito para compreender a dinâmica desse empoderamento feminino (excerto de entrevista, março de 2024).

Percebe-se, assim, os efeitos do empoderamento feminino na experiência subjetiva dos homens evangélicos. As falas articulam uma visão ambivalente, em que o empoderamento é

simultaneamente visto como fator de ruptura simbólica, sofrimento individual e desestabilização das relações; mas também como possibilidade de parceria, divisão de responsabilidades e transformação positiva das masculinidades. A fala de Isaque: “se eu posso fazer sozinha, por que eu vou arrumar outra pessoa?”, traduz o medo de que a mulher autônoma não precise mais do homem, minando assim a centralidade do masculino nas relações afetivas e familiares. Como analisa Raewyn Connell (2003), esse tipo de inquietação é típico das formas de masculinidade hegemônica em crise, pois revela o esvaziamento de seu papel tradicional como provedor indispensável.

A fala de Daniel introduz um argumento recorrente entre críticos do feminismo: a ideia de que a mulher empoderada “adoece” porque acumula funções, tanto as dela quanto as que seriam do homem. Essa leitura apresenta o empoderamento não como libertação, mas como fonte de sofrimento emocional e físico, empurrando o problema da desigualdade estrutural para o fracasso das mulheres em lidar com a autonomia. Aqui, o discurso funciona como um alerta: sair do “papel natural” gera consequências negativas.

A observação de Jacó sobre mulheres “que não encontram homens à altura” aponta para uma reversão da lógica tradicional da escolha conjugal, pois agora são os homens que não correspondem às expectativas. Isso produz, nos entrevistados, um sentimento de desencaxe e insuficiência, uma vez que sua masculinidade normativa já não basta para garantir o lugar nas relações afetivo-sexuais. A imagem do “homem com medo de se aproximar” revela a percepção de fragilidade da autoridade masculina diante de mulheres independentes.

As falas de Elias e Josué, por sua vez, mudam o foco da crítica para uma reflexão sobre a corresponsabilidade conjugal. Elias destaca o empoderamento como ganho prático (a mulher que trabalha ajuda o homem financeiramente) numa lógica de parceria funcional. Já Josué propõe uma visão mais crítica: o empoderamento exige um homem que se “posicione” como rede de apoio, não como chefe ou líder absoluto. Sua fala sugere uma abertura para novas formas de masculinidade relacional, mais sensíveis, participativas e horizontais. Trata-se de um ponto de vista importante, pois indica que o empoderamento feminino não precisa ser percebido como ameaça, mas como convite à reformulação da própria masculinidade, um movimento alinhado ao que propõem autoras como Butler (2003), ao defenderem a necessidade de transformação conjunta de homens e mulheres.

Por fim, as questões políticas quase não apareceram no discurso dos entrevistados, tendo somente uma recorrência, e, ainda, para criticar como elas provocaram um certo distanciamento dos fiéis quanto aos verdadeiros valores cristãos, tal como se segue:

Eu vejo, por exemplo, que a questão política aflorou uma disputa em que os cristãos entraram de uma maneira muito equivocada, sobretudo em dois pontos que você tocou. Sobre as questões ligadas a homossexuais, acho que nós passamos a atacar de uma forma equivocada. [...] Assim, como não reconhecer a posição da mulher no século XXI, não ter o cuidado de entender e de interpretar os escritos, de uma maneira que seja a maneira cristã de ver, não é? (Josué, excerto de entrevista, março de 2024).

Josué expressa uma visão crítica sobre o modo como a fé cristã tem sido mobilizada no debate público, especialmente em torno da sexualidade e das relações de gênero. A crítica está voltada não às pautas em si, mas ao modo como os cristãos têm se posicionado: de forma agressiva, excludente e pouco amorosa. Ao mencionar que “os cristãos entraram de forma equivocada”, o entrevistado sinaliza a percepção de que a fé foi cooptada por lógicas partidárias, resultando em posturas que contradizem os próprios valores proclamados pelo Evangelho. Essa preocupação ecoa as análises de autores como Vital e Lopes (2013), que mostram como o crescente engajamento político de setores evangélicos tem se dado por meio da moralização da política e da politização da moral, produzindo uma fé pública reativa, marcada pela denúncia, pelo antagonismo e pela negação da alteridade.

Ao dizer que é preciso interpretar os escritos “de uma maneira cristã de ver”, Josué se refere à necessidade de uma leitura mais ética e contextualizada da Bíblia, que considere o tempo presente e reconheça as transformações sociais. O entrevistado, portanto, não está rejeitando os fundamentos da fé cristã, mas criticando os usos ideológicos que a desfiguram. Sua fala inscreve-se em um movimento minoritário, mas teologicamente relevante, dentro do movimento evangélico contemporâneo, que busca recuperar a centralidade do amor e da empatia na vida religiosa.

O fato de que quase não há menção direta à política nas entrevistas, salvo essa, pode ser interpretado também como estratégia de despolarização. Ao transferirem o debate moral para a linguagem da fé: “papel do homem”, “submissão”, “designo divino”, etc., os entrevistados acabam por politizar o cotidiano sem nomear a política, o que é típico de contextos religiosos em que a moral funciona como forma de controle social, mesmo à margem dos discursos partidários (Foucault, 1999).

A análise das entrevistas com os homens da Lagoinha Global revelou que a construção das masculinidades evangélicas é marcada por um conjunto de tensões entre tradição e transformação, submissão e agência, espiritualidade e ordem social. Embora os discursos revelem uma adesão majoritária aos modelos normativos de gênero, sustentados por referenciais bíblicos que naturalizam a autoridade masculina, a liderança espiritual e a

centralidade do homem na família, também emergem fissuras, ambiguidades e tentativas de negociação com os valores contemporâneos. A masculinidade é construída como missão divina, mas também como lugar de cobrança, pressão e incerteza; as mulheres são vistas como auxiliares, mas também como sujeitos empoderados que provocam deslocamentos nos referenciais masculinos; e as identidades dissidentes são majoritariamente rejeitadas, ainda que, em alguns casos, mediadas pelo discurso do amor cristão. Ao tensionar o campo religioso com os debates contemporâneos sobre gênero, sexualidade e autoridade, os dados analisados demonstram que, mesmo em espaços marcados por forte normatividade, como o evangélico brasileiro, as masculinidades não são fixas, mas permanentemente reconfiguradas nas tramas do cotidiano, da fé e das relações sociais.

7 CONCLUSÃO

Esta pesquisa objetivou compreender quais discursos sobre masculinidade são produzidos e como eles circulam no interior de uma igreja evangélica. Enquanto amostra valiosa, a Lagoinha Global, constituiu-se lócus da presente investigação, tendo como foco seus cultos, cursos e demais programações voltadas ao público masculino. A análise evidenciou que a masculinidade construída por essa instituição religiosa não é única, muito menos fixa, mas formada por uma articulação de elementos tradicionais e contemporâneos, que conferem a ela legitimidade espiritual, moral e social.

O discurso predominante nas narrativas é o do homem como líder espiritual, provedor e protetor da família. Essas características encontram fundamento em uma narrativa bíblica da criação que posiciona o homem como o primeiro ser criado, encarregado de cultivar, guardar e dominar sobre todas as coisas. Apreende-se, então, uma masculinidade teologicamente alicerçada, cuja autoridade é um desígnio divino e, portanto, inquestionável. Interpretados a partir dos estudos pós-estruturalistas e culturais de gênero, ancorados em debates contemporâneos sobre gênero, religião e poder, os dados revelaram que quando se trata da masculinidade evangélica, o discurso religioso cristão opera como um dispositivo de saber-poder, orientando as práticas cotidianas, os afetos e os modos de ser.

O corpo do homem evangélico é uma superfície disciplinada, vigiada e regulada pelo olhar panóptico dos outros e de si: da expressão da força física ao comedimento emocional, do domínio do núcleo familiar à vigilância da sexualidade. Os discursos proferidos no interior da comunidade religiosa em questão atuam como um aparelho reiterativo das normas de gênero, que determinam o masculino como forte, viril, racional e sacrificial; e o feminino como delicado, submisso e cuidador. Tal performatividade é manifestada em rituais, falas e gestos corporais que endossam uma masculinidade hegemônica adornada de sensibilidade e empatia, mas que não abre mão da autoridade hierárquica.

A gramática da masculinidade formatada pela Lagoinha consolida-se ainda sobre a retórica da guerra cultural que, a partir de uma ótica acentuatadamente moralizante, nomeia inimigos que ameaçam a ordem divina da família e da sociedade (feminismo, ideologia de gênero, movimento LGBTQIA+). Não obstante, verificou-se também uma pluralidade de experiências em torno do ser homem. Apesar das lideranças pastorais insistirem na promoção de um modelo hegemônico, os fiéis negociam e tensionam o discurso oficial. Na medida em que participam das tarefas domésticas, repensam suas posturas nas relações conjugais e se

esmeram em uma paternidade ativa, os homens demonstram que a masculinidade é vivenciada de maneira situacional, relacional e processual.

Apesar disso, embora tenha ocorrido uma maior presença masculina nas famílias populares e os homens tenham assumido características tradicionalmente relacionadas ao gênero feminino, conforme apontado desde a literatura da década de 1990, quase 30 anos depois, pode-se dizer que a influência da fé evangélica sobre as masculinidades ainda se depara com um limite evidente. Além disso, a religião parece atuar como uma barreira que preserva o machismo estrutural, permitindo que as relações de poder entre os gêneros sejam questionadas apenas dentro de um alcance previamente delimitado e controlado.

O que se percebe no contexto da Lagoinha, portanto, não é simplesmente a reprodução de uma tradição patriarcal, mas a sua atualização, o reposicionamento dos homens diante dos novos arranjos sociais. Trata-se de reorganizar a masculinidade hegemônica, incorporando elementos de cuidado e sensibilidade, sem deixar escapar sua posição dominante. Esse processo de subjetivação demanda dos homens a introjeção de deveres morais e a frequente reafirmação do papel de liderança. Assim posto, a masculinidade evangélica traduz-se não apenas em um ideal normativo a ser alcançado, mas em um exercício incessante que envolve disciplina, abnegação e vigilância.

A despeito das limitações desta investigação, pode-se inferir uma ambivalência na construção da masculinidade no contexto pesquisado. De um lado, observa-se a flexibilização dos papéis sociais ao defender a docilização dos homens por meio da participação nas atividades domésticas, na educação dos filhos e na dedicação ao matrimônio. De outro, sustenta-se o acesso e permanência dos homens aos núcleos de poder, resultando na manutenção da dominação masculina.

Ainda assim, importantes desdobramentos para pesquisas futuras podem ser destacadas como, por exemplo, explorar as dinâmicas de masculinidades em contextos periféricos, a fim de comparar como a masculinidade é construída fora dos conglomerados urbanos ou das grandes igrejas. Outra possibilidade de pesquisa é a abordagem das vozes dissidentes dentro da própria religião, como homens LGBTQIA+, divorciados ou sujeitos que rejeitam o modelo tradicional. Como também pesquisas que comparem as distintas denominações cristãs para compreender o entendimento das disputas em torno do ser homem.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGÜERO, Miguel. La construcción de la masculinidad en el pentecostalismo chileno. **Polis**, 16(1), pp. 1-9, 2007.
- ALMEIDA, Miguel Vale de. **Senhores de si**: uma interpretação antropológica da masculinidade. Lisboa: Etnográfica Press, 1995.
- APPOLINÁRIO, Fábio. **Metodologia da ciência**. Filosofia e prática da pesquisa São Paulo: Thomson, 2006.
- AYRES, Leah. Thematic coding and analysis. *In*: GIVEN, Lisa. **The Sage Encyclopedia of Qualitative Research Methods**. Sage Publications: Los Angeles, 2008, pp. 868-869.
- BARBIERI, Teresita de. Sobre la categoría género: una introducción teórico-metodológica. **Debates en Sociología**, n. 18, p. 145-169, 1993.
- BÁRCENAS, Mariana; MANZANARES, María. Masculinidades de seminaristas: la masculinidad religiosa y la masculinidad clerical. **Relaciones. Estudios de historia y sociedad**, v. 34, n. 133, pp. 41-78, 2013.
- BARTKOWSKI, John. Breaking walls, raising fences: masculinity, intimacy, and accountability among the Promise Keepers. **Sociology of Religion**, v. 61, n. 1, pp. 33-53, 2000.
- BARTKOWSKI, John. **The Promise Keepers**: servants, soldiers and godly men. New Brunswick, New Jersey and London: Rutgers University Press, 2004.
- BEAL, Becky. The Promise Keepers' use of sport in defining “Christlike” masculinity. **Journal of Sport and Social Issues**, v. 21, n. 3, pp. 274-284, 1997.
- BEAUVOIR, Simone de. **O segundo sexo II**: a experiência vivida. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1967.
- BOGDAN, Robert; BIKLEN, Sari. **Investigação qualitativa em educação**: uma introdução à teoria e aos métodos. Porto Editora: Porto, 1994.
- BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.
- BOURDIEU, Pierre. Introdução a uma sociologia reflexiva. *In*: BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Bertrand Brasil, 2009, pp. 17-56.
- BOYER-ARAÚJO, Véronique. “Macumbeiras” e “crentes”: as mulheres veem os homens. **Horizontes Antropológicos**, 1, n. 1, p. 131-142, 1995.
- BRITO, Gabriel Ferreira de; PAULA, Josías Vicente de. A masculinidade e a ideologia: a socialização masculina. **OPIS**, v. 13, n. 2, p. 173-188, 2013.
- BUTLER, Judith. **A força da não violência**: um vínculo ético-político. São Paulo: Boitempo,

2021.

BUTLER, Judith. **Cuerpos que importan**: sobre los límites materiales y discursivos del "sexo". Buenos Aires: Paidós, 2002.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CARVALHO, João Victor Mendes. “¡ Hombre baila como hombre!”: performances corporales e identidad de género en dos iglesias evangélicas de una capital brasileña. **Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad**, v. 1, n. 44, p. 20-31, 2024.

CECCHETTO, Fátima. **Violência e estilos de masculinidade**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004.

CHODOROW, Nancy. **The reproduction of mothering**: psychoanalysis and the sociology of gender. Berkeley: University of California Press, 1978.

COAKLEY, Jay. **The Promise Keepers national men’s conference**: the cutting edge? [Unpublished manuscript]. Colorado Springs: University of Colorado, 1993.

CONNELL, Raewyn. **Gênero**: uma perspectiva global. São Paulo: nVersos, 2015.

CONNELL, Raewyn. **Masculinidades**. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2003.

CONNELL, Robert. Políticas da masculinidade. **Educação & Realidade**, 20(2): pp. 185-206, jul/dez, 1995.

CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges (orgs.). **História da Virilidade**: o triunfo da virilidade – o século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 2016. (Vol. 2)

COUTINHO, Clara. **Paradigmas, metodologias e métodos de investigação em metodologia de investigação em ciências sociais e humanas**. Teoria e prática. Coimbra: Almedina, 2014.

COUTO, Márcia Thereza. Gênero, família e pertencimento religioso na redefinição de ethos masculinos e femininos. **Revista Antropológicas**, 13, n. 1, p. 15-34, 2002.

DA MATTA, Roberto. O ofício de etnólogo ou como ter “anthropological blues”. In: NUNES, Edson. (org.) **A aventura sociológica**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978, pp. 23-35.

DAVIS, Ângela. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo, 2016.

DAWLEY, William; THORNTON, Brendan Jamal. Introduction: New Directions in the Anthropology of Religion and Gender: Faith and Emergent Masculinities. **Anthropological Quarterly**, v. 91, n. 1, pp. 5-23, 2018.

DE THEIJE, Marjo. “São metade macho, metade fêmea”: sobre a identidade de gênero dos homens católicos. **Anthropológicas**, v.13, n.1, p.47-56, 2002.

ECCO, Clóvis. A função da religião na construção social da masculinidade. **Revista da Abordagem Gestáltica**. XIV(1): 93-97, jan/jun, 2008.

ECCO, Clóvis. **Identidade de Gênero: Ideias Religiosas sobre o Masculino como ângulo de Análise**. Dissertação - (Mestrado em Ciências da Religião). Pontifícia Universidade Católica de Goiás: Goiânia, 2007.

ELDÉN, Sara. Gender politics in conservative men's movements: beyond complexity, ambiguity and pragmatism. **NORA: Nordic Journal of Feminist and Gender Studies**, v. 10, n. 1, pp. 38-48, 2002.

ENGELS, Friedrich. **A origem da família, da propriedade privada e do estado: em conexão com as pesquisas de Lewis H. Morgan**. São Paulo: Boitempo, 2019.

EVERTON, Sean. The promise keepers: religious revival or third wave of the religious right?. **Review of Religious Research**, Vol. 43, No. 1, pp. 51-69, 2001.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FERREIRA, Cristiano Lucas; RÊSES, Erlando da Silva. Dia do orgulho heterossexual: a reação conservadora à visibilidade de pessoas LGBTQIA+. **Cadernos Pagu**, n. 69, pp. 1-15, 2023.

FIGUEROA-PEREA, Juan Guillermo. Algunas reflexiones sobre el estudio de los hombres desde el feminismo y desde los derechos humanos. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, 21(1): 371-393, janeiro-abril/2013.

FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I: a vontade de saber**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1999.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**. Petrópolis: Vozes, 1987.

FREITAS, Sandro de. “Ser homem em Cristo”: reformismo cristão e masculinidade entre jovens presbiterianos. **REIA - Revista de Estudos e Investigações Antropológicas**, ano 4, volume 4(2), pp. 56-90, 2017.

FREUD, Sigmund. **Obras completas, volume 4: A interpretação dos sonhos (1900)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

FRIEDAN, Betty. **A mística feminina**. Petrópolis: Vozes, 1971.

GEERTZ, Clifford. Do ponto de vista dos nativos: a natureza do entendimento antropológico. *In*: GEERTZ, Clifford. **O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa**. Petrópolis: Vozes, 1997, pp. 85-107.

GEERTZ, Clifford. Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura. *In*: GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, pp. 03-24, 2008.

GIL, Antônio Carlos. **Como elaborar projetos de pesquisa**. São Paulo: Atlas, 2002.

GIL, Antônio Carlos. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. São Paulo: Atlas, 2008.

GING, Debbie. Alphas, betas, and incels: Theorizing the masculinities of the manosphere. **Men and masculinities**, v. 22, n. 4, p. 638-657, 2017.

GOFFMAN, Erving. **Stigma: notes on the management of spoiled identity**. Englewood Cliffs N.J: Prentice-Hall, 1963.

GOLDENBERG, Mirian. Pesquisa qualitativa: problemas teórico-metodológicos. *In*: GOLDENBERG, Mirian. **A arte de pesquisar: como fazer pesquisa qualitativa em Ciências sociais**. Rio de Janeiro: Record, 2004, pp. 53-60.

GONZÁLEZ, Lélia. A mulher negra na sociedade brasileira. *In*: GONZÁLEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2020, pp. 43-57.

GUZMÁN, María; SUÁREZ, José. Género, masculinidades y religión. *In*: BARAJAS, Karina Bárcenas; DELGADO-MOLINA, Cecilia (orgs.). **Religión, género y sexualidad: entre movimientos e instituciones**. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2021, pp. 349-368.

HACKER, Helen. The new burdens of masculinity. **Marriage and Family Living**, Vol. 19, No. 3 (Aug., 1957), pp. 227-233.

HARRIS, Colette. Masculinities, new forms of religion, and the production of social order in Kaduna City, Nigeria. **Journal of Religion in Africa**, v. 46, n. 2-3, pp. 251-287, 2016.

HEILBORN, Maria Luiza; CARRARA, Sérgio. Em cena, os homens... **Revista Estudos Feministas**. Florianópolis, v. 6, n. 2, 1998.

HOMENS DA PROMESSA. **Visão**. On-line. Disponível em: <https://homensdapromessa.com/visao/>. Acesso em: 08 mai. 2023.

HOOKS, Bell. **A gente é da hora: homens negros e masculindade**. São Paulo: Elefante, 2022.

INGOLD, Tim. Antropologia versus etnografia. **Cadernos de campo**, v. 1, n. 26, pp. 222-228, 2017.

IRIGARAY, Luci. **This sex which is not one**. New York: Cornell University Press, 1985.

KIMMEL, Michael. A produção simultânea de masculinidades hegemônicas e subalternas. **Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre, ano 4, n. 9, pp. 103-117, out., 1998.

KIMMEL, Michael. Masculinities and Homophobia: Fear, Shame and Silence in the Construction of Gender Identity. *In*: BROD, H.; KAUFMAN, M. (org.). **Theorizing Masculinities**. Thousand Oaks: Sage, 1994. p. 213–219.

KIMMEL, Michael. **The Gendered Society**. New York: Oxford University Press, 2005

KINSEY, Alfred; POMEROY, Wardell; MARTIN, Clyde. **Sexual behavior in the human male**. Philadelphia and London: W. B. Saunders Company, 1948.

KOLLONTAI, Alexandra. “Los fundamentos sociales de la cuestión femenina”. *In*: KOLLONTAI, Alexandra. **Mujer y lucha de clases**. Barcelona: El Viejo Topo, 2016, pp. 71-98.

LAURETIS, Teresa de. **Technologies of gender: essays on theory, film and fiction**. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1987.

LEMOS, Fernanda. A representação social da masculinidade na religiosidade contemporânea. **Revista Netmal**, São Bernardo do Campo: UMESP, 2008.

LEMOS, Fernanda. “Se deus é homem, o demônio é [a] mulher!”: a influência da religião na construção e manutenção social das representações de gênero. **Revista Ártemis**. [S. l.], vol. 06, pp. 114-124, jun., 2007.

LEIBOWITZ, E. **Million man mea culpa**: The promise Keepers plan for Christian male redemption. *LA Weekly*, 1996, pp. 22-25.

LIMA, Diana. Alguns fiéis da Igreja Universal do Reino de Deus. **Mana**, v. 16, n. 2, pp. 351-373, 2010.

LIPPY, Charles. Miles to go: Promise Keepers in historical and cultural context. **Soundings: An Interdisciplinary Journal**, v. 80, n. 2/3, pp. 289-304, 1997.

LOURO, Guacira Lopes. **Gênero, sexualidade e educação: uma perspectiva pós-estruturalista**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

MACHADO, Maria das Dores Campos. **Carismáticos e pentecostais: adesão religiosa na esfera familiar**. São Paulo: ANPOCS, 1996.

MACHADO, Maria das Dores Campos. Corpo e moralidade sexual em grupos religiosos. **Revista de Estudos Feministas**, 3, n. 1, p. 7-27, 1995.

MACHADO, Maria das Dores Campos. Representações e relações de gênero nos grupos pentecostais. **Estudos Feministas**, Florianópolis, 13(2): pp. 378-396, mai/ago, 2005.

MAFRA, Clara. Gênero e estilo eclesiástico entre os evangélicos. *In*: FERNANDES, Rubem César (Ed.). **Novo nascimento: os evangélicos em casa, na igreja e na política**. Rio de Janeiro: Muad, 1998. p. 224-250.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico ocidental**: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MARIANO, Silvana Aparecida. O sujeito do feminismo e o pós-estruturalismo. **Revista Estudos Feministas**, v. 13, pp. 483-505, 2005.

MARIZ, Cecília. Alcoolismo, gênero e pentecostalismo. **Religião e Sociedade**, v.16, n.3, pp. 80-93, 1994.

MARIZ, Cecília; MACHADO, Maria das Dores Campos. Pentecostalismo e a redefinição do feminino. **Religião e Sociedade**, 17, n. 1-2, pp. 140-159, 1996.

MARTINS, Alberto Mesaque. **Masculinidades no reino de Deus**: corpo, gênero e representações sociais de homem entre frequentadores da igreja universal do reino de deus. Tese (Doutorado em Psicologia) - Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte: 2019.

MAY, Tim. Observação participante: perspectivas e prática. *In*: MAY, Tim. **Pesquisa social**: questões, métodos e processos. Porto Alegre: Artmed, 2004, pp. 173-203.

MASKENS, Maïté. The Pentecostal reworking of male identities in Brussels: producing moral masculinities. **Etnográfica**, v. 19, n. 2, pp. 323-345, 2015.

MEDRADO, B., LYRA, J. Por uma matriz feminista de gênero para os estudos sobre homens e masculinidades. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, 16(3): pp. 809-840, set/dez, 2008.

MESSNER, Michael. Essentialist retreats: the mythopoetic men's movement and the Christian promise keepers. *In*: MESSNER, Michael. **Politics of masculinities**: men in movements. Sage Publication: Thousand Oaks, London, New Delhi, 1997, pp. 16-35.

MILLET, Kate. **Sexual politics**. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 2000.

MINAYO, Maria Cecília (org.). **Pesquisa social**: teoria, método e criatividade. Petrópolis: Vozes, 1994.

MINAYO, Maria Cecília. **O desafio do conhecimento**: pesquisa qualitativa em saúde. São Paulo: HUCITEC, 2004.

MISKOLCI, Richard; CAMPANA, Maximiliano. “Ideologia de gênero”: notas para a genealogia de um pânico moral contemporâneo. **Sociedade e Estado**, v. 32, n. 03, p. 725-748, 2017.

MISKOLCI, Richard. **Teoria queer**: um aprendizado pelas diferenças. Belo Horizonte: Autêntica Editora: UFOP, 2013.

MOORE, Will. **Boys will be boys and other myths: unravelling biblical masculinities**. London: SCM Press, 2022.

MOREIRA, Thiago. **Da tradição à renovação na Igreja Batista da Lagoinha: um olhar sobre o protestantismo renovado.** Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) - Universidade Federal de Juiz de Fora. Juiz de Fora: 2016.

MUSSKOPF, André. Ungraceful God: masculinity and images of God in Brazilian popular culture. **Theology & sexuality**, v. 15, n. 2, pp. 145-157, 2009.

NOLASCO, Sócrates. **O mito da masculinidade.** Rio de Janeiro, Rocco: 1993.

NOVOSAD, Nancy. God Squad. **The Progressive**, 60, 8, pp. 25–27, 1996..

OLIVEIRA, Pedro Paulo de. **A construção social da masculinidade.** Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2004.

OLIVEIRA, Roberto. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. *In*: OLIVEIRA, Roberto. **O trabalho do antropólogo.** Brasília: paralelo 15/. São Paulo: UNESP, 2000, pp. 17-36.

PAMPLONA, Roberta Silveira; BARROS, Betina Warmling. As masculinidades à brasileira: um balanço das produções sobre o tema nos periódicos científicos. **BIB-Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais**, n. 95, 2021, pp. 1-20.

PARK, Robert. The city: suggestions for the investigation of human behavior in the urban environment. *In*: PARK, Robert; BURGESS, Ernest (Orgs.). **The City.** Chicago: University of Chicago Press, 1925, pp. 1-46.

PEIRANO, Mariza. **A favor da etnografia.** Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.

PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. **Horizontes antropológicos**, v. 20, n. 42, pp. 377-391, 2014.

PIRES, Álvaro P. Sobre algumas questões epistemológicas de uma metodologia geral para as ciências sociais. *In*: POUPART, Jean. *et al* (org.). **A pesquisa qualitativa: enfoques epistemológicos e metodológicos.** Petrópolis: Vozes, 2008, pp. 43-94.

POPPER, Karl. **Conjecturas e Refutações.** Brasília: Editora da UnB. 1980.

PROMISSE KEEPERS. **About us.** On-line. Disponível em: <https://promisekeepers.org/about-us/>. Acesso em: 08 mai. 2023.

RATZINGER, J. A. **La sal de la tierra.** Madrid: Libros Palabra, 1997.

ROSADO-NUNES, Maria José. A “ideologia de gênero” na discussão do PNE: a intervenção da hierarquia católica. **Horizonte**, v. 13, n. 39, p. 1237-1260, 2015.

ROSADO-NUNES, Maria José. Gênero e religião. **Estudos Feministas**, Florianópolis, 13(2): pp. 363-365, mai/ago, 2005.

ROSAS, Nina. **Cultura evangélica e “dominação” do Brasil**: música, mídia e gênero no caso do Diante do Trono. Tese (Doutorado em Sociologia) - Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte: 2015a.

ROSAS, Nina. Dominação evangélica no Brasil: o caso do grupo musical Diante do Trono. **Contemporânea**, v. 5, n. 01, pp. 235-258, 2015b.

ROSAS, Nina. Evangélicos e gênero no Brasil: uma revisão da produção socioantropológica. Artigo submetido à **Revista Sociedade e Estado**, 2025. Inédito.

RUBIN, Gayle. The traffic in women: notes on the “political economy” of sex. *In*: REITER, Rayna (org.). **Toward an anthropology of women**. New York and London: Monthly Review Press, 1975, pp. 157-210.

SAFFIOTI, Heleieth. **O poder do macho**. São Paulo, 1987.

SAHAGUN, Louis. **Christian men’s movement taps into identity crisis**. Los Angeles Times, 1995, pp. A1.

SCALA, Jorge. **La ideología del género**. O el género como herramienta de poder. Rosario: Ediciones Logos, 2010.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação e Realidade**. Vol. 20 (2), jul/dez., 1995, pp. 71-99.

SEDGWICK, Eve. **Epistemology of the closet**. Berkeley: University of California Press, 1990.

SEIFERT, Paulo Augusto. **Epistemologia das Ciências Sociais**. Curitiba: IESDE Brasil S.A., 2008.

SILVA, Bruna. **Masculinismo**: misoginia e redes de ódio no contexto da radicalização política no Brasil. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Belo Horizonte: 2023.

SILVA, Rodrigo da. Neoliberalismo, conservadorismo religioso e opressões de gênero e sexualidade no Brasil. **Serviço Social & Sociedade**, v. 146, n. 1, p. 244-262, 2023.

SPIVAK, Gayatri. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

TEIXEIRA, Jacqueline Moraes. Masculinidade e pentecostalismo como tecnologia neoliberal. **Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar**, v. 12, n. 3, set. – dez. 2022, pp. 743-767.

TRIVIÑOS, Augusto. **Introdução à pesquisa em ciências sociais**: a pesquisa qualitativa em educação. São Paulo: Atlas, 1987.

VAERTING, Mathilde; VAERTING, Mathias. **The dominant sex**: a study in the sociology of sex differentiation. London: George Allen and Unwin, 1923.

VEGA-DÁVILA, Enrique. Cuerpos masculinos en el cristianismo hegemónico. Algunas retóricas del poder cristiano desde una perspectiva de género, masculinidades y religión. **Estudios del Discurso**, 10.1, 2024, pp. 37-59.

VIGOYA, Mara Viveros. **As cores da masculinidade**: experiências interseccionais e práticas de poder na Nossa América. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2018.

VITAL, Cristina; LOPES, Paulo. **Religião e política**: uma análise da atuação de parlamentares evangélicos sobre direitos das mulheres e de LGBTs no Brasil. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll/ISER, 2013.

WELZER-LANG, Daniel. A construção do masculino: dominação das mulheres e homofobia. **Revista Estudos Feministas**. 2001, vol.9, n.2, pp.460-482.

WEST, Candace; ZIMMERMAN, Don. Doing gender. **Gender and Society**, Vol. 1, No. 2. (Jun., 1987), pp. 125-151.

WILLIAMS, Rhys. Promise Keepers: a comment on religion and social movements. **Sociology of Religion. A Quarterly Review**, 91, 10, pp. 1–10, 2000.

WINES, Megan. Mas(c/k) of a Man: Masculinity and Jesus in Performance. **Religions**, 14: 1116, 2023, pp. 1-16.

WOODHEAD, Linda. As diferenças de gênero na prática e no significado da religião. **Estudos de Sociologia**, v. 18, n. 34, 2013.

WOODHEAD, Linda. Gendering secularization theory. **Social Compass**, v. 51, n. 3, pp. 293–308, 2004.

WOODHEAD, Linda; HEELAS, Paul. **Religion in modern times**: an interpretive anthology. Oxford: Blackwell, 2000.

YIN, Robert. **Estudo de caso**: planejamento e métodos. Porto Alegre: Bookman, 2001.

APÊNDICE A - ROTEIRO DE ENTREVISTA

1. Dados de identificação

- Codinome:
- Idade:
- Raça:
- Estado civil:
- Possui filhos:

2. Trajetória pessoal

- Onde você nasceu?
- Com o que seus pais trabalhavam na época?
- Você poderia contar sobre sua trajetória escolar?
- Quando você começou a trabalhar?
- Com o que você trabalha atualmente?
- Como aconteceu a sua conversão?
- Por quais igrejas você já passou?
- Você é frequentador assíduo das atividades para homens na Lagoinha?
- De quais outras atividades da Lagoinha você participa?
- Você participa de atividades de outras igrejas?

3. Definições sobre o ser homem

- Por que você decidiu participar do curso de homens?
- Você também frequenta o culto Maximus?
- O que significa ser homem para você?
- Você se sente pressionado a cumprir expectativas relacionadas ao ser homem?
- Você possui algum modelo de masculinidade, seja dentro ou fora da igreja?
- De que forma os cursos de homens, os cultos do Maximus e demais atividades da igreja têm sido importantes para você como homem?

4. Família e Valores

- Quem é responsável pelas atividades domésticas?
- Como você administra os conflitos no lar?
- Como você participa na criação dos filhos?
- Qual a sua opinião sobre os seguintes pontos (1-autoridade dentro de casa, 2-empoderamento feminino/movimento feminista, 3-homossexualidade e 4-pessoas transsexuais)?
- Há alguma coisa que eu não perguntei e que você gostaria de acrescentar?

APÊNDICE B - TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE)

CONSTRUÇÃO SOCIAL DA MASCULINIDADE: produção de discursos e práticas

de gênero no contexto da religião evangélica

Prezado Sr. (a), você está sendo convidado a participar de uma pesquisa que estudará a construção da identidade masculina no ambiente religioso. Você foi selecionado por estar dentro do perfil desejado (homem, evangélico, filiado a uma igreja). Nesse sentido, leia cuidadosamente o que se segue.

Procedimentos do Estudo

Caso aceite/permita a participação a esta pesquisa, será conduzida uma entrevista individual com o Sr. O objetivo é conhecer a sua história de vida, sua trajetória escolar, sua origem familiar, sua conversão e vivências religiosas, bem como seus valores éticos e morais. A entrevista será realizada pelo pesquisador auxiliar deste estudo, de maneira online, por meio da plataforma Zoom. Além disso, a entrevista poderá ser gravada em áudio com o seu consentimento e, posteriormente, transcrita para que possa ser analisada.

Riscos

É possível que durante a entrevista você sinta algum desconforto emocional oriundo da escuta e da reflexão da sua própria fala sobre sua trajetória pessoal. Caso isso ocorra, o pesquisador auxiliar do projeto estará à sua inteira disposição para solucionar o problema ou tirar as dúvidas, podendo pausar a entrevista ou mesmo encerrá-la. Para garantir que as informações prestadas sejam confidenciais, você receberá um codinome ao entrar no estudo e sua identidade não será revelada em nenhuma situação. Os dados da entrevista ficarão armazenados por cinco anos, a contar da presente data, na conta do pesquisador auxiliar no Terabox, que é de acesso pessoal, limitado e intransferível. Depois desse período, os dados arquivados serão destruídos. É importante frisar que há um potencial risco de violação dos dados que estarão guardados em nuvem, não sendo possível assegurar completa confidencialidade em caso de invasão ou roubo de dados. Você está amparado pela resolução 466/12 e, em caso de danos causados pela pesquisa, você poderá solicitar indenização conforme cita a resolução.

Assinatura do participante

Assinatura do pesquisador

Benefícios

Os benefícios relacionados com sua participação são: 1) te permitir pensar, elaborar e descrever sua relação com a religião; 2) te oportunizar um espaço de escuta, diálogo e socialização com o pesquisador; 3) te oportunizar contribuir para preencher lacunas importantes existentes na compreensão da literatura acadêmica sobre a relação entre religião e masculinidade. Desse modo, as informações por você disponibilizadas prestarão um grande serviço à comunidade científica.

Custos/Reembolso

Sua participação é muito importante e voluntária e, conseqüentemente, não haverá pagamento por participar desse estudo. Em contrapartida, você também não terá nenhum gasto.

Caráter Confidencial dos Registros

As informações obtidas nesse estudo serão confidenciais, sendo assegurado o sigilo sobre a identidade do participante em todas as fases da pesquisa. O mesmo compromisso se estabelece na apresentação dos resultados em publicações científicas ou educativas.

Participação

Você tem o direito de não querer participar ou de sair deste estudo a qualquer momento sem penalidades ou perda de qualquer benefício que tenha direito. Você também pode ser desligado do estudo a qualquer momento sem o seu consentimento, caso o estudo termine. O pesquisador responsável e auxiliar do estudo poderão fornecer qualquer esclarecimento geral sobre a pesquisa, bastando contato no seguinte endereço e/ou telefone:

Pesquisador responsável: **Nina Gabriela Moreira Braga Rosas de Castro**

Av. Antônio Carlos, 6627 - FAFICH – sala 4202/4º Andar

Belo Horizonte - MG | CEP 31270-901

Telefone (31) 99162-3737 / E-mail: rosnina@gmail.com

Pesquisador auxiliar: **João Victor Mendes Carvalho**

Av. Antônio Carlos, 6627 - FAFICH – sala 4202/4º Andar

Belo Horizonte - MG | CEP 31270-901

Telefone: (31) 98922-2129 / E-mail: jotavictorfd12@gmail.com

Assinatura do participante

Para satisfazer suas dúvidas quanto a questões éticas do estudo, fazer reclamações ou

Assinatura do pesquisador

denúncias, você deve entrar em contato com o nosso Comitê de Ética em Pesquisa. Trata-se de um setor que tem a finalidade de proteger o participante de qualquer risco envolvendo pesquisas, além de esclarecer qualquer dúvida quanto aos aspectos éticos da sua participação. O contato pode ser feito pelo meio abaixo:

Av. Presidente Antônio Carlos, 6627, Pampulha - Belo Horizonte - MG - CEP:31270-901
Unidade Administrativa II - 2º Andar - Sala: 2005
Telefone: (31) 3409-4592 / E-mail: coep@prpq.ufmg.br

O presente termo será assinado em 02 (duas) vias.

Belo Horizonte, ___ de ___ 20___

Ciente de todas as condições expressas neste termo, dou meu consentimento de livre e espontânea vontade para participar deste estudo.

Assinatura do participante

Eu, **João Victor Mendes Carvalho**, comprometo-me a cumprir todas as exigências e responsabilidades a mim conferidas neste termo e na resolução 466/12.

Assinatura do pesquisador

APÊNDICE C - CODEBOOK MASCULINIDADES EVANGÉLICAS

CATEGORIA	CÓDIGO	DESCRIÇÃO	EXEMPLO
Geração	Adulto	Indivíduos com faixa etária entre 20-59 anos, conforme o IBGE.	"30 anos".
Raça	Negro	Pessoas que se autodeclararam pretas e pardas, conforme o quesito cor ou raça utilizado pelo IBGE.	"Preto". "Pardo". "Negro".
	Branco	Refere-se àqueles que se identificam como descendentes de europeus.	"Branco".
	Sensação de exclusão racial	Refere-se à sensação de exclusão que a pessoa sente devido à sua identidade étnico-racial.	"Eu era o único negro da escola em alguns anos. Então eu era o estranho da escola, só pelo fato de ser negro".
Estado civil	Solteiro	Pessoa que nunca se casou oficialmente.	"Solteiro".
	Casado	Pessoa que está legalmente casada.	"Casado".
	Divorciado	Pessoa que foi divorciada.	"Divorciado".
Paternidade	É pai	Pessoa que possui filhos.	"Sim, dois filhos".
	Não é pai	Pessoa que não possui filhos.	"Não". "Nenhum".
Territorialidade	Local de nascimento	Local onde a pessoa nasceu.	"Nasci em Caratinga, Minas Gerais".
	Motivação para a mudança	Expressa os motivos que conduziram a pessoa a mudar de cidade.	"A trabalho né, mas o motivo maior foi por causa de trabalho".
	Região periférica	Área habitada por pessoas de baixa renda e acesso restrito a serviços públicos.	"Eu nasci no interior de Minas, né? No Vale do Jequitinhonha. Região, assim,

CATEGORIA	CÓDIGO	DESCRIÇÃO	EXEMPLO
			bastante pobre".
	Região de classe média	Região habita por pessoas de renda intermediária, com padrão de vida estável, mas sem luxo.	"Eu morei num bairro de classe média, não chega a ter classe média alta não, mas subindo."
Renda	Emprego dos pais	Refere-se à ocupação ou atividade profissional desempenhada pelos responsáveis legais.	"Minha mãe é professora e meu pai motorista."
	Primeira experiência profissional	Corresponde ao primeiro contato de uma pessoa com o mercado de trabalho, exercendo uma atividade remunerada, formalmente ou não.	"Aos 17 anos. Meu primeiro emprego foi de ajudante de serralheiro, tava terminando o ensino médio."
	Motivação para trabalhar	Trata do motivo ou razão que leva uma pessoa a querer ter um emprego.	"Fazendo uma reflexão, eu acredito que era pela falta que nós tínhamos de dinheiro. A gente nunca passou fome, etc., mas era tudo contadinho. "
	Resiliência e superação	Diz respeito à capacidade que uma pessoa tem de enfrentar dificuldades, aprender com elas e superar os desafios.	"Se eu não tivesse começado ali a trabalhar, assumir uma postura de homem já naquela época, muito provavelmente a gente teria tido uma vida muito pior do que a gente teve."
	Trabalho atual	Designa a ocupação ou atividade que uma pessoa está exercendo no momento.	"Atualmente eu sou desenvolvedor de sistemas, atuo na área mesmo."
	Escolaridade	Participação familiar	Refere-se ao nível de atuação da família (presença/ausência) na

CATEGORIA	CÓDIGO	DESCRIÇÃO	EXEMPLO
		trajetória escolar da pessoa.	português, então ela sempre me instruiu com o "para casa", com trabalho, tudo. Ela sempre me ajudou muito."
	Escola pública	Designa a pessoa que cursou seus estudos integralmente em escola pública.	"Sempre estudei em escola pública".
	Transição entre escolas	Relativo à pessoa que cursou seus estudos tanto em escola pública quanto privada.	"Foi mesclado. O meu fundamental foi todo no particular, e aí quando eu repeti, eu perdi a bolsa aí fui para o público. Fiz um ano no público e aí depois eu parei. Aí depois eu voltei para o supletivo no particular de novo."
	Estudos interrompidos	Trata da pessoa que interrompeu seus estudos	"Eu comecei normal né, no ensino fundamental. Vim, estudei até a 6ª série, dei uma parada. Depois voltei e fui até o segundo, aí parei e não dei mais continuidade."
	Retorno aos estudos	Dispõe sobre a pessoa que retomou seus estudos após um período de evasão escolar.	"Eu comecei a trabalhar, aí no meio do ano larguei a escola. Aí eu voltei a estudar em 2011, três anos depois disso, à noite, pra fazer o terceiro ano em outra escola."
	Ensino fundamental	Pessoa que cursou integralmente o ensino fundamental.	"Eu comecei normal né, no ensino fundamental. Vim, estudei até a 6ª série, dei uma parada."

CATEGORIA	CÓDIGO	DESCRIÇÃO	EXEMPLO
			Depois voltei e fui até o segundo, aí parei e não dei mais continuidade."
	Ensino médio	Referente à pessoa que concluiu o ensino médio.	"Não, só o segundo grau completo, tudo em escola pública."
	Ensino técnico	Pessoa que cursou possui formação técnica.	"Fiz o ensino técnico de Redes de Computadores."
	Ensino superior	Versa sobre a pessoa que concluiu o ensino superior.	"Eu fui concluir um curso superior pouco tempo agora, em 2022, foi em Gestão Pública."
	Desafios do ensino superior	Expressa as dificuldades para ingressar no ensino superior	"Ah, cara, porque minha família sempre foi muito simples, e quando eu tava estudando ainda, a questão do Ensino Superior não era tão fácil igual é hoje, era bem mais complicado, muito mais complicado."
	Pós-graduação	Designa pessoa que concluiu a pós-graduação (latu sensu).	"Na verdade, sou pós-graduado em Direito. Eu sou advogado, sou formado tem seis anos e tenho a minha pós há dois anos."
	Novas oportunidades	Envolve a valorização dos estudos como mecanismo de alavanca social.	"E com o passar do tempo que aí me atinou a questão de estudar. É aí já tinha casado né, e algumas portas se fechando. Naquela necessidade de buscar algo melhor pra minha família, eu consegui fazer uma faculdade de Ciências

CATEGORIA	CÓDIGO	DESCRIÇÃO	EXEMPLO
			Contábeis."
Contexto familiar	Rupturas na presença parental	Refere-se à ausência física ou simbólica de figuras parentais, seja por abandono, morte, separação ou imaturidade parental.	"Meu pai e minha mãe foram casados durante 20 anos, 25 anos. Depois eles se separaram."
	Condições adversas da família	Engloba experiências de sofrimento familiar marcadas por doenças mentais, vícios, violência ou negligência por parte de responsáveis.	"A minha mãe apanhou muito do meu pai. Então, nós crescemos em um ambiente muito complicado. A minha mãe desenvolveu um alcoolismo e o meu pai detestava álcool, porque o pai do meu pai era alcoólatra."
	Dinâmicas de cuidado	Diz respeito a modos de funcionamento da família, especialmente no papel de mediação de conflitos, manutenção da ordem por figuras parentais e as relações entre os membros do núcleo familiar.	"Meu pai é um homem que ele não tem muito aquela transmissão sentimental, não é muito dele, assim. Meu pai não é muito de falar, mas era muito explosivo."
	Configuração familiar	Trata de transformações ou rupturas significativas nos vínculos familiares, como adoção ou substituição de papéis parentais.	"Eu fui adotado com dois meses, né? E minha família inteira é adotiva. Na verdade quem me pegou foi minha avó, que não é biológica, sabe? Minha avó adotiva."
Vida religiosa	Religião de nascimento	Religião na qual uma pessoa é criada ou registrada ao nascer, geralmente seguindo a tradição religiosa da família ou dos pais.	"Do início, quando eu morava no interior, eu frequentava a Igreja Católica né? A minha mãe me levou, fui batizado, fiz primeira comunhão, crisma."
	Igrejas que passou	Refere às diferentes	"Então, foram duas

CATEGORIA	CÓDIGO	DESCRIÇÃO	EXEMPLO
		igrejas ou denominações religiosas pelas quais uma pessoa frequentou ou participou ao longo da vida.	somente. Uma chamava Igreja Evangélica de Jesus e a última e atual é a Batista da Lagoinha."
	Motivos da conversão	As razões ou experiências que levaram uma pessoa a filiar-se à igreja evangélica.	"Eu tinha uma vida, assim, meio complicada em termos, em questão de vícios. Assim, às vezes, a falta... Tinha meu pai, mas a falta, assim, de conselhos bíblicos, né? Então eu me aprofundi muito nessas coisas: bebida, festa, cigarro, e minha vida era essa, trabalhar pra isso. E foi indo, aí eu conheci uma pessoa, né? Antes, que eu tinha... Nisso, eu fiquei um tempo, e através dessa pessoa eu comecei a frequentar a igreja."
	Impactos da conversão	Dispõe sobre as mudanças que ocorrem na vida de uma pessoa após aderir à nova fé, afetando seu modo de viver, suas relações, valores e visão de mundo (testemunho).	"E desde então tenho servido o Senhor Jesus da melhor maneira que eu posso, com meus defeitos todos, me arrependendo sempre, mas a minha vida mudou por completo desde então. Dos altos e baixos eu nunca mais passei sozinho. Hoje eu consegui a resposta que eu buscava. E do ponto de vista espiritual, emocional, acho que eu nunca estive tão

CATEGORIA	CÓDIGO	DESCRIÇÃO	EXEMPLO
			bem."
	Rede de apoio	Assistência prestada pela comunidade religiosa para ajudar seus membros em momentos de necessidade, como apoio emocional, espiritual, material ou social.	"Porque eu tô fazendo um acompanhamento com... Na verdade, ele me acompanha, o Pastor Raimundo, com a luta que eu tô passando, ele tá me ajudando. Aí procurei aqui a igreja pelo momento que eu tô passando, ele veio e me ajudou muito. Foi instrumento de Deus pra poder estar me ajudando nesse momento aí, porque não tenho mais ninguém pra falar sobre o problema que eu tô passando."
	Igreja atual	Igreja que a pessoa frequenta no momento.	"Agora eu tô na Lagoinha."
	Frequência em outras igrejas	Expressa o hábito de uma pessoa participar de cultos ou atividades em igrejas diferentes daquela que ela costuma frequentar regularmente.	"Já frequentei bastante, hoje em dia não muito. Eu já participei, assim, de congressos, em outras igrejas, a atividade que eu falo é Congresso. Já participei bastante, hoje não muito."
	Atividades para homens	Engloba a aderência dos homens aos eventos, encontros ou grupos, organizados pela igreja com foco no público masculino.	"Olha, as atividades para homem que tem na Lagoinha, eu vou no Culto Maximus, né?"
	Ministérios	Envolve a adesão dos homens em outras atividades dentro da igreja, indicando o	"Hoje é só do GC mesmo e da Consolidação, às vezes. A

CATEGORIA	CÓDIGO	DESCRIÇÃO	EXEMPLO
		quanto são atuantes na comunidade de fé.	Consolidação não estou sendo frequente não, mas tem hora que eu sirvo lá."
O ser homem	Definição biológica	Refere-se às características físicas e biológicas que distinguem os homens das mulheres, como a presença de cromossomos XY, da testosterona e órgãos reprodutivos masculinos.	"Significado de homem pra mim tem a ver com a questão de natureza, né? Masculina mesmo, por eu ter nascido homem, tem a questão genética. Isso, homem pra mim é natureza, é cuidado, as questões biológicas, naturais, que Cristo criou homem, criou mulher, né? "
	Definição religiosa	A forma como a masculinidade é percebida a partir de valores e princípios bíblicos.	"Ser homem? Pra mim, hoje, ser homem é primeiramente temer a Deus."
	Definição familiar	Trata do papel que o homem desempenha dentro da família, frequentemente associado a responsabilidades como provedor, protetor e líder.	"Pra mim, enquanto homem, de novo, esse papel de cuidar mesmo, de zelar pelo que o Senhor tem me dado, da minha família, de cuidar da minha família, cuidar da minha esposa, dos meus filhos, de não deixar faltar nada pra eles."
	Definição social	A maneira como a sociedade espera que os homens se comportam, incluindo características como força, independência, sucesso e controle emocional.	"Então o homem, até hoje, ele chega meio que, tem indo meio que uma obrigação, um dever, digamos assim, de ser alguém produtivo diante da sociedade, alguém que vai... "

CATEGORIA	CÓDIGO	DESCRIÇÃO	EXEMPLO
	Expectativas próprias	As ideias e padrões que o próprio homem estabelece para si sobre como deve agir, sentir e se posicionar como homem, com base em suas experiências, valores e crenças pessoais.	"Eu me cobrava muito na questão financeira. Era um negócio que me incomodava muito. A questão financeira, porque tudo se resumia à questão financeira para mim. Mas aí depois, fui vendo que casamento e família não se resume só a dinheiro."
	Expectativas familiares	As ideias e cobranças que a família transmite sobre como um homem deve se comportar, como agir com responsabilidade, trabalhar, sustentar ou proteger os outros membros da casa.	"O meu pai pressionava muito né, antes na minha adolescência pressionava muito. Que eu tinha que correr atrás daquilo que eu queria fazer, e eu tinha que arrumar filho, e eu tinha que casar, e eu tinha que fazer essas coisas, eu tinha que trabalhar, eu tinha que arrumar isso e aquilo."
	Expectativas sociais	São as normas e pressões da sociedade sobre como um homem deve se comportar, valorizando atitudes como força, coragem e liderança.	"De certo modo, eu acredito que a sociedade espera muito de nós. Nós vivemos um tempo estranho, para não dizer outra coisa. E a sociedade carece de homens posicionados, de homens que consigam estabelecer esse reflexo do que Deus determinou que nós fôssemos. "
	Não sente pressão	Expressa o fato do homem não se sentir pressionado quanto ao	"Não, pressão nenhuma. A partir do momento que a gente

CATEGORIA	CÓDIGO	DESCRIÇÃO	EXEMPLO
		cumprimento de expectativas relacionadas ao ser homem.	tem conhecimento e dimensão do que a gente é, eu acho que tudo torna mais leve, né?"
Modelos de masculinidade	Construção do masculino	Expressa o modo como os fiéis aprendem e definem o que significa ser homem, com base nos ensinamentos da fé cristã.	"Tem sido muito importante. Assim, é desde o ensinar ali o ser homem, o homem de Deus, e também a disciplina do dia a dia, que ensina a disciplina do dia a dia, a conduta, posicionamento."
	Referências advindas do pai	Os ensinamentos, comportamentos e exemplos que os homens receberam do pai e que influenciam a maneira como entendem e vivem a masculinidade	"E meu pai sempre foi uma referência pra mim de dois pontos. Meu pai é muito corajoso. Desde criança, ele me ensinava isso e continua sendo até hoje. Meu pai é um homem muito resiliente e muito honesto."
	Referências de outros familiares	Os exemplos e ensinamentos recebidos de pessoas da família, como avôs, tios ou irmãos, que influenciam a visão sobre o que é ser homem.	"Eu, quando eu era mais novo, pelo fato de ser criado na casa da minha avó, eu olhava muito pro meu avô, tanto por parte de pai quanto por parte de mãe, porque o meu pai já tinha falecido. E tentava me espelhar um pouco neles. Nessas questões, nos princípios deles, né?"
	Referências religiosas	Os exemplos e ensinamentos de figuras espirituais, como líderes da igreja e personagens	"Eu costumo me inspirar em pastores, sabe? Pastores que têm a vida no altar, em pastores que têm

CATEGORIA	CÓDIGO	DESCRIÇÃO	EXEMPLO
		bíblicos, que influenciam a compreensão de masculinidade dos homens e seu comportamento na fé.	uma família... Vou te dar um exemplo do Pastor Favio, né?"
	Referências da mídia	Os modelos de homem mostrados em filmes, séries, redes sociais e outras formas de comunicação, que influenciam como os homens entendem e desempenham seu papel na sociedade.	"Mas eu me espelhei também, por exemplo, no Luciano Huck. Luciano Huck é mestre em oratória, só não consegui chegar nos 10% dele, nem treinando em casa sozinho, sabe? Faustão, até o jeito dele, o Galvão Bueno, tem uns caras famosos também que são mestres em oratória."
	Referências do ramo financeiro	Ideias e estilos de vida promovidos por coaches e empresários, que influenciam os homens a buscar sucesso, autoconfiança e liderança como marcas do ser masculino.	"Me espelhei muito no Paulo Vieira, no jeito de falar. Sempre quando eu tô explicando alguma coisa pra alguém, eu dei muito treinamento né, quando eu tinha empresa, e tal, na igreja já ministrei pra crianças. Eu até percebi que o meu jeito de ministrar, o meu jeito de falar é igual do Paulo Vieira, de tanto vídeo que eu vi dele."
	Sem referência de masculinidade	Homens que não possuem referencial de masculinidade no decorrer da vida.	"Não. Atualmente não."
	Crítica ao culto à personalidade	Questionamento da valorização excessiva de líderes carismáticos ou influenciadores,	"Eu vejo que o pessoal começa a endeuzar um pastor, ou algum pop, não sei

CATEGORIA	CÓDIGO	DESCRIÇÃO	EXEMPLO
		em que a figura do homem forte e admirado se sobrepõe aos valores coletivos, éticos e espirituais que deveriam orientar a masculinidade.	não. Eu não não vejo porque eles são falhos e quando você começa a olhar pro homem, muitas vezes você pode se decepcionar. Então eu olho pro Senhor"
	Desafios da masculinidade	As dificuldades que os homens enfrentam para entender e viver seu papel na sociedade, como lidar com pressões sociais, expectativas familiares, mudanças culturais e conflitos internos sobre o que significa ser homem.	“Então, às vezes, negar-se a si mesmo é o maior desafio, sobretudo, do homem. (...) Tem que ter a capacidade de ouvir, tem que ter a capacidade de não ser orgulhoso, tem que ser o que mais serve. Então acho que tá faltando isso pra nós homens, de modo geral”
Autoridade e Liderança	Base bíblica na autoridade	Ideia de que a liderança e responsabilidade do homem sobre a mulher e a família têm fundamento em ensinamentos e exemplos da Bíblia.	"E a Bíblia diz que a autoridade foi delegada ao marido, a um homem."
	Sacerdote do lar	Papel atribuído ao homem, especialmente ao pai ou marido, de liderar espiritualmente sua família, ensinando a fé, orando e sendo responsável por guiar a casa segundo princípios cristãos.	"Ser homem para mim é ser, no meu caso, como eu sou casado e pai de duas meninas, é ser o sacerdote do lar, ser o cabeça da família."
	Cabeça do lar	Ideia de que o homem tem a responsabilidade principal de liderar, proteger e cuidar da	"A cabeça da igreja, a cabeça, assim, do lar é um homem, e tudo."

CATEGORIA	CÓDIGO	DESCRIÇÃO	EXEMPLO
		sua família, tomando decisões de acordo com princípios bíblicos.	
	Ser líder	Assumir a responsabilidade de guiar, cuidar e tomar decisões em benefício da família ou comunidade, seguindo valores ensinados na Bíblia.	"A autoridade não quer dizer que você é mais importante, quer dizer que você está em uma posição de liderança."
	Posicionamento	Atitude de o homem assumir com clareza e firmeza seu papel de liderança, proteção e responsabilidade na família ou comunidade, de acordo com princípios bíblicos.	"Bom, eu acho que a autoridade é uma questão de posicionamento."
	Servir	Liderar a família ou a comunidade com humildade e dedicação, colocando as necessidades dos outros acima dos próprios interesses.	"Então, ser homem pra mim é ser como Jesus e servir como homem, como Ele serviu. Servir a minha família, servir a igreja local, servir as pessoas."
	Pensar	Refletir com responsabilidade antes de tomar decisões que afetem a família ou a comunidade, buscando agir de acordo com os princípios bíblicos.	"Então, o meu conceito de autoridade é isso, é a pessoa que pensa para toda a base, todo mundo executar."
	Assumir responsabilidade	Aceitar os resultados das próprias escolhas e ações, especialmente no cuidado e liderança da família.	"Então, a gente sempre discute as ideias, nos níveis das ideias, e a decisão que vai impactar toda a família acaba que fica comigo."

CATEGORIA	CÓDIGO	DESCRIÇÃO	EXEMPLO
	Dar diretrizes	Fornecer orientação sobre como viver de acordo com os valores e ensinamentos bíblicos, ajudando a família ou a comunidade a tomar decisões e agir corretamente.	"Mas o líder, aquele que dá a direção, aquele que guia, aquele que decide as coisas, é o homem."
	Consenso nas decisões	Considerar as opiniões e necessidades dos membros da família antes de tomar decisões importantes, mas com a responsabilidade final de líder.	"Eu acho, como eu falei no início, o homem, o Senhor colocou como cabeça, não o que manda. Vai trazer a direção e sempre no consenso, no bate-papo, e o que é o melhor pra casa."
	Distinção autoridade/autoritarismo	Diferença entre liderar com responsabilidade, respeito e cuidado (autoridade) e impor controle de forma rígida e sem consideração pelas necessidades ou sentimentos dos outros (autoritarismo).	"Então, mas é sempre ali, as ideias elas são discutidas em conjunto para ela participar também, porque senão fica autoritarismo, né?"
Sexualidade e Conjugalidade	Contra a homossexualidade	Posição de rejeição ou desaprovação da homossexualidade, baseada em crenças religiosas, culturais ou pessoais, que veem essa orientação como incompatível com o que consideram ser o papel ou comportamento esperado de um homem.	"Eu respeito as pessoas, mas sobre a prática sou totalmente contra."
	Contra a transexualidade	Posição de rejeição ou não aceitação da identidade de pessoas trans, geralmente	"Nesse ponto também, tudo é imoralidade sexual, tudo contra a palavra de Deus. Eu

CATEGORIA	CÓDIGO	DESCRIÇÃO	EXEMPLO
		fundamentada em crenças religiosas, biológicas ou culturais que defendem uma visão fixa e tradicional do que é ser homem ou mulher.	também sou contra."
	Indiferença	Posição de neutralidade em relação à identidade de gênero e orientação sexual das pessoas. Nem contra, nem a favor.	"Então assim, se você me perguntar, no contexto religioso, eu não tenho opinião formada. No contexto social eu tô cagando, é a vida da pessoa, você não tem que achar ruim ou bom."
	Base bíblica na sexualidade	Interpretação de textos da Bíblia, usada para defender que o comportamento sexual deve ocorrer entre homem e mulher, conforme a criação original descrita nas Escrituras.	"A palavra fala: “Deus fez homem e mulher”, é sexo masculino e feminino."
	Mudança de um padrão	Visão de que a transição de gênero contraria a ordem criada por Deus, que teria estabelecido o ser humano como homem ou mulher de forma fixa e imutável desde o nascimento.	"Se Deus criou, Deus não erra. Se foi criado daquela forma, é pra ser daquela forma. Criou homem e mulher, por que quer mudar?"
	Causas da homossexualidade	Explicações sobre a origem da homossexualidade, muitas vezes associadas a fatores como ausência da figura paterna, traumas, influências do meio, escolhas pessoais ou distanciamento de	"Eu creio que hoje, se eu puder chutar, eu creio que 10% desses caras que se declaram homossexuais eles realmente, por alguma questão de ideologia, nasceram homossexuais e cerca de 90% dos caras, eles se tornaram

CATEGORIA	CÓDIGO	DESCRIÇÃO	EXEMPLO
		valores cristãos.	homossexuais por causa de aprendizado."
	Causas da transexualidade	Explicações que associam a transexualidade a fatores como confusão emocional, influências culturais, ausência de referências familiares, traumas ou afastamento dos princípios bíblicos sobre homem e mulher.	"Uma pessoa também que não se identificou ainda, ela não sabe quem ela é, ela não teve uma referência. Principalmente, ela não teve uma experiência com Deus."
	Impactos da homossexualidade	Efeitos que a homossexualidade pode causar na família, na igreja e na sociedade, muitas vezes vistos como ameaça à ordem moral, aos valores cristãos e à estrutura tradicional da família.	"Eu acho que se metade dos homens virarem viado aí fodeu (risos). Noh velho, porque tipo assim, a sociedade vira um caos, mano, natalidade cai, a sociedade não vai progredir. "
	Impactos da transexualidade	Efeitos percebidos como consequências sociais, biológicas, morais ou espirituais da transexualidade, geralmente vistos como sinais de afastamento dos valores bíblicos e da ordem natural entre homem e mulher estabelecida por Deus.	"Sem contar, o nosso próprio corpo mesmo já não aceita. Às vezes, tem muitas pessoas que fazem essa mudança e não vive mais igual vivia, você vê muitas pessoas... Já vi relatos de muitas pessoas com depressão, suicida, por causa dessa transição de sexo. "
	Liberdade individual	Direito de cada pessoa viver sua orientação sexual ou identidade de gênero de acordo com sua consciência e escolhas, mesmo que	"Acredito que nós, do ponto de vista social, temos que garantir o direito dessas pessoas de fazerem essa escolha, de serem o

CATEGORIA	CÓDIGO	DESCRIÇÃO	EXEMPLO
		isso não seja aprovado por certos grupos religiosos ou culturais.	que elas quiserem ser aqui."
	Respeito pessoal	Reconhecimento da dignidade e dos direitos de cada indivíduo, independentemente de sua orientação sexual ou identidade de gênero, tratando-os sem discriminação.	"Eu respeito e trato como igual, sem dificuldade, sem mudar nada."
	Relações pessoais	Interações e vínculos entre indivíduos de diferentes orientações sexuais e identidades de gênero, baseadas no respeito.	"Eu não julgo ninguém que é homossexual. Inclusive, eu tenho um primo meu que é homossexual. A gente se dá super bem, a gente conversa bacana, me respeita e tudo."
	Pecado e moralidade	Visão de que a homossexualidade e a transexualidade são um pecado, associada a críticas à moralidade cristã tradicional, que não trata com a mesma veemência outras práticas realizadas pelos fiéis.	"Eu vejo que não tem muita diferença de pecado da prática homossexual com outro que fala do irmão, com outro que rouba, não tem."
	Distinção agente/prática	Ideia de que a orientação sexual ou identidade de gênero de uma pessoa (agente) deve ser separada de suas ações ou comportamentos (prática), sugerindo que o que a pessoa é não é necessariamente o que ela faz	"Eu acho que a gente tem que separar o pecado homossexual do ser humano que é homossexual."

CATEGORIA	CÓDIGO	DESCRIÇÃO	EXEMPLO
	Acolhimento e amor	Atitude de tratar as pessoas com compaixão e respeito, independentemente de sua orientação sexual ou identidade de gênero, oferecendo apoio e compreensão, muitas vezes baseada no princípio cristão de amar ao próximo.	"Então, acredito que enquanto nós estivermos nessa terra, a gente tem que praticar os dois mandamentos, amar a Deus sobre todas as coisas e o próximo como a gente mesmo. Então, eu procuro amar os homossexuais, orar pela vida deles e pedir a Deus que os proteja."
	Empatia e compreensão	Capacidade de se colocar no lugar das pessoas, entendendo suas experiências e sentimentos e respeitando suas identidades e vivências.	"Eu acho que eles precisam de respeito, de cuidado também, não pode ser desprezado, de forma alguma."
	Divórcio	Concepções acerca do término de um casamento, geralmente visto como algo negativo a partir de algumas interpretações tradicionais da Bíblia.	"Mas, no casamento, eles falam, eles são tipo assim 100% contra divórcio, aí eles acabam falando umas coisas que eu não concordo: "Ah, você traiu sua esposa? Velho, você não vai falar pra ela não que ela não vai aguentar, vai separar. Arrepende, fala com Pastor e pronto"."
Organização familiar	Prioridade familiar	A forma como os homens colocam as necessidades e o bem-estar da família acima de tudo, em detrimento de outras atividades.	"Então, traz à nossa memória uma época na nossa vida que nós passávamos quatro dias da semana na igreja e três dias em casa. E aí a gente resolveu inverter isso, falar: "Não, nós

CATEGORIA	CÓDIGO	DESCRIÇÃO	EXEMPLO
			vamos servir, mas nós vamos ficar mais dentro da nossa casa com a nossa família". "
	Responsável pelas tarefas domésticas	A pessoa que assume os cuidados da casa, como limpar, cozinhar, lavar roupa e organizar o ambiente, garantindo o bom funcionamento do lar.	"Então, é mais a minha esposa, né. Como eu falei, eu trabalho fora e ela estuda na parte da manhã e na parte da tarde, mais ela que fica responsável pelas coisas de casa."
	Participação nas tarefas domésticas	O envolvimento dos homens nas atividades do dia a dia da casa, contribuindo de forma igualitária com os demais membros da família.	"Sim, nos dias que eu tô em casa, que eu tô de folga, eu lavo a vasilha, se precisar limpar a casa eu limpo, lavar uma área. Sempre que eu tô disponível em casa, eu participo sim, mas a maior parte é dela."
	Adequação de papéis	A forma como a família organiza e distribui as responsabilidades entre seus membros, de acordo com suas necessidades, acordos e valores, buscando equilíbrio e convivência harmoniosa.	"Tem homens que cuidam bem de casa e fica em casa, e a mulher tem aquela veia de trabalhar fora. Se existe consciência que existe paz e não vai haver divisão, eu não vejo porquê. Eu sou bem tranquilo quanto a isso, não tenho problema."
	Resolução de conflitos	A maneira como os homens lidam com desentendimentos e problemas dentro da família.	"Cara, eu tento administrar de uma forma mais no diálogo, mais no ouvir e tudo mais. E buscar enxergar onde tenho errado para poder corrigir e acertar."

CATEGORIA	CÓDIGO	DESCRIÇÃO	EXEMPLO
	Criação dos filhos	A participação do pai no cuidado e educação das crianças, assumindo responsabilidades junto com os demais cuidadores.	"Ajudando a preparar um banho, uma mamadeira, trocando uma fralda, cuidando dela, brincando, estar junto com ela, tudo mais."
Concepções do feminino	Visão bíblica da mulher	Refere-se ao conjunto de valores e papéis atribuídos às mulheres com base na narrativa bíblica.	"Até dentro da palavra de Deus tem gente que comenta né, porque que a mulher foi tirada da costela? Porque tá do lado do coração ali, ela é... Nunca teve pra mim... Eu entendo assim, num lar cristão nunca foi inferior e nem nunca foi superior ao marido, ela é uma auxiliadora que a Bíblia fala, ajudadora."
	Auxiliadora	Termo bíblico atribuído às mulheres para enfatizar o papel de apoio, cuidado e complementaridade ao homem.	"Então eu não tava trabalhando, eu estava desempregado, ela chegava, aí ela cumpriu o papel de auxiliadora, não por imposição: "Olha, amor já dizimei...", que ela fazia o depósito na conta da igreja "...e aqui tá o dinheiro pra você administrar". Então, eu me sentia muito honrado com isso: "Nossa, eu não tô trabalhando, eu tô em casa...", depois voltei a trabalhar."
	Âmbito doméstico	Refere-se ao espaço social e simbólico tradicionalmente destinado às mulheres,	"A mulher, antigamente, ela tinha que ficar em casa porque qualquer sexo

CATEGORIA	CÓDIGO	DESCRIÇÃO	EXEMPLO
		<p>associado às atividades do lar, como cuidar da casa, da alimentação, dos filhos e da vida familiar.</p>	<p>era filho. Então, a mulher que ficava em grupo, preparando alimento, cuidando dos filhos, dá prole, e tal, às vezes, tinha que defender ali. E os homens eram os que saiam pra fora, para caçar, um pouco depois para guerrear. O homem que pensava muito nas coisas, fazer uma ferramenta, em desenvolvimento, em fazer o fogo, e tal, e manter a sociedade muito porque a mulher tava muito preocupada com esse lado de ser mãe, porque transar: engravidou, entende? Então já ficou muito presa nisso."</p>
	<p>Maternidade</p>	<p>Refere-se tanto à capacidade biológica de gerar filhos quanto ao papel social e simbólico de ser mãe.</p>	<p>"Eu vejo que aí a mulher ela tá perdendo. Exemplo, aí agora é bem firme, mulheres hoje que não querem ser mãe. Eu acho que isso é um privilégio da mulher, isso é um privilégio, é assim uma dádiva. O homem não pode ser, não pode gerar, a mulher pode. Então isso é um privilégio, da mulher gerar, de ter esse contato, 9 meses com a criança, muito íntimo, que o pai não pode né. Então a mulher é especial, eu vejo isso."</p>

CATEGORIA	CÓDIGO	DESCRIÇÃO	EXEMPLO
	Submissão feminina	Refere-se à expectativa de obediência, docilidade e sujeição à autoridade masculina, especialmente no contexto familiar e conjugal.	"O homem tem uma missão de vida, um propósito de vida e a mulher vai ser auxiliar naquilo ali. Submissão vem disso né, de submissão, e não simplesmente: "Ah não, você não vai casar pra ser uma dona de casa", sabe?"
	Fragilidade feminina	Associação do feminino à delicadeza, sensibilidade emocional e vulnerabilidade física ou moral.	"A mulher é um ser frágil, ela precisa de cuidado, precisa de zelo e infelizmente não acontecia e hoje em dia tá tendo que acontecer, tá tendo que ter esse cuidado a mais com as mulheres."
	Dicotomia razão/emoção	Refere-se à oposição simbólica entre racionalidade (associada ao masculino) e emocionalidade (associada ao feminino).	"Eu vejo que o homem é muito razão, a mulher mais emoção. A mulher é um turbilhão de emoções."
Guerra Cultural	Caos social	Expressa a ideia de que a ordem e a estabilidade da sociedade estão ameaçadas, em decorrência da perda de valores morais e religiosos.	"Nós vivemos um tempo estranho, para não dizer outra coisa."
	Conquistas sociais das mulheres	O ato de valorizar e respeitar os avanços que as mulheres alcançaram na sociedade, no trabalho, na educação e nos direitos.	"Eu acho que as mulheres, sim, merecem lugar de destaque, merecem lugar de serem líderes, lugares de presidentes de empresas, presidentes de

CATEGORIA	CÓDIGO	DESCRIÇÃO	EXEMPLO
			nações."
	Crítica ao empoderamento	A desaprovação ou questionamento sobre as ideias e práticas que promovem a autonomia e os direitos das mulheres, por considerarem que isso pode contrariar papéis tradicionais ensinados pela religião.	"Eu acho que essa narrativa, esse discurso de empoderamento feminino, eu acho que ele é um pouco político e deturpado. Eu acho que ele é mais uma guerra de narrativa do que uma guerra para resolver o problema, entendeu?"
	Causas do empoderamento	Refere-se aos motivos que, na visão dos homens, levaram ao fortalecimento da autonomia das mulheres na sociedade, como mudanças culturais, movimentos feministas e o afastamento de valores tradicionais.	"Eu acho que durante muito tempo os homens foram machistas, egoístas e não souberam cuidar das mulheres da forma que elas mereciam, aí acabou que criou essa guerra de narrativa e muitas mulheres acreditam que a igreja, a sociedade tem uma dívida com as mulheres."
	Igualdade bíblica	A ideia de que, segundo a Bíblia, homens e mulheres têm o mesmo valor diante de Deus, mesmo que tenham papéis diferentes em certos contextos.	"Muitas mulheres que hoje se colocam nessa posição de querer igualdade, na realidade igualdade já existe, segundo a palavra de Deus, nós somos iguais, ninguém é mais importante que ninguém."
	Impactos do empoderamento	As mudanças percebidas pelos homens na família, na igreja e na sociedade, a partir do fortalecimento das mulheres, podendo ser	"Só que no final das contas, muitas delas acabam arrependendo ou acabam ficando doentes, ou fisicamente ou emocionalmente, com

CATEGORIA	CÓDIGO	DESCRIÇÃO	EXEMPLO
		vistos como positivos, como mais justiça e participação, ou negativos, como a perda de papéis tradicionais masculinos.	o passar do tempo. Com o longo prazo, isso aí, de você fazer muitas... Além de cumprir a função dela, ela tem que cumprir a função do homem, ela acaba num esgotamento, infelizmente."
	Crítica ao ativismo	Posicionamento de desaprovação ou desconfiança em relação a movimentos sociais que defendem mudanças nos papéis de gênero, sexualidade ou estruturas familiares, por considerarem que esses movimentos vão contra os ensinamentos bíblicos ou valores cristãos tradicionais.	"Não concordo com o movimento em si que, no caso, é o ativismo. O ativismo é totalmente maléfico. Não concordo. Porque eles tentam trazer isso como uma coisa natural, como que as pessoas, elas têm que aceitar."
	Crítica à superficialidade cristã	Apontamento de que algumas pessoas vivem a fé de forma rasa, apenas com aparências ou práticas externas, sem um compromisso verdadeiro com os ensinamentos e valores de Cristo.	"Eu vejo, por exemplo, que a questão política aflorou uma disputa em que os cristãos entraram de uma maneira muito equivocada, sobretudo em dois pontos que você tocou. Sobre as questões ligadas a homossexuais, acho que nós passamos a atacar de uma forma equivocada. [...] Assim como não reconhecer a posição da mulher no século XXI, não ter o cuidado de entender e de interpretar os

CATEGORIA	CÓDIGO	DESCRIÇÃO	EXEMPLO
			escritos, de uma maneira que seja a maneira cristã de ver, não é?"